Domenico Felice insegna Storia della filosofia e Storia della filosofia politica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna. Oltre ad aver scritto diversi saggi e curato vari volumi, tra cui *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu* (Napoli, 1998), *Poteri Democrazia Virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese* (Milano, 2000), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico* (2 tt., Napoli, 2004²) e *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu* (Napoli, 2003), è autore, fra l'altro, di *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie* (Bologna, 1995) e di *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu* (Pisa, 2000). È vicedirettore della rivista «Dianoia», coordina la collana "Preprint" del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna ed è membro del Consiglio scientifico della Société Montesquieu.

MONTESQUIEU

La gloria di Montesquieu si è troppo rapidamente inscritta nel marmo dei busti e nel metallo delle medaglie – sostanze levigate, dure, incorruttibili. La posterità lo vede di profilo, sorridente in ogni piega della toga e del volto, di un sorriso ceselato nel minerale. Le irregolarità della fisionomia non sono più avvertibili, non contano più: egli ha assunto una distanza da grande classico […]. Abita l'immortalità con modestia, è come abbandonato alla pace distesa delle biblioteche.
Eppure gli dobbiamo qualcosa. Viviamo in una società allestita secondo i voti di Montesquieu: esecutivo, legislativo e giudiziario sono separati; in linea di principio, le pene sono proporzionate ai delitti; il liberalismo economico, con qualche correttivo, è pratica comune. Cose tanto familiari da badarvi appena. Vanno da sé, come l'aria che respiriamo.

JEAN STAROBINSKI, *Montesquieu* (1953; 1994)

Prezzo dei due volumi:
€ 30,00

D. FELICE [A CURA DI]

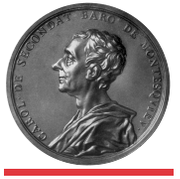
MONTESQUIEU
e i suoi interpreti

26

ETS

MONTESQUIEU

e i suoi interpreti



a cura di
Domenico Felice

I

COLLANA. Memorie
e atti di convegni

[26]

In copertina:
MONTESQUIEU (medaglia modellata nel 1752 dal ginevrino Jacques-Antoine Dassier).

EDIZIONI ETS
Collana di memorie e atti di convegni

☆

Memorie e Atti di Convegni
26

MONTESQUIEU

e i suoi interpreti

a cura di

Domenico Felice

II

Edizioni ETS

www.edizioniets.com

Questa pubblicazione è stata realizzata anche con cofinanziamenti MIUR e Università di Bologna relativi al progetto 2002-2004: «L'illuminismo scozzese: etica, scienza e filosofia»

© Copyright 2005
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 88-467-1231-5

Indice generale

TOMO I

Indice generale [VII]

Premessa
Domenico Felice 1

L'«esclave de la liberté» e il «législateur des nations»: d'Alembert interprete di Montesquieu
Giovanni Cristani 3

Hume e Montesquieu
Luigi Turco 45

*Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell'*Esprit des lois
Viola Recchia 67

*Jaucourt, interprete (originale?) di Montesquieu per l'*Encyclopédie
Gianmaria Zamagni 109

L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria
Mario A. Cattaneo 131

*Voltaire lettore e critico dell'*Esprit des lois
Domenico Felice 159

*Due opposte letture napoletane dell'*Esprit des lois*: Genovesi e Personè*
Girolamo Imbruglia 191

*L'*Esprit des lois *nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese*
Silvia Sebastiani 211

Diderot lettore e interprete di Montesquieu
Davide Arecco 247

Sulle orme di Montesquieu: la formazione di Edward Gibbon dal primo soggiorno a Losanna al Decline and Fall of the Roman Empire
John Thornton 277

«Una metafisica per un morto codice». Considerazioni su Herder e Montesquieu
Paolo Bernardini 307

*L'*esprit *di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo*
Brunella Casalini 325

Legge, potere, diritto. Riflessi montesquieuiani nel pensiero di Gaetano Filangieri
Luca Verri 357

Confutare Montesquieu. La critica di Condorcet, tra epistemologia e filosofia politica
Gabriele Magrin 377

Temi montesquieuiani in Louis de Saint-Just
Cristina Passetti 413

Montesquieu, Burke e l'illuminismo
Mauro Lenci 433

TOMO II

Indice generale [VII]

Il governo nazionale rappresentativo nel Commentaire sur l'Esprit des lois *di Destutt de Tracy*
Pietro Capitani 461

La libertà, la politica e la storia. Presenze di Montesquieu nell'opera di Benjamin Constant
Giovanni Paoletti 479

Hegel interprete di Montesquieu. Geist der Gesetze *e dominio della politica*
Antonino Rotolo 505

Auguste Comte e la genesi dell'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu
Giorgio Lanaro 551

Un'eredità scomoda? Sulle tracce montesquieuiane in Tocqueville
Cristina Cassina 569

Federigo Sclopis e la 'lezione' di Montesquieu
Stefano B. Galli 589

Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine
Regina Pozzi 611

Dalla libertà inglese alla libertà americana: Laboulaye e Montesquieu
Marco Armandi 627

Durkheim lettore di Montesquieu
Carlo Borghero 671

Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di Friedrich Meinecke
Umberto Roberto 713

Alcune interpretazioni 'd'autore' delle Lettres persanes. *Da Charles-Augustin Sainte-Beuve ad Antoine Adam*
Davide Monda 737

*Dal potere 'separato' a quello 'distribuito': Charles Eisenmann lettore dell'*Esprit des lois
Marco Goldoni 759

Il momento montesquieuiano di Louis Althusser
Alessandro Ceccarelli 775

Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt
Thomas Casadei 805

Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron
Manlio Iofrida 839

Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Otto e Novecento
Marco Platania 867

APPENDICE

Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta
(a cura di Maurizio Cotta e Domenico Felice) 893

Gli Autori 907

Indice dei nomi 919

Premessa

È opinione ormai largamente condivisa che le idee e teorie sviluppate da Montesquieu nei suoi scritti maggiori – vale a dire le *Lettres persanes* (1721), le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) e l'*Esprit des lois* (1748) – costituiscano, a vario titolo, un vero e proprio spartiacque nella storia del pensiero della modernità. In effetti, specialmente il suo capolavoro, l'*Esprit des lois* (il più grande evento letterario europeo del secolo dei lumi), si configura non solo – al pari di quello che fu, nel suo tempo, la *Politica* di Aristotele – come una geniale opera di sintesi di tutto il sapere giuspolitico precedente, ma anche come il punto di irradiazione o *rayonnement* più significativo di tale sapere, ovviamente riorganizzato e rinnovato alla radice, verso le epoche successive. Larga e profonda è stata, infatti – anche per quanto concerne, seppure in misura minore, le altre due grandi opere montesquieuiane – la sua diffusione e penetrazione o, se si preferisce, la sua 'incidenza' ovvero, anche se si tratta di termini forse un po' logori o abusati, la sua 'fortuna' o 'influenza' o 'ricezione'.

Intento della presente opera a più voci – frutto del lavoro di ricerca di studiosi tutti italiani, anche se di diversa formazione e prospettiva disciplinare – è appunto quello di documentare – nel 250° anniversario della sua morte – questa vasta diffusione e penetrazione delle idee e teorie di Montesquieu, mediante una rigorosa ricostruzione delle più rilevanti interpretazioni, letture o utilizzazioni che di esse sono state proposte, soprattutto con riferimento a quelle contenute nell'*opus magnum*.

Lungi da qualsiasi pretesa di esaustività, le aree linguistico-culturali prescelte, nella convinzione che siano esse quelle in cui più 'massiccia' e 'duratura' è stata e ancora rimane la 'presenza' montesquieuiana, sono le seguenti: francese, inglese, nordamericana, tedesca e, natural-

00 premessa_01 10-03-2010 9:32 Pagina 2

mente, italiana. Per quel che riguarda gli autori, poi, ci si è concentrati su alcuni dei massimi esponenti del pensiero moderno e contemporaneo, quali, in particolare, d'Alembert, Hume, Rousseau, Diderot, Beccaria, Voltaire, Smith, Ferguson, Gibbon, Genovesi, Filangieri, Herder, Adams e gli autori del *Federalist*, Condorcet, Burke, Destutt de Tracy, Constant, Hegel, Comte, Tocqueville, Taine, Durkheim, Valéry, Meinecke, Althusser, Arendt, Aron. Ma non si sono trascurate, oltre a quella dell'influente politico giacobino Saint-Just, figure intellettuali di rilievo che hanno dedicato specifica attenzione alle opere montesquieuiane, come Louis de Jaucourt, Charles-Augustin Sainte-Beuve, Federigo Sclopis di Salerano, Édouard Laboulaye, Émile Faguet, Charles Eisenmann, Roger Caillois, Robert Shackleton, Jean Starobinski. Il percorso conosce, infine, un ulteriore approdo in un dialogo con Sergio Cotta, senza dubbio il più eminente studioso italiano del *Président* durante il secolo XX, dialogo avuto con lui nel dicembre del 2004 su «Leggere Montesquieu, oggi».

Pur nella ricca varietà di prospettive e metodologie critiche adottate, ciò che emerge dalla presente opera è un ampio e originale affresco di storia delle idee antropologiche, filosofiche, storiche, letterarie, politico-costituzionali e sociologiche degli ultimi due secoli e mezzo, un affresco che attesta, in modo inequivocabile, la perdurante vitalità dell'eredità teorica di uno tra i più grandi filosofi politici di tutti i tempi, nonché del più affascinante dei *philosophes* o, con le parole assai più significative e pertinenti di Voltaire, del «più moderato e del più fine tra i *philosophes*».

Desidero esprimere la mia più profonda gratitudine a tutti gli autori per aver condiviso – e contribuito a realizzare con le loro qualificate competenze – il progetto di questa complessa e ambiziosa impresa. Un ringraziamento particolare rivolgo a Thomas Casadei e a Giovanni Cristani per i costanti aiuti e i validi consigli dati.

Domenico Felice

01Premessa.qxp:Layout 1 19-11-2009 9:22 Pagina IX

Premessa

Domenico Felice

Con il presente volume si conclude una ricerca collettiva, da me progettata e diretta, sui 'grandi temi' dell'*Esprit des lois* di Montesquieu, avviata in occasione del 250° anniversario (1998) della pubblicazione dell'opera con il volume *Leggere l'«Esprit des lois»* e proseguita poi con quello, apparso nel 2003, su *Libertà, necessità e storia*[1]. Come i due volumi precedenti, anche questo si compone di sei contributi, uno per ciascuna delle sei parti in cui è suddiviso il capolavoro montesquieuiano. Gli argomenti affrontati sono: il modello della "monarchia dei poteri intermedi" (libri II-VIII), la concezione della repubblica federativa (libro IX), il problema della relazione tra modi di *subsistance* e leggi (libro XVIII), la riflessione su Roma e la storia economica e sociale del mondo antico (libri XX-XXIII), la questione del rapporto tra leggi e «ordine delle cose sulle quali esse statuiscono» (libro XXVI), infine il tema delle regole da

[1] Cfr. *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 1998 (online nel sito <www.montesquieu.it>). Contributi di: D. Felice, *Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'«Esprit des lois»*, pp. 9-102; S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, pp. 103-135; R. Minuti, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu*, pp. 137-163; E. Pii, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, pp. 165-201; L. Bianchi, *Montesquieu e la religione*, pp. 203-227; U. Roberto, *Diritto e storia: Roma antica nell'«Esprit des lois»*, pp. 229-280. *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, Bibliopolis, 2003 (online nel sito <www.montesquieu.it>). Contributi di: Th. Casadei, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, pp. 13-74; D. Felice, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, pp. 75-136; C. Borghero, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, pp. 137-201; S. Rotta, *Demografia, economia e società in Montesquieu*, pp. 203-241; L. Bianchi, *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'«Esprit des lois»*, pp. 243-275; U. Roberto, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, pp. 277-322.

Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu, a cura di Domenico Felice, Bologna, Clueb, 2009.

01Premessa.qxp:Layout 1 19-11-2009 9:22 Pagina X

seguire nella composizione delle leggi (libro XXIX), con l'enunciazione del principio-cardine di tutto l'*Esprit des lois*, vale a dire il principio secondo cui lo «spirito» del legislatore deve essere improntato alla «moderazione», perché «il bene politico, come il bene morale, si trova sempre tra i due estremi» (XXIX, 1).

Nell'insieme, i tre volumi costituiscono la più ampia e, a mio avviso, la più puntuale ed equilibrata 'introduzione' a questo grande 'classico' del pensiero filosofico-politico occidentale[2]. Seguendo un metodo rigorosamente legato all'analisi dei testi, tutte le grandi tematiche dell'opera vi sono approfonditamente illustrate ed esaminate, dalla teoria della tripartizione dei governi (dispotismo, repubblica e monarchia), a quelle sulla libertà politica e le forme istituzionali che meglio la realizzano (la repubblica federativa e la monarchia costituzionale 'all'inglese'); da quella sui fattori 'fisici' e 'morali' che condizionano le leggi e costituiscono lo spirito generale, ovvero le identità, delle nazioni e delle epoche storiche, a quella sui rapporti tra economia e politica e tra società e Stato nella storia antica e moderna, occidentale e orientale; dalla questione del ruolo della religione nella vita sociale e politica dei diversi popoli della terra, a quella del rapporto tra leggi e storia e tra leggi e legislatore. Su ognuno di questi argomenti il contributo di Montesquieu è stato determinante, sia per il grandioso sforzo di sintesi di tutto il sapere giuspolitico precedente sia, soprattutto, per la *novitas* assoluta delle soluzioni proposte, soluzioni che hanno concorso in misura rilevante alla creazione delle odierne istituzioni democratiche (le uniche, fino a prova contraria e checché ne dicano i suoi detrattori o gli analisti/profeti "avventizi" della sua crisi[3], capaci di contenere o ridurre l'oppressione, ovvero – montesquieuianamente – l'abuso del potere da parte dell'uomo sull'uomo, questa «malattia eterna» dell'*humana condicio*[4]) e al sorgere di nuovi campi del sapere, quali – *in primis* – le scienze sociali e il costituzionalismo liberale.

[2] L'unico testo comparabile è il volume di Bertrand Binoche *Introduction à «De l'esprit des lois» de Montesquieu* (Paris, Puf, 1998). Sul piano del rigore e originalità delle analisi e delle ipotesi interpretative proposte, comunque, il lettore distinguerà agevolmente la differenza qualitativa tra le due "imprese".

[3] La caratteristica costante degli analisti/profeti "avventizi" è quella di scambiare le situazioni contingenti con quelle di lungo periodo, la crisi della democrazia nel proprio Paese con la crisi della democrazia *tout court*, quando non addirittura – con un narcisismo nichilistico senza pari – la 'propria' crisi con la crisi del sistema politico all'interno del quale essi si trovano a vivere.

[4] Montesquieu, *Romains*, VIII, in *OC*, I, 3, p. 406; *P* 1988.

01Premessa.qxp:Layout 1 19-11-2009 9:22 Pagina XI

È stato ed è questo il nostro modo di rendere omaggio a Montesquieu, a questo "uomo universale", ideatore di una "scienza universale dei sistemi politico-sociali" e *filosofo per eccellenza del limite o della moderazione*, una qualità, o virtù, questa, senza la cui 'pratica' gli uomini accrescono oltremodo, come dimostrano *ad abundantiam* i totalitarismi del secolo scorso, il tasso di barbarie e di devastazione che, da sempre, è (maledettamente) organico alla loro storia.

Desidero rinnovare la mia più profonda stima e gratitudine a tutti i collaboratori, senza la cui intelligenza e competenza queste tre imprese non sarebbero state possibili. Tre di loro (Sergio Cotta, Eluggero Pii e Salvatore Rotta), purtroppo, non sono più fra noi, ma ne serbiamo intatto il ricordo e ne seguiamo con convinzione gli insegnamenti, nonché lo stile – (a nostro avviso) incomparabile – di uomini e di studiosi.

Bologna, ottobre 2009

*L'*esclave de la liberté *e il* législateur des nations*: d'Alembert interprete di Montesquieu*

Giovanni Cristani

1. *Padre e figlio?*

Nell'unica lettera pervenutaci di Montesquieu a d'Alembert, datata 16 novembre 1753, il primo salutava il condirettore dell'*Encyclopédie* con queste parole affettuose: «Agréez, je vous prie, les sentimens de la plus tendre amitié»[1]. Secondo il principale biografo di Montesquieu, Robert Shackleton, l'autore dell'*Esprit del lois* (1748) non era solito usare espressioni di questo genere se non nei riguardi dei vecchi amici; inoltre, poiché era avvezzo ad accordare la propria protezione ai «giovani debuttanti» nel mondo delle lettere, vi è ragione di credere che d'Alembert, più giovane di trentacinque anni, figurasse tra questi[2]. L'incontro fra il brillante e già famoso matematico che si apprestava, insieme al meno noto Diderot, a dirigere l'impresa enciclopedica e il venerato autore delle *Lettres persanes* (1721), delle *Considérations sur les Romains* (1734) e dell'*Esprit des lois* doveva essere avvenuto nell'ambiente dei *salons* parigini frequentati dai due intorno al 1750.

In una lettera al matematico ginevrino Gabriel Cramer, del 21 settembre 1749, d'Alembert formulava un commento molto severo – un'autentica 'stroncatura' – nei confronti dell'*Esprit des lois* e al di là dei giudizi di merito sul valore dell'opera, rivolti in particolare alla mancanza di un ordine interno e all'arbitrarietà dei principi esposti,

[1] Montesquieu a d'Alembert, 16 novembre 1753, in *Œuvres complètes de Montesquieu* (d'ora in avanti: *OC*), publiées sous la direction de A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955, vol. III, p. 1480.

[2] R. SHACKLETON, *D'Alembert et Montesquieu: leurs rapports*, in M. EMERY-P. MONZANI (a cura di), *Jean d'Alembert, savant et philosophe: portrait à plusieurs voix, Actes du Colloque organisé par le Centre international de Synthèse-Fondation pour la Science (Paris, 15-18 juin 1983)*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1989, pp. 41-53.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 4

gli stessi toni da lui utilizzati in questa occasione non paiono testimoniare che esistesse già, a quella data, un legame, più o meno stretto, tra i due[3]. L'incontro non può essere avvenuto presso madame de Tencin, la madre naturale di d'Alembert, grande amica di Montesquieu, dal momento che, per non creare motivi di scandalo, era interdetto al giovane geometra frequentare il suo *salon*[4]. È più probabile, come ipotizza Shackleton, che i due si siano incrociati, non prima del 1750, nel salotto della marchesa du Deffand, ovvero dalla 'rivale' della de Tencin, dopo la morte di quest'ultima[5]. In effetti, la du Deffand,

[3] D'Alembert a Gabriel Cramer, 21 settembre 1749, in J. PAPPAS, *La correspondance de d'Alembert avec Gabriel Cramer*, «Dix-huitième siècle», 28 (1996), pp. 242-248; cfr., in particolare, p. 246: «J'ai lu l'*Esprit des lois* dont je suis fort médiocrement content. Il me semble qu'il ne reste pas grand-chose de tout cela quand on l'a lu; et qu'on ne voit point de plan, ni de marche bien décidée». Shackleton accenna a questa lettera (cfr. R. SHACKLETON, *D'Alembert et Montesquieu*, cit., p. 43), ma non sembra attribuirle grande importanza, glissando un po' sui suoi contenuti: è sicuro che l'amicizia creatasi in seguito fra i due abbia dissipato queste primitive incomprensioni d'alembertiane. A nostro avviso, invece, si tratta di un documento fondamentale per il confronto fra i due autori, proprio perché vi sono espressi argomenti e pareri che saranno completamente 'ribaltati' nell'*Éloge de Montesquieu* scritto da d'Alembert e pubblicato nel 1755 in testa al V tomo dell'*Encyclopédie*. In un'altra lettera a Cramer, del 12 febbraio 1750, pur cominciando ad interessarsi agli attacchi rivolti all'*Esprit des lois* (d'ora in avanti, in nota, *EL*) ed alle persecuzioni subite dal suo autore, d'Alembert mantiene lo stesso distacco nei riguardi di Montesquieu, domandandosi a che scopo egli avesse scritto la *Défense de l'Esprit des lois* (1750) e confessando, per altro, di non averla neanche letta. Cfr. d'Alembert a Cramer, 12 febbraio 1750, in J. PAPPAS, *Quelques lettres inédites de d'Alembert*, «Dix-huitième siècle», 9 (1977), pp. 233-234: «Le P. de Montesquieu vient de repondre à la Gazette Ecclesiastique qui avoit accusé l'esprit des loix de spinozisme, de deisme, d'atheisme, & de tous les noms en *isme* excepté christianisme. Je ne vois pas a quoy bon cette reponse. Au reste je ne l'ay pas lue».

[4] Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (1717-1783) era figlio naturale del cavaliere Louis Destouches, militare di professione, e di Mme de Tencin, donna di lettere, animatrice di un *salon* frequentato, oltre che da Montesquieu, da personaggi come Fontenelle, Mirabaud ed Helvétius. Mme de Tencin non era ben vista dagli ambienti più devoti della società parigina, in particolare dai Giansenisti: uscita dal convento dopo l'annullamento dei voti, aveva dovuto subire la Bastiglia a causa del testamento di un ex-amante che l'accusava di furto e altri reati; non poteva permettersi di riconoscere, più o meno pubblicamente, il proprio figlio naturale, neppure ammettendolo nel proprio salotto. Del resto, furono il padre e uno zio paterno a preoccuparsi che il giovane Jean fosse affidato a una famiglia e potesse frequentare le scuole. Sulla figura di d'Alembert, cfr. R. GRIMSLEY, *Jean d'Alembert (1717-83)*, Oxford, Clarendon Press, 1963; V. LE RU, *D'Alembert philosophe*, Paris, Vrin, 1994; M. GROULT, *D'Alembert et la mécanique de la vérité dans l'«Encyclopédie»*, Paris, Champion, 1999.

[5] D'Alembert era stato accolto nel salotto della du Deffand già dal 1746. Alla morte della de Tencin (1749) – ipotizza Shackleton – Montesquieu poté frequentare più liberamente la du Deffand e incontrare presso di lei l'enciclopedista. Cfr. R. SHACKLETON, *D'Alembert et Montesquieu*, cit., p. 43. In R. GRIMSLEY, *Jean d'Alembert*, cit., p. 13, si ipotizza, invece, che l'incontro fra d'Alembert e Montesquieu possa essere avvenuto presso Mme de Geoffrin, finanziatrice dell'*Encyclopédie*, ma non si forniscono dati a conferma di questa tesi.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 5

oltre a svolgere, come vedremo, un ruolo non trascurabile per quel che riguarda la ricezione e la lettura che si diede dell'*Esprit des lois* nell'ambiente intellettuale parigino, fu amica e corrispondente di entrambi i personaggi in questione[6]. Del resto, nella sua lettera del novembre 1753, Montesquieu proponeva a d'Alembert di discutere della sua partecipazione all'*Encyclopédie*, davanti a un 'maraschino', proprio a casa della du Deffand[7]. È certo, comunque, che a partire dal 1751 le relazioni fra i due divennero sempre più strette e amichevoli e nella loro corrispondenza privata, così come nelle occasioni pubbliche, si moltiplicarono i reciproci attestati di stima.

A rendere più favorevole l'atteggiamento di d'Alembert nei confronti del *Président*, rispetto a quello, di tutt'altro tono, mostrato nella citata lettera a Cramer, dovevano aver contribuito le accuse rivolte all'*Esprit des lois* da Gesuiti e Giansenisti, ovvero da quegli stessi rivali che, di lì a poco e con ancor più accesa determinazione, avrebbero attaccato l'*Encyclopédie* in occasione della crisi prodotta dall''affare de Prades' nel 1752. Sarebbe maturata presto in d'Alembert la convinzione secondo la quale gli *hommes de lettres* dovevano unire le loro forze per contrastare i nemici della *philosophie*. Nel *Discours préliminaire* (1751) dell'*Encyclopédie*, accennando proprio alle critiche ricevute dall'*Esprit des lois*, egli aveva inserito Montesquieu nella galleria dei 'grandi' del suo secolo: «Un écrivain judicieux, aussi bon citoyen que grand philosophe, nous a donné sur les principes des lois un ouvrage décrié par quelques Français, applaudi par la nation et admiré de toute l'Europe»[8]. Questa citazione fu assai gradita da Montesquieu, il quale

[6] Se disponiamo di un'edizione relativamente recente della *Correspondance* di Montesquieu grazie all'edizione Masson, ne manca invece una moderna e completa della corrispondenza di d'Alembert. L'edizione CNRS delle *Œuvres complètes* è ancora ai suoi esordi, anche se l'inventario della corrispondenza d'alembertiana è stato già approntato da John Pappas in J. PAPPAS, *Inventaire de la correspondance de d'Alembert*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1986), vol. 245, pp. 131-276 e ID., *Supplement à l'Inventaire de la correspondance de d'Alembert*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1989), vol. 267, pp. 283-289. Riguardo alla corrispondenza di Montesquieu e agli scritti su Montesquieu stilati dai suoi contemporanei, si veda anche L. DESGRAVES, *Chronologie critique de la vie et des œuvres de Montesquieu*, Paris, Champion, 1998.

[7] Cfr. *OC*, III, p. 1480: «Ainsi, si vous voulez de moi, laissez à mon esprit le choix de quelque article; & si vous voulez, ce choix se fera chez Mme Du Deffand avec du marasquin». Sulla figura di Mme du Deffand, vedi, in generale, B. CRAVERI, *Madame du Deffand e il suo mondo*, Milano, Adelphi, 1982.

[8] J.-B. D'ALEMBERT, *Discours préliminaire des éditeurs*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de gens de Lettres*, 35 tt., Paris-'Neuchâtel', 1751-1780 (d'ora in avanti: *ENC*), t. I (1751), p. XXXII.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 6

chiese prontamente alla du Deffand di porgere all'autore del *Discours préliminaire* i propri ringraziamenti per «cette préface si belle» e per la menzione che di lui veniva fatta in quella sede[9]. Nella seconda edizione del *Discours*, inserita nei *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* del 1753, d'Alembert aggiungeva a quella citazione altri tratti ancor più elogiativi, grazie ai quali la figura e l'opera di Montesquieu erano poste come caso emblematico dello straordinario sviluppo della *philosophie* attuatosi in quegli anni e assurgevano quasi a paradigma di quell'«epoca memorabile»: l'*Esprit des lois* era definito, infatti, un «monument immortel du génie et de la vertu de son auteur, et des progrès de la raison dans un siècle dont le milieu sera une *époque mémorable* dans l'histoire de la philosophie»[10]. Scrivendo alla du Deffand – autentico tramite fra i due autori – d'Alembert spiegava le ragioni di quelle 'doverose' aggiunte richiamandosi, ancora una volta, alle persecuzioni subite da Montesquieu, che lo rendevano bisognoso di sostegno, degno di solidarietà e ancor più meritevole di elogi[11].

Per la società letteraria parigina, l'essere menzionati nel *Discours préliminaire* rappresentava un riconoscimento ambito e costituiva in qualche modo una 'sanzione' pubblica della propria posizione di 'spicco' all'interno del panorama culturale francese ed europeo. D'Alembert, per altro, era consapevole del ruolo che si era assunto e si peritava di non eccedere negli elogi e di non concedere nulla alle pressioni di amici e uomini di Corte, tanto da respingere le richieste della stessa du Deffand, la quale insisteva per vedere inserito in quell'elenco il presidente Ch.-J.-F. Hénault e il suo *Abrégé chronologique de l'histoire de France* (1744). Egli non intendeva derogare da quella linea di condotta, ribadendo che i riconoscimenti da lui elargiti erano limitati solo a quanto di grande e meritevole era ravvisabile nell'atti-

[9] Montesquieu a Mme du Deffand, 15 luglio 1751, in *OC*, III, p. 1385: «Je vous prie, Madame, de vouloir bien remercier M. d'Alembert de la mention qu'il a faite de moi dans sa préface. Je lui dois encore un remerciement pour avoir fait cette préface si belle».

[10] J.-B. D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, publié intégralement d'après l'édition de 1763, a cura di F. Picavet, Paris, Colin, 1894, p. 121 (il corsivo è nostro).

[11] Cfr. d'Alembert a Mme du Deffand, 4 dicembre 1752, in *Correspondance complète de la Marquise du Deffand*, a cura di A.M. de Lescure, Paris, Plon, 1865, vol. I, p. 156: «J'ai ajouté dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* quelques traits à l'éloge du président de Montesquieu, parce qu'il le mérite, et parce qu'il est persécuté». Alle 'assurde' accuse di spinozismo e deismo rivolte a Montesquieu dai Giansenisti, d'Alembert avrebbe accennato anche nell'*Avertissement* al tomo III dell'*Encyclopédie* (*ENC*, III, p. XII). Su queste prese di posizione di d'Alembert, a difesa del *Président*, cfr. CH. J. BEYER, *D'Alembert et Montesquieu 'persécutés'*, «Studi Francesi», 10 (1966), pp. 83-84.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 7

vità letteraria e filosofica degli autori in questione, dalla chiarezza e precisione di Fontenelle al talento per la scrittura in Voltaire, dall'opera di diffusione del newtonianesimo in Francia per quanto riguardava Maupertuis all'elevatezza dello stile in Buffon. In questo quadro, il merito di Montesquieu consisteva nel «cas qu'on fait dans toute l'Europe, et avec justice, de l'*Esprit des lois*», ovvero non in un elemento teorico o stilistico determinato, bensì nella vasta discussione che il capolavoro montesquieuiano, nella sua complessità, aveva legittimamente suscitato[12].

Nella lettera a d'Alembert del novembre 1753, Montesquieu non mancava di ricambiare gli apprezzamenti ricevuti e riguardo al *Discours préliminaire* si esprimeva in questi termini: «Vous m'avez donné de grands plaisirs. J'ai lu & relu votre *Discours préliminaire*, c'est une chose forte, c'est une chose charmante, c'est une chose précise; plus de pensées que de mots, du sentiment comme des pensées, & je ne finirois point»[13]. In quel momento, si può dunque pensare che le relazioni tra i due fossero divenute alquanto amichevoli e ciò pare confermato da altre due vicende importanti che li videro interagire in quegli stessi anni: l'ammissione di d'Alembert all'Académie française e il coinvolgimento di Montesquieu nell'*Encyclopédie*.

È assai probabile, infatti, che Montesquieu, membro dell'Académie già dal 1727, si fosse impegnato a favorire l'elezione di d'Alembert fra gli 'immortali', anche a seguito delle sollecitazioni che in questo senso provenivano da Madame du Deffand e dal suo *entourage*[14]. Nella citata lettera di Montesquieu a d'Alembert era fatto cenno alla questione, in particolare riguardo alla 'voce' che era stata fatta circolare – allo scopo, forse, di renderne più difficile la nomina – sul presunto 'materialismo' dell'enciclopedista[15]. Risulta difficile, comun-

[12] Vedi D'Alembert a Mme du Deffand, 22 dicembre 1752, in *Correspondance complète de la Marquise du Deffand*, cit., vol. I, p. 158.

[13] *OC*, III, p. 1480.

[14] Così rispondeva Montesquieu alle pressioni della du Deffand: «À l'égard de d'Alembert, j'ai plus envie que lui et autant d'envie que vous de le voir de l'Académie; car je suis le chevalier de l'ordre du mérite. Il est vrai qu'à la dernière élection il y eut quelque espèce de composition, qui barbouille un peu l'élection prochaine» (Montesquieu a Mme du Deffand, 12 ottobre 1753, in *OC*, III, pp. 1475-1476).

[15] Montesquieu aveva cercato di rassicurare d'Alembert a questo proposito, dal momento che l'Académie già ospitava dei materialisti. Cfr. *OC*, III, p. 1480: «Vous avez beau vous défendre de l'Académie, nous avons des matérialistes aussi; témoin l'abbé [P.-J. Thoulier] d'Olivet, qui pèse au centre & à la circonférence; au lieu que vous, vous ne pesez point du tout».

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 8

que, valutare l'effettivo ruolo svolto dal *Président*, ormai vecchio e malato, nell'elezione di d'Alembert all'Académie, avvenuta il 28 novembre 1754[16]. È certo, invece, che fu proprio quest'ultimo a contattare Montesquieu per proporgli di collaborare all'*Encyclopédie*, in particolare alla redazione degli articoli *Démocratie* e *Despotisme* – si era alla fine del 1753 e il IV tomo dell'opera, contenente quelle voci, sarebbe uscito nell'ottobre del 1754 – dimostrando così di voler usufruire delle competenze e del prestigio maturati dall'autore dell'*Esprit des lois* nell'ambito della teoria politica e dell'analisi delle forme di governo. Montesquieu fu lusingato dell'offerta e manifestò il suo interessamento nei confronti di quell'impresa comune, «un beau palais où je serois bien curieux de mettre les pieds», ma declinò l'invito a redigere articoli 'politici' sostenendo di avere già detto tutto quello che poteva dire in quel campo e perché temeva di ripetersi e di non riuscire a mantenere la stessa qualità espositiva raggiunta nel suo *chef-d'œuvre*[17]. Ci si può certamente interrogare sulla sincerità di queste preoccupazioni, le quali forse ne nascondevano altre, come il timore di essere coinvolto 'politicamente' in un'avventura che presentava rischi e che annoverava molti nemici nei settori più tradizionalisti e 'devoti' della Corte e delle altre istituzioni ufficiali, da parte di un uomo amareggiato per la messa all'Indice dell'*Esprit des lois* e in attesa di un responso definitivo da parte della Facoltà di Teologia della Sorbona[18]. Tuttavia, Montesquieu non rinunciava alla possibilità di offrire propri contributi in altri settori, riservandosene la scelta, e suggeriva

[16] D'Alembert farà della sua partecipazione all'Académie française, di cui diverrà nel 1772 'segretario perpetuo', un'occasione privilegiata per la diffusione dello 'spirito filosofico', in particolare dopo la sua defezione dalla direzione dell'*Encyclopédie*, nel 1758. Egli riuscirà ad imporre nell'Académie un''egemonia filosofica', facendone uno strumento di influenza sui regnanti dell'Europa del tempo e di consolidamento del prestigio della 'classe' degli *hommes de lettres*. Cfr. R. GRIMSLEY, *Jean d'Alembert*, cit., pp. 78-107.

[17] Cfr. *OC*, III, p. 1480: «Quant à mon introduction dans l'*Encyclopédie*, c'est un beau palais où je serois bien curieux de mettre les pieds; mais pour les deux articles *Démocratie* & *Despotisme*, je ne voudrois pas prendre ceux-là. J'ai tiré, sur ces articles, de mon cerveau tout ce qui y étoit. L'esprit que j'ai est un moule; on n'en tire jamais que les mêmes portraits: ainsi je ne vous dirois que ce que j'ai dit, & peut-être plus mal que je ne l'ai dit». Le voci *Démocratie* e *Despotisme* saranno redatte dal cavaliere de Jaucourt, il quale non mancherà di sottolineare il suo debito nei confronti delle tesi esposte nell'*EL*. Sui numerosi articoli dell'*Encyclopédie* composti da de Jaucourt, rielaborando il materiale montesquieuiano, si veda il contributo di Gianmaria Zamagni, in questo tomo.

[18] L'*EL* fu messo all'Indice il 29 novembre 1751, mentre la censura della Sorbona fu pubblicata solo dopo la morte di Montesquieu. Cfr. Ch.-J. BEYER, *Montesquieu et la censure religieuse de l'«Esprit des lois»*, «Revue des sciences humaines», 70 (1953), pp. 105-131.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 9

già, sempre nella lettera a d'Alembert del novembre 1753, di trattare la voce *Goût*, ovvero quello che costituirà in effetti l'unico suo intervento diretto nell'*Encyclopédie*[19].

Dai tempi dell'indifferenza e degli aspri giudizi avanzati nelle lettere a Cramer, d'Alembert era passato all'ammirazione e al rispetto per il filosofo perseguitato, per il cittadino che si interrogava sui principî delle leggi, per l'autore di un'opera che era divenuta a buon diritto un 'caso' in Francia e in Europa. Con quel personaggio era entrato in relazione, avviando forse un'amicizia autentica che si era tradotta nell'importante sostegno a favore del conseguimento di una meta ambiziosa, come l'ammissione all'Académie più prestigiosa. Grazie a questi contatti, era spettato proprio a d'Alembert il compito di arruolare Montesquieu nell'impresa enciclopedica e sempre a lui sarebbe toccato, dopo la morte del *Président*, avvenuta il 10 febbraio 1755, di comporre un lungo *Éloge* commemorativo col quale si apriva il V tomo dell'*Encyclopédie*[20].

Su queste basi, Robert Shackleton ha creduto di discernere tra i due «une amitié presque de père et fils», forse amplificando un po' troppo la loro presunta intimità[21]. L'operazione legata all'*Éloge*, in particolare, non era dettata unicamente da motivi di stima e riconoscenza personali, ma obbediva a un progetto di vera e propria egemonia culturale – accorto e meditato – che vedeva in d'Alembert uno dei suoi artefici più combattivi. Lo scopo principale – che apparve, come si vedrà, assai chiaro ai contemporanei – era quello di attrarre nell''orbita' dell'*Encyclopédie* la figura e l'opera di Montesquieu e di fare della nuova impresa collettiva della *philosophie* la legittima

[19] Cfr. *OC*, III, p. 1480: «Ainsi, si vous voulez de moi, laissez à mon esprit le choix de quelque article […]. Il me vient dans l'esprit que je pourrai prendre peut-être *Goût*». L'*Essai sur le Goût* di Montesquieu si trova nel VII tomo dell'*Encyclopédie* (*ENC*, VII, pp. 761-767), uscito nel 1757, preceduto dall'articolo *Goût* di Voltaire e seguito dalle *Réflexions sur l'usage & sur l'abus de la Philosophie dans les matières de goût* dello stesso d'Alembert. Va ricordato, comunque, che negli anni iniziali dell'*Encyclopédie* era toccato soprattutto a d'Alembert procacciare collaboratori per l'impresa, grazie alle sue 'alte' frequentazioni mondane e accademiche (era già membro dell'Académie des Sciences, della Royal Society, delle Accademie di Berlino, Lione e Montpellier), mentre Diderot era noto soprattutto per essere stato imprigionato a Vincennes. Cfr. R. GRIMSLEY, *Jean d'Alembert*, cit., pp. 12-13.

[20] J.-B. D'ALEMBERT, *Éloge de M. le Président de Montesquieu* (d'ora in avanti *Éloge*), in *ENC*, V, pp. III-XVIII.

[21] Lo stesso Shackleton ammette di aver utilizzato «presque à l'extrême» la sola lettera esistente di Montesquieu a d'Alembert e le due lettere a Mme du Deffand. Cfr. R. SHACKLETON, *D'Alembert et Montesquieu*, cit., p. 51.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 10

'depositaria' della sua memoria. Come ricorda lo stesso Shackleton, fino ad allora nessun elogio funebre era comparso sull'*Encyclopédie*[22]: quel «magnifique hommage» costituiva infatti il naturale proseguimento degli altri scritti d'alembertiani, dal *Discours préliminaire* all'*Avertissement* al III volume dell'opera, nei quali si rivendicavano il ruolo sociale, l'intento civilizzatore e l'autonomia politica del *Dictionnaire*. In questo quadro, la persona e gli scritti di Montesquieu erano soggetti ad un'interpretazione complessa, ad una lettura non ingenua, che risentiva delle ragioni della battaglia filosofica, ma che non rinunciava, nel contempo, a confrontarsi e riflettere sulla composita elaborazione teorica dell'*Esprit des lois* e sui molteplici suggerimenti 'normativi' in esso rintracciabili.

2. *L'*Éloge

Un fattore che sembra confermare come il grado di familiarità e confidenza fra Montesquieu e d'Alembert non fosse, a ben vedere, particolarmente intenso è costituito dal fatto che i dati biografici presenti nell'*Éloge* provenivano quasi interamente dal *Mémoire pour servir à l'histoire de M. de Montesquieu* del figlio di Montesquieu stesso, Jean-Baptiste de Secondat[23]. D'Alembert ne modificava talvolta lo stile e aggiungeva proprie considerazioni personali, ma trascriveva fedelmente le citazioni di alcuni personaggi riportate dal figlio di Montesquieu, come nel caso delle affermazioni di John Law sull'incorruttibilità dei Parlamenti francesi o delle battute dell'incisore Jacques-Antoine Dassier volte a superare la riluttanza del *Président* a farsi ritrarre[24]. Talora, d'Alembert seguiva Jean-Baptiste anche negli errori

[22] R. SHACKLETON, *D'Alembert et Montesquieu*, cit., p. 47.

[23] Cfr. J.-B. DE SECONDAT, *Mémoire pour servir à l'histoire de M. de Montesquieu*, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, ms. 1988/10, in C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Montesquieu*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, pp. 249-258. L'*Éloge* ricalca il *mémoire* del figlio di Montesquieu solo per quel che concerne le note più strettamente biografiche, mentre la materia che vi è trattata è assai più ampia, in particolare riguardo alle opere e alle teorie del *Président*. Non è giustificata, quindi, l'interpretazione dell'*Éloge* come semplice parafrasi del manoscritto di Jean-Baptiste de Secondat, così come sosteneva, sulla scia di Louis Vian (1878), il più importante editore ottocentesco di Montesquieu, Édouard Laboulaye: cfr. *Œuvres complètes de Montesquieu*, par É. Laboulaye, 7 tt., Paris, Garnier, 1875-1879, t. VII, p. III.

[24] Cfr. J.-B. DE SECONDAT, *Mémoire*, cit., pp. 252, 255 ed *Éloge*, pp. VI, XV. Sempre da Jean-Baptiste, d'Alembert riprende il breve elogio di Montesquieu pubblicato da Lord Philip

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 11

riferendo, ad esempio, di un viaggio di Montesquieu in Svizzera in realtà mai avvenuto[25]. Pure il ritratto 'privato' della personalità di Montesquieu tracciato nell'*Éloge* era in gran parte ricalcato su quello delineato dal figlio, così come il particolare apprezzamento della *Défense de l'Esprit des lois* (1750); nella quale, per entrambi, il *Président* si era 'raccontato' e descritto in maniera più diretta, mostrando il suo vero spirito e la qualità e lo stile della sua conversazione[26]. Tuttavia, mediante alcune aggiunte e sfumature, d'Alembert tendeva a consolidare l'immagine – pur presente, ma meno accentuata nel *mémoire* del figlio – di un Montesquieu frugale, estraneo alla mondanità, indipendente dai 'grandi' e lontano dalla vita pubblica[27].

Anche da queste minime 'forzature' si può già comprendere come l'intento dell'*Éloge* non fosse meramente commemorativo. Ci si proponeva, in effetti, di fare dell'autore dell'*Esprit des lois* uno dei 'numi tutelari' e dei grandi ispiratori del 'movimento filosofico' che si esprimeva nell'impresa collettiva dell'*Encyclopédie*. La celebrazione del 'genio' di Montesquieu era insieme la consacrazione del ruolo di guida e interprete dei sentimenti della nazione che l'*Encyclopédie* – nell'ottica di d'Alembert – aveva pienamente il diritto di pretendere ed esercitare. Ciò appare chiaro fin dalle prime battute dell'*Éloge de Montesquieu*:

> L'intérest que les bons citoyens prennent à l'Encyclopédie, & le grand nombre de Gens de Lettres qui lui consacrent leurs travaux, semblent nous permettre de la regarder comme un des monumens les plus propres à être dépositaires des sentimens de la Patrie, & des hommages qu'elle doit aux hommes célèbres qui l'ont honorée. Persuadés néanmoins que M. de Montesquieu étoit en droit d'attendre d'autres Panégyristes que nous […], l'aveu de ce que nous lui devons nous est trop précieux pour en laisser le soin à d'autres[28].

In questa fase della vicenda dell'*Encyclopédie*, era d'Alembert il personaggio più esposto sul fronte della polemica filosofica e religiosa.

Chesterfield sul «London Evening Post» all'indomani della morte del *Président*; presente nella traduzione francese in J.-B. DE SECONDAT, *Mémoire*, cit., pp. 257-258 e nella versione originale inglese in *Éloge*, p. XVI, in nota.

[25] Cfr. J.-B. DE SECONDAT, *Mémoire*, cit., p. 253 ed *Éloge*, p. VI. Cfr. R. SHACKLETON, *D'Alembert et Montesquieu*, cit., p. 48.

[26] Cfr. J.-B. DE SECONDAT, *Mémoire*, cit., pp. 254-256 ed *Éloge*, pp. XV-XVII.

[27] Cfr., ad es., questo tratto aggiunto da d'Alembert, in *Éloge*, p. XVII: «Quoiqu'il vecût avec les grands, soit par nécessité, soit par convenance, soit par goût, leur société n'étoit pas nécessaire à son bonheur. Il fuyoit dès qu'il le pouvoit à sa Terre; il y retrouvoit avec joie sa Philosophie, ses Livres, & le repos».

[28] *Éloge*, p. III.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 12

Egli si era fatto carico di rivendicare con fermezza i necessari spazi di libertà di espressione che dovevano essere garantiti all'impresa e nel contempo di promuovere con convinzione ed entusiasmo la 'missione' civilizzatrice del *Dictionnaire*. In questo ruolo, d'Alembert aveva dato prova di una determinazione e di un'abilità retorica insospettabili in un autore noto fino a quel momento per il *Traité de dynamique* (1743): accanto al matematico innovatore e al fine epistemologo si faceva strada il *philosophe engagé*[29]. Tra l'altro, egli avrebbe fatto degli 'elogi funebri', per l'appunto, un genere letterario dalle forti implicazioni filosofiche, rendendoli un veicolo privilegiato per la diffusione delle nuove idee[30]. Egli avrebbe affinato questa forma di comunicazione soprattutto durante la sua lunga esperienza di esponente di spicco dell'Académie française e dell'Académie des Sciences, ma già nel V tomo dell'*Encyclopédie*, lo stesso in cui figurava l'*Éloge de Montesquieu*, nella voce *Éloges académiques* da lui redatta, sosteneva che le «réflexions philosophiques» dovevano rappresentare «l'âme de ces sortes d'écrits» e indicava pure le modalità compositive e gli artifici retorici attraverso i quali ciò potesse essere reso in modo efficace: talvolta, quelle «riflessioni» andavano «mêlées au récit avec art & brièveté», talaltra dovevano occupare ampie sezioni distinte dal racconto biografico, così da formare come delle «masses de lumière» capaci di «éclairer le reste»[31]. L'attardarsi, con maggiore o minore perizia oratoria, sulle lodi smisurate del personaggio, trascurando l'«analyse raisonnée des écrits», – oltre far correre il rischio di cadere nella «satyre indirecte de l'auteur» – portava a non comprenderne adeguatamente lo spirito, il talento, i me-

[29] Sul ruolo-chiave svolto da d'Alembert nella prima fase dell'*Encyclopédie* – fino alla sua parziale 'defezione' nel 1758 – cfr. F. VENTURI, *Le origini dell'«Enciclopedia»*, Torino, Einaudi, 1963², pp. 78-107; si veda, ad es., p. 79: «Mentre la forza e la costanza di Diderot avevano dato la base necessaria alla ripresa dell'*Enciclopedia*, la precisione e persino l'arroganza delle posizioni di d'Alembert assicurarono effettivamente, per qualche anno, una più larga libertà all'*Enciclopedia*. Il suo atteggiamento soprattutto contribuì a creare intorno all'*Enciclopedia* un'atmosfera di rispetto, di dignità, di prestigio».

[30] Cfr. R. MORTIER, *La place de d'Alembert dans la littérature des Lumières*, in M. EMERY-P. MONZANI (a cura di), *Jean d'Alembert, savant et philosophe*, cit., pp. 33-37; e D. ESSAR, *D'Alembert et les «Éloges» de Fénelon et de Bossuet: de la caricature dans le récit historique*, in M. EMERY-P. MONZANI (a cura di), *Jean d'Alembert, savant et philosophe*, cit., pp. 55-84.

[31] Cfr. l'art. *Éloges académiques*, in *ENC*, V, p. 527: «Les réflexions philosophiques doivent surtout être l'âme de ces sortes d'écrits; elles seront tantôt mêlées au récit avec art & brièveté, tantôt rassemblées & développées dans des morceaux particuliers, où elles formeront comme des masses de lumière qui serviront à éclairer le reste».

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 13

riti e le qualità innovative[32]. Per d'Alembert, dunque, l'elogio funebre, pur mantenendo la sua funzione tradizionale e accademica di 'palestra' di retorica, acquisiva piena dignità filosofica nell'orientare l'attenzione sul valore del contributo offerto dall'autore in questione allo sviluppo delle arti o delle scienze da lui praticate, sino a diventare, infine, occasione per interrogarsi sullo stato contemporaneo del sapere in quei settori e sulle corrispondenti prospettive che si aprivano per il futuro[33].

È facile comprendere l'uso per nulla innocente e 'disimpegnato' che d'Alembert avrebbe fatto di questi principî generali riguardo agli elogi dei grandi *philosophes* e *hommes de lettres* del recente passato. Mediante essi veniva infatti a toccare, in maniera più o meno sfumata, tematiche filosofiche, etiche, politiche o letterarie, che erano al centro delle controversie intellettuali del suo tempo. Egli sarebbe divenuto un autentico maestro di questo genere letterario, capace di sfruttarne a pieno le potenzialità teorico-ideologiche. I memorialisti dell'epoca, infatti, sono concordi nel sottolineare l'accoglienza entusiastica riservata a d'Alembert in occasione delle sue letture pubbliche all'Académie Française e vi è ragione di credere, come è stato giustamente osservato, che proprio il gusto del *déchiffrage* – del saper cogliere, cioè, il messaggio sapientemente nascosto fra le pieghe dell'elogio accademico – contribuisse in maniera significativa, presso un pubblico colto e smaliziato, a quel successo[34].

[32] *Ibidem*. Su questo tema, vedi anche, sempre di d'Alembert, gli articoli *Dictionnaire*, in *ENC*, IV, p. 967 ed *Éloge* (*Belles Lettres*), in *ENC*, V, p. 527. D'Alembert riprenderà la questione nelle *Réflexions sur les éloges académiques* del 1759. Egli avrebbe redatto, fra gli altri, gli elogi accademici di Fénelon, Bossuet, dell'abate de Saint-Pierre e di Quesnay. Va rilevato come il condirettore dell'*Encyclopédie* individuasse proprio in Montesquieu – con riferimento al suo discorso d'ingresso all'Académie française, tenuto il 24 gennaio 1728 – un antesignano di questa concezione 'filosofica' e non meramente oratoria dell'elogio accademico; cfr. *Éloge*, p. V: «M. de Montesquieu fut reçu le 24 janvier 1728; son Discours est un des meilleurs qu'on ait prononcés dans une pareille occasion; le mérite en est d'autant plus grand, que les Récipiendaires gênés jusqu'alors par ces formules & ces Éloges d'usage auxquelles une espèce de prescription les assujettit, n'avoient encore osé franchir ce cercle pour traiter d'autres sujets […]. Entre plusieurs traits dont brille son discours, on reconnoitroit l'écrivain qui pense, au seul portrait du Cardinal de Richelieu […]. Il faut admirer M. de Montesquieu d'avoir sçû vaincre la difficulté de son sujet».

[33] Cfr. art. *Éloges académiques*, cit., p. 527: «Ces réflexions séparées des faits, ou entremêlées avec eux, auront pour objet […] surtout le caractère de ses [dell'autore] ouvrages; leur degré de mérite, ce qu'ils renferment de neuf ou de singulier, le point de perfection où l'académicien avoit trouvé la matière qu'il a traitée, & le point de perfection où il l'a laissée».

[34] Cfr. D. ESSAR, *D'Alembert et les «Éloges» de Fénelon et de Bossuet*, cit., pp. 58-59. Sullo 'stile' di d'Alembert negli elogi accademici, vedi anche P. FRANCE, *Rhetoric and Truth in France: Descartes to Diderot*, Oxford, Clarendon, 1972, pp. 107-108, *passim*.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 14

Nell'*Éloge de Montesquieu* del 1755 d'Alembert forniva, in effetti, un primo saggio di queste sue capacità e del nuovo ruolo da lui attribuito alle commemorazioni funebri dei grandi scrittori. Egli vi rispettava fedelmente le prescrizioni stilistiche che si era dato nell'articolo *Éloges académiques*: alle molteplici riflessioni filosofiche inserite con mano leggera – con «arte e brevità» – all'interno del racconto biografico, univa una corposa «analyse générale» dell'*Esprit des lois* pubblicata separatamente, in nota, per non interrompere troppo «la suite [du] récit»[35]. Ciò che d'Alembert intendeva, in primo luogo, far affiorare dalla biografia di Montesquieu era l'immagine dell'*homme de lettres* per eccellenza, consacrato alla *philosophie*, dedito al bene comune, rispettoso dell'autorità, ma disinteressato e indifferente al favore dei 'grandi'.

Non si può prescindere, quindi, nella valutazione della portata 'filosofica' e polemica dell'*Éloge de Montesquieu*, dal considerare l'appassionata riflessione che proprio in quegli anni d'Alembert stava attuando riguardo al ruolo del ceto intellettuale nei confronti della società, del potere politico e delle classi dirigenti dell'*ancien régime*. Nell'*Essai sur la société des Gens de Lettres et des Grands*, uscito nei *Mélanges de littérature* del 1753, egli ridelineava lo 'statuto professionale' e la funzione sociale degli 'uomini di lettere', in particolare nelle loro relazioni con le classi dominanti e i detentori del potere. A suo avviso, i filosofi e i letterati dovevano, anzitutto, emanciparsi da quelle forme di mecenatismo e di commercio coi grandi che li collocavano in una posizione subordinata, ed acquisire, così, piena autonomia e rivendicare pari dignità. Essi dovevano rendersi consapevoli di costituire un'*élite* culturale che sola possedeva gli strumenti intellettuali per la soluzione dei problemi e per giudicare rettamente uomini e cose, mentre nobili e monarchi – il cui predominio politico e sociale non era messo in discussione – dovevano persuadersi dell'indispensabilità dell'opera degli *gens de lettres* e del lustro che questi ultimi apportavano alla nazione: «Ce génie philosophique répandu dans tous les Livres et dans tous les États est l'instant de la plus grande lumière d'un peuple»[36]. A filosofi e letterati era richiesto uno scatto di orgo-

[35] J.-B. D'ALEMBERT, *Analyse de «L'Esprit des loix»* (d'ora in avanti *Analyse*), in *ENC*, V, pp. VIII-XIII (in nota); vedi, in particolare, p. XIII: «Telle est l'analyse générale, mais très-informe & très-imparfaite, de l'ouvrage de M. de Montesquieu; nous l'avons séparée du reste de son éloge, pour ne pas trop interrompre la suite de notre récit».

[36] J.-B. D'ALEMBERT, *Essai sur la société des Gens de Lettres et des Grands; sur la réputation; sur les Mécènes, et sur les récompenses littéraires*, in ID., *Œuvres complètes*, 5 tt., Paris,

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 15

glio e una dimostrazione di coraggio nel conformare la propria azione e consacrare la propria esistenza ai principi di «liberté, vérité et pauvreté»[37]. Neppure il timore delle ristrettezze economiche doveva scalfire l'autonomia della ricerca filosofica. Solo in questo modo, i *philosophes* avrebbero potuto divenire, a buon diritto, la guida dell'opinione pubblica e dell'azione dei governanti. Per questo era necessaria anche una maggiore coesione del ceto intellettuale e un più fort spirito di appartenenza e di solidarietà interna: gli *gens de lettres* dovevano «vivre unis et presque renfermés entr'eux [...]; par cette union ils parviendront sans peine à donner la loi au reste de la nation sur les matières de goût et de Philosophie»[38]. Nei suoi scritti introduttivi ai primi tomi dell'*Encyclopédie – Éloge de Montesquieu* compreso – d'Alembert indicava chiaramente nell'impresa enciclopedica il luogo in cui questo agire comune dei *philosophes* poteva acquisire consapevolezza e trovare piena realizzazione.

Nella rappresentazione da lui fornita nell'*Éloge*, Montesquieu diveniva figura emblematica del nuovo *homme de lettres*, autonomo dai grandi, conscio del suo ruolo politico e civile e naturalmente esposto agli attacchi degli zelanti nemici della *philosophie*. La vendita, nel 1726, da parte di Montesquieu della carica di *président à mortier* – che già nel *mémoire* di Jean-Baptiste de Secondat era posta come rinuncia a svolgere lodevolmente un'importante funzione pubblica per offrire al proprio paese e al mondo intero benefici assai più duraturi e consistenti – diventava nell'*Éloge*, con una malcelata punta di avversione nei confronti della nobiltà di toga e dei suoi compiti ordinari, la presa di coscienza dell'alta missione civile che l'ex-magistrato

A. Belin, 1821-1822, t. IV, p. 339. Le espressioni *philosophes* e *gens de lettres* risultano sostanzialmente sovrapponibili in d'Alembert.

[37] Cfr. J.-B. D'ALEMBERT, *Essai sur la société des Gens de Lettres et des Grands*, cit., p. 367.

[38] J.-B. D'ALEMBERT, *Essai sur la société des Gens de Lettres et des Grands*, cit., p. 372. Sullo 'statuto' intellettuale e professionale del *philosophe* o dell'*homme de lettres* nell'età dei Lumi, cfr. R. GINSBERG, *The Philosopher as Writer: the Eighteenth Century*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1987; M. GAULIN, *Le concept d'homme de lettres en France, à l'époque de l'Encyclopédie*, London, Garland, 1991; R. CHARTIER, *L'uomo di lettere*, in M. VOVELLE (a cura di), *L'uomo dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 143-197; M. SPALLANZANI, *Filosofi. Figure del «Philosophe» nell'età dei Lumi*, Palermo, Sellerio, 2002, dove, nella parte antologica, tra i numerosi testi di d'Alembert – a riprova di quanto il matematico enciclopedista si fosse interessato a questo tema – si trova una traduzione italiana dell'*Éloge de Montesquieu* (pp. 231-254). Sul ruolo dell'*Essai sur la société des Gens de Lettres et des Grands* nell'ambito dei conflitti politico-ideologici della Francia del Settecento, cfr. F. DIAZ, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 103-105.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 16

era chiamato a svolgere, grazie ai suoi talenti, in qualità di *homme de lettres*:

Quelque importante que fût la place qu'il occupoit, avec quelques lumières & quelque intégrité qu'il en eût rempli les devoirs, il sentoit qu'il y avoit des objets plus dignes d'occuper ses talens; *qu'un Citoyen est redevable à sa Nation & à l'Humanité de tout le bien qu'il peut leur faire*; & qu'il seroit plus utile à l'une & à l'autre, en les éclairant par ses écrits, qu'il ne pouvoit l'être en discutant quelques contestations particulières dans l'obscurité: toutes ces réflexions le déterminèrent à vendre sa charge; *il cessa d'être Magistrat, & ne fut plus qu'Homme de Lettres*[39].

In totale sintonia con lo spirito che presiedeva l'*Encyclopédie*, Montesquieu aveva pienamente incarnato, secondo d'Alembert, l'ideale del filosofo *engagé*, dell'intellettuale perfettamente consapevole della funzione eminentemente sociale legata alla propria attività e 'professione'. Come già nelle lettere alla du Deffand e nel *Discours préliminaire*, l'autore del *Traité de dynamique* si mostrava meno interessato agli aspetti teorici dell'*Esprit des lois* che all'«esprit de citoyen» o all'«amour du bien public» ispiratori dell'opera. Il valore di quel libro risiedeva nelle sue finalità pratiche e negli effetti virtuosi che aveva in verità già prodotto nell'opinione pubblica francese ed europea, dal nuovo gusto per il commercio, l'agricoltura e le arti alla conoscenza dei principî dei governi, la quale rendeva i popoli più attaccati «à ce qu'ils doivent aimer». Per questi motivi 'concreti', l'*Esprit des lois* poteva ambire al titolo di «lecture des peuples & des Rois»:

Mais ce qui est à la portée de tout le monde dans l'*Esprit des lois*, ce qui doit rendre l'Auteur cher à toutes les Nations, ce qui serviroit même à couvrir des fautes plus grandes que les siennes, c'est l'esprit de citoyen qui l'a dictée. L'amour du bien public, le désir de voir les hommes heureux s'y montrent de toutes parts; & n'eût-il que ce mérite si rare & si précieux, il seroit digne par cet endroit seul, d'être la lecture des peuples & des Rois […]. [Montesquieu] a eu la satisfaction d'entrevoir les effets qu'il commence à produire parmi nous; l'amour naturel des François pour leur patrie, tourné vers son véritable objet; ce goût

[39] *Éloge*, p. V (corsivi nostri). Si confrontino i toni più sfumati di Jean-Baptiste de Secondat: «C'est peut-être le seul homme que l'on doive louer d'avoir quitté une fonction publique pour laquelle il avait des talents, pour se livrer à l'inspiration de son génie et jouir de toute sa liberté. Le bien qu'il a fait à toutes les nations du monde et surtout à la sienne, l'emportant de beaucoup sur tout celui qu'il aurait pu faire en suivant les routes ordinaires» (J.-B. DE SECONDAT, *Mémoire*, cit., p. 251).

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 17

pour le Commerce, pour l'Agriculture, & pour les Arts utiles, qui se répand insensiblement dans notre Nation; cette lumière générale sur les principes du gouvernement, qui rend les peuples plus attachés à ce qu'ils doivent aimer[40].

Il Montesquieu che appariva nell'*Éloge* di d'Alembert non era, dunque, il pensatore moderato, l'austero *homme de robe* 'nostalgico' della monarchia feudale e dei suoi contrappesi, bensì il 'compagno d'avventura' degli enciclopedisti, solidale col progetto culturale per il quale i *philosophes* si candidavano alla guida della società e ad influire concretamente sulle scelte dei governi. In quest'ottica, d'Alembert enfatizzava assai probabilmente il grado di coinvolgimento del *Président* nella vicenda enciclopedica. Per quanto, come ricordava lo stesso condirettore dell'*Encyclopédie*, il contributo diretto di Montesquieu all'opera fosse limitato ad uno scritto giovanile, l'*Essai sur le goût*, «trouvé imparfait dans ses papiers», egli non aveva mancato – sempre a detta di d'Alembert – di manifestare il suo accalorato sostegno a questa 'prova comune' del 'partito filosofico', caldeggiando proprio la partecipazione unitaria di tutto il ceto intellettuale all'impresa: «Tous les gens de Lettres, selon lui, devoient s'empresser de concourir à l'exécution de cette entreprise utile»[41].

3. *La* querelle *sull'*Esprit des lois

D'Alembert non si limitava tuttavia ad 'arruolare' Montesquieu nel partito dei sostenitori dell'*Encyclopédie*, ma si confrontava anche con le principali reazioni che la pubblicazione dell'*Esprit des lois* aveva suscitato nel mondo filosofico e letterario e, in particolare – nonostante l'innegabile successo editoriale dell'opera – con le molte critiche che gli furono rivolte da ambienti culturali di diversa provenienza ed estrazione ideologica. In primo luogo, egli si misurava con le pesanti accuse formulate da alcuni settori del partito 'devoto', in seguito

[40] *Éloge*, p. XIV. Nell'articolo *Calomnie* dell'*Encyclopédie* (*ENC*, II, p. 564), d'Alembert attribuiva a Montesquieu il titolo di «philosophe citoyen».

[41] *Éloge*, p. XVIII. In questo frangente, d'Alembert ricordava come il legame di solidarietà fra Montesquieu e l'*Encyclopédie* risalisse al *Discours préliminaire*, dove, come si è visto, l'autore dell'*EL* era stato posto fra i più grandi filosofi e letterati del secolo. Cfr. *ibidem*: «Peut-être étoit-il sensible, sans s'en appercevoir, à la justice que nous avions osé lui rendre dans le premier Volume de l'*Encyclopédie*, lorsque personne n'osoit encore élever sa voix pour le défendre».

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 18

alle quali, per l'appunto, si era potuto vedere nel *Président* un filosofo perseguitato e bisognoso del sostegno dei *confrères*.

Com'è noto, il clero di Francia – nelle sue istituzioni ufficiali –, la Corte e i Parlamenti giudiziari non si pronunciarono pubblicamente contro l'*Esprit des lois*, né esercitarono forme di censura efficaci nei suoi riguardi; furono i *Mémoires de Trévoux*, l'organo dei Gesuiti, ad aprire le prime ostilità, nonostante Montesquieu potesse contare sull'amicizia di uno dei più autorevoli esponenti dell'ordine, padre L.-B. Castel. In una *lettre* di padre P.-J. Plesse al padre G.-F. Berthier, pubblicata nell'aprile 1749, *sur le livre intitulé «L'Esprit des lois»*, pur lodando lo stile e l'erudizione dell'autore, si attaccavano alcune proposizioni dell'opera giudicate palesemente irriguardose nei confronti della religione[42]. In particolare, quelle relative all'inopportunità di applicare la giustizia civile alle materie puramente religiose (*EL*, XII, 4 e XXV, 12), all'individuazione delle cause climatiche della diffusione del suicidio in Inghilterra (*EL*, XIV, 12) – da attribuire invece, secondo padre Plesse, al principio di irreligione che dominava la società inglese –, alle cause naturali della poligamia (*EL*, XVI, 4), che diveniva, nella trattazione di Montesquieu, un mero «affare di calcolo» basato sul rapporto numerico fra maschi e femmine in date condizioni geografiche o naturali, alla critica del celibato ecclesiastico (*EL*, XXIV, 7), all'elogio di Giuliano l'Apostata (*EL*, XXIV, 10) e, infine, alla «bontà» della legge civile che impediva l'introduzione in uno Stato di una nuova religione, ma tollerava quelle esistenti (*EL*, XXV, 10), argomento per il quale sarebbe stata interdetta al cattolicesimo la possibilità di essere reintrodotto nei paesi protestanti.

L'attacco più violento doveva giungere, però, dalle «Nouvelles Ecclésiastiques», ovvero dal foglio semiclandestino dei Giansenisti, sul quale uscirono, il 9 e 16 ottobre 1749, ad opera dell'abate Jean Fontaine de La Roche, due articoli dedicati all'*Examen critique de «l'Esprit des lois»*, in cui si riprendevano, con toni molto più accesi, le

[42] *Lettre au P[ère] B[erthier] J[ésuite] sur le livre intitulé «L'Esprit des lois»*, «Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts», detto anche «Journal de Trévoux» o «Mémoires de Trévoux», avril 1749, pp. 718-741, in C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Montesquieu*, cit., pp. 111-118 (cfr. in part., p. 111: «je vous dirai ici mes pensées […] sur quelques points où l'auteur ne ménage pas assez la religion»). Sul dibattito suscitato dall'*EL* nell'ambiente culturale francese, già all'indomani della sua prima pubblicazione, cfr. É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^ee^ siècle* (1927), Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. 103-177; R. SHACKLETON, *Montesquieu. A critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 356-377.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 19

critiche già avanzate dai Gesuiti sui temi della poligamia, del suicidio e del celibato ecclesiastico, ma soprattutto si attaccava l'*Esprit des lois* come opera empia sul piano religioso e sediziosa sul terreno politico[43]. Vi si accusava Montesquieu di essere un fautore, al pari di Spinoza e di Pope, del «sistema della religione naturale». Secondo La Roche, la separazione fra la sfera religiosa e quella politica, attuata nell'*Esprit des lois*, rispettava solo in apparenza il credo cristiano essendo lo specchio di una concezione che, nel considerare solo gli effetti temporali delle fedi religiose, approdava ad un relativismo agnostico e indifferente[44]. La nota definizione delle leggi come «rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses» (*EL*, I, 1) era letta dai Giansenisti come espressione di un determinismo di marca spinozista, mentre l'elogio delle virtù etiche e civili della filosofia stoica (*EL*, XXIV, 10) denunciava chiaramente, a loro avviso, l'eterodossia anticristiana abbracciata dall'autore. Infine, secondo il redattore giansenista, l'attribuzione della virtù come *principio* – ovvero come movente psicosociale delle forme di governo – alle sole repubbliche risultava diffamatoria nei confronti della monarchia, poiché ne derivava logicamente che, sotto un re, il vizio e la vanità dei sudditi fossero doti augurabili e da incoraggiare: «Qui l'aurait cru, que pour rendre parfait le gouvernement monarchique, il fallût que les membres de l'État fussent destitués de vertu et remplis de vanité?»[45]. In chiusura di questo *examen* si metteva in correlazione la mancata censura dell'*Esprit des lois* da parte del clero francese con la condanna delle tesi gianseniste stabilita dalla bolla *Unigenitus* (1713). L'intento era quello di mostrare come i seguaci di Giansenio stessero in prima fila nella lotta contro l'empietà, mentre altri settori e correnti della Chiesa e del mondo politico, prontissimi a perseguire gli oppositori dell'*Unigenitus*, lasciassero circolare indisturbate opere, come quella di

[43] J. FONTAINE DE LA ROCHE, *Examen critique de «L'Esprit des lois»*, «Nouvelles ecclésiastiques, ou Mémoires pour servir à l'histoire de la Constitution Unigenitus», 9 e 16 ottobre 1749, pp. 161-167; riprodotto in C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Montesquieu*, cit., pp. 135-148 (da cui citiamo).

[44] Cfr. J. FONTAINE DE LA ROCHE, *Examen critique de «L'Esprit des lois»*, cit., p. 136: «Chez eux [i partigiani della religione naturale] toutes les religions, sans en excepter la religion chrétienne, ne sont regardées que comme choses de police […]. Ainsi, en quelque lieu que vous soyez, conformez-vous au culte qui y est reçu. En France vous serez catholique, en Angleterre protestant, à Constantinople musulman, aux Indes idolâtre: tous ces cultes sont indifférents. C'est le plan sur lequel l'auteur de l'*Esprit des lois* a travaillé».

[45] J. FONTAINE DE LA ROCHE, *Examen critique de «L'Esprit des lois»*, cit., p. 140.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 20

Montesquieu, che contenevano massime denigratorie della religione cristiana e della monarchia[46]. Fu proprio in seguito all'attacco giansenista, in effetti, che prese avvio il procedimento di censura della Facoltà di Teologia della Sorbona nei confronti dell'*Esprit des lois*.

Era di capitale importanza per d'Alembert inserire nell'*Éloge de Montesquieu* un'adeguata risposta a questi attacchi. Nel farlo, però, egli non affrontava punto per punto le argomentazioni svolte dai «Mémoires de Trévoux» e dalle «Nouvelles ecclésiastiques», perché a questo aveva già provveduto Montesquieu stesso, nella *Défense* del 1750, ampiamente lodata e valutata come un autentico «modèle en ce genre»[47]. Ciò che gli premeva era di mostrare come fossero marginali e isolate, oltreché pretestuose e velleitarie, le prese di posizione dei critici 'devoti' nei riguardi dell'*Esprit des lois*. Più che lo zelo religioso, era l'invidia ad averli mossi: essi «outragent ce qu'ils ne peuvent atteindre». In particolare, d'Alembert volgeva al ridicolo le accuse del redattore giansenista, «qui croit avoir succédé à Pascal, parce qu'il a succédé à ses opinions», panegirista di opere che nessuno leggeva, il quale mescolava accuse incompatibili – come lo spinozismo e il deismo –, tirando in ballo Pope, di cui non si faceva il minimo cenno nell'opera di Montesquieu, e giungendo fino all'assurdità di considerare l'*Esprit des lois* come una sorta di filiazione dell'*Unigenitus*[48]. Ma per il condirettore dell'*Encyclopédie* non c'era nulla da temere da questo genere di attacchi, poiché Montesquieu era stimato «par tout ce que l'Église a de plus respectable & de plus grand» e la stessa Facoltà di Teologia – sosteneva egli con eccessiva sicurezza – non si era ancora pronunciata perché conscia dei confini che separano la ragione dalla fede e del fatto che «l'ouvrage d'un homme de Lettres ne doit point être examiné comme celui d'un Théologien»[49].

[46] Cfr. J. FONTAINE DE LA ROCHE, *Examen critique de «L'Esprit des lois»*, cit., p. 148.

[47] Cfr. *Éloge*, p. XV: «Cet ouvrage, par la modération, la vérité, la finesse de plaisenterie qui y règnent, doit être regardé comme un modèle en ce genre».

[48] *Éloge*, pp. XIV-XV.

[49] *Éloge*, p. XV. In realtà – ma di ciò d'Alembert non era con ogni probabilità al corrente – la Facoltà di Teologia aveva, in due sedute successive, tra il 1752 e il 1753, esaminato l'*EL* e censurato diverse sue proposizioni, senza tuttavia mai pubblicare gli esiti di quelle sedute. Essi saranno resi noti, assieme alle *Réponses* di Montesquieu, solo nel 1904 da H. BARCKHAUSEN, *Montesquieu, «L'Esprit des lois» et les archives de La Brède*, Bordeaux, A. Michel e A. Forgeot, 1904, pp. 93-117. Cfr. J. BRETHE DE LA GRESSAYE, *Introduction* a MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, 4 voll., a cura di J. Brethe de La Gressaye, Paris, Société Les Belles Lettres, 1950-1961, vol. I, pp. LXXXI-LXXXV e R. DERATHÉ, *Introduction* a MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, 2 tt., a cura di R. Derathé, Paris, Classiques Garnier, 1973 e 1990, t. I, pp. XXV-XXVI.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 21

Come già rilevava giustamente Carcassonne, il tono ironico e sprezzante dell'*Éloge* d'alembertiano nei confronti dei fautori della condanna religiosa e della censura politica dell'*Esprit des Lois* testimoniava, a sette anni dalla pubblicazione dell'opera, il sostanziale insuccesso di quei tentativi. D'Alembert registrava così la 'vittoria' di Montesquieu sui suoi detrattori e il diffuso riconoscimento – non solo nei settori più vicini alla *philosophie* – dell'*Esprit des lois* come capolavoro assoluto. Le critiche più accese, come quelle rivolte dalle «Nouvelles ecclésiastiques», apparivano deboli e fondate su grossolani fraintendimenti del contenuto dell'opera[50]. Tuttavia, nell'aprire così il V volume del grande *Dictionnaire*, d'Alembert non si limitava a questa presa d'atto. Egli intendeva tradurre infatti l'accoglimento ormai assodato del *chef-d'œuvre* montesquieuiano fra i grandi contributi della tradizione letteraria e filosofica francese in un successo collettivo del partito filosofico e sancire, in tal modo, una sorta di 'passaggio di consegne' fra l'*Esprit des lois* e l'*Encyclopédie* – assai meno al riparo, quest'ultima, dalle censure politiche e religiose.

L'abile operazione attuata da d'Alembert nell'*Éloge* si impose con successo, almeno nel breve periodo, nell'ambiente letterario del suo tempo. Nel novembre del 1755, il *Mercure de France* ripubblicava per intero l'elogio d'alembertiano tessendone lodi entusiastiche: «On peut dire sans fadeur que le Panégyriste est digne du héros. Cet éloge nous a paru d'une si grande beauté, que nous croyons obliger le lecteur de l'insérer ici dans son entier»[51]. L'anno seguente, dalle colonne dello stesso giornale, un componimento in versi esaltava la «nobile eloquenza» dello scritto di d'Alembert, il cui valore letterario finiva per eguagliare – o finanche superare – quello dell'opera di Montesquieu[52].

[50] I Gesuiti stessi, ad esempio, pur continuando a criticare l'*EL*, non avrebbero mancato di definire Montesquieu «homme de génie» («Mémoires de Trévoux», luglio 1761, art. LXXXIV, pp. 1612-1614). Cfr. É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française*, cit., pp. 151-160.

[51] «Mercure de France», novembre 1755, p. 77 (l'*Éloge de Montesquieu* si trova alle pp. 78-124). Anche sull'*Analyse*, pubblicata nel mese successivo sullo stesso giornale, il redattore del *Mercure* si esprimeva in modo molto lusinghiero, giudicandola quasi superiore all'originale montesquieuiano: «M. Dalembert [sic] nous permettra de combattre ici sa modestie. Nous osons dire, d'après la voix publique, que cette analyse est un modèle, qu'elle met l'*Esprit des Loix* dans tout son jour, & qu'il n'est pas possible d'en faire une meilleure. Heureux le texte, quelque mérite qu'il ait en soi, qui est ainsi commenté» («Mercure de France», dicembre 1755, vol. I, p. 104; l'*Analyse* è alle pp. 77-103).

[52] Cfr. «Mercure de France», marzo 1756, p. 83: «Lorsque de Montesquieu, de ce sage célèbre, / dont la perte cause nos pleurs, / nous lisons l'éloge funèbre, / où la noble éloquence,

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 22

Voltaire, dal canto suo, per quanto avesse motivo di non essere del tutto soddisfatto di quanto riportato nell'*Éloge de Montesquieu*, lo giudicava 'opera di genio', rilevandone, in particolare, il carattere di testo impegnato nella 'lotta filosofica', capace di confondere «les ennemis du genre humain»[53].

Anche le reazioni 'devote' testimoniavano indirettamente del successo dell'*Éloge* e della riuscita del 'piano' di d'Alembert. Se le «Nouvelles ecclésiastiques» rispondevano con durezza alla 'boriosità' e alla malevolenza dell'elogio d'alembertiano ribadendo le accuse di empietà precedentemente rivolte a Montesquieu e alla sua opera – confermando così il proprio isolamento nell'ambiente letterario su questo tema –, l'«Année littéraire» dell'abate Élie Fréron doveva limitarsi a una serie di puntigliosi rilievi stilistici e logico-argomentativi, volti a sminuire la fama di d'Alembert come maestro di stile e 'specialista' del genere encomiastico e commemorativo[54]. Ma sarebbe stato Charles Palissot de Montenoy, il 'famigerato' autore dei *Philosophes* (1760) – commedia satirica in cui si mettevano alla berlina gli enciclopedisti –, a cogliere nel segno riguardo a ciò che si prefiggeva il condirettore dell'*Encyclopédie* con l'*Éloge de Montesquieu*. Nelle *Petites lettres sur de grands philosophes* del 1757, egli accusava gli esponenti del 'partito filosofico' di essersi autoproclamati detentori del diritto di stabilire chi fosse degno di fama letteraria e chi no: con spirito di consorteria essi si erano eretti ad «une espèce de trône littéraire» dal quale dispensavano gli «sceaux [i sigilli] de l'immortalité» a chi volevano. In più, essi annoveravano 'a forza' tra le proprie fila i letterati e i filosofi di cui non potevano ignorare il valore. L'elogio di Montesquieu stilato da d'Alembert costituiva, secondo Palissot, un caso esemplare di questa 'pratica egemonica'[55]. Vi erano state amplificate fino all'inverosi-

en peignant les douleurs / de l'Europe encore désolée, / rassemble sur son mausolée / les lauriers immortels et les plus belles fleurs, / notre admiration se partage / entre le sujet et l'ouvrage».

[53] Cfr. Voltaire a Claude Briasson, 13 febbraio [1756] (Best. 4365), in VOLTAIRE, *Correspondance*, a cura di Th. Besterman e F. Deloffre, 14 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1963-1994, t. IV, p. 694: «À propos de goût et de génie, l'éloge de M. de Montesquieu par M. d'Alembert est un ouvrage admirable; il y a confondu les ennemis du genre humain».

[54] Cfr. «Nouvelles ecclésiastiques», 20 febbraio 1756, pp. 33-34; «L'Année littéraire», 1756, t. I, pp. 102-121.

[55] Cfr. CH. PALISSOT DE MONTENOY, *Petites lettres sur de grands philosophes*, Paris, s.e., 1757, pp. 7-10; in particolare, p. 8: «"Nul n'aura de l'esprit, hors nous et nos amis". On commença d'abord par s'arroger le droit de louer tous les grands hommes, mais de manière à faire croire que l'on avertissait le public de les admirer. Lisez l'*Éloge de Montesquieu*; il y règne un

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 23

mile le critiche – in gran parte legittime – di un «petit nombre de censeurs», trascurando il quasi unanime favore incontrato dall'*Esprit des lois* nei diversi settori del mondo letterario – non solo in quelli contigui all'*Encyclopédie* –, allo scopo di far figurare d'Alembert e i suoi amici come gli unici, veri compagni ed eredi di Montesquieu, dimenticando quanti, *in primis* lo stesso Palissot, avevano, con un tono di moderazione assai più consono allo stile del *Président*, parimenti difeso ed elogiato la sua opera[56].

Le reazioni di vario segno provenienti dal 'campo devoto', tuttavia, non impedirono all'*Éloge* di d'Alembert, e all'interpretazione del ruolo di Montesquieu sulla scena culturale del tempo che vi era delineata, di ottenere una sorta di 'consacrazione' grazie alla decisione presa da uomini molto vicini al *Président*, come il figlio Jean-Baptiste de Secondat e l'avvocato François Richer, di anteporre all'edizione postuma dell'*Esprit des lois* del 1757, e a quella delle *Œuvres complètes* dell'anno successivo, proprio l'*Éloge* e l'*Analyse*[57]. Questa scelta sarebbe stata mantenuta, con poche eccezioni, nelle edizioni settecentesche e ottocentesche dell'*Esprit des lois* e delle opere complete di Montesquieu, compresa una delle principali edizioni critiche novecentesche, l'edizione Masson[58]. L'immagine del Montesquieu attiva-

ton qui révolte. C'est moins l'expression de l'admiration publique qu'un ordre à la nation de croire au mérite de cet illustre écrivain, lui qui tempérait par sa simplicité ce que la supériorité de son génie pouvait avoir de trop humiliant pour le reste des hommes».

[56] Cfr. CH. PALISSOT DE MONTENOY, *Petites lettres sur de grands philosophes*, cit., pp. 9-10: «On ne dit pas un mot de ce cri général qui s'éleva en faveur de cet ouvrage dès l'instant de sa naissance. On se tait sur quantité de gens de lettres qui, dans ce moment-là même, écrivirent avec simplicité, à l'occasion de ce monument de génie, des choses que ces messieurs ont redites avec faste».

[57] Si veda la lettera di François Richer al direttore de «L'Année littéraire» (1776), in L. DESGRAVES, *Chronologie critique de la vie et des œuvres de Montesquieu*, cit., pp. 496-497, nella quale si attribuisce la decisione della pubblicazione dell'*Éloge* di d'Alembert in testa alle *Œuvres complètes di Montesquieu* proprio a Jean-Baptiste de Secondat: «M. de Secondat eut la modestie de préférer l'ouvrage de M. d'Alembert au sien, et exigea qu'on le plaçât à la tête des œuvres de M. son père». Lo stesso d'Alembert mostrava, nell'*Éloge*, di essere a conoscenza della nuova edizione dell'*EL*, con le aggiunte e le correzioni di Montesquieu, che si andava preparando; cfr. *Éloge*, p. XIII: «La nouvelle édition qu'on prépare, montrera par les additions & corrections qu'il y a faites, que s'il est tombé de tems en tems, il a sû le reconnoître & se relever».

[58] L'*Éloge* e l'*Analyse* si trovano, rispettivamente, in *OC*, I, A, pp. I-XXIII e *OC*, I, A, pp. XXIV-LII dell'edizione Masson. Robert Shackleton ha rilevato come l'*Éloge de Montesquieu*, grazie alla sua diffusa presenza nelle edizioni montesquieuiane – traduzioni comprese – costituisca lo scritto di d'Alembert più pubblicato in assoluto (cfr. R. SHACKLETON, *D'Alembert et Montesquieu*, cit., p. 51). Per quanto riguarda le edizioni di Montesquieu, si rimanda ai principali studi bibliografici sull'autore e sulla letteratura settecentesca: D.C. CABEEN, *Montesquieu: A Bibliograhy*, New York Public Library, New York, 1947; A. CIORANESCU, *Bibliographie de la*

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 24

mente partecipe del movimento illuminista, proposta e propugnata da d'Alembert, sarebbe stata quindi 'ufficializzata' e perpetuata da questa presenza dell'*Éloge* nelle edizioni postume.

4. *Ordine reale e disordine apparente nell'*Esprit des lois

Occorre, però, sgomberare il campo dall'idea che l'operazione messa in atto da d'Alembert si riducesse, come intendeva Palissot, ad un semplice e opportunistico 'accaparramento' della memoria e del prestigio di Montesquieu in favore dell'*Encyclopédie* e del progetto politico-culturale che vi era sotteso. L'autore del *Discours préliminaire* era ben consapevole, come lo saranno gli altri collaboratori dell'*Encyclopédie*, da de Jaucourt a Boulanger, da Diderot a d'Holbach, del fatto che ogni nuova riflessione teorica sulla società e le sue dinamiche e ogni nuova proposta di riforma nell'ambito della politica non potesse sfuggire al confronto col patrimonio di idee, argomentazioni e teorie accumulato ed elaborato da Montesquieu. Per questo motivo, d'Alembert non si limitava nell'*Éloge* a rispondere alle critiche dei 'devoti', ma si occupava pure di quei rilievi che erano stati espressi nei riguardi dell'*Esprit des lois* anche dall'interno dello 'schieramento filosofico' o per lo meno da settori del mondo politico e intellettuale che avversavano l'opera del *Président* per ragioni non legate alla religione.

Nonostante il successo immediato – dovuto principalmente, secondo l'*Éloge*, alla «réputation de l'auteur» – l'*Esprit des lois* era andato incontro, inizialmente, a una serie di fraintendimenti; per quanto fosse stato scritto «pour le bien du peuple», la profondità dell'argomento e la complessità della trattazione non ne facevano un'opera alla portata della capacità di giudizio del popolo stesso, bensì un testo

littérature française du XVIIIe siècle, 3 voll., Paris, C.N.R.S., 1969; P.M. CONLON, *Le Siècle des Lumières: bibliographie chronologique*, 22 voll., Genève, Droz, 1983-2003; L. DESGRAVES, *Chronologie critique de la vie et des œuvres de Montesquieu*, cit.; C. ROSSO, *Montesquieu présent: études et travaux depuis 1960*, «Dix-huitième siècle», 8 (1976), pp. 373-404; G. BENREKASSA, *Montesquieu An 2000. Bilans, problèmes, perspectives*, «Revue Montesquieu», 3 (1999), pp. 5-39; J. EHRARD, *Les «Œuvres complètes» de Montesquieu au XVIIIe siècle*, «Revue française d'histoire du livre», (1999), nn° 102-103, pp. 127-140; D. FELICE (avec la collaboration de G. CRISTANI), *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, Bologna, Clueb, 2005. L'*Éloge de Monsieur de Montesquieu* di Pierre-Louis de Maupertuis, letto all'Accademia delle Scienze di Berlino il 5 giugno 1755, forse proprio perché si era tenuto più 'a distanza' dalla polemica antifilosofica, non ebbe la stessa risonanza e fortuna di quello di d'Alembert.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 25

che necessitava dell'interpretazione e della mediazione degli *gens de lettres*[59].

Per d'Alembert, a causa delle errate aspettative del pubblico, non si era colto appieno tutto il valore dell'opera e non se n'era penetrato il senso più autentico. Da una parte, si ricercavano, nell'*Esprit des lois*, suggestioni per animare la conversazione nei *salons* più che stimoli di riflessione attenta e meditata, per cui l'apparato teorico e storico del libro finiva per risultare sovrabbondante; dall'altra, vi si intravedeva, al contrario, una 'leggerezza' stilistica inadatta all'argomento dell'opera, se ne accusavano lo stile 'epigrammatico' e gli intenti satirici 'nascosti'. Era stata proprio madame du Deffand, con una facezia ripresa da molti, a dare il via a questo genere di interpretazioni, rinominando l'opera maggiore di Montesquieu «de l'esprit *sur* les lois»[60]. Molti altri critici avevano condiviso e sostenuto questa lettura sostanzialmente riduttiva, compreso Voltaire, il quale, nel *Remerciement sincère à un homme charitable*, uno scritto del 1750 il cui scopo principale doveva essere proprio quello di difendere Montesquieu dagli attacchi delle «Nouvelles ecclésiastiques», non mancava di sottolineare tutti i limiti che l'opera montesquieuiana, a suo parere, presentava. Voltaire stigmatizzava – con l'arma dell'ironia – la faziosità e la gratuità delle critiche dei Giansenisti, i quali, di contro, trascuravano di avanzare proprio i rilievi che si potevano, a suo avviso, fondatamente rivolgere all'*Esprit des lois*, non domandandosi, ad esempio, se «ce livre, qui devrait être *utile*, ne serait pas par malheur un livre *agréable*»[61].

[59] Cfr. *Éloge*: «À peine l'*Esprit des lois* parut-il, qu'il fut recherché avec empressement, sur la réputation de l'Auteur; mais quoique M. de Montesquieu eût écrit pour le bien du peuple, il ne devoit pas avoir le peuple pour juge; la profondeur de l'objet étoit une suite de son importance même […]. Il fallut que les véritables juges eussent eu le tems de lire: bientôt ils ramenèrent la multitude toujours prompte à changer d'avis; la partie du Public qui enseigne, dicta à la partie qui écoute ce qu'elle devoit penser & dire».

[60] Cfr. Voltaire a Ch.-E. de Crussol, duca d'Uzès, 14 settembre 1751 (Best. 2962), in VOLTAIRE, *Correspondance*, cit., t. III, p. 482: «Mme du Deffand a eu raison d'appeler son livre [di Montesquieu] de l'*esprit sur les lois*; on ne peut mieux, ce me semble, le définir».

[61] Cfr. VOLTAIRE, *Remerciement sincère à un homme charitable* (1750), in *Œuvres complètes de Voltaire*, 52 voll., a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1882, vol. XXIII, pp. 457-461, in particolare p. 457. Sul *Remerciement*, cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu. A critical biography*, cit., p. 363; ID., *Allies and enemies: Voltaire and Montesquieu*, in ID., *Essays on Montesquieu and the Enlightenment*, a cura di D. Gilson e M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, p. 166. Voltaire manterrà per tutta la vita un serrato e critico confronto con l'opera di Montesquieu: si veda, al riguardo, il contributo di Domenico Felice in questo tomo. Uno tra i primi a insistere sulla

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 26

D'Alembert si distanziava nettamente da tali posizioni, per quanto fossero condivise da personaggi a lui così vicini[62]. Queste letture di vario segno, che si soffermavano sui tratti formali ed 'esteriori' dell'opera, non ne coglievano la profondità tematica e soprattutto disconoscevano l'alto valore 'civile' delle finalità che vi erano sottese. Non solo egli accennava nell'*Éloge* alle *plaisanteries* di cui era stato fatto oggetto il titolo del libro – frutto della 'leggerezza' con cui era stato generalmente accolto e considerato – ma 'ribaltava' proprio la tesi interpretativa sostenuta da Voltaire nel *Remerciement*: una lettura attenta e ponderata dell'*Esprit des lois* non rivelava infatti un testo *gradevole* a chi se ne aspettava uno *utile*, bensì, al contrario – deludendo le attese un po' frivole di chi cercava a tutti i costi la *gradevolezza* o l'arguzia – mostrava la realtà di un'opera primariamente *utile*, di difficile comprensione e che non concedeva granché al 'gusto preminente' dei contemporanei. Così si esprimeva al riguardo d'Alembert:

> On cherchoit un livre *agréable*, & on ne trouvoit qu'un livre *utile*, dont on ne pouvoit d'ailleurs sans quelque attention saisir l'ensemble & les détails. On traita légèrement l'*Esprit des lois*, le titre même fut un sujet de plaisanterie; enfin, l'un des plus beaux monumens littéraires qui soient sortis de notre Nation fut regardé d'abord par elle avec assez d'indifférence. Il fallut que les véritables juges eussent eu le tems de lire […], & le suffrage des hommes éclairés, joint aux échos qui le répetèrent, ne forma plus qu'une voix dans toute l'Europe[63].

Anche nei confronti dell'altra critica generalmente rivolta all'*Esprit des lois* – e ricorrente fin dai primissimi commenti – relativa a

gradevolezza dell'*EL* era stato il filosofo-scienziato Fontenelle (cfr. la lettera del cavaliere d'Aydie a Montesquieu, dell'8 febbraio 1749, in *OC*, III, p. 1177). Tra i sostenitori della 'frivolezza' stilistica dell'*EL* si veda, ad es., Claude Dupin, il quale, nelle *Réflexions sur quelques parties d'un livre intitulé: De l'Esprit des Loix*, 2 voll., Paris, Serpentin, 1749, vol. I, pp. III-IV, giudicava il libro una *plaisanterie*, al pari dell'*Espion turc* o delle *Lettres persanes*, oppure Samuel Formey («Bibliothèque impartiale», gennaio-giugno 1750, t. I, art. 1, pp. 14-15), per il quale l'*EL*, adottando in più punti uno 'stile epigrammatico', mostrava di aver concesso un po' troppo al «goût du siècle».

[62] Sui rapporti fra d'Alembert e Voltaire, cfr. J. PAPPAS, *Voltaire and d'Alembert*, Bloomington, Indiana University Press, 1962.

[63] *Éloge*, p. XIV. Del resto, era stato lo stesso Montesquieu, nella *Préface* dell'*EL*, a confessare di essersi tenuto lontano da una modalità compositiva che incontrava il favore dei contemporanei: «On ne trouvera point ici ces traits saillants qui semblent caractériser les ouvrages d'aujourd'hui» (*OC*, I, A, p. LX). Nella parte seconda della *Défense*, inoltre, ci teneva a sottolineare come i lettori più illuminati dell'opera l'avessero considerata soprattutto per la sua *utilità*: «Les gens les plus sensés de divers pays de l'Europe, les hommes les plus éclairés et les plus sages, ont regardé le livre de *L'Esprit des Lois* comme un ouvrage *utile*» (*Défense de «L'Esprit des lois»*, in *OC*, I, B, p. 455; corsivo nostro).

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 27

una presunta mancanza di ordine, di metodo e di 'concatenazione di idee', d'Alembert assumeva, nell'*Éloge*, le difese del *Président*[64]. A Voltaire, che nel *Remerciement* si domandava «si les chapitres naissent les uns des autres, s'ils forment un tout ensemble», il condirettore dell'*Encyclopédie* rispondeva ribadendo la necessità di una lettura «assidue & méditée» dell'opera, unico approccio capace di «faire disparoître le prétendu défaut de méthode dont quelques lecteurs ont accusé Montesquieu»[65]. Già Montesquieu si era raccomandato, nella *Préface* all'*Esprit des lois*, di non giudicare un lavoro di vent'anni «par la lecture d'un moment», e di ricostruire nella sua interezza «le dessein de l'auteur» dal «dessein de l'ouvrage»: molte verità in esso contenute sarebbero risultate chiare solo dopo la graduale scoperta della sottile *chaîne* che le legava l'una all'altra[66]. D'Alembert riprendeva *in toto* tale impostazione vedendo nell'*Esprit des lois* principalmente un libro utile e di *raisonnement*, il cui piano generale era ravvisabile solo attraverso un esame attento dell'opera nella sua totalità. Occorreva, a suo avviso, distinguere il *disordine reale* dal *disordine apparente*: il primo si riscontra quando «l'analogie & la suite des idées n'est point observée», o quando «les conclusions sont érigées en principes» e vice-

[64] Tale critica era stata avanzata già nel 1748 dal commediografo Jean-Baptiste Gimat de Bonneval, in un componimento in versi uscito sullo «Journal helvétique», in cui si definiva l'*EL* «un pénible assemblage de républiques et de rois» (in C. VOLPILHAC-AUGER [a cura di], *Montesquieu*, cit., p. 103). Una rassegna dei numerosi commentatori che ripresero, con maggiore o minore insistenza, questo genere di argomento (da Charles Collé all'abate de La Porte, da Claude Dupin a Voltaire), si trova in É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française*, cit., pp. 122-138.

[65] Cfr. VOLTAIRE, *Remerciement*, cit., p. 457 ed *Éloge*, cit., p. IX. Che le parole di Voltaire nel *Remerciement* non fossero di apprezzamento dell'opera di Montesquieu, bensì di critica – in particolare riguardo alla mancanza di ordine, di metodo e di concatenazione degli argomenti – apparve subito chiaro ai contemporanei. Così si esprimeva in proposito uno dei più strenui difensori e discepoli del *Président*, l'ugonotto L. Angliviel de la Beaumelle: «M. de Voltaire, dit dans son *Remerciement sincère*, que ce livre est sans plan, que les chapitres sont sans liaisons et que les matières n'y sont point enchaînées les unes aux autres.» (L.A. de LA BEAUMELLE, *Suite de la Défense de l'Esprit des lois*, Berlin [Amsterdam], 1751, in C. LAURIOL, *La Beaumelle et le «montesquieusisme». Contribution à l'étude de la réception de «L'Esprit des lois»*, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1996, pp. 156-157). Voltaire adopererà altrove frasi ancor più esplicite: cfr. il già citato contributo di D. Felice, in questo tomo, pp. 164-166.

[66] Cfr. *EL*, *Préface*, in *OC*, I, A, pp. LIX-LX. Nella terza parte della *Défense*, Montesquieu ribadiva questo concetto qualificando la sua opera come *livre de raisonnement* e non per l'*amusement*: «Dans les livres faits pour l'amusement, trois ou quatre pages donnent l'idée du style ou des agrémens de l'ouvrage: dans les livres de raisonnement, on ne tient rien, si on ne tient toute la chaîne» (*OC*, I, B, p. 488).

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 28

versa, o ancora «quand le lecteur, après des detours sans nombre, se retrouve au point d'où il est parti»; il secondo, l'unico realmente 'imputabile' all'*Esprit des lois*, si determina allorché l'autore, «mettant à leur véritable place les idées dont il fait usage», lascia tuttavia «suppléer aux lecteurs les idées intermédiaires»[67]. Già Jean-Baptiste de Secondat, nel suo *Mémoire* commemorativo del padre, aveva contrapposto l'ordine saldo che caratterizzava l'opera nelle sue «grandes parties» al «désordre apparent» rintracciabile nei dettagli, attribuendo quest'ultimo a precise scelte di natura formale. Montesquieu, secondo Jean-Baptiste, inseriva nella sequenza logica delle sue riflessioni pause segnate da una maggiore levità stilistica, volte a ridestare «l'attention du lecteur», che sarebbe potuta soccombere di fronte a troppa 'densità' argomentativa[68]. In effetti, nella *Préface* dell'*Esprit des lois*, il *Président* si esprimeva in modo chiaro riguardo alla necessità di non annoiare il pubblico sovraccaricandolo di dettagli, mentre nel capitolo conclusivo del libro XI sosteneva l'opportunità di non 'esaurire' i soggetti trattati per lasciare al lettore – proprio come avrebbe affermato d'Alembert nell'*Éloge* – la facoltà e insieme la libertà di ricostruire i passaggi mancanti o le «idee intermedie»[69].

Era dunque lo stesso Montesquieu a mettere in guardia il lettore sulle 'discontinuità' che avrebbe incontrato nell'esposizione dei fatti e dei dettagli, adducendo a questo riguardo soprattutto motivazioni di natura estetica e retorica[70]. Nella sua difesa dell'*Esprit des lois* dalle accuse di farraginosità, d'Alembert interpretava quindi fedelmente lo spirito e la lettera delle enunciazioni montesquieuiane insistendo comunque, anche in questo caso, sulla destinazione precipuamente elitaria dell'opera, a suo avviso circoscritta ai 'saggi', agli uomini di lettere, ai soli che ne potevano comprendere il complesso e profondo significato. I 'vuoti' nelle concatenazioni di fatti e idee, così come l''oscurità' di alcuni passi, anche centrali, del testo, rispondevano a

[67] *Éloge*, pp. X-XI.

[68] Cfr. J.-B. DE SECONDAT, *Mémoire*, cit., pp. 255-256.

[69] Cfr. *EL*, *Préface*, in *OC*, I, A, p. LX: «Ces détails même, je ne les ai pas tous donnés; car, qui pourroit dire tout sans un mortel ennui?»; *EL*, XI, 20, in *OC*, I, A, p. 249: «Mais il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet, qu'on ne laisse rien à faire au lecteur. Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser». Della necessità, nel comporre uno scritto, di 'saltare' le «idées intermédiaires» per non risultare noiosi – anticipando l'espressione adoperata da d'Alembert nell'*Éloge* – parla Montesquieu nella *pensée* n° 1970, in *OC*, II, pp. 604-605.

[70] Sul tema del 'disordine apparente' e dell''ordine reale' dell'opera montesquieuiana, cfr. B. BINOCHE, *Introduction à «De l'esprit des lois» de Montesquieu*, Paris, Puf, 1998, pp. 8-27.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 29

criteri di prudenza espositiva, i quali suggerivano talvolta di 'mascherare' quelle verità che avrebbero potuto urtare il pubblico meno colto e preparato:

> Nous dirons de l'obscurité qu'on peut se permettre dans un tel ouvrage, la même chose que du défaut d'ordre; ce qui seroit obscur pour les lecteurs vulgaires, ne l'est pas pour ceux que l'Auteur a eus en vûe. D'ailleurs l'obscurité volontaire n'en est point une: M. de Montesquieu ayant à présenter quelquefois des vérités importantes, dont l'énoncé absolu & direct auroit pu blesser sans fruit, a eu la prudence loüable de les envelopper, & par cet innocent artifice, les a voilées à ceux à qui elles seroient nuisibles, sans qu'elles fussent perdues pour les sages[71].

Questo tipo di lettura, per altro, ben s'attagliava all'immagine del Montesquieu 'riformatore' e critico della società esistente che d'Alembert voleva promuovere. L'idea che egli intendesse trasmettere verità importanti, ma capaci di turbare la parte della popolazione più retriva o meno attrezzata culturalmente, e che quindi fosse costretto a camuffarle, rientrava perfettamente in questo quadro. Del resto, i problemi di ordine sistematico e classificatorio coi quali era venuto a misurarsi Montesquieu, di fronte a un materiale così vasto come quello trattato nell'*Esprit des lois*, non erano dissimili dalle questioni che avevano dovuto affrontare e risolvere i curatori dell'*Encyclopédie*. E le soluzioni adottate dal *Président* in questo ambito avevano per certi aspetti anticipato, secondo d'Alembert, le scelte fatte dagli enciclopedisti.

Il *piano* generale che Montesquieu aveva costruito a partire dal suo «examen philosophique des lois» era infatti del tutto paragonabile, nelle sue ramificazioni, suddivisioni e discontinuità – come nelle inevitabili 'forzature' – all'«arbre encyclopédique des sciences» di cui si parlava nel *Discours préliminaire*[72]. Anche sul terreno 'epistemologico',

[71] *Éloge*, p. XIII. Sulla replica di d'Alembert – giudicata «trop général[e] pour être convaincant[e]» – alle accuse di mancanza di piano e metodo rivolte all'*EL*, si sofferma R. DERATHÉ, *Introduction*, cit., pp. XXXIII-XXXIV. Alla 'chiave d'interpretazione' del piano generale dell'*EL* proposta da d'Alembert nell'*Éloge* accenna brevemente T. TODOROV, *Montesquieu*, in A. RENAUT (sous la direction de), *Histoire de la phlosophie politique*, t. II: *Naissance de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp. 385-386.

[72] Cfr. *Éloge*, pp. XII-XIII: «Fidèle à ses divisions générales, l'auteur rapporte à chacune les objets qui lui appartiennent exclusivement; & à l'égard de ceux qui par différentes branches appartiennent à plusieurs divisions à la fois, il a placé sous chaque division la branche qui lui appartient en propre; par-là on apperçoit aisément, & sans confusion, l'influence que les différentes parties du sujet ont les unes sur les autres, comme dans un arbre ou système bien entendu des connoissances humaines, on peut voir le rapport mutuel des Sciences & des Arts. Cette comparaison d'ailleurs est d'autant plus juste, qu'il en est du plan qu'on peut se faire dans

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 30

suggeriva d'Alembert, esisteva un intimo legame fra l'*Esprit des lois* e l'*Encyclopédie*. I crucci e le difficoltà legati all'edificazione di un «sistema generale delle scienze e delle arti» erano i medesimi che si potevano sperimentare nella costruzione di un'opera che ambiva ad 'abbracciare' i principi generali e particolari di ogni sistema politico[73]. I meriti e gli oneri di Montesquieu erano gli stessi dell'*Encyclopédie*: si trattava di creare un 'quadro generale' dei fenomeni politico-sociali, così come l'impresa diretta da Diderot e d'Alembert andava facendo nel campo dei saperi. Era un compito difficile, ma necessario.

Non la pensava in questo modo d'Alembert ai tempi della lettera a Cramer del settembre 1749, quando, oltre a negare la presenza di un qualsiasi *plan* nell'opera maggiore di Montesquieu, accusava quest'ultimo di aver adottato un principio squisitamente deduttivo, mediante il quale aveva potuto 'piegare' e spiegare i fenomeni a suo piacimento. L'*Esprit des lois* era, a suo avviso, paragonabile – accomunando così nella sua condanna la fisica sperimentale, la teologia e la teoria politica – a quelle dissertazioni fisiche sul magnetismo, sull'elettricità o sulla grazia nelle quali «l'on explique si facilement les phénomènes qu'on les expliquerait tout aussi bien par les mêmes principes, s'ils étaient tout différents de ce qu'ils sont»; in una parola, concludeva d'Alembert, si trattava della «physique de Descartes appliquée à la politique»[74]. A meno di sei anni da queste considerazioni 'private', la posizione di d'Alembert su Montesquieu sembrava dunque essere mutata radicalmente: non solo si sottolineavano, nell'*Éloge*, l'origine empirica delle riflessioni teoriche del *Président*, la «moltitudine prodigiosa» dei materiali da lui raccolti e consultati e la sua fedeltà ai soggetti trattati, ma il paragone con Descartes, che veniva qui ripreso, assumeva ben altro significato e colore[75].

l'examen philosophique des lois, comme de l'ordre qu'on peut observer dans un arbre encyclopédique des sciences: il y restera toujours de l'arbitraire». Su questa comparazione fra piano generale dell'*EL* e «albero enciclopedico delle scienze» attuata da d'Alembert, cfr. F. MARKOVITS, *Présentation. Les images de d'Alembert*, «Corpus», 38 (2001), pp. 12-14.

[73] Si confrontino, a questo proposito, le pagine dell'*Éloge* citate nella nota precedente con le seguenti, tratte dal *Discours préliminaire* (in *ENC*, I, p. XV): «L'ordre encyclopédique de nos connoissances […] consiste à […] distinguer les branches générales des connoissances humaines, les points qui les séparent ou qui les unissent; et entrevoir même quelquefois les routes secrètes qui les rapprochent […]. Mais souvent tel objet qui par une ou plusieurs de ses propriétés a été placé dans une classe, tient à une autre classe par d'autres propriétés, et auroit pû tout aussi-bien y avoir sa place. Il reste donc nécessairement de l'arbitraire dans la division générale».

[74] Cfr. D'Alembert a G. Cramer, 21 settembre 1749, cit., p. 247.

[75] Cfr. *Éloge*, p. XIII.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 31

Proprio questo ricorrente, per quanto ambivalente, parallelo fra Montesquieu e l'autore del *Discours de la méthode* può servire a chiarire alcuni aspetti importanti dell'interpretazione che d'Alembert intendeva fornire del primo. Nel *Discours préliminaire*, e in diversi altri scritti del condirettore dell'*Encyclopédie*, Descartes veniva rappresentato, e insieme celebrato, come uno dei grandi riformatori del pensiero filosofico e scientifico moderni, come il coraggioso oppositore e critico dei pregiudizi della Scolastica e dell'autorità della tradizione, come il filosofo 'perseguitato' che aveva aperto la strada a un esercizio libero e consapevole della razionalità e della ricerca[76]. Non si nascondevano gli errori e i dogmatismi in cui era incorso a causa dell'*esprit de système*, di quella pretesa di «tout expliquer» dalla quale era ancora dominato, ma si sottolineava il suo ruolo di iniziatore e 'apripista': quelle stesse armi critiche che venivano rivolte contro gli eccessi del suo sistema erano state 'forgiate' da lui stesso – dubbio metodico *in primis*[77]. I pregi e i limiti di Montesquieu – sosteneva limpidamente d'Alembert nell'*Éloge* – erano della stessa natura. Anch'egli aveva dovuto aprire nuove strade e su di esse compiere i primi passi, e in questa difficile impresa non aveva potuto evitare di incorrere in errori anche rilevanti, ma a lui, come a Descartes nel campo della filosofia, andava riconosciuto il merito di avere profondamente rivoluzionato lo studio delle leggi e di avere fondato i capisaldi di una nuova scienza:

[76] Cfr. *Discours préliminaire*, in *ENC*, I, pp. XXV-XXVI. Nell'*Essai sur les Éléments de philosophie* del 1759, in cui tracciava, nelle prime pagine, un quadro delle 'rivoluzioni' avvenute nello spirito umano in età moderna, dopo la rinascita delle lettere in Occidente alla metà del Quattrocento e la Riforma protestante nel Cinquecento, d'Alembert indicava proprio nella filosofia cartesiana la 'rivoluzione' che aveva segnato il XVII secolo: cfr. J.-B. D'ALEMBERT, *Essai sur les Éléments de philosophie*, con introduzione di R.N. SCHWAB, Hildesheim, Olms, 1965, (rist. anast. delle *Œuvres philosophiques, historiques et littéraires de d'Alembert*, t. II, Paris, Bastien, 1805), p. 8. Sulla trattazione di Descartes nel *Discours préliminaire*, cfr. P.A. SCHOULS, *Descartes and the Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1989; M. SPALLANZANI, *Immagini di Descartes nell'«Encyclopédie»*, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 35-64.

[77] Cfr. *Discours préliminaire*, in *ENC*, I, p. XXVI: «S'il a fini par croire tout expliquer, il a du moins commencé par douter du tout; et les armes dont nous nous servons pour le combattre ne lui en appartiennent pas moins, parce que nous les tournons contre lui». Nel *Dialogue entre Descartes et Christine, Reine de Suède, aux Champs Elysées* del 1771, d'Alembert avrebbe fatto pronunciare a Descartes questa sorta di 'autodefinizione': «Mais quand je n'aurais rendu d'autre service aux philosophes, que d'ouvrir la carrière d'où ils tirent les matériaux du grand édifice de la raison, j'aurais, ce me semble, quelque droit au souvenir de la posterité» (J.-B. D'ALEMBERT, *Œuvres complètes*, cit., t. IV, p. 472).

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 32

Il y a sans doute des fautes dans l'*Esprit des lois*, comme il y en a dans toute ouvrage de génie, dont l'auteur a le premier osé frayer des routes nouvelles. *M. de Montesquieu a été parmi nous, pour l'étude des lois, ce que Descartes a été pour la philosophie*; il éclaire souvent, & se trompe quelquefois; & en se trompant même, il instruit ceux qui savent lire[78].

Ma quali erano, a giudizio di d'Alembert, gli elementi di novità più rilevanti dell'approccio montesquieuiano alla materia politica? In primo luogo, la scelta di non impastoiarsi nelle discussioni metafisiche relative «à l'homme supposé dans un état d'abstraction», a differenza di quanto avevano fatto i giusnaturalisti e, di recente, il Rousseau del *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* (1754). Montesquieu si era occupato, al contrario, degli «habitans de l'univers» nel loro *stato reale*, cercando di considerare la fitta e complessa rete di rapporti in cui si trovavano inseriti, e senza limitarsi, come facevano altri, alla considerazione di alcune singole nazioni in circostanze particolari, ma estendendo il proprio esame a tutti i popoli della terra[79]. Era questa concretezza, unita all'universalità del campo di indagine, a rendere l'analisi storico-politica di Montesquieu un punto di svolta cruciale nello studio delle leggi e dei governi. Egli non aveva trattato quella materia in veste di moralista, di giureconsulto o di teologo, i quali tutti, allo scopo di attuare i propri astratti modelli ideali, pur da prospettive differenti, erano chiamati a fornire indicazioni 'prescrittive' riguardo al 'dover essere' delle leggi; egli ambiva invece a scoprire e 'descrivere' i fattori causali che influiscono sugli usi, i costumi, le 'mentalità' e le leggi dei popoli storicamente determinati. D'Alembert sembrava, dunque, rendersi ben conto della vocazione eminentemente teorico-analitica della riflessione politica di Montesquieu, ovvero di quel fattore che da alcuni è stato considerato come il discrimine che separa nettamente il *Président* dai pensatori del suo secolo, in particolare da coloro che erano parte attiva del

[78] *Éloge*, p. XIII (corsivo nostro).

[79] *Éloge*, p. VIII. Nella citata lettera a Cramer del 1749, d'Alembert coglieva uno dei punti deboli dell'*EL* proprio in questa pretesa di costruire un sistema generale delle leggi prendendo in esame la totalità delle nazioni. Egli sosteneva, in quell'occasione, «qu'il n'est possible de faire sur les lois un système suivi que quand il s'agit d'un peuple particulier, comme des Français, des Anglais», anche perché la storia di quei singoli popoli forniva già tutto il materiale necessario «pour remonter aux principes des choses» (D'Alembert a G. Cramer, 21 settembre 1749, cit., p. 247). Nell'*Éloge*, invece, individuava proprio in questa prospettiva di ampio raggio – simile, nelle ambizioni e nelle difficoltà, a quanto andava facendo l'*Encyclopédie* nel campo delle scienze e delle arti – uno dei principali meriti dell'opera di Montesquieu.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 33

movimento riformatore ispirato alle *Lumières*[80]. L'autore dell'*Esprit des lois* – come sembrava trasparire anche dall'*Éloge* – non preoccupandosi di «ce que le devoir exige de nous» o della «perfection métaphysique des lois», ma dedicandosi all'esame minuzioso dei meccanismi che regolano le dinamiche politico-sociali, elaborava – per dirla con Sergio Cotta – una forma di *sociologia*, mentre chi progettava nuove teorie sui fondamenti filosofici ed etici della società e delle forme di governo finiva – sempre nella prospettiva di Cotta – per costruire *ideologie*[81].

D'Alembert non trattava dunque con sufficienza o fastidio, come avrebbero fatto altri *philosophes*, l''ingombrante' apparato teorico-analitico dell'*Esprit des lois* che nulla aveva del *pamphlet* o, comunque, del testo immediatamente fruibile nella battaglia polemico-ideologica; nondimeno, proprio a partire dalla complessità concettuale e dalla 'ricchezza' documentale del testo montesquieuiano, così come dal suo approccio empirico e scientifico ai fatti politici e sociali, faceva risaltare, con sottigliezza, le potenzialità 'prescrittive' in esso presenti, le quali ben potevano essere accolte in un programma generale di riforma della società e dello Stato. Se Montesquieu non si occupava propriamente di ciò che il dovere esige da noi, si interessava più meritoriamente «des *moyens* par lesquels on peut nous obliger de le remplir», se trascurava il problema della 'perfezione metafisica' delle leggi, era per considerare il grado relativo di perfezione «dont la nature humaine les rend susceptibles»[82]. Si trattava di una preziosa lezione di realismo politico, la quale non implicava affatto, secondo d'Alembert, l'accettazione passiva dell'esistente e che poteva legittimamente far parlare di Montesquieu come di un 'nuovo Licurgo'. Non vi era sottesa alcuna rinuncia a formulare proposte politiche e

[80] Cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 339-341; ID., *Illuminismo e scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II*, «Quaderni di cultura e storia sociale», 1954, pp. 338-351, di cui si vedano, ad es., le pp. 339-340: «Si tratta di una divergenza essenzialmente filosofica, di metodo, che a mio avviso si può riassumere nei seguenti termini: mentre Montesquieu si propone di elaborare una scienza *empirica* della società, studiando quello che *è* per ricavarne le leggi dello sviluppo sociale, Voltaire, Holbach, Morelly, Rousseau, ecc., concepiscono la politica come scienza di quello che *deve essere*» (corsivi nel testo).

[81] Cfr. *Éloge*, p. VIII e S. COTTA, *Illuminismo e scienza politica*, cit., p. 340. A questo proposito, Cotta considera unitariamente l'*Éloge* di d'Alembert e il *Remerciement* di Voltaire come esempi di «difese più abili che convinte» dell'opera di Montesquieu (*ibidem*). A nostro avviso, rispetto al testo di Voltaire, il giudizio elaborato da d'Alembert nell'*Éloge* e nell'*Analyse* risulta assai più sfaccettato e meno unilaterale.

[82] *Éloge*, p. VIII (corsivo nostro).

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 34

legislative, le quali potevano solo acquisire maggiore concretezza dai 'dati reali' emersi grazie allo studio, avviato dal *Président*, delle cause fisiche e morali dei fenomeni sociali, nel loro complesso interagire: «Ce fut ainsi qu'il s'éleva par degrés au plus beau titre qu'un sage puisse mériter, celui de *Législateur des Nations*»[83].

5. *L'*Analyse

Le citate critiche rivolte all'*Esprit des lois* già all'indomani della sua pubblicazione, relative a una presunta mancanza di metodo e di ordine complessivo, si tradussero ben presto – in seguito alla compresente diffusa consapevolezza della rilevanza e, in parte, della novità dei temi in esso trattati – in diversi tentativi di 'chiarire' e 'spiegare' l'opera, ovvero di renderla accessibile attribuendole 'forzatamente' quella coesione e quella consequenzialità che, ad avviso di molti, difettavano nell'originale. Basti considerare alcuni titoli, come le *Observations sur «L'Esprit des loix», ou l'art de lire ce livre, de l'entendre et d'en juger* (1751) dell'abate Jean de La Porte o *«L'Esprit des loix» quintessencié* (1751) dell'abate Louis de Bonnaire. Si trattava, in buona parte, di libri che tendevano a travisare o correggere quei punti dell'opera montesquieuiana che non collimavano con le posizioni degli autori, tuttavia venivano incontro ad un'esigenza diffusamente sentita nell'ambiente letterario e dei *salons* parigini.

Anche coloro i quali, come d'Alembert, difendevano l'*Esprit des lois* da simili accuse non mancavano di riconoscere le difficoltà insite nella lettura del testo, ampiamente provate dai vistosi fraintendimenti di cui era stato oggetto e 'vittima'. Questa lettura andava 'guidata' e corredata da un sunto esplicativo che consentisse a tutti – anche a

[83] *Ibidem* (corsivo nostro). L'aspettativa nei riguardi di un 'Montesquieu legislatore', che finalmente indicasse i modi per uscire dalla crisi politica dell'*Ancien régime* era assai diffusa negli ambienti politici e intellettuali francesi ancor prima che uscisse l'*EL* e forse generò nei primi lettori più di una delusione: cfr. É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française*, cit., pp. 105-115. Ecco cosa affermava in proposito lo stesso Montesquieu, in una *pensée*: «N'étant point né dans le siècle qu'il me falloit, j'ai pris le parti […] de me mettre dans l'esprit que, dans sept ou huit cens ans d'ici, il viendra quelque peuple à qui mes idées seront très utiles» (*Mes Pensées* n° 1940, in *OC*, II, p. 580). Nell'*Avertissement* all'edizione del 1757 dell'*EL*, l'avvocato Richer aderiva all'immagine d'alembertiana del 'Montesquieu legislatore': «un livre que le genre humain a choisi pour y puiser ses instructions sur la saine politique» (cit. in É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française*, cit., p. 154).

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 35

quanti non fossero stati in grado di ricostruire le 'idee intermedie' – di cogliere i temi e le argomentazioni principali dell'opera. Proprio queste erano le finalità dichiarate dell'*Analyse de «L'Esprit des loix»* che d'Alembert aveva ritenuto necessario apporre in nota all'*Éloge de Montesquieu*. Per rispondere alle critiche ingiuste e ai travisamenti più o meno 'interessati' – affermava nel primo capoverso dell'*Analyse* –, egli intendeva offrire «une idée juste» dell'opera montesquieuiana, svilupparne «le plan, le caractère et l'objet» e fornire un testo introduttivo che favorisse la piena comprensione della «méthode de l'Auteur»[84].

Va da sé che anche nell'*Analyse*, come e forse ancor più che nell'*Éloge*, d'Alembert non perdeva l'occasione per consolidare l'immagine di un Montesquieu *engagé* e membro attivo del 'movimento filosofico'. In questo senso, il compendio d'alembertiano dell'*Esprit des lois* può essere visto come un piccolo 'capolavoro' di ambiguità, dove il gioco sottile delle lievi forzature, delle minime aggiunte, degli smaccati – per quanto sporadici – 'tradimenti' e delle rilevantissime omissioni contribuiscono a 'smussare' quegli aspetti della teoria politica e dell'analisi 'sociologica' montesquieuiana che rappresentavano un problema per i fautori di un rinnovamento più o meno radicale delle istituzioni dell'*Ancien régime*[85].

A differenza di altri 'commentatori' dell'*Esprit des lois*, d'Alembert non ristabiliva l'ordine degli argomenti in modo diverso dall'originale, ma rispettava, nel complesso, la successione dei libri e dei capitoli voluta da Montesquieu. Tuttavia, già nel considerare i capitoli 2 e 3 del libro I dell'opera, quelli relativi alle «leggi di natura» e alle «leggi positive», travisava palesemente il senso del testo montesquieuiano. In quei capitoli, il *Président* impostava il discorso sul passaggio dallo 'stato di natura'– postulato unicamente per via ipotetica – allo 'stato politico' in termini puramente aristotelici, e in aperta rottura con le posizioni contrattualiste, in particolare con Hobbes. A suo avviso, «le désir de vivre en société» costituiva la «quatrième loi naturelle»,

[84] *Analyse*, p. VIII. Non dovevano essere insensibili a questa esigenza di compendiare efficacemente l'*EL* gli stessi François Richer e Jean-Baptiste de Secondat, se decisero di inserire nell'edizione del 1757, oltre all'*Éloge*, anche l'*Analyse* di d'Alembert.

[85] Cfr. J. EHRARD, *Comment lire «L'Esprit des lois»?*, in *Actes du Colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998 pour commémorer le 250e anniversaire de la parution de «L'Esprit des lois»*, réunis et présentés par L. Desgraves, Bordeaux, Académie Nationale des Sciences, Belles-lettres et Arts de Bordeaux, 1999, pp. 489-490: «Cette lecture sereine [l'*Analyse* di d'Alembert] est d'autant plus apaisante qu'elle gomme ou escamote particularités et difficultés».

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 36

accanto alla necessità di vivere in pace, al bisogno di procacciarsi il cibo e all'istinto sessuale; la formazione della società era quindi il prodotto di un'attitudine connaturata all'animo umano. Inoltre, secondo Montesquieu, nella condizione storica che più si avvicinava allo stato di natura, ovvero nello stato selvaggio, l'uomo percepiva in primo luogo la propria debolezza, per cui era pervaso dal timore e, sentendosi inferiore o tutt'al più uguale agli altri uomini, rifuggiva dai conflitti. Questa condizione terminava con l'avvento delle società, in cui gli uomini acquisivano la consapevolezza della propria forza e in cui si determinavano le prime diseguaglianze: di qui lo stato di guerra fra nazioni e all'interno dei singoli Stati[86].

Del tutto arbitrariamente, d'Alembert parlava invece, a proposito dell'istituzione delle società, di «une espèce de traité» grazie al quale gli uomini si erano distaccati da uno stato di natura in cui non si verificavano conflitti, ma solo perché vigeva la legge animale, ovvero l'ingiusto e odioso «droit du plus fort». E se si manteneva fedele a Montesquieu nel considerare lo stato di guerra come un portato peculiare del vivere associato, opposte erano le ragioni che forniva di questo fenomeno: era proprio, «sinon l'égalité de la force, au moins l'opinion de cette égalité» a determinare negli uomini la speranza di imporsi sull'altro, mentre nello stato di natura non si potevano avere che «oppresseurs sans combat, & des opprimés sans résistance»[87]. Difficile comprendere appieno i motivi di questo autentico stravolgimento del pensiero di Montesquieu su questo punto, ma ciò che appare evidente è il rifiuto, da parte di d'Alembert, di fare a meno dell'idea di un patto fondativo che fosse all'origine di ogni forma di convivenza politica e sociale fra gli uomini e che ne determinasse universalmente gli obblighi reciproci fondamentali[88]. Già nel *Discours préliminaire* aveva individuato nella 'rivolta' degli uomini delle società primitive contro il 'diritto del più forte' la genesi delle nozioni di 'giusto' e 'ingiusto' e

[86] Cfr. *EL*, I, 2-3, in *OC*, I, A, pp. 5-9.

[87] *Analyse*, p. VIII. Se d'Alembert si manteneva fedele alle equazioni montesquieuiane fra pace e stato di natura e fra società e stato di guerra, sembrava trarre proprio dall'autore col quale polemizzava Montesquieu nel libro I, ovvero Hobbes, le relazioni causali fra presunzione di uguaglianza tra gli uomini e stato di guerra e fra totale assunzione del potere da parte del più forte e stato di pace.

[88] Cfr., ad es., J.-B. D'ALEMBERT, *Essai sur les Éléments de philosophie*, cit., p. 219: «C'est en vertu d'une convention entre les membres que la société s'est formée; et tout engagement a des liens réciproques».

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 37

di 'vizio' e 'virtù', dalle quali sarebbe scaturita la consapevolezza della natura morale delle nostre azioni e della necessità di impostare su quelle nuove basi le relazioni sociali[89]. Ma se si considera il testo nel quale d'Alembert avrebbe esposto in maniera più articolata le proprie concezioni politiche a livello teorico, ovvero l'*Essai sur les Éléments de philosophie* del 1759, la distanza dalle posizioni di Montesquieu risulta ancor più marcata. L'intento del condirettore dell'*Encyclopédie* era quello di creare una vera e propria *scienza morale* – come già era previsto nell'*arbre encyclopédique des sciences* – che fissasse i principi universali delle azioni umane e le modalità pratiche della loro applicazione[90]. Diritto e virtù, etica e politica erano per lui strettamente collegati. Se, in accordo con Aristotele e Montesquieu, egli individuava nel bisogno che gli uomini hanno gli uni degli altri la causa primaria dell'*établissement des sociétés*, questo stesso *établissement* implicava fin dalle origini l'assunzione di una serie di «devoirs dont nous sommes tenus envers nos semblables» e quindi stabiliva la necessità di una morale comune[91]. D'Alembert riprendeva in parte dal libro I dell'*Esprit des lois* la classificazione dei diversi tipi di diritto, a seconda che riguardassero le relazioni fra Stati (*droit des gens*), le relazioni fra governanti e governati (*droit politique*) o le relazioni fra i cittadini della stessa nazione (*droit civil*), ma a quelle suddivisioni faceva corrispondere diverse tipologie di legge morale (la *morale des États*, *la morale des législateurs*, *la morale du citoyen*) e al termine *rapports* – termine neutro e avalutativo per eccellenza –, utilizzato da Montesquieu, sostituiva la parola *devoirs*, così carica, invece, di implicazioni assiologiche[92].

A partire da queste osservazioni, può risultare più facile comprendere quali fossero in realtà, per d'Alembert, i limiti che, pur tenendo

[89] *Discours préliminaire*, in *ENC*, I, pp. III-IV.

[90] Sul pensiero politico di d'Alembert, cfr. A. SCHOBER, *Les conceptions épistémologiques et politiques de d'Alembert vues à travers la pensée des Lumières, l'«Aufklärung» de Kant, et le positivisme de Comte*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1994), vol. 319, pp. 1-65.

[91] Cfr. J.-B. D'ALEMBERT, *Essai sur les Éléments de philosophie*, cit., pp. 179-180: «La morale est une suite nécessaire de l'établissement des sociétés, puisqu'elle a pour objet ce que nous devons aux autres hommes. Or l'établissement des sociétés est dans les décrets du Créateur, qui a rendu les hommes nécessaires les uns aux autres; ainsi les principes moraux rentrent dans les décrets éternels».

[92] Cfr. *EL*, I, 3, in *OC*, I, A, p. 7 e J.-B. D'ALEMBERT, *Essai sur les Éléments de philosophie*, cit., p. 187. Ai tre tipi di diritto indicati da Montesquieu, d'Alembert aggiungeva il *droit naturel* e la corrispondente *morale de l'homme*.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 38

conto dei meriti dell'uno e dell'altro, facevano di Montesquieu un 'Descartes della politica'. Entrambi avevano rotto con le forme del sapere tradizionale nei rispettivi campi, ma se il secondo era rimasto legato ad una fisica dei 'vortici' ben presto sorpassata dalla sintesi newtoniana, il *Président* aveva approntato un preziosissimo studio teorico-analitico dei sistemi politici che, nonostante le potenzialità prescrittive di cui si parlava nell'*Éloge*, restava comunque propedeutico ad una nuova scienza morale dell'umanità. In effetti, negli *Éléments de philosophie*, non rimaneva molto della lezione di Montesquieu; tutti gli sforzi sembravano rivolti all'individuazione di un modello ideale di Stato, avulso dal contesto storico, geografico e culturale. In via di principio, vi si sosteneva che il legislatore, oltre ai princìpi generali validi per ogni società, dovesse tenere conto, nella sua azione, delle specificità delle diverse forme di governo o del carattere dei diversi popoli, ma non si dava seguito a queste affermazioni se non per 'sfumare' di fatto quelle differenze. Non vi era traccia di istanze 'sociologiche' nella riflessione d'alembertiana[93].

Un altro tema sul quale d'Alembert interveniva per consolidare la propria interpretazione dell'opera montesquieuiana era quello relativo al dispotismo, ossia uno dei punti più criticati dai *philosophes* e che aveva creato loro maggior imbarazzo[94]. Egli attribuiva all'elaborazione di Montesquieu su questo argomento un celato intento polemico, presentandola, sulla scia di altri, come una raffinata operazione volta a 'satireggiare' tutte le forme di tirannia, comprese quelle in cui potevano facilmente cadere le stesse monarchie europee[95]. Disvelare i 'meccanismi' del dispotismo significava metterlo alla berlina, denunciarne tutta l'odiosità e, implicitamente, indicare gli strumenti per opporvisi, intralciarlo e provocarne la fine:

[93] Cfr. J.-B. D'ALEMBERT, *Essai sur les Éléments de philosophie*, cit., pp. 218-221.

[94] Come attesta, ad es., Voltaire, su cui vedi G. ZAMAGNI, *Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo Settecento francese*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², t. II, pp. 357-390 e il contributo di D. Felice, in questo tomo.

[95] Già l'abate de Bonnaire, ne *«L'Esprit des loix» quintessencé* del 1751 (cfr. É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française*, cit., p. 126) aveva visto nella trattazione montesquieuiana del dispotismo una satira della monarchia francese del suo tempo. Nella citata lettera a Cramer del 21 settembre 1749, lo stesso d'Alembert riteneva che Montesquieu avesse dovuto celare, per ragioni di censura, «les nuances très légères qui séparent la monarchie du despotisme, qu'il a été obligé de l'envelopper plusieurs fois» (p. 247).

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 39

On ne doit point accuser monsieur de Montesquieu d'avoir tracé aux souverains les principes du pouvoir arbitraire, dont le nom seul est odieux aux princes justes, &, à plus forte raison, au citoyen sage & vertueux. C'est travailler à l'anéantir, que de montrer ce qu'il faut faire pour le conserver: la perfection de ce gouvernement en est la ruine; & le code exact de la tyrannie, tel que l'auteur le donne, est en même temps la satyre, & le fléau le plus redoutable des tyrans[96].

Tuttavia, d'Alembert, forse non pienamente convinto di questa sua lettura in senso polemico e 'strumentale' della trattazione montesquieuiana del dispotismo, 'censurava' totalmente, nel suo compendio dell'*Esprit des lois*, i capitoli 14-18 del libro V, in cui si giudicava della conformità delle leggi generali e particolari rispetto al principio del governo dispotico – e quindi, in un certo senso, della loro 'correttezza'. Parimenti, ignorava tutte le parti relative ai governi dispotici che si trovavano nei libri VI-X, nascondendo, in tal modo, i molteplici punti dell'opera di Montesquieu in cui il dispotismo si presentava chiaramente come una forma di governo 'naturale' e costituente una tipologia a sé stante[97].

Su un altro argomento che aveva suscitato molte critiche fra i contemporanei, ovvero l'analisi degli effetti del clima sui costumi e le leggi dei popoli, d'Alembert s'impegnava invece a difendere il *Président* dall'accusa di «attribuer tout au froid & à la chaleur», ricordando come nell'*Esprit des lois* fosse ribadito più volte che l'azione del legislatore poteva ben correggere «les effets du climat»[98]. Sul tema dell'*esclavage civil*, al contrario, trattato nel libro XV, d'Alembert attenuava i toni di accorata condanna assunti in quell'occasione da Montesquieu, trascurando in particolare di rilevare l'incompatibilità fra il governo monarchico e l'istituzione della schiavitù, tesi che nella Francia del *Code noir* (1685) voluto da Colbert suonava come una drammatica denuncia[99].

[96] *Analyse*, p. IX.

[97] Per d'Alembert, le tre forme di governo erano la democrazia, l'aristocrazia e la monarchia: cfr. J.-B. D'ALEMBERT, *Essai sur les Éléments de philosophie*, cit., p. 218. Sulla raffigurazione montesquieuiana del dispotismo come forma di governo 'naturale' e a sé stante, cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000; ID., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, cap. I.

[98] *Analyse*, p. XI. Nell'ultima parte della voce *Climat* (*Geog.*) dell'*Encyclopédie* (*ENC*, III, p. 534), d'Alembert aveva già elogiato e difeso la teoria montesquieuiana dei condizionamenti climatici.

[99] Cfr. *EL*, XV, 1-9, in *OC*, I, A, pp. 325-334; *Analyse*, p. XI. Su questo tema, cfr. J.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 40

Riguardo al libro XIX dell'*Esprit des lois*, in cui si considerava il rapporto delle leggi cogli elementi che determinano lo «spirito generale» di ciascun popolo, d'Alembert inseriva nell'*Analyse* alcune piccole variazioni non prive di significato. Oltre a non utilizzare l'espressione *esprit général*, sostituita da «génie particulier de la nation» – termine comunque montesquieuiano, utilizzato dal *Président* in una dissertazione del 1717 presentata all'Accademia di Bordeaux –, il condirettore dell'*Encyclopédie* trascurava il capitolo 4 del libro, dove si elencavano, per l'appunto, i fattori che, nelle loro complesse e reciproche interrelazioni, fissavano il carattere delle diverse nazioni (il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, le tradizioni, i costumi, le usanze). Egli si limitava ad indicare la necessità, da parte del legislatore, di tenere nel dovuto conto gli usi e, «jusqu'un certain point», persino «les préjugés, les passions, les abus», riscontrabili presso i diversi popoli. Fedele al testo di Montesquieu, affermava che le leggi costituivano un «mauvais moyen» per cambiare modi di vita e usanze: il legislatore non poteva «choquer grossièrement» questo 'sedimentato' di tradizioni, di modelli comportamentali, di influenze fisiche e morali che aveva contribuito a formare il *génie* di una nazione[100]. Vi è ragione di credere, tuttavia, che d'Alembert si rendesse ben conto di trovarsi di fronte ad uno dei passaggi più 'drammatici' dell'*Esprit des lois*, in grado più di ogni altro di inficiare l'immagine del 'Montesquieu nuovo Licurgo' proposta nell'*Éloge*. Quale spazio era concesso alla libera attività del legislatore? Poteva egli influire, indirizzare, avversare quanto determinato dallo spirito generale? Poteva modificare costumi, usanze e carattere di un popolo?

In più punti del libro XIX, Montesquieu insisteva sulla 'pericolosità' di un'azione legislativa che intendesse contrastare lo spirito generale di una nazione e definiva 'tirannica' la scelta di chi avesse voluto mutare i costumi e le usanze di un popolo per mezzo delle leggi[101]. Anche nel caso inglese, considerato nel capitolo 27 – dove le leggi, come si diceva nel titolo, avevano contribuito a *formare* i costumi, le

EHRARD, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 247-256.

[100] *Analyse*, p. XI. Sul concetto di *esprit général* in Montesquieu, cfr. C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-201; D. FELICE, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., cap. III.

[101] *EL*, XIX, 5, 12, 14, in *OC*, I, A, pp. 413, 418, 420.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 41

usanze e il carattere della nazione – non si parlava di un'azione 'forgiatrice' delle leggi nei confronti dello spirito generale, ma della 'sapienza' e prudenza di un legislatore il quale aveva saputo cogliere gli elementi virtuosi presenti nella situazione specifica dell'Inghilterra, riguardo al clima, alla religione e agli altri fattori causali che condizionano il carattere di un popolo, e aveva saputo volgerli all'instaurazione e al consolidamento della libertà politica[102]. D'Alembert non poteva accontentarsi di questa lezione di 'prudenza' e rinunciare alla prospettiva di un'azione legislativa capace di incidere anche sui costumi di un popolo. Non gli restava che 'forzare' la lettera del testo montesquieuiano e affermare che le leggi, fatti salvi i principi di moderazione che dovevano presiedere alla loro formulazione, erano certamente in grado, alla lunga, di modificare i costumi delle nazioni: «Il est pourtant vrai, en même temps, que les loix d'un peuple, quand on n'affecte pas d'y choquer grossièrement & directement ses mœurs, doivent influer insensiblement sur elles, soit pour les affermir, soit pour les *changer*»[103].

Nonostante le relazioni amichevoli che ebbero fra loro e il prestigioso riconoscimento della grandezza filosofica e letteraria del *Président* sancito nell'*Éloge*, Montesquieu e d'Alembert restavano tutto sommato figure profondamente distanti, in particolare nelle risposte radicalmente divergenti che essi prospettavano riguardo alla crisi dell'*Ancien régime* e della monarchia francese. L'*esclave de la liberté* – come si autodefiniva d'Alembert[104] – pur rivendicando con orgoglio l'autonomia della classe intellettuale, sosteneva, con Voltaire e la gran parte degli altri *philosophes*, le ragioni dell'assolutismo illuminato, ovvero di un'opera riformatrice promossa dall'alto grazie all'auspicato, ma in realtà mai raggiunto, incontro fra la monarchia e la cultura dei Lumi[105]. La monarchia dei «poteri intermedi» cara a Montesquieu non suscitava in lui alcun entusiasmo: rispettoso delle distinzioni di merito e di rango, egli si limitava a sottolineare nell'*Éloge* alcune 'massime' da lui attribuite al *Président*, in cui si teorizzava la sot-

[102] *EL*, XIX, 27, in *OC*, I, A, pp. 432-444.

[103] *Analyse*, p. XI (corsivo nostro).

[104] Cfr. J.-B. D'ALEMBERT, *Portrait de l'auteur, fait par lui-même, et adressé, en 1760, à Madame****, in ID., *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 10.

[105] Cfr. F. VENTURI, *Le origini dell'«Enciclopedia»*, cit., pp. 77-79. Riguardo al 'mancato incontro' fra il liberalismo 'tradizionalista' – espressione e fautore dei corpi intermedi – e la spinta riformatrice e libertaria della *philosophie*, cfr. F. DIAZ, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, cit., p. 102.

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 42

tomissione generale e comune delle «portions de l'État» alle leggi e la raccomandazione ai magistrati di assolvere il proprio compito «sans parti & sans passion»[106]. Se per Montesquieu, come è noto, la nobiltà faceva parte in qualche modo dell'«essence de la monarchie», e rappresentava il più consistente argine contro i rischi di dispotismo, per d'Alembert «la noblesse héréditaire, surtout dans les pays où les nobles ont beaucoup de prérogatives», presentava l'inconveniente di «faire jouir des avantages du mérite, des hommes souvent inutiles, ou même nuisibles à la patrie»[107]. Riguardo, infine, al «governo gotico» o 'feudale', ritenuto da Montesquieu lo straordinario laboratorio storico da cui sarebbe scaturita la libertà politica dei moderni, e al quale aveva dedicato i libri XXVIII, XXX e XXXI dell'*Esprit des lois*, d'Alembert si limitava, nell'*Analyse*, a definirlo, selezionando sapientemente fra le diverse espressioni montesquieuiane del libro XXX, «cette espèce de gouvernement inconnu à toute l'antiquité, qui le sera peut-être pour toujours aux siècles futurs, & qui a fait tant de biens & tant de maux»[108]. Montesquieu guardava con ammirazione e nostalgia al mondo della 'cavalleria' e della letteratura cortese, mentre d'Alembert, pur parafrasando, nell'articolo *Chevalerie* dell'*Encyclopé-*

[106] *Éloge*, p. XVII. Nell'articolo *Caractère des sociétés ou corps particuliers*, in netto contrasto con la posizione di Montesquieu, d'Alembert metteva in guardia dall'«esprit du corps» che era solito caratterizzare i «corps particuliers» presenti nella società, i quali finivano per costituire «petites nations entourées d'une plus grande», ed esaltava, richiamandosi al Voltaire del *Siècle de Louis XIV* (1751), proprio l'opera accentratrice compiuta da Luigi XIV in questo ambito (cfr. *ENC*, II, p. 666). Va rilevato, infine, che, riguardo al tema della distribuzione dei poteri, d'Alembert ometteva, nell'*Analyse*, ogni riferimento al potere giudiziario, limitandosi ai soli poteri legislativo ed esecutivo (*Analyse*, p. X).

[107] *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, pp. 20-21 e J.-B. D'ALEMBERT, *Essai sur les Éléments de philosophie*, cit., p. 208.

[108] Cfr. *EL*, XI, 8; XXX, 1: in *OC*, I, A, pp. 223-224; I, B, pp. 292-293; e *Analyse*, p. XIII. Sul tema del «governo gotico» nell'*EL*, cfr. U. ROBERTO, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 277-322. Un'altra palese infedeltà dell'*Analyse* nei riguardi del testo di Montesquieu fa pensare che d'Alembert non condividesse col *Président* la credenza nel 'mito' tacitiano dell'antica libertà germanica. A proposito del libro X dell'*EL*, relativo al rapporto delle leggi con la forza offensiva degli Stati, d'Alembert attribuiva ai Romani, e in particolare a Cesare nei confronti dei Galli, la giusta e lungimirante pratica di elevare «le peuple vaincu au niveau du peuple conquérant» (*Analyse*, p. X). Niente di più lontano da quanto sosteneva Montesquieu nello stesso libro X, dove s'imputava ai Romani l'uso più crudele e drastico del diritto di conquista, ovvero quello di «extermine[r] tous les citoyens», mentre erano stati, a suo avviso, proprio i Germani («nos pères») a fare, dopo la caduta dell'Impero d'Occidente, «du Barbare et du Romain des concitoyens» (*EL*, X, 3, in *OC*, I, A, pp. 183-186).

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 43

die, il testo del libro XXVIII dell'*Esprit des lois*, non mancava di adottare, a questo proposito, un tono beffardo e derisorio:

On faisoit courir le monde à ces hommes extraordinaires pour défendre la vertu & la beauté opprimées; *car ils n'avoient en effet rien de plus glorieux à faire*. De-là naquit la galanterie dont la lecture des romans avoit *rempli toutes les têtes*[109].

[109] Art. *Chevalerie*, in *ENC*, III, p. 309 (corsivi nostri). Si confronti l'originale montesquieuiano: «Des paladins, toujours armés dans une partie du monde pleine de châteaux, de forteresses et de brigands, trouvaient de l'honneur à punir l'injustice et à défendre la faiblesse [...]. Ainsi naquit la galanterie, lorsqu'on imagine des hommes extraordinaires, qui, voyant la vertu jointe à la beauté et à la faiblesse, furent portés à s'exposer pour elle dans les dangers» (*EL*, XXVIII, 22, in *OC*, I, B, pp. 215-216).

01_CRISTANI_03 10-03-2010 9:33 Pagina 44

Hume e Montesquieu

Luigi Turco

1. *Il giudizio di Hume su Montesquieu*

Hume menziona Montesquieu raramente nelle sue opere e nella corrispondenza. La prima lettera inviata a Montesquieu è forse la più importante. Il 10 aprile 1749, avendo appreso dal comune amico John Stuart che il Presidente Montesquieu gli fa omaggio di una copia dell'*Esprit de Lois*, Hume si affretta a dichiarare di aver già letto l'opera «l'autunno scorso in Italia» e gli invia le sue riflessioni a testimonianza della propria riconoscenza. Il senso complessivo della lettera è espresso nelle prime righe e nel congedo, di un disarmante candore:

> Ayant autant d'expérience que vous en avez de la nature des hommes, vous ne douterez point que je ne sois très sensible à une faveur de votre part qui flatte autant ma vanité. Mais ce serait mal faire ma cour à l'auteur d'un ouvrage qui s'est attiré la plus haute estime de toutes les nations et qui sera l'admiration de tous les siècles, que de m'engager dans un panégyrique [...].
>
> Vous voyez, Monsieur, avec quel empressement je saisis la première occasion de me faire connoître à un homme dont j'admire le génie et dont j'aime et j'estime l'humanité et la grandeur d'âme. J'ai consacré ma vie à la philosophie et aux belles-lettres et cette ambition pacifique, exempte de toute espèce d'envie, me procurera, j'espère, votre indulgence favorable[1].

L'ammirazione per le doti dell'interlocutore non potrebbe essere espressa in modo più favorevole, in coerenza con le convinzioni morali di Hume: genio, grandezza d'animo non disgiunta da umanità[2].

[1] J.Y.T. GREIG (a cura di), *The Letters of David Hume*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1969[2], vol. I, pp. 133 e 138. La lettera è in francese, probabilmente non scritta direttamente da Hume. Cfr. la traduzione italiana in D. HUME, *Lettere*, a cura di M. Del Vecchio, Milano, Franco Angeli, 1983, pp. 102-106. Il testo è una raccolta parziale delle lettere di Hume.

[2] Che la genialità e la grandezza d'animo, quando non sia disgiunta da umanità, siano le

D'altra parte motivo di tanta premura è che Hume spera di conquistarsi la stima dell'uomo di lettere al momento più celebre d'Europa, di attirarsi qualche notorietà di riflesso e, probabilmente, di trovare un aiuto per la traduzione in francese dei propri saggi. Tale giudizio sembra confermato dalla lettera all'abate Le Blanc del 15 ottobre 1754, quando però la sua fama si era estesa con la pubblicazione dei *Political Discourses*, appena tradotti in francese dal suo corrispondente:

> Non riesco a ricordare il contenuto delle mie lettere al Presidente Montesquieu; ma mi affido al suo giudizio sull'opportunità di pubblicarle. Certamente non posso che desiderare di render note le espressioni della mia stima per il Presidente, perché farebbero onore alla mia intelligenza dinnanzi a tutto il mondo[3].

È possibile che Hume esageri intenzionalmente questi elogi, per farsi francese con i Francesi[4], come quando dirà a Rousseau che «fra tutti gli uomini di lettere in Europa, da quando è morto il Presidente

doti del carattere più ammirate da Hume è trasparente nella rassegna delle virtù e delle abilità naturali esposta nella terza parte del *Treatise of Human Nature*, libro III.

[3] *The Letters of David Hume*, cit., vol. I, p. 198.

[4] Su questo aspetto merita di essere ricordata la lettera di Hume all'amico Michael Ramsay del 12 Settembre 1734: «Quando sono partito da Parigi il Cavaliere Ramsay mi consigliò di osservare attentamente e di imitare il più possibile le maniere dei Francesi. Perché, egli dice, sebbene gli Inglesi abbiano forse una maggiore ed autentica gentilezza d'animo, tuttavia i Francesi hanno certamente un modo migliore per esprimerla. Ciò mi ha offerto l'occasione di riflettere sulla questione e, a mia modesta opinione, è proprio il contrario, cioè i Francesi hanno una maggiore reale gentilezza, mentre gli Inglesi un miglior modo per esprimerla. Per gentilezza autentica io intendo delicatezza di indole e una sincera inclinazione a usare cortesie ed essere servizievoli, che è davvero notevole in questa nazione, non solo tra la gente di rango, ma anche nel popolo, tanto che domestici e cocchieri sono assai educati, non soltanto verso i gentiluomini ma anche tra loro, sicché non ho ancora assistito a una di quelle liti in Francia, che invece si incontrano ovunque in Inghilterra. Per espressione della gentilezza, intendo quei segni di riguardo e quei convenevoli creati dalla consuetudine per supplire alla mancanza di cortesia e gentilezza autentica, inevitabile tra persone estranee e senza legami persino tra uomini dotati delle migliori disposizioni del mondo». Il difetto dei modi francesi – prosegue Hume – è quello di essere «come i loro vestiti e i loro mobili, troppo abbaglianti […]. La gentilezza inglese è tanto maggiore, quanto meno appare». E tuttavia bisogna riconoscere che una simile condotta ha i suoi vantaggi, nel prevenire rozzezza e brutalità tra la gente comune, come gli esercizi col fucile dei soldati aiutano il coraggio, e genuflessioni e segni di croce assistono la devozione. Sembreranno troppo perentorie queste osservazioni – conclude Hume che da poco è giunto in Francia e non è padrone della lingua – ma «spesso un'inezia serve più a svelare un carattere di una intera successione di azioni importanti». Hume confronta «il vostro umile servitore» degli Inglesi, omesso alla minima intimità, con «l'avere l'onore di essere il vostro più umile servitore, che i Francesi non dimenticano mai». Questa mania di avere l'onore di fare o dire checchessia è tanto diffusa che persino la sua lavandia «spera di poter avere l'onore di servirlo» (*The Letters of David Hume*, cit., vol. I, pp. 19-21).

Montesquieu, voi siete la persona che io venero di più, non solo per la forza del vostro genio, ma anche per la grandezza della vostra mente»[5]. È certo che Hume coltivava, senza farne mistero, l'amore per la fama come passione dominante e che intendeva sottomettersi al favore del pubblico; o, potremmo dire addirittura, era talmente succube della pubblica opinione da ripudiare quello che oggi, a ragione o torto, gli studiosi considerano il suo capolavoro. Ciò forse spiega il mutamento di giudizio successivo, comunicato il 20 maggio 1767 all'amico Hugh Blair, con cui Hume è di solito particolarmente sincero. Qui il discorso sull'*Esprit de Lois* si collega con il giudizio sull'*Essay on the History of Civil Society* di Adam Ferguson, il più grande ammiratore e, a suo dire, discepolo di Montesquieu in terra scozzese. Hume non esprime una valutazione lusinghiera sul testo di Ferguson, malgrado l'amicizia e la stima. Il successo del libro lo spinge a rileggerne i capitoli senza mutare opinione. E qui Hume trascorre al tema della durevolezza della fama e, forse per associazione di idee, alle sorti del capolavoro di Montesquieu. Claude-Adrien Helvétius e Bernard-Joseph Saurin s'erano vergognati, giustamente a parere di Hume, di aver sconsigliato all'autore la pubblicazione dell'*Esprit de lois* e tuttavia insinuavano «che il pubblico s'era molto ravveduto dall'ammirazione primitiva per il libro e che erano persuasi che si sarebbe ravveduto ogni giorno di più». Aggiunge Hume:

> Spero che si potrà scoprire che sono un falso profeta come questi signori. Perché sebbene l'*Esprit de lois* sia considerevolmente passato di moda e forse passerà di moda ancora di più, conserva alta la sua reputazione e probabilmente non verrà mai totalmente dimenticato. Esso ha un merito considerevole, nonostante il bagliore della sua arguzia acuminata e nonostante le sue false sottigliezze e le sue affermazioni rozze e avventate[6].

Questo mutamento di giudizio trova riscontro in un passo dell'*Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Nel III saggio, sulla giustizia, Hume scrive nel 1751:

[5] *The Letters of David Hume*, cit., vol. I, p. 364 (tr. it. cit., p. 180). Ma un anno dopo, richiesto di un giudizio sull'*Émile* dalla contessa de Boufflers, confiderà tra l'altro di essere incline a sospettare che Rousseau «scelga i suoi argomenti meno per convincimento che per il piacere di sfoggiare la sua inventiva e sorprendere il lettore con i suoi paradossi» (*The Letters of David Hume*, cit., vol. I, p. 373).

[6] «[…] notwithstanding the Glare of its pointed Wit, and notwithstanding its false Refinements and its rash and crude Positions» (*The Letters of David Hume*, cit., vol. II, p. 133).

Le leggi hanno, o dovrebbero avere, un riferimento costante alla costituzione del governo, agli usi, al clima, alla religione, al commercio, alle condizioni di vita di ogni società. Un autore recente, *di grande ingegno e di ampia cultura*, ha ampiamente trattato questo soggetto ed ha costruito, sulla base di questi principi, *il miglior sistema di conoscenza politica che forse sia mai stato comunicato al mondo*, che è ricco di osservazioni ingegnose e brillanti, e non manca di solidità[7].

Ma già nell'edizione del 1758 il notevole encomio si attenua e Hume sostituisce alla parti da me sottolineate, «colto e geniale» e, semplicemente, «un sistema di conoscenza politica». D'altro canto fin dal 1751, Hume, se riprendeva e approvava il disegno complessivo dell'*Esprit de Lois*, in nota ne criticava l'esordio:

[Montesquieu] suppone che tutto il diritto sia fondato su certi *rapporti* o relazioni; questo è un sistema che, a mio parere, non andrà mai d'accordo con la vera filosofia. Il padre Malebranche, per quanto ne so, fu il primo che diede avvio a ques'astratta teoria morale, che fu poi adottata da Cudworth, Clarke ed altri; e poiché esclude l'intero sentimento e pretende di fondare tutto sulla ragione, non manca di seguaci in questa età filosofica [...]. Riguardo alla giustizia, virtù di cui qui trattiamo, l'inferenza che si può trarre contro questa teoria sembra breve e conclusiva: si ammette che la proprietà dipende dalle leggi civili; si ammette che le leggi civili non hanno altro oggetto all'infuori dell'interesse della società; si deve allora ammettere che l'interesse della società è l'unico fondamento della proprietà e della giustizia [...][8].

È la prima riserva seria avanzata contro la teoria di Montesquieu, ma si può dire che questa, come le osservazioni contenute nella lettera del maggio 1749, su cui ritorneremo, «non toccano tuttavia alcun punto essenziale della dottrina politico-giuridica del Montesquieu»[9]. Abbiamo visto dunque una progressiva attenuazione dell'entusiasmo iniziale tra il 1749 e il 1767, anche se resta immutato il giudizio favorevole complessivo. Quanto ai «false refinements» e alle «rash and crude Positions» che guastano l'impresa del Presidente, – segnalate nella lettera del '67 – sono espressioni che non possono essere sottovalutate. I *false refinements* richiamano l'esordio dell'*Essay of Commerce* che apriva i *Political Discourses*. Qui Hume distingueva tra

[7] D. HUME, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, a cura di L.A. Selby-Bigge, testo rivisto da P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975[3], pp. 196-197; *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, a cura di M. Dal Pra, Bari, Laterza, 1957, pp. 218-219.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*; l'osservazione è di Mario Dal Pra.

pensatori «superficiali, che non raggiungono la verità», buoni per le chiacchiere da caffè e «pensatori *astrusi*, che la oltrepassano», e sottolineava l'inclinazione dei primi a denigrare gli autori «di solido intelletto» come pensatori «astrusi, metafisici e *refiners*». Ora, ci sono dei casi in cui «una straordinaria sottigliezza (*refinement*) reca con sé una forte presunzione di falsità, e in cui non va accordato credito a nessun ragionamento che non sia naturale e facile». Sono questi i casi che riguardano la condotta pratica dei privati:

> Ma quando trattiamo di questioni *generali*, si può giustamente affermare che difficilmente le nostre osservazioni potranno essere troppo sottili (*fine*), sempre che siano giuste, e che la differenza fra un uomo comune e un uomo di ingegno si nota soprattutto nella superficialità o nella profondità dei principi secondo cui essi procedono. I ragionamenti generali sembrano complicati esclusivamente perché sono generali […]. Ma, per quanto intricati possano sembrare i principi generali, è certo che, se sono giusti e fondati, devono sempre affermarsi nel corso generale delle cose, anche se possono essere inadeguati in casi particolari; ed è principale compito dei filosofi mirare al corso generale delle cose […]. Questo perciò segna la differenza tra decisioni *particolari* e ragionamenti *generali*, e rende la sottigliezza e la precisione (*subtility and refinement*) molto più adatte a questi che non a quelle[10].

Alla luce di questa premessa e di questo linguaggio, i *refinements* sono necessari in un'opera filosofica che si appella a principi generali, ma quelli che Hume attribuisce a Montesquieu, se sono falsi, significa che procedono da ragionamenti od osservazioni ingiuste o infondate. Ugualmente nel linguaggio dello scettico le nostre affermazioni o le nostre pretese sono «avventate», quando non confrontiamo le testimonianze con l'esperienza, quando indulgiamo a speculazioni razionali sulla religione o ci lasciamo sedurre da pregiudizi assorbiti con l'educazione, o persino quando rinunciamo ad approfondire le nostre ricerche nel tentativo di giungere a qualche solida proposizione generale[11]. Pur con queste riserve, tuttavia, Hume non disconosce mai il merito e la solidità complessiva dell'impresa di Montesquieu.

[10] D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, a cura di E.F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, pp. 253-255. Mi avvalgo, con qualche modifica, della tr. it. *Saggi e trattati, morali, letterari, politici ed economici*, a cura di M. Dal Pra ed E. Ronchetti, Torino, Utet, 1974, pp. 441-443.

[11] Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, a cura di L.A. Selby-Bigge, testo rivisto da P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978², p. 112; *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals*, cit., pp. 15, 38, 41, 135, 150.

2. *Il clima e il carattere nazionale*

Nella breve e affettuosa risposta alla lettera di Hume del 10 aprile 1749, Montesquieu dice tra l'altro:

> J'ai reçu, Monsieur, comme une chose très-précieuse, la belle lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire au sujet de mon ouvrage. Elle est remplie de réflexions si judicieuses & si sincères que je ne sçaurois vous dire à quel point j'en ai été charmé […].
>
> J'aime mieux vous parler d'une belle dissertation, où vous donnez une beaucoup plus grande influence aux causes morales qu'aux causes physiques; & il m'a paru – autant que je suis capable d'en juger – que ce sujet est traité à fond, quelque difficile qu'il soit à traiter, & écrit de main de maître & rempli d'idées & de réflexions très-neuves.
>
> Nous commençâmes aussi à lire, M. Stuart & moi, un autre ouvrage de vous, où vous maltraitez un peu l'ordre ecclésiastique. Vous croyes bien que M. Stuart & moi n'avons pas pu entièrement vous approuver; nous nous sommes contentés de vous admirer […][12].

Emilio Mazza – che commenta con finezza questo scambio epistolare e le loro opinioni circa l'influenza del clima sui caratteri nazionali – osserva che Montesquieu «sembra in certo modo autorizzare il proprio stereotipo, quanto meno in forma indebolita (quasi fosse una questione di gradi)» nel riprendere la tesi di Hume[13]. C'è forse da aggiungere qualcosa: che Montesquieu abbia apprezzato sinceramente la lettera e le riflessioni di Hume è confermato dal commento scritto sull'autografo della lettera; il terzo capoverso qui riportato si riferisce probabilmente alla famosa nota sul carattere del clero dello stesso saggio sui caratteri nazionali e ne parla, tra il complice e l'ironico, come di una piccola birbonata. In questo contesto il riferimento alla «bella dissertazione» del secondo capoverso non sembra privo di ambiguità: quasi che Montesquieu volesse, ma bonariamente, cogliere in fallo chi gli ha indirizzato prima una lettera piena di ammirazione, ma poi ha scritto un saggio che sembra contrastare direttamente le tesi dell'*Esprit des lois*. Stentiamo a credere a Montesquieu, quando sembra suggerire che la sua competenza sull'argomento sia limitata. D'al-

[12] *Correspondence*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, sous la direction de A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955, vol. III, pp. 1230-1231.

[13] E. Mazza, *Falsi e cortesi. Pregiudizi, stereotipi e caratteri nazionali in Montesquieu, Hume e Algarotti*, Milano, Hoepli, 2002, p. 21.

tra parte la tesi attribuita a Hume, che le cause morali hanno una maggiore influenza delle cause fisiche, è semmai la tesi sostenuta dallo stesso Montesquieu nell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*[14]. Hume afferma, al contrario, che «le cause fisiche non operano in modo discernibile sulla mente umana» e scopre ovunque negli «annali della storia» i «segni di una simpatia o contagio fra i modi abituali di vivere, non quelli dell'influsso dell'aria e del clima»[15]. È probabilmente per rendere più chiara la sua posizione che Hume, dopo la prima delle precedenti citazioni, sentirà il bisogno di aggiungere, a partire dall'edizione 1753-54 degli *Essays*: «Ed è una massima in ogni filosofia che le cause che non si manifestano debbono essere considerate come non esistenti». Gli altri apprezzamenti di Montesquieu, la difficoltà dell'argomento, la completezza della trattazione, la scrittura magistrale, la novità delle idee e delle riflessioni destano l'impressione che egli intendesse sì, congratularsi per la bella dissertazione, ma nello stesso tempo escludesse di proposito qualsiasi confronto con l'opera monumentale che gli era costata tanta fatica, come attestano molti luoghi autobiografici, dal «travail de vingt années» della Prefazione, all'«Invocation aux Muses» del secondo tomo e all'esclamazione virgiliana finale «Italiam, Italiam» – un'allusione che Hume non comprendeva e su cui chiedeva lumi nella conclusione della sua lettera del '49[16]. Non era d'altra parte del tutto rassicurante il fatto che nel saggio humiano mancasse qualsiasi accenno

[14] Cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1949 e 1951, t. II, p. 60: «Les causes morales forment plus le caractère général d'une nation et décident plus de la qualité de son esprit que le causes physiques». Questa è la più esplicita affermazione in proposito di Montesquieu. Vedi D. FELICE, «Introduzione» a MONTESQUIEU, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spriti e sui caratteri*, a cura di D. Felice, Pisa, Edizioni ETS, 2004, pp. 9-33.

[15] D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., p. 204, trad. it. cit., p. 395. Nella stessa direzione – per escludere cioè l'esistenza di una influenza del clima e di cause fisiche – va la famosa nota, aggiunta nella stessa edizione, sulla naturale inferiorità dei negri (Cfr. D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., pp. 208 e 629-630, trad. it. cit., pp. 399-400). Essa intende rafforzare l'idea che tutte le osservazioni fatte sui popoli ubicati più a nord o più a sud dei climi temperati «sono inerti e fallaci» (*ibidem*). Sul punto mi limito qui a rinviare a E. MAZZA, *David Hume e i caratteri nazionali*, «Materiali per una storia della cultura giuridica, 32 (2002), pp. 486-487, e al saggio di Silvia Sebastiani incluso nel presente tomo, pp. 211-245. Per una discussione recente intorno al 'razzismo' di Hume si veda A. GARRETT, *Hume's Revised Racism Revisited*, «Hume Studies», 26 (2000), pp. 171-177; ID., *Hume's «Original Difference»: Race, National Character and the Human Sciences*, «Eighteenth-Century Thought», 2 (2004), pp. 127-132.

[16] Cfr. D. HUME, *The Letters of David Hume*, cit., vol. I, p. 138.

esplicito o implicito al suo capolavoro?

È tuttavia difficile per l'interprete di Hume e dei suoi rapporti con Montesquieu non soffermarsi sul saggio sui caratteri nazionali. Ai più esso è parso quella che possiamo definire «una critica devastante della teoria climatologia e forse una rapida risposta all'*Esprit de lois*»[17]. Il confronto è iniziato nella *History of English Thought in the Eighteeenth Century* (1876) di Leslie Stephen, e un secolo più tardi Paul E. Chamley ha ricostruito diffusamente questo rapporto sostenendo la tesi che esso costituisca effettivamente una risposta a Montesquieu e ventilando anche la congettura di una possibile visita di Hume presso lo stampatore Barrillot a Ginevra nel corso del suo soggiorno torinese nell'autunno 1748[18]. Sempre Emilio Mazza ha criticato il saggio di Chamley: i temi comuni nei testi di Hume e Montesquieu possono dipendere dalla comunanza delle numerose fonti e l'argomentazione di Chamley si fonda soprattutto sull'assenza di testimonianze[19].

Prima della sua partenza per il continente, Hume aveva lasciato tre saggi, *Of passive obedience*, *Of the original Contract*, *Of the Protestant Succession* all'editore Andrew Millar, in vista di una nuova edizione dei suoi *Essays*, pregandolo di inoltrare le bozze a Charles Erskine, Lord Tinwald per un giudizio[20]. Sconsigliato dall'amico per motivi di prudenza a pubblicare l'ultimo dei tre, questo venne sostituito dal saggio *Of National Characters*. Essi vennero pubblicati con ogni probabilità contemporaneamente, in edizione separata e in una nuova edizione degli *Essays*, il 29 novembre 1748, circa un mese dopo la pubblicazione dell'*Esprit des lois*. Ernest Campbell Mossner ha riconosciuto che c'è qualcosa di misterioso intorno alla data di composizione di *Of National Characters* e dubita che possa essere stato affidato a Lord Tinwald prima della sua partenza per il continente. Considera le argomentazioni di Chamley «plausibili ma non del tutto

[17] D. WOOTTON, *David Hume, «the historian»*, in D.F. NORTON (a cura di), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 293.

[18] Cfr. P.E. CHAMLEY, *The Conflict between Montesquieu and Hume*, in A.S. SKINNER e T. WILSON (a cura di), *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 285 e p. 297, nota 53. Di interesse limitato mi sembrano invece i confronti proposti da R.B. OAKE, *Montesquieu and Hume*, «Modern Language Quarterly», 3 (1941), pp. 221-248 e G. VLACHOS, *Essai sur la politique de Hume*, Athènes, Institut Français – Paris, Domat-Montchrestien, 1955, pp. 124-146.

[19] Cfr. E. MAZZA, *David Hume e i caratteri nazionali*, cit., pp. 470-476.

[20] Cfr. *The Letters of David Hume*, cit., vol. I, pp. 112-113. Nella nuova edizione, i tre nuovi saggi dovevano sostituire i saggi ripudiati da Hume: *Of Essay Writing*, *Of Moral Prejudices* e *Of the Middle Station in Life*.

persuasive»[21]. Ora, non è rimasta traccia nelle lettere di Hume del saggio sul carattere nazionale, non ci sono lettere di Hume che riguardino i quattro mesi della permanenza a Torino[22], nessuna delle riflessioni della lettera a Montesquieu contempla la terza parte dell'*Esprit de lois*, infine Hume non nomina nessuno dei sostenitori dell'influenza del clima sul carattere nazionale. Argomentare in assenza di testimonianze è indubbiamente un'operazione discutibile, tuttavia quattro forme di silenzio diventano sospette e inducono ragionevolmente a congetture.

In realtà l'articolo di Chamley presenta ambiguità e difetti che non è qui il caso di esaminare; tuttavia la parte più documentata e più persuasiva del suo intervento non consiste nell'analisi dei testi rispettivi di Montesquieu e di Hume, bensì nella dettagliata ricostruzione della cerchia di personaggi che potevano aggirarsi a Ginevra attorno alle carte di Montesquieu e che potevano a Torino entrare in contatto con Hume. Soprattutto non è da trascurare una lettera di Jacob Vernet, il letterato intermediario tra Barrillot e Montesquieu, in cui si dice che un segretario di Arthur Vilettes, l'incaricato di affari della corte inglese a Torino, avrebbe visionato i fogli a stampa e indovinato all'istante la paternità di Montesquieu. Pertanto l'ipotesi che al momento mi pare più accreditabile è che Hume non abbia affatto letto le pagine di Montesquieu, ma ne abbia avuto tuttavia una conoscenza indiretta, attraverso i pettegolezzi degli ambienti frequentati, e una conoscenza distorta anche, nel senso dello stereotipo del determinismo climatico che molti hanno immediatamente attribuito a Montesquieu. La fama dell'avversario conferirebbe attualità al saggio sui caratteri nazionali e ne giustificherebbe la pubblicazione.

Come ha mostrato Mazza, proponendo un'analisi della struttura di *Of National Characters* assai più dettagliata di quella di Chamley, il saggio di Hume è una vera e propria requisitoria contro l'influenza del clima sul carattere nazionale che non perde mai di vista il suo tema e il suo obiettivo: «(1) introduzione, definizioni e problema; (2) soluzione in base alla ragione; (3) soluzione in base all'esperienza

[21] Cfr. E.C. MOSSNER, *The life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1980², pp. 179-181 e 631.

[22] Per l'esattezza Hume inviò da Torino al fratello John una specie di diario dei suoi viaggi che si chiude piuttosto bruscamente il 16 giugno 1748. Cfr. *The Letters of David Hume*, cit., vol. I, pp. 114-133. Su questi viaggi si veda F. BARONE, *1748: Viaggio di Hume a Torino*, «Filosofia», 9 (1958), pp. 616-632.

(che conferma la ragione)»[23]. Al contrario, l'*Esprit de lois*, almeno a una prima lettura, appare, con le parole di Voltaire, un «labyrinthe sans fil»[24], e nella parte terza, il libro XIV, a cominciare dal titolo, «Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat», induce all'equivoco il lettore. Dopo appena quattro righe, il capitolo 2, tratto di peso dai primi capoversi dell'*Essai sur le causes* con leggere modifiche, mimando l'ardore e le pratiche cartesiane, ci parla di fibre nervose e di pori variamente sollecitati dal freddo e dal caldo, di esperimenti personali congelando e scongelando lingue di pecora, ma proseguendo nella lettura troveremo che Montesquieu trascorre a temi del tutto estranei alle questioni climatiche. Le riflessioni sulla servitù civile, domestica, politica e sulla natura del suolo dei quattro libri successivi sembrano interamente poggiare sull'idea iniziale che i popoli del nord tendono ad essere coraggiosi, franchi, industriosi e inclini alla libertà politica e i popoli del sud pavidi e servili. Sarebbe stato sufficiente trasferire il capitolo 4 del libro XIX – così isolato dal contesto – «Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte» – agli inizi della parte III, per invitare il lettore alla cautela.

Una schiera di specialisti si è cimentata nell'impresa di sottrarre Montesquieu allo stereotipo del determinismo climatico. Una recente ricostruzione complessiva delle riflessioni di Montesquieu sul tema del clima, della libertà e del carattere nazionale è quella proposta da Carlo Borghero. Egli ha mostrato, tra l'altro, come le riflessioni sul clima si siano intrecciate con la costituzione della stessa concezione dell'*esprit général* e del «rifiuto della politica come arte del governo»[25].

Da questo punto di vista, non è tanto importante ricordare come la tesi di Hume che attribuisce la costituzione dei caratteri nazionali alla simpatia fosse già presente nel *Treatise of Human Nature* del

[23] E. MAZZA, *David Hume e i caratteri nazionali*, cit, p. 480; cfr. p. 481 per la descrizione dettagliata della struttura.

[24] Traggo la citazione da C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, p. 140.

[25] C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, cit., p. 160; si vedano ancora le pp. 152-155, 158-159, 163, 191-194. Per la letteratura sulla teoria climatica di Montesquieu rinvio alla nota 36 (pp. 148-149) del saggio di Borghero.

1739-40[26], o confrontare i temi rispettivi di *Of National Characters* e dell'*Esprit des lois*, quanto comprendere la distanza tra la concezione del carattere nazionale in Hume e Montesquieu. Trattare il carattere nazionale come prevalenza casuale di caratteri individuali che si viene a costituire in una società primitiva, o comunque nelle *élites* politiche o culturali, la quale si estende successivamente per contagio e imitazione, e si consolida negli abiti linguistici o nei modelli letterari e si trasmette attraverso l'educazione – come fa Hume – significa sottrarre alla nozione quella centralità e quel ruolo storico che ha nell'*Esprit de lois*, e che lo stesso Hume gli riconoscerà nel testo, già citato, dell'*Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Inoltre per Montesquieu il carattere nazionale è l'opera di un lungo processo di sedimentazione, laddove per Hume è un fenomeno passeggero e i popoli cambiano carattere da un secolo all'altro. Hume sembra talvolta accostarsi al metodo comparativo di Montesquieu: per esempio contraddistingue il popolo inglese per l'assenza di un carattere nazionale e attribuisce questa singolarità alla forma mista di governo, monarchica, aristocratica e democratica insieme; per converso, suggerisce nel saggio *Of Commerce* che la maggiore povertà del «common people» delle nazioni dell'Europa meridionale non dipenda dalla monarchia assoluta e dal minor grado di libertà politica, bensì dalla maggiore fertilità del suolo e dalla felicità del clima; ma sembrano questi episodi isolati, che semmai attestano lo spirito di contraddizione di Hume[27].

Per altro, se il libro XIX è il libro a cui si richiamano giustamente gli specialisti di Montesquieu per eliminare l'equivoco del determinismo climatico, l'intreccio tra i condizionamenti del carattere nazionale e condizionamenti del clima è ancora documentato nel capitolo 14. Qui la tesi di Montesquieu è che le leggi vanno cambiate con le leggi e i costumi e le maniere mediante costumi e maniere. La legge di Pietro il Grande che obbligò i Moscoviti a tagliarsi le barbe e accorciarsi gli abiti era stata una legge tirannica. Per impedire il crimine servono le pene, per cambiare le maniere occorre l'esempio. Piuttosto la nazione russa si era civilizzata invitando le donne a corte, vestendole alla tedesca e importando le stoffe dall'Europa. A questo punto l'argomentazione non pare a Montesquieu sufficiente: ciò che rese il cambiamento più facile è che i

[26] Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, cit., pp. 316-317. Il precoce interesse per il tema è documentato anche dalla lettera citata sopra, nota 4.

[27] Cfr. D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., pp. 265-267 (tr. it. cit., pp. 454-457).

costumi preesistenti erano estranei a quel clima, apportati da costumi e maniere di altre nazioni. Dando costumi e maniere europee a una nazione d'Europa, Pietro il Grande trovò delle facilità inaspettate: «L'empire du climat est le premier de tous les empires». Ora non si potrebbe accogliere questa riflessione di Montesquieu, se non accettando ciò che non piacerà agli specialisti: barbe tagliate e abiti corti, o almeno circondarsi di belle donne ben vestite, non diventano forse una caratteristica dell'indole europea? Se non si tratta di determinismo climatico, dovremo pur parlare di una tendenza al determinismo geografico. Oppure, per rifiutare lo stereotipo, si dovrà ammettere che questa è uno dei «false refinements» del geniale Montesquieu di cui parlerà più tardi Hume, come quello immediatamente successivo, altrettanto in sapore di retorica, «il ne faut […] pas changer [les coutumes des peuples], mais les engager à les changer eux-mêmes»[28]. Un capitolo, dunque, che poteva indubbiamente piacere a Hume, per quel carattere di moderazione che vi si respira e per la cautela nell'uso delle leggi, ma che desta sicuramente perplessità sul piano della giustificazione storica degli accadimenti.

3. *Il saggio sulla popolosità delle nazioni antiche*

È opportuno affiancare al saggio di Hume sui caratteri nazionali il suo *Essay of the Populousness of Ancient Nations*, perché qui il riferi-

[28] Per una lettura più caritatevole del capitolo, cfr. C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, cit., p. 197. Lo stesso Montesquieu tuttavia, ammette che la frase è «une expression métaphorique», anche se in un testo sospetto – in cui ci si deve difendere da censure ecclesiastiche – come quello delle *Réponses et explications données a la Faculté de théologie* (*Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 1173). Se per determinismo climatico si intende affermare che le nazioni sono necessariamente condizionate dal clima o che le cause fisiche (freddo, caldo, natura del suolo e dell'aria) hanno la prevalenza sulle cause morali, non è difficile scagionare Montesquieu dall'accusa e si può persino giungere a riconoscere con Montesquieu che «le livre de *l'Esprit des Lois* forme un triomphe perpetuel de la morale sur le climat, ou plutôt, en général, sur les causes physiques» (*ibidem*). Spiegherò che cosa intendo per 'determinismo geografico' con un'immagine: la superficie del globo non è per Montesquieu una superficie curva uniforme e ben levigata con increspature rappresentate dai rilievi orografici, di grandezza proporzionale trascurabile, ma una superficie formata da piani inclinati che si intersecano tra loro, orientati in diverse direzioni, in presenza di gravità. Questa immagine è perfettamente compatibile con l'inclinazione (o la vocazione) al coraggio, all'indipendenza e alla libertà dei popoli nordici e l'inclinazione alla sottomissione, al servilismo e al dispositismo delle nazioni asiatiche o meridionali, comunque poi saggi governanti riescano a contrastare con successo queste inclinazioni, mediante la legge, l'esempio, la religione o il commercio. Sicuramente Hume sarebbe un avversario di questo 'determinismo geografico'.

mento a Montesquieu è esplicito. Anche in questo caso Hume contrasta una *received opinion*, la superiore popolosità del mondo antico, è sollecitato a comporre il suo saggio non solo dalle «stravaganze» di Isaac Vossius che aveva attribuito alla Roma imperiale una popolazione di 14 milioni di abitanti e una superficie venti volte maggiore di quella di Parigi e Londra messe assieme, ma anche dalle *Lettres persanes* CXII-CXXII e si imbatte nel corso della composizione nella lettura del manoscritto di Robert Wallace, *A Dissertation on the Numbers of Mankind in Ancient and Modern Times*:

> Ma un autore di molto maggiore genio e giudizio [di Vossius] ha osato affermare che, secondo i migliori calcoli possibili su questo argomento, non vi è ora sulla faccia della terra la cinquantesima parte della popolazione che esisteva al tempo di Giulio Cesare. Si può facilmente osservare che il confronto, in questo caso, è necessariamente imperfetto, anche se ci limitiamo al panorama della storia antica: cioè l'Europa e le nazioni intorno al Mediterraneo. Noi oggi non conosciamo esattamente il numero di abitanti di nessun regno europeo e di nessuna città: come possiamo pretendere di calcolare quello di antiche città e Stati, di cui gli storici ci hanno lasciato testimonianze così imperfette? A mio avviso la questione si presenta così incerta che, dato che intendo riunire alcune riflessioni su questo argomento, mescolerò l'indagine concernente le cause con quella relativa ai fatti; il che non dovrebbe mai essere ammesso nel caso in cui i fatti possano essere verificati con un grado tollerabile di certezza[29].

In una lettera a John Clephane del 18 aprile 1750 Hume afferma di aver appena terminato un discorso «assai erudito e complesso» sulla popolosità del mondo antico, «non completamente in opposizione a Vossius e Montesquieu, che esagerano infinitamente questa questione, ma sollevando dubbi, scrupoli e difficoltà sufficienti a sospendere il giudizio sull'argomento»[30].

In una nota della prima edizione del 1752, Hume fa riferimento con encomiabile gentilezza alla dissertazione di Robert Wallace, ancora manoscritta, e nella stessa nota, nell'edizione del 1758, alla pubblicazione della dissertazione, nonché ai molti errori riscontrati dal

[29] D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., pp. 380-381 (tr. it. cit., pp. 571-572). In nota Hume rinvia non solo alle *Lettres persanes*, ma anche all'*Esprit des lois*, XXIII, 17, 18, 19. Nel primo di questi capitoli Montesquieu sostiene l'alta densità demografica delle città della Grecia, nel secondo l'estende all'Italia, alla Sicilia, all'Asia Minore, alla Spagna, alla Gallia e alla Germania, nel terzo tratta dello spopolamento prodotto dalle conquiste della grande Repubblica romana.

[30] *The Letters of David Hume*, cit., vol. I, p. 140.

suo antagonista nel proprio saggio[31]. Come nella lettera a John Clephane, così in questa nota e poi nella lettera a Montesquieu del 26 giugno 1753, in cui comunica al Presidente di avergli inviato una copia dei suoi *Political Discourses*, sostiene che il proprio vantaggio rispetto all'avversario consiste nell'intento scettico del suo discorso, mostrare l'impossibilità di dirimere la questione. Hume si prestò anche alla correzione delle bozze della dissertazione di Wallace, e Montesquieu stesso fu estremamente colpito da tanta *politeness* tra questi avversari, mentre per parte sua si dispose a ridimensionare le sue esagerazioni, sostenendo nell'edizione 1748 delle *Lettres persanes* che la popolazione antica doveva essere non più «cinquanta» ma solo «dieci» volte superiore alla presente. Se Hume, anche con Montesquieu, ribadì il vantaggio dello scettico, sarebbe ingiusto accogliere integralmente questa prospettiva di modesta cautela. Hume non trascurò mai il carattere congetturale, la provvisorietà e forse anche l'inattendibilità di molte fonti o la difficoltà della loro interpretazione, ma probabilmente non fu mai convinto del carattere puramente scettico della propria valutazione, fatto che forse spiega meglio di ogni altra congettura la soppressione della nota su Wallace nelle edizioni 1770 e 1777 dei suoi saggi.

Secondo Roger B. Oake, il saggio *Of the Populousness of Ancient Nations* costituirebbe «uno dei casi più documentabili dell'influenza del pensiero di Montesquieu» sul pensiero di Hume. Egli userebbe «il pensiero di Montesquieu e persino il suo vocabolario tanto estesamente, che ci troveremmo nella necessità di riprodurre quasi per intero il suo saggio se dovessimo mostrare tutti i passi appropriati». Inoltre «la critica a Montesquieu non sarebbe basata in massima parte sul testo delle *Lettres persanes*, ma su quello dell'*Esprit de lois*»[32]. Ma lo stesso commento di Oake, anche quando giustappone un brano di Hume ad alcuni passi di Montesquieu, non solo mostra che Hume ha di mira le *Lettres persanes* più ancora che l'*Esprit de lois*, ma anche che riprende le tesi di Montesquieu con un certo ordine unicamente per confutarle. Semmai, come osserva Salvatore Rotta, era il saggio di Wallace a muoversi «sulla linea di Montesquieu, dal quale in molti punti della sua analisi strettissimamente dipendeva»[33], fatto che rende

[31] D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., pp. 638-639 (tr. it. cit., p. 569).

[32] R.B. OAKE, *Montesquieu and Hume*, cit., (parte I), rispettivamente pp. 32, 34, 33.

[33] S. ROTTA, *Demografia, economia e società in Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Liberta, necessità e storia*, cit., p. 204.

in qualche misura più complesso il confronto.

Che cosa c'è dunque di assertorio o confutatorio nel saggio di Hume rispetto alle tesi sostenute nelle *Lettres persanes* e, in parte, nell'*Esprit des lois*? Il testo delle *Lettres persanes* – occorre ricordarlo – muove dalla *received opinion* dello spopolamento del mondo moderno nella lettera di Rhedi, con un ampio ventaglio di considerazioni sulle popolazioni moderne dei diversi paesi del globo. Le successive dieci lettere di Usbek – che sono per molti versi anche un capitolo della *querelle* degli antichi e dei moderni, in cui Montesquieu si schiera decisamente per la superiorità delle istituzioni e dei costumi degli antichi – elencano con ordine le cause di questo spopolamento: la poligamia e il serraglio dei maomettani con i suoi eunuchi e le sue schiave, il miglior uso degli schiavi da parte dei Romani, la proibizione del divorzio dei cristiani, il monachesimo, il celibato del clero cattolico, il fatalismo dei maomettani, il maggiorascato dell'Europa moderna.

Ebbene Hume inizia la sua critica impugnando una tra le prime tesi di Usbek. L'idea che la schiavitù romana fosse un giogo lieve per gli schiavi e soprattutto che i Romani avessero tutto l'interesse a far sì che i loro schiavi procreassero è del tutto infondata. Rifacendosi all'esperienza relativa alla Londra moderna, egli sostiene che il costo per il sostentamento e l'educazione di giovani schiavi in città sarebbe stato molto più dispendioso rispetto al loro acquisto nelle campagne più remote, per poi collegare diverse testimonianze sulle durezze della schiavitù a Roma e sul costante reclutamento degli schiavi dai confini dell'impero. Ma Hume è altrettanto deciso nella condanna della schiavitù in generale sul piano morale, così come della sua utilità economica, e in una nota, con tutta probabilità rivolta contro Montesquieu, sostiene che se la schiavitù domestica accrescesse realmente la popolazione sarebbe un'eccezione alla regola generale (accolta anche da Montesquieu) che prosperità e popolosità di una società sono necessariamente connesse[34].

[34] Cfr. D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., p. 387 nota (tr. it. cit., pp. 578). La lettera CXV oppone anche i difetti della servitù moderna ai vantaggi della schiavitù in epoca romana, una tesi che Hume riprende puntualmente nella sua confutazione (*ibidem*, p. 386-387; tr. it. cit., pp. 577-578). Hume asserisce tra l'altro «Quanto desidero dedurre da questi argomenti è che la schiavitù [antica] è in generale svantaggiosa sia alla felicità che alla popolosità dell'umanità e che è stata assai meglio sostituita dall'abitudine [moderna] di aver servitori salariati» (*Essays Moral, Political, and Literary*, cit., p. 396; tr. it. cit., pp. 587). La condanna della schiavitù da parte di Montesquieu è assai più chiara nell'*Esprit de lois* e muta il giudizio sulla schiavitù romana: «Je ne vois pas que les Romains aient eu, à cet égard, une bonne police. Ils

Non viene trascurata quasi nessuna delle tesi di Montesquieu e la contrapposizione a vantaggio dei moderni viene spesso sottolineata: se il monachesimo è una cattiva istituzione, non è detto sia peggiore rispetto alla consuetudine antica di esporre la prole; i ricchi romani erano avversi al matrimonio e prevaleva la pratica dei lasciti ereditari agli amici; la libertà di divorzio scoraggiava il matrimonio e andrebbe messa in conto anche la pratica dell'omosessualità[35]. Persino il maggiorascato delle leggi moderne, con le sue disuguaglianze nella distribuzione della proprietà, viene preferito alla divisione della proprietà tra fratelli dei tempi antichi[36]. Hume sembra concedere che prima della costituzione della potenza romana, quando quasi tutte le nazioni erano divise in piccoli territori e piccole repubbliche, la situazione fosse favorevole alla propagazione della specie e che solo le popolose repubbliche della Svizzera e dell'Olanda sembrano rassomigliare alle antiche repubbliche[37], ma solo per enumerare successivamente gli svantaggi degli antichi Stati: le guerre continue, i saccheggi più distruttivi, il carattere sanguinoso e cruento dei loro combattimenti, le carneficine durante le lotte intestine all'interno delle città, i massacri delle guerre civili romane[38]. Egli chiama in causa, infine, il commercio, le manifatture e l'industriosità dell'Europa moderna, senza riscontro nelle epoche antiche[39], prima di procedere nella seconda parte del saggio a vagliare le fonti antiche sui dati demografici delle singole città e delle singole regioni.

La parte finale del saggio sulla popolazione è una risposta alla lettera iniziale di Rhedi, in cui Hume pone a confronto la situazione delle varie «regioni che costituiscono la scena della storia antica e moderna»[40], sia pure senza seguire l'ordine della lettera CXII. Quasi al termine, Hume afferma che il tempo di Traiano e degli Antonini, data la condizione civilizzata, pacifica e ordinata, doveva essere quello in cui il mondo antico era più popoloso, per aggiungere: «Ma si sa che tutti gli Stati troppo estesi, specialmente le monarchie assolute, sono

lâchèrent la bride à l'incontinence des maîtres; ils privèrent même, en quelque façon, leurs esclaves du droit des mariages» (*De l'Esprit des lois*, XV, 12, in *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 499).

35 Cfr. D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., pp. 398-400 (tr. it. cit., pp. 589-590).

36 Cfr. D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., p. 413 (tr. it. cit., pp. 603-604).

37 Cfr. D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., pp. 401-403 (tr. it. cit., pp. 591-593).

38 Cfr. D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., pp. 404-416 (tr. it. cit., pp. 594-607).

39 Cfr. D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., pp, 416-421 (tr. it. cit., pp. 607-611).

40 Cfr. D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., p. 452 (tr. it. cit., p. 641).

dannosi alla popolosità e contengono un vizio e un veleno segreto che distrugge l'effetto di queste apparenze promettenti». Qui rimanda il lettore all' *Esprit des lois*, XXIII, 19 e alla testimonianza di Plutarco, una delle tre che Montesquieu proponeva a conferma:

> Toutes ces petites républiques furent englouties dans une grande, et l'on vit insensiblement l'univers se dépeupler: il n'y qu'à voir ce qu'etoiént l'Italie et la Grèce avant et après les victoires des Romains [...]. Les oracles ont cessé, dit Plutarque, parce que les lieux où ils parloient sont détruits; à peine trouveroit-on aujourd'hui dans la Grèce trois mille hommes de guerre.

Hume esamina tale testimonianza con estrema acribia per circa tre pagine. In primo luogo riprende la testimonianza di Plutarco, che attribuisce il declino degli oracoli all'attuale spopolamento generale, e soprattutto della Grecia – al punto che a stento essa potrebbe ora fornire 3.000 guerrieri, quanti ne aveva mandati a Platea la sola Megara al tempo della seconda guerra persiana – prodotto dalle guerre e dalle sedizioni del passato[41]. Dunque non a causa della dominazione romana, osserva prontamente Hume. Quindi propone le testimonianze contrarie di Polibio, Tacito, Strabone e dello stesso Plutarco, che attestano la prosperità e la relativa libertà delle città greche dopo la conquista romana e in epoca imperiale. Infine suggerisce, come più plausibile spiegazione del brano, l'ipotesi che la disciplina militare fosse divenuta inutile, ma continua a insistere sulla stranezza dell'affermazione di Plutarco e in nota lascia intendere che la troviamo in un'opera dialogica, forma inconsueta per Plutarco, piena di opinioni contraddittorie e superstiziose, in cui con tutta probabilità lo storico non propone la propria opinione, ma intende ridicolizzare quelle degli interlocutori[42]. Al termine di questo esame Hume cita Diodoro Siculo, il quale similmente sostiene che non dovremmo farci un'idea della popolosità antica del genere umano dallo spopolamento presente. Questa è la testimonianza, commenta Hume, di un autore vissuto nel periodo considerato il più popoloso:

[41] È, nella sezione ottava del *De Defectu oraculorum*, l'opinione espressa da Ammonio, uno dei quattro dialoganti, filosofo platonico di Atene, maestro di Plutarco e di suo fratello Lampria, altro personaggio del dialogo.

[42] D. DEL CORNO inclina a sostenere invece che tanto Lampria quanto Ammonio siano i portavoce di Plutarco (PLUTARCO, *Dialoghi Delfici*, Milano, Adelphi, 1983, *Nota informativa*, pp. 41-42).

Il gusto di biasimare il presente e di ammirare il passato è profondamente radicato nella natura umana e influenza anche le persone dotate della maggiore intelligenza e della più vasta cultura[43].

Sarebbe esagerato sostenere che l'intero saggio sia stato scritto di proposito contro Montesquieu, ma certamente Montesquieu resta il principale avversario e, se Hume non usa qui l'arma dell'ironia, certo usa quella dell'*understatement*. Non si spiegherebbe altrimenti, per fare un solo esempio, perché egli dedichi tre pagine a demolire una sola e ambigua testimonianza di Plutarco. Una più attenta valutazione delle cause e soprattutto il vaglio accurato e sistematico delle fonti è il motivo di fondo dell'intero saggio. S'è detto spesso, anche sulla scorta dell'epistolario[44], che Montesquieu conservò un'olimpica serenità e imparzialità di fronte alle argomentazioni contrarie di Wallace e Hume, ammettendo talvolta di non essere giudice competente. Viene tuttavia da chiedersi se un simile atteggiamento fosse giustificato da altro se non dalla decisione ostinata di attenersi alle regole della buona creanza.

4. *Osservazioni conclusive*

È il caso di tornare alla lettera di Hume contenente le riflessioni torinesi sull'*Esprit de lois*. Sei riguardano il primo volume dell'edizione in quarto di Ginevra. La prima è di sincera ammirazione; Hume trova l'osservazione di Montesquieu «nouvelle et frappante». Montesquieu aveva sostenuto che gli Inglesi, per conservare la propria libertà, avevano soppresso tutti i poteri intermedi dalla loro monarchia. Hume vede confermata, almeno nelle intenzioni e con tutta probabilità nei risultati, la risoluzione del governo inglese di sopprimere due anni prima in Scozia tutte le giurisdizioni gotiche feudali conservate dalla nobiltà degli Highlands, dopo aver scoperto che la nazione scozzese non era sufficientemente repubblicana. Questo giudizio conferma l'approvazione di massima da parte di Hume delle vedute di Montesquieu sul rapporto tra leggi e forme di governo e sul carattere della monarchia inglese. La seconda esprime uno scrupolo nel vaglio

[43] D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, cit., p. 464 (tr. it. cit., p. 632).

[44] Cfr. *Correspondence*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, cit., vol. III, pp. 1457, 1463, 1470, 1516.

delle fonti: Montesquieu segue Platone e Aristotele nell'attribuire l'origine delle leggi spartane a Creta, e Hume rammenta a memoria un luogo di Polibio, di cui raccomanda l'autorità, in cui lo storico cerca di confutare l'opinione dei due filosofi. La terza e la quarta osservazione sono positive. Montesquieu aveva sostenuto che la monarchia inglese, che celava entro di sé la forma repubblicana, si era guardata bene dallo scindere cariche civili e militari (*De l'Esprit des lois*, V, 19). Hume vede storicamente confermata tale osservazione dall'ordinanza del «Long Parliament» del 1646: l'esclusione dal comando militare di tutti i membri del parlamento aveva condotto alla perdita della libertà durante la dittatura cromwelliana. Nella *History of England* del 1754 Hume si sarebbe soffermato a lungo su questa ordinanza, osservando peraltro con quale astuzia Cromwell si fosse sottratto alla medesima. È il caso questo in cui Hume riceve dall'opera di Montesquieu un suggerimento per il suo lavoro di storico[45]. Nello stesso capitolo dell'*Esprit des lois* Montesquieu aveva sostenuto l'utilità della venalità delle cariche nel regime monarchico. Hume non solo si compiace con Montesquieu per aver sfidato la retorica moralistica dei detrattori francesi, giudicando in base a «principles plus vrais et plus profonds», ma aggiunge che a questa venalità si doveva la moltiplicazione e la relativa indipendenza dei tribunali provinciali francesi, facendoli 'rassomigliare' alle giurie inglesi. Nella quinta corregge una tesi di Montesquieu: le giurie inglesi non sono chiamate soltanto a stabilire se un fatto è provato o non provato, ciò che lascerebbe molto margine all'arbitrio del giudice, ma a stabilire se l'imputato è colpevole o innocente. Montesquieu correggerà opportunamente le successive edizioni. La sesta che si interroga sui vantaggi rispettivi dell'esazione dei tributi, diretta o mediante appalto, non trova sostanzialmente in disaccordo i due interlocutori.

Le tre riflessioni sulle banche, sulla bilancia commerciale e sul debito pubblico sono più ampie e più complesse e mostrano che Hume

[45] Un altro riferimento a Montesquieu è contenuto nella *History of England*: in una nota al V volume. Hume considera giustificata l'indulgenza dell'arcivescovo Laud verso i cattolici e la severità verso i puritani secondo il principio di Montesquieu che il magistrato deve tollerare le sette già radicate e impedire il diffondersi di ogni nuova religione (*De l'Esprit des lois*, XXV, 10); ma aggiunge: «Riconosco comunque che è assai discutibile che la persecuzione possa essere in alcun caso giustificata» (*The History Of England From The Invasion Of Julius Caesar To The Revolution In 1688*, 6 voll. Indianapolis, Liberty Funds, 2004, p. 575). Il riferimento mancava nella prima edizione del 1754.

è estremamente attento alle conseguenze della politica economica e molto preparato in argomento. Il principio generale che ispira le riflessioni di Hume sulle banche governerà il futuro saggio sulla moneta, ma esse hanno poco a che fare con le osservazioni di Montesquieu. Anche il principio generale antimercantilista che ispira le riflessioni sulla bilancia commerciale sarà sviluppato nel saggio omonimo, ma in questo caso le osservazioni di Hume contrastano con le tesi di Montesquieu secondo cui le misure protezionistiche dell'Inghilterra, se disturbano e affliggono i commercianti, non disturbano la libertà dei commerci. Hume mostra infine di condividere le preoccupazioni di Montesquieu sulla dilatazione del debito pubblico e lo informa che le sue tesi sono già state ricordate dal conte di Bath alla camera dei Lord; tuttavia si sofferma sui vantaggi dell'uso dei fondi pubblici da parte dei mercanti: come capitale che garantisce una rendita fissa e come mezzo di pagamento, essi permettono di ridurre i loro profitti e favoriscono il commercio. Infine, con un po' di ironia, comunica che i suoi compatrioti sono orgogliosi dell'approvazione della loro forma di governo, «dont ils sont, et avec quelque raison, si amoureux», da parte di Montesquieu. Hume stesso si prodigherà per la pubblicazione in Scozia dei due capitoli sulla forma di governo in Inghilterra e sul carattere degli Inglesi. Non manca di osservare, però, che se le forme di governo semplici sono, per loro natura, soggette all'abuso, mancando di contrappesi, le forme complesse, come le macchine complicate, sono soggette a guastarsi.

Hume sicuramente ammirava l'*Esprit des lois* come il migliore tentativo di una scienza della politica, ne apprezzava l'analisi comparativa di nazioni antiche e moderne, una riflessione che teneva conto della complessità delle cause che conducono alla determinazione delle formazioni politiche e delle loro istituzioni giuridiche e sociali, la mole dei dati messi in movimento da queste osservazioni. Ugualmente doveva apprezzare di Montesquieu la moderazione, la costante attenzione per i limiti dell'azione legislativa, l'attaccamento ai principi della libertà politica, civile e domestica. Non ne condivideva invece l'estrema ammirazione per la civiltà e per la grandezza degli antichi Stati e soprattutto di Roma, era assai più attento a vagliare l'attendibilità delle fonti, coltivava una più agguerrita metodologia sui nessi causali. Il suo discorso politico si esprimeva poi in forma saggistica, attento a isolare fenomeni e movimenti e a giustificarne le cause distinguendole con cura dalle conseguenze o dagli effetti collaterali. Per quanto con-

vinto che la politica potesse ridursi a scienza, Hume non cercò mai di fornirne il sistema. Mancava inoltre nell'opera di Montesquieu quell'attenzione che egli nutrì per i fenomeni dell'ideologia, del giudizio interessato sugli eventi storici del passato, così come mancava una più raffinata attenzione per i processi economici. Infine, Hume non condivideva certe sofisticazioni della teoria che gli apparivano false, o certe affrettate generalizzazioni che urtavano la cautela nell'indagine. Questo è un giudizio che Hume estese all'opera di Rousseau, laddove scorgeva genialità senza discernimento.

In sostanza, Hume non cambiò mai il suo giudizio sulla solidità dell'impianto dell'opera di Montesquieu. Ma occorre avvertire che l'influenza del pensiero di Montesquieu non fu grande. Si tratta di due progetti di scienza politica che si sono formati parallelamente e Hume aveva già maturato il suo pensiero, quando lesse e reagì all'opera di Montesquieu.

Diverso fu il giudizio dei suoi conterranei: già nel 1753, in un discorso al King's College di Aberdeen in occasione della cerimonia delle lauree, in cui si interrogava sulle leggi che presiedono all'indagine filosofica e additava i migliori modelli nelle diverse discipline, Thomas Reid non riscontrava chiari progressi dei moderni sul terreno della morale, li scorgeva bensì sul terreno della politica; non aveva difficoltà a tessere l'elogio di Machiavelli, Harrington e Hume, ma su questi vedeva primeggiare Montesquieu, per la sua capacità di derivare dai «principi della natura umana le cause, le ragioni e gli effetti delle leggi, dei costumi e delle istituzioni politiche»[46].

[46] TH. REID, *Philosophical Orations of Thomas Reid*. Delivered at graduation ceremonies in King's College, Aberdeen, 1753, 1756, 1759, 1762, a cura di W.R. Humphries, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1937, p. 14.

*Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell'*Esprit des lois

Viola Recchia

1. *Le ipotesi e i fatti*

Molti sono gli interpreti che hanno cercato di far luce sul rapporto che lega, teoricamente e concretamente, i due più grandi pensatori politici del Settecento francese. La letteratura in proposito è ricca, e testimonia la presenza di un problema di difficile soluzione, che riguarda non solo la ricostruzione storica degli eventi che avrebbero potuto favorire un incontro tra Montesquieu e il giovane Rousseau, ma anche la presunta influenza che le teorie del filosofo di La Brède avrebbero esercitato sulla genesi e sull'elaborazione del pensiero politico del Ginevrino. In entrambi i casi, che si voglia cioè procedere alla pura analisi dei fatti, o che ci si proponga invece di tentare un confronto teorico tra i due, la questione appare circondata da un certo mistero che la rende, tuttora, alquanto affascinante. Da un lato, nonostante la ricchezza di documenti di cui disponiamo, ancora oggi è impossibile affermare con certezza se Montesquieu e Rousseau si siano mai conosciuti di persona; dall'altro, benché numerosi siano i luoghi dei suoi scritti in cui palese è la presenza di temi montesquieuiani, Rousseau raramente si riferisce all'autore dell'*Esprit des lois* (1748) in modo esplicito, anche se, laddove questo accade, egli lo fa sempre con un tono sommamente rispettoso. I tanti studiosi che si sono interessati al problema hanno ormai delineato con sufficiente precisione lo *status quaestionis*, ricostruendo il periodo e l'ambiente nel quale essi avrebbero potuto incontrarsi, rintracciando negli scritti di Rousseau tutti i passi dal sapore montesquieuiano, o ancora ripercorrendo il pensiero politico di Rousseau alla ricerca degli spunti che egli avrebbe mutuato dal barone di La Brède[1]. Eppure, in tutti e tre i casi

[1] Cfr., tra gli altri, É. FAGUET, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*,

non si è mai giunti ad una soluzione definitiva: i due gravitarono per un certo periodo intorno alla famiglia dei Dupin, che avrebbero potuto farli incontrare, ma non si ha alcuna notizia al riguardo; i passi individuati dai critici, pur cospicui, dimostrano solo che Rousseau, per alcuni argomenti, si serve delle riflessioni dell'«illustre Montesquieu»; i confronti teorici finora intentati, pur rinvenendo «la trace de Montesquieu» nell'intera opera di Rousseau[2], finiscono inevitabilmente per riscontrare divergenze incolmabili.

A nostro avviso, queste difficoltà sorgono, in primo luogo, dal fatto che i tre livelli di ricerca che abbiamo menzionato, e che potremmo definire 'biografico', 'analitico' e 'teorico', stanno tra loro in un rapporto talmente stretto da non poter essere disgiunti, pena la semplificazione del problema in tre questioni che, prese singolarmente, si limitano solo a rilevarne l'ambiguità. Inoltre, pur essendo indubbia la presenza di Montesquieu nel pensiero di Rousseau, sarebbe alquanto

Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1902; É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII*è *siècle* (1927), Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. 325-332; A. FRANÇOIS, *Rousseau, les Dupin, Montesquieu*, «Annales de la société J.-J. Rousseau», t. XXX (1943-1945), pp. 47-64; É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, note introductive de G. Davy, Paris, Rivière, 1953; J. STAROBINSKI, *Montesquieu* (1953), Paris, Seuil, 1994 (tr. it. di M. Marchetti, Torino, Einaudi, 2002, pp. 113-118); R. DERATHÉ, *Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau*, «Revue internationale de philosophie», 9 (1955), pp. 367-386; M. AUGÉ, *Montesquieu, Rousseau et l'anthropologie politique*, «Cahiers internationaux de philosophie», n. s., 40 (1966), pp. 17-42; M.A. CATTANEO, *Montesquieu, Rousseau e la rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967; M. LAUNAY, *Le «Discours sur les sciences et les arts»: Jean-Jacques entre Mme Dupin et Montesquieu*, in AA.VV., *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, Paris, Nizet, 1969, pp. 105-112; J. BRETHE DE LA GRESSAYE, *Politique comparée de Voltaire, Rousseau et Montesquieu*, «Actes de l'Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Bordeaux», 5ª s., (1979), t. IV, pp. 61-72; R. SHACKLETON, *Montesquieu, Dupin and the early writings of Rousseau*, in AA.VV., *Reappraisals of Rousseau. Studies in honour of R.A. Leigh*, Manchester, Manchester University Press, 1980, pp. 234-249; N. HAMPSON, *Will and circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French revolution*, London, Duckworth, 1983; G. LAFRANCE, *Montesquieu and Rousseau on constitutional theory*, in A. ROSENBAUM (a cura di), *Constitutionalism: the philosophical dimension*, New York, Greenwood Press, 1988, pp. 54-68; S.M. MASON, *Montesquieu*, in R. TROUSSON-F.S. EIGELDINGER (a cura di), *Dictionnaire de J.-J. Rousseau*, Paris, Champion, 1996, pp. 606-608; J. EHRARD, *Le fils coupable*, in ID., *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 257-276; CH. PORSET, *Madame Dupin et Montesquieu, ou les infortunes de la vertu*, in *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998, pour commémorer le 250° anniversaire de la parution de l'Esprit des lois*, réunis et présentés par L. Desgraves, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, pp. 287-306; P. DUBOUCHET, *De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien*, Paris, L'Harmattan, 2001.

[2] J. EHRARD, *Le fils coupable*, in ID., *L'esprit des mots*, cit., p. 258.

riduttivo pensare che quest'ultimo si accontentasse di riportarne le geniali intuizioni senza interagire con esse. Montesquieu è per Rousseau un'*auctoritas* indiscussa; tuttavia, il Ginevrino esercita continuamente nei suoi confronti il potere della critica, che lo porta di volta in volta ad accogliere o a rigettare alcuni assunti montesquieuiani, oppure a considerarli come semplici spunti che poi egli rielaborerà a partire da principi totalmente diversi. Questo rende il compito dell'interprete ulteriormente difficile, perché quella presenza così palpabile, quell''ombra' montesquieuiana che aleggia sull'opera di Rousseau, si connota di segni opposti a seconda degli argomenti nei quali si rivela. Ed è in tal caso che diviene necessario ricorrere al confronto squisitamente teorico, che ci consente di identificare le ragioni profonde dell'assenso o del dissenso in relazione ai presupposti di fondo che animano le diverse filosofie dei due autori.

Nella nostra indagine, che prenderà in considerazione soprattutto gli scritti rousseauiani di carattere eminentemente politico[3], tenteremo pertanto di seguire un percorso complesso e articolato, che tenga conto dell'intreccio inevitabile dei piani biografico, analitico e teorico, alla ricerca dello sguardo mutevole, ma sempre attentissimo, con il quale il Ginevrino si rapporta all'opera del suo illustre predecessore. Il risultato sarà una ricognizione critica di alcuni dei temi-chiave che avvicinano i due pensatori, che ci consentirà di vagliare quelli per i quali Rousseau si richiama apertamente a Montesquieu e, allo stesso tempo, di chiarire quelli che tuttora rappresentano dei nodi problematici in cui il pensiero del Ginevrino, prendendo spunto dal 'maestro', si esplicita discostandosene in maniera più o meno significativa e palese. Al primo genere appartengono la critica dell'antropologia hobbesiana, il rifiuto delle teorie legittimanti la schiavitù e l'autorità paterna, la teoria dei climi, l'idea di dispotismo[4]. Nodi critici sono,

[3] Ci riferiamo in particolare al *Discours sur les sciences et les arts* (1750), al *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), all'articolo *Economie politique* (1755) e al *Contrat social* (1762). Salvo diversa indicazione, tutte le citazioni che seguono sono tratte da J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social, Écrits politiques*, in ID., *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 5 voll., 1959-1995, vol. III (per una maggiore chiarezza, per ogni brano citato verrà indicata anche l'opera di riferimento, con le seguenti abbreviazioni: *DSA* per il *Discours sur les sciences et les arts*, *DOI* per il *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *ÉP* per l'*Économie politique* e *CS* per il *Contrat social*).

[4] Pur con dei risvolti estranei a Montesquieu. Cfr. *infra* e A. BIRAL, *Rousseau: la società*

invece, la genesi della società civile, il tema del lusso, la teoria delle forme di governo, il nesso democrazia-virtù-educazione, l'idea di libertà e quella, ad essa correlata, di sovranità[5].

All'apparenza sembra difficile dare un ordine ad un insieme così disorganico di temi e spunti che, per di più, risultano dislocati in diversi scritti appartenenti a differenti periodi. Eppure, a nostro avviso, è possibile individuare un percorso lineare nel quale essi possono essere ricondotti ad una sorta di successione più o meno consequenziale, e attenta, più che alla cronologia delle opere di Rousseau, alla loro concatenazione concettuale. Prendendoci una qualche libertà nello scomporre e ricomporre la riflessione rousseauiana per macrotemi, seguiremo il Ginevrino nel viaggio ideale che dalla genesi della società, attraverso la critica del presente, lo porta alla scoperta dei «principi del diritto politico» e, quindi, alla teorizzazione della democrazia come unica forma di governo 'giusta'. Al *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (1754) - dove le *conjectures* sul passato remoto dell'uomo originario si trasformano via via in una storia sempre più reale e necessaria - seguirà l'analisi della società moderna rinvenibile nel *Discours sur les sciences et les arts* (1750), nell'*Économie politique* (1755) e nel *Contrat social* (1762), scritti nei quali le riflessioni critiche sul lusso e sulla proprietà, in netta antitesi con le posizioni montesquieuiane, si accompagnano a 'concessioni' per ciò che concerne la teoria dei climi e quella sul dispotismo. Lungo tutto questo percorso, sarà possibile raccogliere alcuni fondamentali elementi che, passando dal *Contrat social* della *critica* al *Contrat social* della *teoria politica*, ci permetteranno di sviscerare quello che, a nostro avviso, costituisce il fulcro del problema e, al tempo stesso, la sua soluzione, ovvero il nesso democrazia-virtù-educazione.

senza sovrano, in G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Angeli, 1993, pp. 207 ss.

[5] Fra i temi che hanno suscitato l'interesse degli interpreti ricordiamo anche il ruolo della religione, in particolare di quella civile, e il rapporto di entrambi gli autori con le repubbliche e le istituzioni antiche. Per un approfondimento del primo problema si rinvia a J. STAROBINSKI, *Montesquieu*, cit., pp. 119-123; R. DERATHÉ, *Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau*, cit., pp. 378-379; L. RIZZI, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Milano, Angeli, 1997, pp. 179-212. Per il secondo si rimanda invece a J. STAROBINSKI, *Montesquieu*, cit., pp. 79-90; R. DERATHÉ, *Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau*, cit., pp. 382-383; M. VIROLI, *Jean Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Bologna, Il Mulino, 1993, *passim*; J. EHRARD, *Le fils coupable*, in ID., *L'esprit des mots*, cit., pp. 270-272; C. DUBOUCHET, *De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien*, cit.

Prima di procedere all'analisi dei temi-chiave del raffronto, è bene spendere alcune parole sul 'peso' che la lettura dell'*Esprit des lois* di Montesquieu certamente ebbe nella formazione del giovane Rousseau. Stando a quanto attestano vari documenti, possiamo infatti affermare con certezza che Rousseau conosceva approfonditamente l'*Esprit des lois*, e che lo studio di quest'opera risale ad un periodo di poco anteriore, se non contemporaneo, alla composizione del *Discours sur les sciences et les arts*, il suo primo scritto politico, avvenuta tra l'ottobre del 1749 e il marzo del 1750. Nel 1746, infatti, dovendo far fronte al mantenimento della sua famiglia, Rousseau accettò il posto di segretario presso quella dei Dupin, conservandolo fino al 1751[6]. Claude Dupin, *fermier général*, e sua moglie, animatrice di uno dei salotti più celebri di Parigi e femminista *ante litteram*, non accolsero con favore l'*Esprit des lois*, soprattutto per le idee ivi espresse sui *traitants*, o appaltatori delle imposte, e sulla condizione femminile[7], e si impegnarono immediatamente a comporne una critica. Rousseau fu allora incaricato di redigere degli estratti dell'*Esprit des lois* ad uso dei coniugi. Le *Refléxions su quelques parties d'un livre intitulé dell'Esprit des Loix* di Claude Dupin furono edite, in pochissimi esemplari, nel 1749, e ad esse seguì una seconda versione, col titolo di *Observations sur un livre intitulé de l'Esprit des lois; divisées en trois parties*[8].

[6] I rapporti di Rousseau con la famiglia Dupin, come si legge nelle *Confessions*, erano tuttavia iniziati già nel 1743 (cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. I, pp. 291-292; ID., *Correspondance complète*, 52 voll., a cura di R.A. Leigh, Oxford, Voltaire Foundation, 1965-1998, vol. I, p. 182). A questo proposito si possono vedere, oltre agli articoli *Dupin* e *Montesquieu* del già citato *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, le precise ricostruzioni di A. FRANÇOIS, *Rousseau, les Dupin, Montesquieu*, cit.; M. LAUNAY, *Le «Discours sur les sciences et les arts»*, cit.; R. SHACKLETON, *Montesquieu, Dupin and the early writings of Rousseau*, cit.; J. EHRARD, *Le fils coupable*, in ID., *L'esprit des mots*, cit.

[7] Cfr. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, VII, XIII (9 e 20), XVI. Salvo diversa indicazione, per le citazioni tratte dall'opera montesquieuiana si utilizza l'edizione dell'*Esprit des lois* presente nelle *Œuvres complètes*, 2 tt., a cura di R. Caillois, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1949-1951, t. II. Anche in questo caso, come per le citazioni di Rousseau, il riferimento sarà preceduto dall'abbreviazione dell'opera in questione, ovvero *EL*.

[8] Su questi testi, utilizzati anche da Voltaire per formulare le sue critiche all'*Esprit des lois*, si vedano C. ROSSO, *Montesquieu et Dupin (un éreintement avorté)*, in ID., *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, Bordeaux, Ducros, 1971, pp. 283-316; D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 222-223; G. ZAMAGNI, *Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo Settecento francese*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli, Liguori, 2004², pp. 359-364; CH. PORSET, *Madame Dupin et Montesquieu, ou les infortunes de la vertu*, cit., pp. 287-306.

Gli otto *dossiers* preparati da Rousseau, conservati oggi alla biblioteca comunale di Bordeaux[9], contengono in effetti un sunto del capolavoro di Montesquieu, con particolare riguardo ai temi cari ai Dupin, ovvero quelli del lusso, delle imposte e della condizione femminile. Eppure, chi volesse cercare in quei manoscritti l'impronta di Rousseau rimarrebbe alquanto deluso: egli stesso, infatti, nelle *Confessions* ci informa che Madame Dupin non lo impiegò mai se non per «écrire sous sa dictée, ou à des recherches de pure érudition»[10]. Un analogo discorso vale anche per le due versioni della critica dell'*Esprit des lois* ad opera dei Dupin: gli interpreti che le hanno analizzate vi hanno trovato in effetti solo un passo di chiaro tono rousseauiano, in cui l'autore, Claude Dupin, si discosta dal suo stile per abbordare un problema che sarà poi alla base del *Contrat social*[11]. All'interno della critica della teoria montesquieuiana delle forme di governo, si legge infatti che

> en entrant dans la société civile, l'homme perd sa liberté naturelle, il renonce au droit d'occuper par force ce qu'il lui convient; il transfère à celui à qui il s'est soumis, tous les droits et tout le pouvoir qu'il avait dans l'état naturel, il se dépouille de tout ce qu'il avait de force et de puissance, que le Prince réunit en lui. C'est cette union de volontés, qui constitue le Corps politique, qui est la plus puissante des toutes les sociétés[12].

Tuttavia, la presenza di un passo come questo, pur attestando l'effettiva collaborazione di Rousseau alla redazione delle *Réflexions*, nulla ci consente di dire, se non che già nel 1749 egli aveva ben chiari alcuni punti-chiave del suo pensiero politico. In verità, il fatto che l'autore del *Discours sur les sciences et les arts* non lasci pressoché traccia di sé in questi due testi dei Dupin non dovrebbe stupire. In primo luogo, perché la prospettiva secondo la quale i Dupin cercava-

[9] Sulla storia e la localizzazione dei *papiers Dupin* e dei *papiers Dupin-Rousseau*, si veda la precisissima ricostruzione ad opera di CH. PORSET, *Madame Dupin et Montesquieu ou les infortunes de la vertu*, cit.

[10] J.-J. ROUSSEAU, *Confessions*, cit., pp. 341-342. Esistono inoltre dei frammenti, della mano di Rousseau, che risalgono a questo periodo, e che affrontano brevemente alcune questioni montesquieuiane: cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres philosophiques et politiques: des premiers écrits au Contrat social [1735-1762]*, in ID., *Œuvres complètes*, 3 voll., introduction, présentation et notes par M. Launay, Paris, Seuil, 1967-1971, vol. II, pp. 43-45.

[11] Cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu, Dupin and the early writings of Rousseau*, cit., p. 245.

[12] *Refléxions sur quelques parties d'un livre intitulé de l'Esprit des Loix*, cit., t. I, pp. 337-338. Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes* (ed. Gallimard), vol. III, pp. 184, 292-293, 364.

no di screditare il capolavoro montesquieuiano non era certo quella in cui Rousseau si sarebbe riconosciuto. Pur dissentendo da quanto nell'*Esprit des lois* Montesquieu scrive a proposito dei riscossori delle imposte, Rousseau non avrebbe certo avallato la posizione del *fermier général* Dupin, la cui critica era palesemente volta a difenderne il ruolo e i privilegi di casta. Inoltre, criticare Montesquieu significava attaccare il più autorevole e affermato pensatore politico del momento, e al Ginevrino, che da tempo stava cercando di intraprendere la carriera letteraria con i suoi soli sforzi, non sarebbe certo convenuto apparire coinvolto in una simile operazione.

Dalla collaborazione con i Dupin, dunque, non è possibile desumere alcun contributo significativo di Rousseau che aiuti a chiarire meglio, almeno in questa fase del suo itinerario intellettuale, il suo orientamento rispetto alle teorie montesquieuiane. Tuttavia, è ragionevole pensare che, attraverso lo scrupoloso esame dell'*Esprit des lois*, egli abbia potuto affinare ulteriormente i principi fondamentali che saranno poi alla base di tutto il suo pensiero politico.

2. *La genesi della società civile, o Montesquieu, «auteur moderne qui sait instruire par les choses qu'il dit et par celles qui fait penser»*[13]

Tra le opere rousseauiane, il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* è quella che, ai fini del nostro discorso, testimonia con maggiore chiarezza il rapporto alquanto complesso che fin dall'inizio lega il suo autore al filosofo di La Brède. Non è difficile scorgere i numerosi luoghi in cui Rousseau si serve di concetti e spunti manifestamente ricavati dalle riflessioni montesquieuiane, e ad una prima lettura sembrerebbe che egli ne faccia uso, acriticamente, per avallare (o rafforzare) le sue posizioni. Tuttavia, ad un esame più attento, emerge già da questo scritto tutta la problematicità con la quale il Ginevrino si rapporta al pensiero di Montesquieu: se da un lato, infatti, egli spesso non fa mistero di richiamarsi alle sue intuizioni, dall'altro sembra fare di tutto per ricavare da esse conclusioni che esulano dal loro impianto iniziale.

[13] J.-J. ROUSSEAU, *Fragments politiques*, in *Œuvres complètes* (ed. Gallimard), vol. III, cit., p. 495.

Com'è noto, al problema della legge naturale e della genesi della società Montesquieu dedica solo i tre capitoletti che compongono il libro I dell'*Esprit des lois*, in cui egli getta le basi teoriche di tutto il lavoro di indagine successivo. Rousseau, invece, consacra a tale tema un'opera intera, dove, all'ombra della storia della disuguaglianza, egli ricostruisce il percorso senza tempo che dall'uomo originario, «tel qu'il a dû sortir des mains de la nature»[14], ha condotto alla società moderna e all'uomo civilizzato[15].

Anche se, come si vedrà in seguito, i fini teorici che muovono i due autori sono alquanto divergenti, così come lo sono le conclusioni alle quali essi giungono, riteniamo di poter qui avanzare l'ipotesi che, nell'approfondita indagine rousseauiana sull'origine della società, alcuni principi che Montesquieu tratteggia nelle prime pagine dell'*Esprit des lois* abbiano avuto un ruolo alquanto importante, benché non dichiarato né immediatamente avvertibile. Certo, alcune idee espresse da Rousseau nel secondo *Discours* coincidono apertamente con quanto si legge nell'*Esprit des lois*, ma la questione che qui ci preme evidenziare è un'altra. È risaputo, infatti, che, alla base della sua minuziosa analisi sull'origine della società, vi è la consapevole esigenza di affrontare un problema che la filosofia del tempo ancora non aveva risolto, ma la cui soluzione si rendeva ormai necessaria agli occhi del Ginevrino per uscire dall'*impasse* in cui le teorie politiche allora in voga, in particolare quelle di stampo giusnaturalistico, erano venute a trovarsi. Ci riferiamo alla questione riguardante la conoscenza della natura umana, da cui prende avvio la celebre prefazione al *Discours sur l'origine de l'inégalité*, e che occupa tutta la prima parte dell'opera:

> La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l'homme […]. Comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la Nature, à travers tous les changemens que la succession

[14] *DOI*, p. 134.

[15] Sul *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, si vedano almeno R. DERATHÉ, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo* (1950), tr. it. di R. Ferrara, Bologna, Il Mulino, 1993, cap. 3; I. FETSCHER, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà* (1960), tr. it. di L. Derla, Milano, Feltrinelli, 1977, capp. 1 e 2; M. EINAUDI, *Il primo Rousseau* (1967), Torino, Einaudi, 1979, cap. 5; V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974; M. REALE, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, capp. 3 e 4.

de tems et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajoûté ou changé à son Etat primitif?[16].

Ebbene, questa stessa questione era stata posta da Montesquieu, in termini leggermente diversi, nella *Préface* all'*Esprit des lois*:

> Je me croirois le plus heureux des mortels, si je pouvois faire que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés. J'appelle ici préjugés, non pas ce qui fait qu'on ignore de certaines choses, mais ce qui fait qu'on s'ignore soi-même [...]. L'homme, cet être flexible, se pliant, dans la société, aux pensées et aux impressions des autres, *est également capable de connoître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe*[17].

Sennonché Montesquieu, tutto intento alla scoperta dei principi in grado di dare ragione dell'«infinie diversité de lois et de mœurs»[18], presto abbandona il terreno della pura speculazione per addentrarsi nell'esame delle cause che nella vita e nella storia delle nazioni producono tali *diversités*, mentre Rousseau, ripercorrendo a ritroso il cammino della disuguaglianza, va in cerca dei principi *universali* della natura umana. Il primo vuole studiare gli uomini, il secondo scoprire l'Uomo. Eppure, sembra che il punto di partenza sia lo stesso, quasi che la lettura del passo in questione avesse potuto avvicinare Rousseau al cuore del problema che si poneva e mostrargli la strada da seguire per risolverlo. Come se si sentisse chiamato a svolgere il tema suggeritogli dall'illustre 'maestro', o addirittura a colmare quel vuoto palpabile che separa l'immenso affresco montesquieuiano da quei tre capitoletti che nell'*Esprit des lois* lo introducono, il Ginevrino intraprende così una lunga esplorazione che lo porterà a «mostrare» all'uomo la sua natura originaria e il processo attraverso il quale essa si è a mano a mano corrotta ed è andata irrimediabilmente perduta.

È noto che gli esiti del secondo *Discours* rousseauiano sono alquanto divergenti da ciò che il Ginevrino aveva potuto leggere nell'*Esprit des lois*, ma questo non ci autorizza a trascurare il fatto che molti sono i passi del *Discours* in cui si avverte la presenza di Montesquieu. Tuttavia, anche nei casi in cui essa sembra più esplicita, l'impressione è che Rousseau non si serva delle teorie montesquieuiane per accreditare

[16] *DOI*, p. 122.
[17] *EL*, *Préface*, p. 230 (corsivo nostro).
[18] *EL*, *Préface*, p. 229.

acriticamente il suo pensiero, ma piuttosto per trarne tutto il vigore necessario per spingersi oltre, allontanarvisi e, a suo modo, superarle.

Come trascurare, a questo proposito, quanto Montesquieu dice riguardo alla 'vera' natura umana? Nell'*Esprit des lois* egli accenna alle «leggi della natura», affermando che esse sono quelle che «dérivent uniquement de la constitution de notre être»[19]. Poi, prima di elencare quelle che a suo avviso contraddistinguono l'uomo naturale, prosegue: «Pour les connoître bien, il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés»[20]. Ed è in questo nodo concettuale che si innesta la lucida critica all'antropologia hobbesiana, secondo la quale l'uomo primitivo sarebbe mosso da passioni insociali e bellicose, che in realtà, a parere di Montesquieu, non possono derivare che dalla società stessa:

> Mais on ne sent pas *que l'on attribue aux hommes, avant l'établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement*, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre[21].

Infatti,

> [l]e désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne seroit pas celle qu'il auroit d'abord[22].

Rousseau accoglierà in pieno queste considerazioni, certo per prendere le distanze dal filosofo di Malmesbury e dalla sua antropo-

[19] *EL*, I, 2, p. 235.

[20] *Ibidem*.

[21] *Ibidem* (corsivo nostro).

[22] *Ibidem*. Nella prima parte del secondo *Discours*, Rousseau scrive: «Hobbes prétend que l'homme est naturellement intrépide, et ne cherche qu'à attaquer, et combattre». E poi prosegue, riferendosi chiaramente a Montesquieu: «un Philosophe illustre pense au contraire» (*DOI*, p. 136). La critica della posizione hobbesiana viene inoltre ripresa, in modo ancora più esplicito, nella seconda parte del *Discours*, ove si legge: «N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant, qu'il soit vicieux […]. Hobbes a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit Naturel: mais les conséquences qu'il tire de la sienne montrent qu'il la prend dans un sens, qui n'est pas moins faux. En raisonnant sur les principes qu'il établit, cet Auteur devoit dire que l'état de Nature [étoit] le plus propre à la Paix […]. Il dit précisement le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme sauvage, le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la Société, et qui ont rendu les Loix nécessaires» (*DOI*, p. 153).

logia foriera di pericolose derive autoritarie, ma anche, e soprattutto, per denunciare la miopia di simili concezioni che, proiettando nella *natura* ciò che invece è frutto della *società* e della *storia*, fungono da formidabile giustificazione per i mali di cui la realtà presente soffre e ne impediscono la cognizione critica[23]:

> Tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de desirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avoient prises dans la société; ils parloient de l'Homme Sauvage et ils peignoient l'homme Civil[24].

Tra le varie interpretazioni cui ha dato adito il *Discours sur l'origine de l'inégalité*, particolarmente pertinente alla nostra ipotesi è quella che attribuisce a quest'opera una duplice funzione, ovvero, da un lato, di smascherare la falsa coscienza che la società (borghese) settecentesca aveva di se stessa come di momento culminante di una storia mossa da una tensione necessaria verso il progresso e il miglioramento, e dall'altro di individuare, percorrendo a ritroso questa stessa storia, quelli che dovrebbero essere i veri principi, smarritisi lungo il cammino dell'uomo civilizzato, su cui fondare una società 'giusta'. In una paradossale quanto feconda oscillazione tra realtà e congetture, il Ginevrino si muove così alla ricerca di quei fondamenti, 'naturali' e dunque 'legittimi', sui quali poi costruire la 'nuova situazione concettuale' del *Contrat Social*, per ripensare *ex novo* la politica, la società, la storia e il loro protagonista assoluto, l'uomo:

> Cette même étude de l'homme originel, de ses vrais besoins, et des principes fondamentaux de ses devoirs, est encore le seul bon moyen qu'on puisse employer pour lever ces foules de difficultés qui se présentent sur l'origine de l'inégalité morale, sur les vrais fondemens du Corps politique, sur les droits réciproques de ses membres, et sur mille autres questions semblables, aussi importantes que mal éclaircies[25].

Infatti, benché sia consapevole dell'estrema difficoltà insita nel tentativo di ricostruire a posteriori uno stato di natura di cui non è certa neppure l'esistenza, Rousseau è convinto che l'avere appropriate nozioni di esso sia l'unico modo «pour bien juger de nôtre état

[23] Cfr. M. REALE, *Le ragioni della politica*, cit., pp. 273-291, e, sulla stessa linea, A. BURGIO, *Eguaglianza, interesse, unanimità. La politica di Rousseau*, Napoli, Bibliopolis, 1989, p. 239.

[24] *DOI*, p. 133.

[25] *DOI*, p. 126.

présent»[26].

Quando Montesquieu, nel libro I dell'*Esprit des lois*, delinea le sue idee di legge in generale, legge naturale e legge positiva, così come quella di uomo in relazione ad esse, certamente è mosso da un intento ben diverso. Già è palese, infatti, l'attitudine prevalentemente *descrittiva* che sottenderà tutta la sua opera, e che in questo caso è volta a indicare essenzialmente l'esistenza di «rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses»[27], a partire dai quali sarebbe stato possibile spiegare il senso delle innumerevoli forme dell'associazione umana[28]. Mentre Montesquieu vuole soprattutto studiare il reale nella sua fattualità – e in questo senso la premessa concettuale del libro I dell'*Esprit des lois* funge come da macroschema nel quale riordinare gli infiniti tasselli di cui esso si compone –, Rousseau è guidato da una preoccupazione tutta *normativa* che, dal piano congetturale nel quale egli all'inizio dichiara di volersi muovere, lo porta poi a svolgere una vera e propria indagine sulla legittimità del reale stesso.

Due affermazioni che compaiono nel secondo *Discours* sono, a nostro avviso, emblematiche di questo cambiamento di prospettiva, che si rende evidente nel passaggio dalla prima alla seconda parte dell'opera. Nell'introduzione al problema, che precede la sua trattazione vera e propria, compare la celebre dichiarazione d'intenti di Rousseau:

> *Commençons donc par écarter tous les faits*, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine[29].

Sennonché, dopo aver chiarito, attraverso la ricostruzione dell'uomo originario, la «natura delle cose», il Ginevrino procede al racconto della storia della società, in una concatenazione di avvenimenti che lentamente, ma inesorabilmente, slitta dal piano congetturale a quello analitico. Nel momento in cui si conclude la descrizione del processo che ha portato alla formazione del corpo sociale e politico, compare

[26] *DOI*, p. 123.
[27] *EL*, I, 1, p. 232.
[28] Cfr. M.A. CATTANEO, *Montesquieu, Rousseau e la Rivoluzione francese*, cit., pp. 19-51.
[29] *DOI*, p. 132-133 (corsivo nostro).

una digressione volta a confutare le altre teorie sulla fondazione della società politica a partire proprio da quei principi ricavati dalla *nature des choses*. Ebbene, le parole che Rousseau utilizza per definire questa sua operazione si oppongono simmetricamente a quelle della sua dichiarazione di intenti: egli scrive infatti di voler continuare ad «examiner ainsi *les faits par le Droit*»[30], a riprova del fatto che i veri principi del «diritto politico», una volta scoperti attraverso *raisonnemens hypothétiques*, costituiscono il filtro attraverso il quale i *faits* devono essere vagliati.

Nell'indagine sull'origine della disuguaglianza, quindi, lo sguardo di Rousseau non è per nulla obiettivo e disinteressato: il suo scopo è, infatti, quello di dimostrare che la società civile europea e le sue istituzioni sono sì nate in un modo preciso, ma sbagliato, perché non compatibile con quei principi di cui si compone il diritto naturale, principi che possono essere rintracciati solo studiando l'uomo originario e le sue facoltà. In altre parole,

> en considérant la société humaine d'un regard tranquile et desintéressé, elle ne semble montrer d'abord que la violence des hommes puissans et l'oppression des foibles; l'esprit se révolte contre la dureté des uns; on est porté à déplorer l'aveuglement des autres; et comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces rélations extérieures que le hazard produit plus souvent que la sagesse, et qu'on appelle foiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les établissemens humains paroissent au premier coup d'œuil fondés sur des monceaux de Sable mouvant: ce n'est qu'en les examinant de près, ce n'est qu'après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'Edifice, qu'on apperçoit *la base inebranlable sur laquelle il est élevé, et qu'on apprend à en respecter les fondemens*[31].

Tra i principi che Rousseau vuole individuare nella condizione primitiva dell'uomo originario, che peraltro non è opportuno approfondire in questa sede, il più importante ai fini del suo intento critico è senza dubbio quello relativo alla caratteristica – distintiva dell'uomo rispetto ad ogni altra creatura – di essere un agente libero. Quale ente fisico, il suo corpo è soggetto, come quello degli altri animali, alle regole prescritte dalla legge di natura; ma, diversamente dagli altri animali, i quali non possono scostarsi da tali regole, l'uomo può scegliere liberamente di uniformarvisi o sottrarvisi:

[30] *DOI*, p. 182 (corsivo nostro).
[31] *DOI*, pp. 126-127 (corsivo nostro).

Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La Nature commande à tout animal, et la Bête obéït. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît libre d'acquiescer, ou de resister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son ame [...], dans la puissance de vouloir ou plûtôt de choisir et dans le sentiment de cette puissance[32].

Un'analoga distinzione è presente anche nel libro I dell'*Esprit des lois*, là dove Montesquieu afferma che l'uomo, «comme être physique, est, ainsi que les autre corps, gouverné par des lois invariables. Comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu'il établit lui-même»[33]. Tuttavia, ancora una volta non si può non rilevare una differenza fondamentale tra i due pensatori, che evidenzia tutta la distanza che intercorre tra le loro posizioni. Nel secondo *Discours*, il richiamo alla *libertà* dell'uomo originario quale principio imprescindibile del diritto naturale funge da contraltare alla condanna della *schiavitù* dell'uomo civilizzato, e l'affermazione della disuguaglianza, che da naturale e fisica diviene poco a poco sociale ed economica, si intreccia indissolubilmente con la progressiva perdita di quella libertà. Con questo non si vuol certo avallare l'ormai datata interpretazione in chiave nostalgica e primitivista del *Discours sur l'inégalité*, perché lo stesso Rousseau è pienamente consapevole dell'irreversibilità del processo storico e dei suoi effetti: la libertà che sarà oggetto della riflessione del *Contrat social*, come avremo modo di vedere in seguito, sarà infatti di natura essenzialmente diversa[34]. Ciò che ci sembra importante qui sottolineare è l'utilizzo di tale principio in chiave critica, quale monito per mettere in luce le sciagurate conseguenze prodotte dal processo di civilizzazione che ha condotto all'età moderna.

Tutta diversa è, invece, la funzione che il richiamo alla libertà naturale dell'uomo svolge nell'*Esprit des lois*, dove questa sembra costituire quasi un limite per gli esseri intelligenti, in quanto li rende più soggetti all'errore[35]. L'uomo, a causa della sua finitezza, della sua

[32] *DOI*, pp. 141-142.

[33] *EL*, I, 1, p. 234.

[34] Sull'indipendenza dell'uomo naturale si vedano, tra gli altri, V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, cit., pp. 273-287 e I. FETSCHER, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 23-31.

[35] «Mais il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde

ignoranza e delle sue passioni, non è in grado di condursi da solo:

> Un tel être pouvoit [...] oublier son créateur; Dieu l'a rappelé à lui par les lois de la religion. Un tel être pouvoit [...] s'oublier lui-même; les philosophes l'ont averti par les lois de la morale. Fait pour vivre dans la société, il y pouvoit oublier les autres; les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques et civiles[36].

Questa libertà, nella condizione presociale abbozzata da Montesquieu, non genera, come avviene invece in Hobbes, il *bellum omnium contra omnes*, poiché l'uomo naturale, proprio in quanto essere pauroso, timido e debole, teme lo scontro con i propri simili e cerca di unirsi a loro in pace[37]. Per giunta, secondo il barone di La Brède, l'uomo è naturalmente animato da un sentimento di socievolezza, ed è questa sua disposizione originaria che dà luogo alla nascita della società, e con essa alla comparsa del conflitto e alla necessità di sedarlo attraverso le leggi. Una volta entrati in società, infatti, gli uomini perdono il sentimento della loro debolezza, l'uguaglianza tra loro scompare e i *particuliers* sono in condizione di «sentir leur force; ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société; ce qui fait entre eux un état de guerre». Insieme al conflitto più ampio che si scatena tra le diverse nazioni, «ce deux sortes d'état de guerre *font établir les lois parmi les hommes*». Il diritto civile, quello politico e quello delle genti sorgono quindi dall'esigenza di regolare i rapporti che intercorrono tra i singoli membri di uno Stato, tra gli stessi membri in qualità di governati rispetto ai governanti, e tra gli Stati nel panorama internazionale[38].

Anche per Rousseau lo stato di natura corrisponde ad una condizione di pace, garantita tuttavia non dal timore e dalla debolezza, bensì dal naturale isolamento nel quale l'uomo originario doveva condurre la sua esistenza. Per il Ginevrino, che non riconosce in questi

physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois, qui, par leur nature, sont invariables, il ne le suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur; et, d'un autre coté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes» (*EL*, I, 1, pp. 233-234).

[36] *EL*, I, 1, p. 234.

[37] Cfr. *EL*, I, 2, pp. 235-236 e, sul punto, V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, cit., pp. 177-216 e S. COTTA, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 31 ss.

[38] Cfr. *EL*, I, 3, p. 236 (corsivo nostro).

alcun sentimento primitivo di socievolezza, l'impulso ad abbandonare la condizione primigenia è invece dovuto essenzialmente allo sviluppo, verificatosi in seguito a cause del tutto accidentali, di alcuni rapporti di mutua dipendenza volti ad agevolare il soddisfacimento dei bisogni naturali[39]. Tuttavia, nella dettagliata ricostruzione rousseauiana del processo che conduce alla nascita della società, questo primo passo verso la disuguaglianza e il vizio non avrebbe avuto conseguenze così deleterie senza il concorso di un altro fattore, che nella genesi del conflitto assume un'importanza cruciale: la *proprietà*. È l'introduzione della proprietà, come dice chiaramente Rousseau nel celeberrimo *incipit* della seconda parte del *Discours*, a segnare il passaggio dallo stato di natura allo stato civile[40], e a svolgere un ruolo-chiave nella creazione delle prime norme di diritto positivo[41].

La funzione determinante attribuita dal Ginevrino alla proprietà marca, a nostro giudizio, la differenza più significativa tra i due grandi pensatori. Infatti, Montesquieu, nella sua breve indagine sull'origine della società e del diritto, senza peraltro ricorrere al tradizionale strumento del patto sociale, fa risalire la comparsa delle leggi all'esigenza di regolare il conflitto tra *particuliers* ormai consapevoli della loro forza; al contrario, Rousseau individua la causa prima del conflitto nell'affermazione del diritto di proprietà, un diritto *précaire et abusif*, un'usurpazione dietro la quale si cela la legge del più forte. Solo in seguito all'introduzione (illegittima) della proprietà si è resa necessaria, a suo avviso, l'istituzione di un patto sociale, che però, per le condizioni in cui viene stipulato, è di per sé un *patto iniquo*, perché sebbene nella forma sembri conveniente per tutti i membri della comunità, in realtà è concepito dai *riches* al fine di trasformare quella che è solo un'usurpazione in diritto di proprietà vero e proprio[42]. Accettando le condizioni dei *riches*,

> tous coururent au devant de leur fers croyant assûrer leur liberté […]. Telle fut, ou dut être l'origine de la Société et des Loix, qui donnèrent de nouvelles entraves au foible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la

[39] Cfr. *DOI*, pp. 161-162, 166, 171.

[40] «Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva de gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de miséres et d'horreurs, n'eut point épargnés au Genre-humain celui qui […] eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur» (*DOI*, p. 164; corsivo nel testo).

[41] Cfr. *DOI*, p. 173.

[42] Cfr. *DOI*, pp. 176-177.

liberté naturelle, fixèrent pour jamais la Loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujétirent désormais tout le Genre-humain au travail, à la servitude et à la misère[43].

Mentre il discorso montesquieuiano si costruisce attorno all'idea che a generare un potenziale conflitto sia la *force* dei *particuliers*, che in tale prospettiva non sono che singoli individui, nell'ottica rousseauiana lo scontro assume immediatamente una connotazione di classe, come risulta evidente dall'individuazione della prima struttura della società nell'opposizione *riches/pauvres*[44]. È dunque la proprietà che, prima della formulazione delle leggi, regola i rapporti di forza tra i *particuliers* («une homme n'avoit point avant les Loix d'autre moyen d'assujetir ses égaux qu'en attaquant leur bien»[45]) e che, favorendone alcuni a danno di altri, rende in qualche modo necessaria la nascita del diritto positivo e delle istituzioni politiche atte a conservarlo. La grande intuizione di Rousseau – la cui fortuna è stata, com'è noto, immensa – consiste nell'aver riconosciuto, pur servendosi di *raisonnemens hypothètiques*, che il fattore economico ha un ruolo-chiave nella determinazione dell'ordine sociale e politico e nella formulazione delle leggi, elemento, questo, che, perlomeno in tali termini, non sembra essere presente nella riflessione del barone di La Brède[46].

Se le teorie di Rousseau sulla nascita e sul processo di formazione della società civile si discostano ampiamente da quelle di Montesquieu, la lezione dell'illustre 'maestro' è ben presente, invece, per ciò che concerne il termine ultimo al quale tale processo tende.

Infatti, secondo il Ginevrino, «les vices qui rendent nécessaires les institutions sociales, sont les mêmes qui en rendent l'abus inévita-

[43] *DOI*, pp. 177-178.

[44] «Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la Loi et du Droit de propriété fut son premier terme; l'institution de la Magistrature le second; que le troisiéme et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire; *en sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la premiere Époque*, celui de puissant et de foible par la seconde, et par la troisiéme celui de Maître et d'Esclave, qui est le dernier dégré de l'inégalité» (*DOI*, p. 187; corsivo nostro).

[45] *DOI*, p. 179.

[46] Se si eccettua il libro XVIII dell'*Esprit des lois*, dove, pur nell'ottica descrittiva che contraddistingue la sua impostazione, Montesquieu sottolinea il rapporto che intercorre tra la formazione e la consistenza del codice delle leggi e il modo in cui le diverse popolazioni si procurano la *subsistance* (cfr., in particolare, *EL*, XVIII, 8, p. 536).

ble»[47], e il processo di civilizzazione, accompagnato dal progressivo intensificarsi della disuguaglianza, dell'oppressione e della corruzione, non potrà che sfociare, alla fine, nell'instaurazione del dispotismo. L'estrema disuguaglianza di fortune e di condizioni e la diversità delle passioni artificialmente acquisite dall'uomo all'interno della dimensione sociale, insieme all'ambizione e alla sete crescente di dominio[48], scateneranno tra le differenti componenti della società odio e discordia, generando un terribile scontro di diritti e di interessi. A questo punto,

> c'est du sein de ce désordre et de ces révolutions que le Despotisme élevant par degrés sa tête hideuse et dévorant tout ce qu'il auroit apperçu de bon et de sain dans toutes le parties de l'Etat, parviendroit enfin à fouler aux pieds les Loix et le Peuple, et à s'établir sur les ruines de la République[49].

Nelle ultime pagine del secondo *Discours*, la 'presenza' di Montesquieu è lampante, e questa volta Rousseau attinge all'*Esprit des lois* riprendendone dei passi alla lettera, manifestando così il suo pieno accordo sull'idea che il dispotismo costituisca la forma più corrotta di governo e insieme la morte di ogni libertà. A questo proposito, ci sia consentito citare un brano che, anche se un po' lungo, dimostra assai bene come la fonte di queste ultime riflessioni rousseauiane sia senza alcun dubbio il capolavoro montesquieuiano:

> À la fin tout seroit englouti par le Monstre; et les Peuples n'auroient plus de Chefs ni de Loix, mais soulement des Tyrans. Dès cet instant aussi il cesseroit d'être question de mœurs et de vertu; car partout où régne le Despotisme […] il ne souffre aucun maître; sitôt qu'il parle, il n'y a ni probité ni devoir à consulter, et *la plus aveugle obéissance est la seule vertu qui reste aux Esclaves*.
>
> C'est ici le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le Cercle et touche au point d'où nous sommes partis: C'est ici que *tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien*, et que les Sujets *n'ayant plus d'autre Loi que la volonté du maître, ni le Maître d'autre regle que ses passions*, les notions du bien, et les principes de la justice s'évanouissent de rechef […]. *Le Despote n'est le Maître qu'aussi longtems qu'il est le plus fort, et que sitôt qu'on peut l'expulser, il n'a point à réclamer contre la violence* […]. La seule force le maintenoit, la seule force le renverse[50].

[47] *DOI*, p. 187.

[48] Anche Montesquieu, in *EL*, VIII, 2, indica l'ambizione e la sete di dominio come fattori che portano alla corruzione dello Stato, specialmente di quello democratico.

[49] *DOI*, p. 190-191.

[50] *DOI*, p. 191 (corsivi nostri). Cfr. con *EL*, III, 8, p. 258: nel dispotismo «les hommes y

Il dispotismo, esito inevitabile di una storia sempre più reale il cui soggetto assume progressivamente le sembianze della moderna società civile europea, costituisce per quest'ultima una minaccia concreta; tuttavia, grazie all'analisi dei fattori che hanno prodotto una tale situazione, Rousseau riesce a individuare quei principi che non solo aprono il fecondo spazio della critica alla società presente, ma indicano anche la strada da seguire per cambiare il corso degli eventi. Tali principi possono riassumersi in un'affermazione che, concettualmente, costituisce insieme il punto d'arrivo dell'indagine sulla storia della civilizzazione, e il punto di partenza dal quale sarà possibile dare inizio ad una storia diversa:

> Il est […] incontestable, et c'est la maxime fondamentale de tout le Droit Politique, que les Peuples se sont donné des Chefs pour défendre leur liberté, et non pour les asservir[51].

Tuttavia, proprio perché le aberrazioni della società presente contraddicono costantemente quei preziosi principi che compongono il *droit politique*, prima di passare al loro esame è bene soffermarsi sulla lucida analisi che, della realtà che lo circonda, il Ginevrino consegna ai suoi lettori.

3. *Economia, lusso e corruzione*

Il problema del lusso, che costituisce uno dei temi centrali della discussione filosofica settecentesca[52], è presente in termini più o meno

étant tous égaux, on n'y peut se préférer aux autres; les hommes y étant tous esclaves, on n'y peut se préférer à rien […]. Le despote n'a aucune règle, et ses caprices détruisent tous les autres»; *EL*, III, 10, p. 259: «Dans les États despotiques la nature du gouvernement demande une obéissance extrême»; *EL*, VIII, 5, p. 353: «sur la tête» del despota «est l'excès du pouvoir et du danger». Per un approfondimento sul concetto di dispotismo in Montesquieu e in Rousseau si rimanda ai saggi, rispettivamente, di D. FELICE, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, e di E. GREBLO, *La morte del corpo politico: il dispotismo in Jean-Jacques Rousseau*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., pp. 189-256 e 309-328.

[51] *DOI*, p. 181.

[52] A dare il via alla polemica erano state alcune opere già note nella prima metà del secolo, tra cui ricordiamo il saggio *An essay in Political Arithmetick* (1690) di sir WILLIAM PETTY (tradotto in francese nel 1698), *The fable of the bees* (1705) di BERNARD DE MANDEVILLE, l'*Essai Politique sur le commerce* (1734) di FRANÇOIS MELON e il *Mondain* (1736) di VOLTAIRE. Sull'argo-

significativi in tutte le opere di Rousseau da noi prese in esame, ed è uno degli argomenti principali sul quale egli costruisce la critica del suo tempo. Contro i seguaci di Bernard de Mandeville e di François Melon, che pur con ragioni diverse affidano al lusso una funzione positiva[53], Rousseau vede infatti nel lusso non solo la principale causa di corruzione dei costumi, ma anche il simbolo, e al tempo stesso il motore, delle forti sperequazioni che caratterizzano la società moderna. La sua posizione al riguardo è oltremodo chiara, e può essere ben riassunta dalla perentoria affermazione con la quale si chiude il secondo *Discours*: «Il est manifestement contre la Loi de Nature […] qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire»[54]. Come avremo modo di vedere, il Ginevrino manterrà ferma e insindacabile la sua condanna del lusso, sul quale formulerà sempre un giudizio totalmente negativo, improntato a considerazioni di carattere morale unite ad una comprensione alquanto nitida dei rapporti socio-economici su cui si reggeva l'*Ancien Régime*.

Rousseau solleva per la prima volta la questione nel *Discours sur les sciences et les arts*, dove il lusso viene messo sotto accusa assieme alle scienze e alle arti, colpevole al pari di esse di alimentare il vizio e la corruzione conducendo, così, alla dissoluzione dei buoni costumi e all'annientamento della virtù. Tuttavia né qui, né negli altri scritti da noi presi in esame, egli affronta il problema in modo sistematico ed esauriente[55]. In generale, le considerazioni sul lusso si trovano per la

mento si possono vedere, tra gli altri, A. MORIZE, *L'apologie du luxe au XVIIIe siècle et «Le Mondain» de Voltaire* (1909), Genève, Slatkine, 1970; W. SOMBART, *Luxus und Kapitalismus*, Monaco-Lipsia, Duncken & Humblot, 1913; M.R. de LABRIOLLE-ROUTHERFORD, *L'évolution de la notion du luxe dépuis Mandeville jusqu'à la Révolution*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», (1963), vol. 26, pp. 1025-1036; C. BORGHERO (a cura di), *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1974; E. ROSS, *Mandeville, Melon and Voltaire: the origins of the luxury controversy*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», (1976), vol. 155, pp. 1897-1912; P. RÉTAT, *Luxe*, «Dix-huitième siècle», 26 (1994), pp. 79-88; C.J. BERRY, *The idea of luxury: a conceptual and historical investigation*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1994.

[53] Cfr. *DSA*, pp. 20, 27, 95, e *DOI*, pp. 154-155.

[54] *DOI*, p. 194.

[55] Ad eccezione che in alcuni dei *Fragments politiques*, tra cui *De l'honneur et de la vertu* e *Le luxe, le commerce et les arts* (cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social. Écrits politiques*, cit., pp. 501-502 e 516-524). Abbiamo però deciso di non occuparci di questi brevi testi, in quanto, anzitutto, la prospettiva in essi adottata da Rousseau non ci è parsa pertinente al nostro discorso, e inoltre, perché a tutt'oggi non è possibile né risalire ad una loro precisa datazione, né tanto meno stabilire come siano stati composti e con quale funzione.

maggior parte disseminate nelle opere precedenti al *Contrat social*, nelle quali Rousseau si accosta all'argomento attraverso una duplice prospettiva: da un lato, nel primo e nel secondo *Discours*, si interroga sull'esistenza del lusso, sulle cause che presiedono alla sua generazione e riproduzione e sugli effetti nocivi che esso reca con sé; dall'altro, nell'*Économie politique*, si muove alla ricerca delle misure che uno Stato dovrebbe adottare per prevenire, o almeno ridurre al minimo, le disuguaglianze sociali ed economiche presenti al suo interno. Ed anche in questo caso, come per la teoria della genesi della società civile, non è difficile scorgere in alcune delle sue argomentazioni passaggi di chiara impronta montesquieuiana, che rinviano a spunti e suggerimenti dell'*Esprit des lois*, a volte citati in modo esplicito, più spesso celati tra le righe e impiegati dall'autore per trarre conclusioni da essi del tutto divergenti.

Poiché le riflessioni sul lusso, a differenza di quelle sulla disuguaglianza e sull'origine della società, non sono affidate ad un'opera, ma si trovano disseminate senza alcun ordine in vari scritti, ci è sembrato opportuno seguire un percorso che, a prescindere dalla cronologia di essi, ricostruisca il discorso rousseauiano vagliando dapprima le cause del fenomeno, poi i suoi effetti, e infine i rimedi che il Ginevrino prospetta per arginarne le conseguenze, a suo avviso, inaccettabili.

Esaminando il problema nei suoi aspetti economico-sociali, due sono le cause che Rousseau pone all'origine del lusso, l'una di carattere materiale, strettamente legata alla produzione e alla distribuzione delle ricchezze, l'altra di carattere antropologico, appartenente alla natura dell'uomo-in-società. Riguardo alla prima causa, il processo di generazione del lusso viene tematizzato solo nelle *Observations de Jean-Jacques Rousseau de Genève sur la Réponse qui a été faite à son Discours* (1751), scritte per controbattere ad una critica del primo *Discours* ad opera del re Stanislao di Polonia, ove si legge:

> Voici comment j'arrangerois cette généalogie. La premiére source du mal est l'inégalité; de l'inégalité son venuës les richesses [...]. Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté; du luxe sont venus les beaux Arts, et de l'oisiveté les Sciences[56].

Anche se ancora manca una rigorosa concettualizzazione del problema, già tre anni prima di comporre il *Discours sur l'inégalité* il

[56] *DSA* [*Observations*], pp. 49-50.

Ginevrino ha ben chiaro quel meccanismo che, dalla disuguaglianza originaria, porta alla nascita della proprietà e quindi dell'accumulazione di ricchezze, di cui il lusso costituisce un effetto immediato. Il legame tra disuguaglianza e ricchezza viene ancor meglio esplicitato proprio nel secondo *Discours*, dove, dopo aver indicato nelle qualità personali, nella nobiltà, nella potenza e nella ricchezza i principali tipi di disuguaglianza sociale, Rousseau afferma che «les qualités personnels étant l'origine de toutes les autres, la richesse est la dernière à laquelle elle se réduisent à la fin, parce qu'étant la plus immédiatement utile au bien-être et la plus facile à communiquer, on s'en sert aisément pour acheter tout le reste»[57].

La ricchezza, quindi, nata dalla disuguaglianza e pertanto necessariamente ripartita in modo iniquo, è ciò che in concreto rende possibile la comparsa e l'accrescimento del lusso. Eppure, questo non sarebbe di per sé sufficiente a spiegare la ragione per la quale gli uomini scelgono di dare un'enorme importanza a beni e ornamenti superflui, spendendo tempo e denaro per procurarsi «des manchetes de point, un habit brodé, et une boëte émaillée»[58]. In realtà, alla base della ricerca e dello sfoggio di sfarzi e magnificenza opera un fattore che non appartiene affatto alla fredda logica economica, bensì all'irragionevole logica dell'uomo civilizzato. La prima vera causa del proliferare del lusso nel mondo antico e moderno è, infatti, la brama di distinguersi, di eccellere, di suscitare invidia e stupore negli altri, un impulso non certo connaturato all'uomo originario, ma scaturito interamente dalla dimensione sociale sopraggiunta al suo primitivo isolamento. Nel secondo *Discours*, Rousseau indica nell'insorgere di tale sentimento il primo passo verso la disuguaglianza e il vizio:

> Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus consideré, et ce fut le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même tems[59].

Proseguendo nella ricostruzione della storia della disuguaglianza, ritroviamo l'idea della considerazione e gli effetti da essa prodotti al termine del processo, ovvero nella società presente:

[57] *DOI*, p. 189.
[58] *DSA* [*Observations*], p. 51.
[59] *DOI*, pp. 169-170.

C'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toûjours hors de nous mêmes, que nous devons ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes, nos vertus et nos vices [...]. Si l'on voit une poignée de puissans et de riches au faîte des grandeurs et de la fortune, tandis que la foule rampe dans l'obscurité et dans la misère, c'est que les premiers n'estiment les choses dont ils jouissent qu'autant que les autres en sont privés, et que, sans changer d'état, ils cesseroient d'être heureux, si le Peuple cessoit d'être misérable[60].

Il desiderio di piacere ai propri simili, di spiccare per guadagnarsi la loro ammirazione, è inoltre la molla che porta gli uomini a dedicarsi alle scienze e alle arti, ad elevare a valori la ricchezza, l'eleganza, la moda, la falsa cortesia e l'arte di piacere, tanto che

[a]ujourd'hui [...] il règne dans nos mœurs une vile et trompeuse uniformité, et tous les esprits semblent avoir été jettés dans un même moule [...]: sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n'ose plus paroître ce qu'on est; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans le mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses[61].

Nell'analizzare il fenomeno del lusso, dunque, lo sguardo di Rousseau è volto a rilevare, insieme al suo aspetto propriamente economico, anche quello antropologico, senza il quale non sarebbe possibile comprendere appieno la presenza del lusso stesso nella società, né tanto meno il suo incremento.

Che il lusso sia da ricondurre ad una differente distribuzione delle ricchezze all'interno della società, è un'idea che già Montesquieu aveva espresso nel libro VII dell'*Esprit des lois*, per metà dedicato alla questione del lusso e delle leggi suntuarie. Queste le sue parole:

Le luxe est toujours en proportion avec l'inégalité des fortunes. Si, dans un État, les richesses sont également partagées, il n'y aura point de luxe; car il n'est fondé que sur les commodités qu'on se donne par le travail des autres[62].

Se Rousseau, attribuendo la 'causa materiale' dell'esistenza del lusso ai dislivelli di ricchezza presenti in un determinato sistema sociale, sembra muoversi sulla scia di Montesquieu, appare ancor più vicino al barone di La Brède nell'insistere sulla sua 'causa antropologica'.

[60] *DOI*, p. 189.
[61] *DSA*, p. 8.
[62] *EL*, VII, 1, p. 332.

Sempre nello stesso luogo dell'*Esprit des lois*, infatti, si legge:

> Plus il y a d'hommes ensemble, plus ils sont vains et sentent naître en eux l'envie de se signaler par de petites choses. S'il sont en si grand nombre que la plupart soient inconnus les uns aux autres, l'envie de se distinguer redouble, parce qu'il y a plus d'espérance de réussir. Le luxe donne cette espérance; chacun prend les marques de la condition qui précède la sienne. Mais à force de vouloir se distinguer, tout devient égal, et on ne se distingue plus: comme tout le monde veut se faire regarder, on ne remarque personne[63].

La vicinanza tra le argomentazioni dei due filosofi è a dir poco sorprendente, e autorizza a pensare che, anche riguardo al tema del lusso, Rousseau avesse ben presenti le sintetiche, ma decisive riflessioni di Montesquieu in proposito. Ciononostante, ancora una volta, pur accogliendo pienamente l'analisi dell'illustre 'maestro', il Ginevrino finisce per discostarsene totalmente quando si tratta di trarne le dovute conseguenze, sia sul piano teorico che su quello pratico.

Fedele alla sua impostazione iniziale, Montesquieu si accosta al fenomeno del lusso con uno sguardo obiettivo, constatandone l'esistenza praticamente in tutte le società esistenti, e in base al dato di fatto cerca di stabilirne prima l'origine, e poi la *convenance* o meno in rapporto alle diverse forme di governo[64]. Ciò non significa, come vedremo meglio in seguito, che egli possa essere annoverato tra i sostenitori del lusso – e lo stesso Rousseau si guarderà bene dal farlo –, ma che, pur consapevole degli effetti spesso negativi di esso, ritiene importante coglierne il funzionamento e il ruolo all'interno delle varie strutture sociali e politiche. Rousseau, al contrario, assolutizza il problema e lo pone in relazione con ciò che ha sotto gli occhi, l'*Ancien Régime*, una società fortemente iniqua che si fonda su privilegi e disuguaglianze sociali enormi. Inevitabile allora il giudizio morale, che investe il lusso quale fatto costante dell'economia delle civiltà 'avanzate' ed emblema del benessere originato dal progresso, ma al contempo scintillante maschera dietro la quale nascondere, del progresso, i costi sociali e le conseguenze più scandalose.

All'accordo iniziale segue allora la polemica, pur sempre velata e dai toni sommessi, perché per Rousseau non esiste alcuna forma di

[63] *EL*, VII, 1, pp. 333-334.

[64] Cfr., al riguardo, P. RÉTAT, *De Mandeville à Montesquieu: honneur, luxe, dépense noble dans «L'Esprit des lois»*, «Studi francesi», 16 (1973), pp. 238-249; e, più recentemente, C. SPECTOR, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, Puf, 2004, pp. 119-126, *passim*.

governo nella quale il lusso possa svolgere una funzione positiva, neppure nella monarchia, quand'anche animata dal senso dell'onore e della distinzione. A Montesquieu, secondo cui il lusso è «nécessaire dans les États monarchiques» perché «si les riches n'y dépensent pas beaucoup, les pauvres mourront de faim»[65], Rousseau risponde dunque che «le luxe peut être nécessaire pour donner du pain aux pauvres: mais, s'il n'y avoit point de luxe, il n'y auroit point de pauvres»[66]; se Montesquieu afferma che il lusso è in proporzione con la grandezza delle città e della capitale[67], Rousseau contrappone alla ricchezza delle città la povertà delle zone rurali, sottolineando che «le luxe nourrit cent pauvres dans nos villes, et en fait périr cent milles dans nos campagnes»[68].

In realtà, è proprio perché, come dice il barone di La Brède, il lusso si fonda sulle «comodità» che ci si procura grazie al lavoro degli altri, che il suo proliferare deve essere deprecato e ostacolato con ogni mezzo. Al Ginevrino non sfugge infatti il nesso di stretta interdipendenza che lega ricchi e poveri, lusso e miseria: se un pugno di uomini può permettersi di vivere circondato dal lusso più sfrenato, ciò è possibile proprio *in quanto* la maggioranza della popolazione è ridotta ad una condizione di pura indigenza. Ricchezza e povertà sono termini correlativi[69], e se può esser vero che talvolta la produzione del lusso offre ai poveri l'occasione di guadagnarsi il pane, resta moralmente inaccettabile incrementare con il loro lavoro l'ozio dei potenti e sprecare denaro in beni superflui quando non si riesce neppure ad assicurare a ciascun lavoratore la pura sussistenza:

> L'argent qui circule entre les mains des riches et des Artistes pour fournir à leurs superfluités, est perdu pour la subsistance du Laboureur; et celui-ci n'a point d'habit précisément parce qu'il faut du galon aux autres. Le gaspillage des matières qui servent à la nourriture des hommes suffit seul pour rendre le luxe odieux à l'humanité[70].

[65] *EL*, VII, 4, p. 336.

[66] *DSA*, [*Dernière Réponse*], p. 79.

[67] Cfr. *EL*, VII, 1, p. 333.

[68] *DSA*, [*Dernière Réponse*], p. 79.

[69] Nel passo già citato delle *Observations de Jean-Jacques Rousseau de Genève sur la Réponse qui a été faite à son Discours*, nel quale descrive la genealogia del lusso, delle scienze e delle arti, Rousseau specifica infatti che «ces mots de pauvres e de riches sont relatifs, et par tout où les hommes seront égaux, il n'y aura ni riches ni pauvres» (*DSA* [*Observations*], pp. 49-50).

[70] *DSA* [*Dernière Réponse*], p. 79 [in nota].

Ma le ragioni che informano la posizione di Rousseau non sono solo di carattere economico: il lusso, oltre ad essere il risultato di un sistema produttivo alimentato da sperequazioni inaccettabili, trascina i popoli e gli Stati verso la rovina corrompendo i costumi e soffocando la virtù. Come si accennava in precedenza, è nel *Discours sur les sciences et les arts* e nei testi scritti in risposta alle numerose critiche da esso suscitate, che Rousseau si scaglia contro il lusso con maggior vigore ed emette nei suoi confronti una durissima condanna *morale*. Il lusso, le scienze e le arti sono nate dall'ozio e dalla vanità, vizi che l'uomo ha potuto acquisire soltanto in una dimensione sociale, e che dal lusso, dalle scienze e dalle arti continuano a trarre sostentamento. All'interno di questo circolo vizioso, mentre le comodità e i beni superflui si moltiplicano, i costumi si corrompono, e si perdono le virtù autentiche che fanno la grandezza e la solidità degli Stati, come l'onestà, il coraggio, l'equità, l'amore per la libertà e per la patria[71]. La filosofia del tempo, a dispetto di quanto la storia abbia mostrato, sostiene che «le luxe fait la splendeur des États»; ma come si può negare, si chiede Rousseau, «que les bonnes mœurs ne soient essentielles à la durée des Empires, et que le luxe ne soit diamétralement opposé aux bonnes mœurs?»[72].

Il lusso diviene allora il segno e il sostegno delle civiltà in decadenza, dove le virtù e i buoni costumi cedono il posto all'amore per la ricchezza e al cattivo gusto, e le scienze e le arti addolciscono le pesanti catene della schiavitù[73]. Ed è nell'indignazione per quanto accade nella società e nel campo della politica, che Rousseau ritrova l'accordo con il suo grande predecessore, ricorrendo a due brani del capolavoro montesquieuiano che egli unisce e cita quasi alla lettera:

> Les anciens Politiques parloient sans cesse de mœurs et de vertu; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent. L'un vous dira qu'un homme vaut en telle contrée la somme qu'on le vendroit à Alger; un autre en suivant ce calcul trouvera des pays où un homme ne vaut rien, et d'autres où il vaut moins que rien. Ils évaluent les hommes comme des troupeaux de bétail. Selon eux, un homme ne vaut à l'Etat que la consommation qu'il y fait[74].

[71] Cfr. *DSA*, p. 24.

[72] *DSA*, p. 19.

[73] Cfr. *DSA* [*Dernière réponse*], p. 79, e *DSA*, p. 7.

[74] *DSA*, p. 19-20. Nel libro III dell'*Esprit des Lois*, Montesquieu scrive: «Les politiques grecs, qui vivoient dans le gouvernement populaire, ne reconnoissoient d'autre force qui pût les

Per tutti i motivi sopraelencati, dunque, a giudizio di Rousseau, qualunque possa essere la funzione del lusso nell'economia della società moderna, in una società *bien ordonnée* esso dovrebbe essere bandito, perché tutto ciò che va oltre il soddisfacimento delle necessità fisiche è, per il Ginevrino, una fonte di male[75].

Nell'articolo *Économie Politique*, composto per l'*Encyclopédie* nel 1755, Rousseau abbandona la critica della società esistente per tracciare, per la prima volta, un piano teorico di *società giusta*. Nella prima parte di esso, infatti, vengono fissati alcuni dei concetti fondamentali che ritroveremo alla base del *Contrat social*, tra cui quello di *volonté générale*, che costituisce la chiave di volta di tutto il sistema politico prospettato dall'autore. Nella seconda parte, invece, egli torna ad occuparsi della realtà, dedicandosi in particolare alla ricerca di quei provvedimenti che possano cambiare lo stato di cose presente, una situazione che i vizi e i difetti di organizzazione socio-politica, le disuguaglianze e le iniquità, hanno reso ormai insostenibile. Ed è in queste pagine che il problema del lusso viene affrontato da un punto di vista squisitamente pratico, alla ricerca di quei rimedi che possano assicurare il pieno soddisfacimento dei propri bisogni a ciascuno dei membri della comunità politica. Insieme al dovere di seguire fedelmente la volontà generale, e a quello di insegnare la virtù ai propri

soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même» (*EL*, III, 3, p. 252); nel XXIII, invece, si legge: «Le chevalier Petty a supposé, dans ses calculs, qu'un homme en Angleterre vaut ce qu'on le vendrait à Alger. Cela ne peut être bon que pour l'Angleterre: il y a des pays où un homme ne vaut rien; il y en a où il vaut moins que rien» (*EL*, XXIII, 17, p. 695). Molti gli interpreti che hanno colto la stretta somiglianza fra i brani dei due autori; tra le analisi da essi condotte, spiccano per accuratezza quella di M. LAUNAY e R. ROSBOTTOM (*Le «Discours sur les sciences et les arts»: Jean-Jacques Rousseau entre Mme Dupin et Montesquieu*, cit., pp. 99 ss.) e, ancor di più, quella di R. GALLIANI (*Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1989, pp. 278 ss.). Ricordiamo, infine, che per entrambi gli autori, la fonte primaria è il saggio *An essay in Political Arithmetick* di W. PETTY, utilizzato anche da F. MELON nel suo *Essai Politique sur le commerce* (cfr. *supra*, nota 52). Tutti e due i testi erano noti sia a Montesquieu che a Rousseau.

[75] Cfr. *DSA* [*Dernière Réponse*], p. 95. A Rousseau è inoltre chiaro un altro pericolo al quale il lusso conduce, ovvero la moltiplicazione ingiustificata dei bisogni; a quelli naturali, che l'uomo è già costretto a soddisfare, il lusso ne aggiunge di artificiali, col risultato di accrescere enormemente lo stato di dipendenza in cui il suo animo già si trova: «À quel point il faut borner le luxe? Mon sentiment est qu'il n'en faut point du tout. *Tout est source de mal au-delà du nécessaire physique*. La nature ne nous donne que trop de besoins; et c'est au moins une très-haute imprudence de les multiplier sans nécessité, et de mettre ainsi son ame dans une plus grande dépendance» (*ibidem*; corsivo nostro).

cittadini, lo Stato ha infatti l'obbligo di «songer à leur subsistance; et pourvoir aux besoins publics»[76]. È necessario che esso mantenga una severa integrità, e che sia in grado di rendere giustizia a tutti. Per fare questo, è assolutamente indispensabile che al suo interno non vi siano «des pauvres à défendre et des riches à contenir», ma che al contrario vi regni una relativa mediocrità di condizioni che impedisca ai ricchi di tiranneggiare i poveri[77]. Perciò, avverte Rousseau,

> [c]'est […] un des plus importantes affaires du gouvernement, de prévenir l'extrême inégalité des fortunes, non en enlevant les thrésors à leurs possesseurs, mais en ôtant à tous les moyens d'en accumuler, ni en bâtissant des hôpitaux pour les pauvres, mais en garantissant les citoyens de le devenir[78].

Lo Stato dovrà, quindi, prevenire gli estremi dislivelli e gli sbalzi repentini di fortuna, sempre causa di discordia e disordini[79], unitamente a tutti quei fattori, quali ad esempio una cattiva suddivisione demografica, l'abbandono dell'agricoltura per il commercio, la proliferazione di arti e mestieri frivoli al posto di lavori utili quand'anche faticosi, una amministrazione fiscale inadeguata, che nel loro insieme costituiscono

> [l]es causes les plus sensibles de l'opulence et de la misère, de l'intéret particulier substitué à l'intéret public, de la haine mutuelle des citoyens, de leur indifférence pour la cause commune, de la corruption du peuple, et de l'affoiblissement de tous les ressorts du gouvernement. Tels sont par conséquent les maux […] qu'une sage administration doit prévenir, pour maintenir avec les bonnes mœurs le respect pour les lois, l'amour de la patrie, et la vigueur de la volonté générale[80].

[76] *ÉP*, p. 262.
[77] *ÉP*, p. 258.
[78] *ÉP*, p. 258.
[79] Cfr. *ÉP*, p. 264.
[80] *ÉP*, p. 258-259. In questo come nel brano precedentemente citato, sembrano riecheggiare le idee che Montesquieu esprime nel libro VII, ove è questione delle leggi suntuarie, in particolare per ciò che riguarda le democrazie. Vi si legge infatti: «Dans les républiques, où les richesses sont également partagées, il ne peut point y avoir de luxe; et comme on a vu au livre cinquième, que cette égalité de distribution faisoit l'excellence d'une république, il suit que moins il y a de luxe dans une république, plus elle est parfaite […]. Dans les républiques où l'égalité n'est pas tout à fait perdue, l'esprit de commerce, de travail et de vertu, fait que chacun y peut & que chacun y veut vivre de son propre bien, et que par conséquent il y a peu de luxe […]. En ôtant tout-à-coup les richesses aux uns, & augmentant de même celles des autres, elles font dans chaque famille une révolution, & en doivent produire une générale dans l'État […]. A mesure que le luxe s'établit dans une république, l'esprit se tourne vers l'intérêt particulier. A

Senza voler qui anticipare l'argomento che verrà trattato nel prossimo paragrafo, è giusto precisare che, già nell'*Économie politique*, quando Rousseau parla di una «saggia amministrazione» si riferisce ad uno Stato governato democraticamente, ovvero ad una forma di associazione politica nella quale, a prescindere dal numero di coloro che detengono il potere, a regnare sia la *volonté générale*. Solo in questo caso, infatti, l'organismo politico è in grado di garantire a tutti eguali diritti, tra i quali anche quello, non meno fondamentale degli altri, alla sussistenza. In altri termini, se si vogliono tutelare l'uguaglianza politica e l'uguaglianza sociale, sarà indispensabile combattere le disuguaglianze economiche, e con queste il lusso, che ne è insieme la causa e l'effetto: non può esserci uguaglianza senza frugalità. Ed è forse questa, come vedremo, la traccia più marcata che Montesquieu lascia nel pensiero di Rousseau, che non può non recepire la lezione montesquieuiana sul rapporto che intercorre, in una democrazia, tra l'uguaglianza politica dei cittadini e la *mediocritas* della loro situazione economica. Il barone di La Brède aveva infatti dedicato ben sei capitoli del V libro dell'*Esprit des lois* al problema di come conservare, in una repubblica, l'amore per lo Stato e per le sue leggi, indicando nella *frugalité générale* la condizione necessaria al mantenimento dell'uguaglianza:

> L'amour de la démocratie est celui de l'égalité. L'amour de la démocratie est encore l'amour de la frugalité. Chacun devant y avoir le même bonheur et les mêmes avantages, y doit goûter les mêmes plaisirs, et former les mêmes espérances; choses qu'on ne peut attendre que de la frugalité générale[81].

Nell'*Économie politique* ci si imbatte anche in uno dei pochi luoghi in cui Rousseau cita Montesquieu per manifestare esplicitamente il suo disaccordo, in relazione alla teoria delle imposte da questi

des gens à qui il ne faut rien que le nécessaire, il ne reste à désirer que la gloire de la patrie & la sienne propre. Mais une âme corrompue par le luxe a bien d'autres désirs. Bientôt elle devient ennemie des lois qui la gênent» (*EL*, VII, 2, p. 335).

[81] *EL*, V, 3, p. 274. Nel cap. 5 dello stesso libro, tuttavia, per far fronte alla difficoltà oggettiva di stabilire un'uguaglianza economica reale all'interno di una società, Montesquieu accenna alla possibilità di introdurre un censo al fine di ridurre o definire in qualche modo le differenze economiche tra privati, cosa che di certo non avrebbe incontrato il favore di Rousseau (cfr. *EL*, V, 5, pp. 278-279). Il Ginevrino non avrebbe inoltre approvato l'idea che l'*esprit de commerce* porti con sé quello dell'uguaglianza, della frugalità, della moderazione e dell'ordine, né che renda più miti i costumi (cfr. *EL*, V, 6 e XX, 1).

espressa nel libro XIII del suo capolavoro, dove afferma che «l'impôt par tête est plus naturel à la servitude; l'impôt sur les marchandises est plus naturel à la liberté»[82]. Rousseau, come del resto molti suoi contemporanei, è convinto del contrario, in quanto «c'est sur-tout dans les proportions exactement observées, que consiste l'esprit de liberté»[83]. Solo l'imposta diretta, infatti, è in grado di riscuotere denaro da ogni membro della comunità rispettando il principio dell'equità, secondo il quale ciascuno contribuisce ai pubblici bisogni in ragione di quanto possiede. Così, in una progressione dal necessario al superfluo, chi non ha nulla non dovrà dare nulla, e chi possiede ricchezze in esubero potrà, in caso di necessità, arrivare persino a coprire tutte le spese. Anzi, il miglior modo, per uno Stato, di provvedere al proprio sostentamento, sarà quello di «asseoir toutes les taxes sur le superflu des richesses»[84], perché in tal caso, sia che i ricchi rinuncino alle spese superflue, sia che continuino a sperperare le loro ricchezze, sarà sempre lo Stato a guadagnarci e il necessario potrà essere garantito a tutti[85].

4. *Sovranità e democrazia*

> Le droit politique est encore à naître [...]. Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais [...] il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études[86].

Questo celebre passo dell'*Émile*, che non a torto è stato tenuto in

[82] *EL*, XIII, 14, p. 467.

[83] *ÉP*, p. 271. Sulla posizione di Montesquieu circa l'imposizione fiscale si può vedere, tra gli altri, il brillante saggio di S. ROTTA, *Demografia, economia e società in Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 203-241.

[84] *ÉP*, p. 277.

[85] Sempre a proposito dei pubblici bisogni, Rousseau critica fortemente la condotta scellerata di alcuni Stati europei che, per soddisfare la loro brama di conquista, sprecano la maggior parte delle loro risorse in spese militari attuando una vera e propria corsa agli armamenti (cfr. *ÉP*, pp. 268-269). Ebbene, anche in questo caso sembra che egli abbia ben presente il capitolo 17 del libro XIII dell'*Esprit des lois*, intitolato «De l'augmentation des troupes», dove Montesquieu sviluppa un'analoga polemica.

[86] J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, V, in ID., *Œuvres complètes* (ed. Gallimard), cit., vol. IV (*Émile. Éducation-Morale-Botanique)*, p. 836.

gran conto dalla maggioranza degli interpreti che si sono avvicinati al nostro tema[87], è effettivamente emblematico della differenza di fondo che separa Rousseau dal suo grande predecessore. Una differenza che si misura, innanzitutto, nelle intenzioni che stanno alla base delle ricerche filosofiche dell'uno e dell'altro, nei diversi principi che ne emergono, nelle conclusioni alle quali esse conducono. Rousseau sembra scrivere queste poche righe per marcare in modo inequivocabile la distanza che lo separa da Montesquieu, come se stesse informando i suoi lettori che nel firmamento dei *beaux génies* c'è posto per entrambi, e questo perché tra il *droit politique* che egli vuole (ri)fondare, e il *droit positif* trattato dal filosofo di La Brède, non ci sarebbe nulla in comune. Difficile dire quanto il Ginevrino fosse animato da buona fede, e quanto invece volesse in tal modo mettere in luce l'originalità del suo progetto[88]; vero è che questa sua affermazione ha dato origine alla più diffusa – e forse un po' troppo stereotipata – interpretazione del rapporto tra i due grandi pensatori: Montesquieu, o l'*essere*, e Rousseau, o il *dover essere*.

Ebbene, pur avallando in ultima analisi tale impostazione, non possiamo trascurare, ancora una volta, che persino nell'opera che più allontana Rousseau da Montesquieu, quel *Contrat social* in cui finalmente i *principes du droit politique* vengono esplicitati sotto forma di pura teoria, numerosi sono gli spunti tratti dall'*Esprit des lois*, e che il loro ruolo all'interno del discorso rousseauiano è talvolta sostanziale.

Il *Contrat social* può essere considerato un'indagine a tutto tondo sui fondamenti di legittimità dell'autorità politica, al fine di trovare una forma di associazione che consenta all'individuo, una volta in società e sottomesso alle leggi, di mantenere quella libertà che è ciò che lo connota in quanto essere umano. Procedendo volutamente su un piano del tutto astratto, Rousseau si muove quindi alla ricerca di una proposta politica nella quale la legittimazione dell'autorità corrisponda alla piena realizzazione della libertà degli individui membri dello Stato.

Il punto di partenza concettuale dal quale si snoda la riflessione

[87] A. FRANÇOIS, *Rousseau, les Dupin, Montesquieu*, cit., pp. 60-61; R. DERATHÉ, *Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 374; J. EHRARD, *Le fils coupable*, in ID., *L'esprit des mots*, cit., p. 275.

[88] Per questa seconda ipotesi propende, ad esempio, R. DERATHÉ, *Montesquieu et J.-J. Rousseau*, cit., p. 374.

rousseauiana è dunque il termine a cui il secondo *Discours* aveva condotto, ovvero quel momento della storia dell'uomo in cui la condizione dello stato di natura non è più sostenibile, e si rende necessaria la fondazione dello stato civile. È in questo passaggio cruciale che la teoria del *Contrat social* si innesta nella storia, per dimostrare che esistono dei principi giusti sui quali costruire una *societé bien ordonnée*, e che ciò è possibile pur prendendo *les hommes tels qu'ils sont*[89], ovvero come sono diventati attraverso il processo di civilizzazione che li ha avvicinati gli uni agli altri moltiplicando al contempo le loro passioni e i loro bisogni.

Prima di affrontare la questione dell'autorità legittima, Rousseau si preoccupa di respingere tutte quelle teorie che escludono la necessità di una convenzione che la instauri. La confutazione della teoria dell'autorità naturale, che si richiama a una pretesa disuguaglianza originaria per attribuire ad alcuni uomini un diritto di supremazia sugli altri, di quella che fa derivare l'autorità dal diritto del più forte e di quella che la fonda sul diritto di schiavitù e di conquista, serve al Ginevrino per ribadire con forza l'assoluta artificialità dell'ordine sociale, che non può avere altra origine al di fuori di un patto stipulato tra uomini liberi, e consacrato dal loro libero consenso. Su questo punto, essenziale ai fini del discorso di Rousseau, la vicinanza con alcuni argomenti montesquieuiani è evidente: non solo con Montesquieu egli è pienamente d'accordo sul carattere non naturale dell'associazione politica, ma dall'*Esprit des lois* mutua diverse considerazioni contro il *droit d'esclavage* e il *droit de conquête*[90]. Tuttavia, diversamente da Montesquieu, Rousseau pone l'accento proprio sulla necessità del patto sociale – categoria essenzialmente estranea alla riflessione montesquieuiana –, perché ciò che gli preme è fissare una volta per tutte, attraverso questo strumento, le clausole tramite le quali sia possibile conciliare la libertà di ognuno con l'autorità pubblica:

[89] Cfr. *CS*, I, 1, p. 351.

[90] Alla schiavitù e al diritto di conquista è dedicato il cap. 4 del primo libro del *Contrat social* (ma si vedano anche *DOI*, pp. 179-184 ed *ÉP*, pp. 241-243), che in molti passaggi ricorda le riflessioni espresse da Montesquieu nel cap. 2 del libro XV e nel cap. 3 del libro X dell'*Esprit des lois*. Anche nel secondo *Discours*, a proposito della critica dell'autorità paterna, Rousseau sembra seguire il *Président* (cfr. *DOI*, p. 183 ed *EL*, I, 3, p. 237). Circa il carattere non naturale dell'associazione politica, Montesquieu afferma, sempre in *EL*, I, 3, p. 237, che la «réunion de toutes les forces particulières […] forme ce qu'on appelle l'ÉTAT POLITIQUE» (maiuscolo nel testo).

> Trouver une forme d'association qui défende et protege [*sic*] de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant[91].

Questa la celebre formula con la quale Rousseau pone il problema, un problema squisitamente normativo che appartiene alla sfera dei principi fondamentali del *droit politique*, e perciò è logicamente antecedente alla realtà del *droit positif*. Altrettanto note sono le difficoltà che sorgono dalla soluzione proposta dal Ginevrino, imperniata sul concetto di alienazione totale, sulle quali però non ci pare opportuno soffermarci in questa sede. È invece importante ricordare che in forza del contratto sociale che tutti gli individui stipulano tra loro (divenendo così membri di un corpo sociale, ed allo stesso tempo sudditi e sovrani) ciascuno perde la sua *libertà naturale*, ovvero un diritto senza limiti a tutto ciò che lo circonda, e guadagna la *libertà civile*. Rousseau non si cura, nel *Contrat social*, di dare una definizione accurata della nuova libertà propria del *citoyen*; nell'*Émile*, però, a proposito dell'uomo veramente libero, si legge che egli «ne veut que ce qu'il peut»[92]. Queste parole non possono non richiamare alla mente quelle usate da Montesquieu nel libro XI dell'*Esprit des lois*, quando afferma che

> [l]a liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir[93].

Orbene, questa definizione, peraltro piuttosto formale, potrebbe certamente essere condivisa da Rousseau, ma solo a determinate condizioni. A Rousseau, infatti, non basta che una società sia retta da *lois* perché la libertà vi sia garantita: perché si possa parlare di libertà all'interno di un sistema legislativo, che quindi all'apparenza si configura come limite a questa libertà, è necessario che le *lois* siano fatte da chi poi dovrà sottostarvi. Solo ed esclusivamente in questo modo, infatti, ciascuno, obbedendo alla legge potrà essere ugualmente libero, perché per Rousseau, libertà altro non è che «l'obéissance à la loi

[91] *CS*, I, 6, p. 360.
[92] J-J. ROUSSEAU, *Émile*, II, in ID., *Œuvres complètes* (ed. Gallimard), cit., vol. IV, p. 309.
[93] *EL*, XI, 3, p. 395.

qu'on s'est prescritte»[94]. Escludere dalla vita politica ogni possibilità di una regola eteronoma: questo è il nocciolo teorico imprescindibile dal quale prende avvio la sua riflessione, tutta tesa a stabilire il rapporto cruciale tra libertà del singolo, volontà generale e sovranità; se la forma dell'associazione politica non rispetta tale principio, la questione concreta delle costituzioni dei *gouvernements établis* diviene irrilevante. In altri termini, se per Montesquieu la libertà esiste nel rispetto e grazie al rispetto della legge, per Rousseau esiste, prima di tutto, nella partecipazione di tutti all'autorità che questa legge emana, altrimenti detta *autonomia*.

Si può ora comprendere meglio quale sia la reale differenza che separa i due grandi pensatori, e che rende le loro posizioni di fondo totalmente inconciliabili. Una differenza che emerge in tutta chiarezza riguardo al concetto di sovranità, centrale nella proposta politica di Rousseau, assente – almeno in termini normativi – nel pensiero di Montesquieu[95]. L'originalità di quest'ultimo, rispetto alla filosofia politica precedente, consiste infatti nel non considerare essenziale il problema dei fondamenti del potere, bensì quello della sua strutturazione e del suo reale funzionamento. Ciò non significa, beninteso, che egli neghi l'esistenza di un potere sovrano, ma che, al di là della sua fondazione, quello che conta ai fini della tutela della libertà è come questo potere sia esercitato, distribuito e bilanciato nei vari organi di cui si compongono i governi esistenti. Così, attraverso le strutture preposte all'organizzazione politica (escludendo, ovviamente, il dispotismo che non ne prevede alcuna), il potere – ed è questo il più importante indice di *modération* e la principale garanzia di libertà – si

[94] *CS*, I, 8, p. 365.

[95] Sulla sostanziale assenza di tale concetto in Montesquieu, si vedano in particolare R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 169; J. EHRARD, *L'esprit des mots*, cit., pp. 146-160; C. LARRÈRE, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté*, in G.M. CAZZANIGA-Y.-C. ZARKA (a cura di), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, 2 voll., Pisa-Paris, Edizioni ETS-Vrin, 2001, vol. I, pp. 199-214, oltre al contributo di Thomas Casadei nel secondo tomo della presente opera. Sul concetto di sovranità in Rousseau si rimanda, tra gli altri, a R. DERATHÉ, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., pp. 305-442; M. REALE, *Le ragioni della politica*, cit., pp. 385-396; A. BIRAL, *Rousseau: la società senza sovrano*, cit., pp. 191-235; L. JAUME, *Rousseau e la questione della sovranità*, in G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 177-195; Y.-C. ZARKA, *Le tournant rousseauiste ou la réinvention de la souveraineté du peuple*, in G.M. CAZZANIGA-Y.-C. ZARKA (a cura di), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, cit., vol. I, pp. 287-302.

stempera in *poteri* che si contengono e si limitano l'un l'altro[96].

Rousseau, al contrario, pur scardinandone alcuni presupposti, si inserisce appieno nel filone dei teorici della sovranità, e proprio nella costituzione e nell'esercizio del potere sovrano – unico, indivisibile e non rappresentabile -– individua il luogo teorico nel quale porre le condizioni necessarie alla tutela della libertà. La prima e più importante di tali condizioni, com'è noto, è che la sovranità sia innanzi tutto *popolare*: poiché la fonte del potere sovrano è il popolo nella sua totalità, l'unica sovranità legittima è quella popolare, perché solo in tal caso la libertà e l'uguaglianza di tutti i membri del corpo sociale sono assicurate a partire dal momento originario della sua fondazione. Popolare nella sua origine, dunque, ma anche nel suo esercizio, perché questo è l'unico modo per consentire ad ognuno di esercitare la propria volontà – e quindi, in termini rousseauiani, di essere libero – all'interno del corpo sovrano, e di concorrere così alla formazione della volontà generale, essenza della sovranità[97]. Optando per un tipo di sovranità *radicalmente* popolare, Rousseau risolve inoltre il problema dei limiti del potere sovrano in modo 'rivoluzionario' – benché non privo di insidiose difficoltà: mentre per Montesquieu «il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir»[98], il sovrano di Rousseau, per la sua stessa composizione, non può in alcun modo danneggiare i cittadini:

> Le Souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur; par conséquent la puissance Souveraine n'a nul besoin de garant envers le sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres [...]. Le Souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être[99].

[96] Cfr. *EL*, XI, 4 e 6, e, sul tema, S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 103-135 (ora anche in S. COTTA, *I limiti della politica*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 194-224); D. FELICE, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in ID. (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. I, pp. 190-205, *passim*.

[97] Emblematica a questo proposito è la polemica che il Ginevrino intenta con Montesquieu, ma anche con molti altri suoi contemporanei, tra cui ad esempio Voltaire, riguardo alla *constitution d'Angleterre*, elogiata nell'*Esprit des lois* come esempio per eccellenza di equilibrio dei poteri e pertanto di garanzia della libertà. Rimanendo fedele, in linea teorica, alla sua idea di sovranità, Rousseau scrive, infatti, che «le peuple Anglois pense être libre; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave» (*CS*, III, 15, p. 430).

[98] *EL*, XI, 4, p. 395.

[99] *CS*, I, 7, p. 363.

La questione dei limiti del potere viene così rimossa alla radice, perché il sovrano stesso porta in sé, nella sua formazione e nel suo fine, i suoi limiti intrinseci.

Ancora riguardo al potere sovrano, il secondo punto sul quale esiste una netta divergenza tra i due pensatori concerne la funzione specifica di tale potere, una funzione che Rousseau sembra voler ridefinire proprio in polemica con Montesquieu, mettendo in discussione la sua terminologia politica allora universalmente adottata. Nell'*Économie politique*, introducendo l'argomento dell'articolo, il Ginevrino chiede infatti ai lettori di

> bien distinguer encore l'*économie publique* dont j'ai à parler, et que j'appelle *gouvernement*, de l'autorité suprême que j'appelle *souveraineté*; distinction qui consiste en ce que l'une a le droit législatif, et oblige en certain cas le corps même de la nation, tandis que l'autre n'a que la puissance exécutrice, et ne peut obliger que les particuliers[100].

In questo brano, come hanno sottolineato i curatori dell'edizione Gallimard delle *Œuvres compètes*[101], la terminologia è ancora quella montesquieuiana, tratta dal capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*, dove appunto si parla di *puissance législative* e *puissance exécutrice*[102]. Nel *Manuscrit de Genève*, in una nota che non troverà più spazio nel *Contrat social*[103], Rousseau precisa la sua posizione: individuando nella *puissance législative* e nella *puissance exécutive* la volontà e la forza di un corpo politico ed affermando che la *puissance législative*, o sovranità, non può che appartenere al popolo, tiene infatti a specificare che la scelta dei termini non è casuale:

> Je dis *exécutive* et *législative*, non *exécutrice* ni *législatrice*, parce que je prends ces deux mots adjectivement. En général je ne fais pas grand cas de toutes ces vétilles de grammaire mais je crois que dans les écrits didactiques on doit souvent avoir moins d'égards à l'usage qu'à l'analogie quand elle rend le sens plus exact[104].

Al di là delle *vétilles de grammaire*, il fatto che Rousseau si preoc-

[100] *ÉP*, p. 244.

[101] Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes* (ed. Gallimard), vol. III, cit., p. 1393, nota 4.

[102] Cfr. *EL*, XI, 6, soprattutto le pp. 397, 402-403.

[103] E che invece verrà ripresa nelle *Lettres écrites de la Montagne* (cfr. *Lettres écrites de la montagne*, VII, in *Œuvres complètes* [ed. Gallimard], vol. III, cit., p. 833, in nota).

[104] *Du Contrat Social (I^e version)*, III, 1, p. 334-335 (corsivi nostri).

cupi di prendere i termini *adjectivement* è a nostro avviso indicativo della sua concezione del potere, perché mostra che alle spalle delle diverse forme che prende, il potere sovrano è e resta uno e indivisibile. La *puissance exécutive*, poi, si trova in una posizione decisamente subordinata rispetto a quella *législative*: non è né ha sovranità, ma ne costituisce solo un'emanazione, un semplice mandato che il corpo sovrano assegna a chi dovrà applicare e far eseguire le leggi[105].

Per questo motivo, benché Rousseau apparentemente segua Montesquieu nella teoria delle forme di governo, indicando nel numero dei governanti il criterio di distinzione tra monarchia, repubblica aristocratica e repubblica democratica[106], sarebbe un grave errore non considerare il fatto che quando Montesquieu parla di *gouvernement* intende una struttura, oltre che politica, anche sociale ed economica[107], ovvero una totalità organica composta da più *puissances* con *funzioni* differenti, mentre Rousseau designa con lo stesso termine un semplice *funzionario* del Sovrano. Non a caso, infatti, la forma di Stato che egli costruisce sulla sovranità popolare viene definita univocamente con il termine di *république*. Queste le sue parole:

> J'appelle donc République tout État régi par les loix, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. *Tout Gouvernement légitime est républicain*[108].

Possono esistere, quindi, repubbliche democratiche, ma anche aristocratiche e perfino monarchiche, se la *puissance législative* risiede nel popolo e quella *exécutive* nelle mani di un solo uomo[109].

Questa profonda differenza teorica non vieta però a Rousseau di riavvicinarsi al suo predecessore quando si tratta di descrivere le caratteristiche peculiari dell'unica forma di Stato – e quindi non di

[105] Cfr. *CS*, III, 1, pp. 395-400.

[106] Cfr. *CS*, III, capp. 2-7. Vedi, in proposito, R. GATTI, *Una fragile libertà. Esercizio di lettura su Rousseau*, Napoli, ESI, 2001, pp. 101-120.

[107] Cfr. C. MORILHAT, *Montesquieu. Politique et richesses*, Paris, Puf, 1996, pp. 13-33, *passim*; D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 25 ss., 67 ss.; C. SPECTOR, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, cit., pp. 41 ss., 145 ss.; e il contributo di Manlio Iofrida nel secondo tomo della presente opera.

[108] *CS*, II, 6, pp. 379-380 (corsivo nostro).

[109] Cfr. *CS*, II, 6, p. 380, in nota.

governo – legittima, quella *République* su cui in realtà verte tutta la sua indagine, fin dall'*Économie politique*. A ben guardare, infatti, i tratti che la contraddistinguono corrispondono quasi del tutto a quelli impiegati da Montesquieu nel delineare il suo modello di *État populaire*[110]. Nell'*Esprit des lois* si legge che in una democrazia «le peuple en corps a la souveraine puissance» e che esso è «à certains égards, le monarque; à certains autres […], le sujet»; «il ne peut être monarque que par ses suffrages qui sont ses volontés. La volonté du souverain est le souverain lui-même»[111]: formule, queste, che compaiono tutte, certo con ben altro peso, nel *Contrat social*[112]. Ma ancora più significativa è la presenza di elementi montesquieuiani nella breve esposizione del governo democratico lì contenuta. È su questo punto, e nei nodi concettuali che ne derivano – primo fra tutti l'ideale sovrapposizione rousseauiana di *démocratie* e *république* –, che a nostro parere si registra una convergenza netta tra i due pensatori, e che emerge l'effettivo e più consistente debito di Rousseau nei confronti del suo 'maestro'. In poche righe, che servono al primo per riassumere gli aspetti della *démocratie/république*, sono contenuti e riordinati tutti i principi messi in luce, al riguardo, dal secondo:

> Que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce Gouvernement? Premierement un État très petit […]: secondement une grande simplicité de mœurs […]; ensuite beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne sauroit subsister longtems dans le droits et l'autorité; enfin peu ou point de luxe; car, ou le luxe est l'effet des richesses, ou il les rend nécessaires; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession l'autre par la convoitise; il vent la patrie à la mollesse, à la vanité; il ôte à l'État tous ses Citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion[113].

Territorio circoscritto, semplicità di costumi, uguaglianza sociale ed economica, assenza di lusso: queste caratteristiche, tipiche dell'*État populaire* montesquieuiano, e in un certo senso legate alle condizioni materiali proprie della realtà socio-politica in oggetto[114], non possono inoltre preservarsi senza un presupposto irrinunciabile per uno Stato veramente libero: la *vertu*. Ecco perché, riconosce Rous-

[110] Cfr. R. Derathé, *Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 384.
[111] *EL*, II, 2, p. 239.
[112] Cfr. *CS*, I, 6; II, 1.
[113] *CS*, III, 4, p. 405.
[114] Cfr. *EL*, V, 2-7, VII, 2, 9 e VIII, 16.

seau richiamandosi al libro III dell'*Esprit des lois*, «un Auteur célèbre a donné la vertu pour principe à la république; car toutes ces conditions ne sauroient subsister sans la vertu»[115]. Per rendersi conto di tutta l'importanza che la *vertu* riveste nel pensiero politico di Rousseau è sufficiente richiamare quanto egli scrive nell'*Économie politique*. La seconda regola dell'*Économie politique* recita infatti: «Voulez vous que la volonté générale soit accomplie [...]? Faites regner la vertu»[116], e questo perché essa è non solo la «conformité de la volonté particulière à la générale», ma anche il più vivo e sincero «amour de la patrie», dal momento che la più grande risorsa per l'autorità pubblica sta «dans le cœur des citoyens»[117]. Per tale ragione, una delle principali preoccupazioni dello Stato democratico deve essere quella di educare i suoi membri alla virtù, poiché senza di essa non si può parlare di cittadini, ma solo di uomini mossi da bisogni, interessi e passioni egoistiche. L'educazione alla virtù opera pertanto una trasformazione radicale dell'individuo in *citoyen*:

> La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens; vous aurez tout si vous formez des citoyens [...]. Si [...] on les exerce assez-tôt à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l'État, et à ne s'appercevoir [...] sa propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir [...] à se sentir membres de la patrie, a l'aimer de ce sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour soi-même[118].

Com'è risaputo, anche Montesquieu, nel suo capolavoro, oltre ad aver indicato nella *vertu* il principio della democrazia, l'aveva definita a sua volta «amour de la patrie», «amour de l'égalité», un vero e proprio *sentiment* che consiste in sostanza nell'«amour de la république»[119]. E ancora, nell'*Esprit des lois* è fortissimo l'accento posto sull'educazione alla virtù nelle democrazie:

[115] *CS*, III, 4, p. 405. Anche in questa circostanza, tuttavia, Rousseau coglie l'occasione per prendere le distanze dall'impostazione montesquieuiana: prosegue, infatti, scrivendo che «faute d'avoir fait les distinction nécessaires, ce beau génie a manqué souvent de justesse, quelquefois de clarté, et n'a pas vu que l'autorité Souveraine étant par tout la même, le même principe doit avoir lieu dans tout État bien constitué, plus ou moins, il est vrai, selon la forme du gouvernement».

[116] *ÉP*, p. 252.

[117] *ÉP*, pp. 252-254.

[118] *ÉP*, p. 259.

[119] Cfr. *EL*, *Avertissement*, p. 227; V, 2, p. 274.

C'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation […]. La vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible. On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières; elles ne sont que cette préférence[120].

Ben sei capitoli del libro V dell'*Esprit des lois* – segnatamente dal 2 al 7 – sono dedicati ai principi che il *législateur* deve seguire, in una democrazia, per istituire leggi che ispirino e conservino la virtù, intesa non solo come amore per la patria, ma anche come *passione* per l'uguaglianza e la frugalità, condizioni queste entrambe necessarie al mantenimento di un tale governo[121].

Di questo si ricorderà Rousseau nel *Contrat social*, dove il *législateur* è colui che, nel momento in cui nasce l'associazione politica, ha il compito di redigere materialmente le leggi, ovvero di dare al pronunciamento della volontà generale la forma di una legislazione. E non a caso, un altro dei pochi riferimenti espliciti a Montesquieu compare proprio in relazione a tale figura:

Dans la naissance des sociétés, dit Montesquieu, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques[122].

Il *législateur*, nel percorso teorico rousseauiano, ricopre un ruolo d'eccezione: deve infatti essere in grado, servendosi delle leggi, di mutare la natura umana, trasformando una cieca moltitudine di singoli individui in un popolo formato da cittadini[123]. Ma è anche un vero e proprio *deus ex machina*, che rappresenta il ponte concettuale che unisce l'astratto dei principi al concreto della loro applicazione pratica. Infatti, al pari del *législateur* montesquieuiano, anche quello

[120] *EL*, IV, 5, pp. 266-267.

[121] Sul modello di governo repubblicano democratico ideato da Montesquieu, si veda almeno TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 13-74 (e relativa bibliografia).

[122] *CS*, II, 7, p. 381 (cfr. MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in ID., *Œuvres complètes*, t. II, p. 70). Già nell'*Économie politique*, tuttavia, Rousseau aveva fatto suo questo principio («S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient […]. Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être» [*ÉP*, p. 251]).

[123] Cfr. *CS*, II, 6, p. 380.

di Rousseau dovrà tener presente tutta una serie di condizioni proprie della realtà naturale e storica sulla quale sarà chiamato a legiferare. Una costituzione sarà perciò buona quando, oltre a rispettare i principi di giustizia ed equità generali, terrà conto anche della situazione del luogo e del carattere dei suoi abitanti, perché «c'est sur ces rapports qu'il faut assigner *à chaque peuple un sistême particulier d'institution, qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné*»[124]. Ecco riemergere in tutta la sua forza l'influenza di Montesquieu: anche Rousseau, pur partendo da opposte posizioni, non può non riconoscersi nella lucida e geniale verità della sua più grande lezione. Nei testi precedenti al *Contrat social* sono molti i rimandi alla teoria dei climi[125], ma in esso si trova addirittura un tributo, un intero capitolo dedicato a *ce principe établi par Montesquieu*[126].

Ed è con questo ultimo ricongiungimento che vogliamo terminare il nostro viaggio ideale nella riflessione rousseauiana alla scoperta dei «principi del diritto politico». Come emerso dalla nostra ricognizione, è innegabile l'importanza che per Rousseau ha avuto il confronto con l'*Esprit des lois*, del quale rimane, tra le pieghe di un discorso assai complesso, una cospicua eredità. Concessioni, citazioni, critiche e confutazioni: le modalità con le quali egli si rapporta al suo 'maestro' sono tante, così come numerose sono le funzioni che di volta in volta le *traces* montesquieuiane assumono nell'economia della sua elaborazione. Tuttavia, una di queste ci sembra predominante, ed è quella di

[124] *CS*, II, 11, p. 392 (corsivo nostro). Cfr. con *EL*, I, 3: «Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi». Un altro tema che avvicina fortemente i due autori riguarda l'importanza che rivestono gli usi e i costumi nella fondazione e nel mantenimento di una comunità politica. Rousseau si rifà a quanto scritto da Montesquieu in *EL*, XIX, 21-27 soprattutto nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, ma si trovano anche alcuni frammenti che testimoniano la convergenza delle due posizioni («La loi n'agit qu'en dehors et ne règle que les actions; les mœurs seuls pénètrent intérieurement et dirigent les volontés»: J.-J. ROUSSEAU, *Fragments politiques*, in *Œuvres complètes* [ed. Gallimard], vol. III, cit., p. 555). Per un approfondimento, a questo proposito, si rimanda a I. FETSCHER, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 181-184.

[125] Cfr. *DSA* [*Observations*], pp. 43, 56-57; *DOI*, pp. 143-144, 158, 165, 208; *ÉP*, p. 250.

[126] Cfr. *CS*, III, 8, pp. 414-419, dove tra l'altro si afferma, in piena sintonia con il filosofo di La Brède (vedi *Lettres persanes*, CXXXI ed *EL*, XVII): «La liberté n'étant pas un fruit de tous les Climats n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité. Plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves» (p. 414).

riportare la teoria, quando necessario, ad un piano pratico, ancorandola ad una realtà che altrimenti rischierebbe di svanire sotto il peso dei principi astratti. Se è vero che il *droit positif des gouvernements établis* necessita dei fondamenti legittimi del *droit politique*, quest'ultimo non può sottrarsi alla prova ineludibile della concretezza, e Rousseau mostra di esserne del tutto consapevole.

*Jaucourt, interprete (originale?) di Montesquieu per l'*Encyclopédie

Gianmaria Zamagni

«Universus enim mundus iste sensibilis
quasi quidam liber est scriptus digito Dei».
(Hugonis de S. Victore *Eruditiones didascalicæ*)

Premessa

Louis de Jaucourt (1704-1780), di gran lunga il più prolifico dei collaboratori al progetto del *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*[1], entrò in contatto con il gruppo degli *Encyclopédistes* – attraverso Michel-Antoine David, editore dell'opera – solo successivamente al primo volume, contribuendo al secondo (apparso il 25 gennaio 1752) con otto articoli[2]. La vicenda, come si legge anche nell'*Avertissement* del secondo tomo[3], fa seguito a un naufragio, nel

[1] Per le notizie bio-bibliografiche si vedano: J. LOUGH, *Louis, chevalier de Jaucourt (1704-1780), a Biographical Sketch*, in E.T. DUBOIS-J. LOUGH-K.S. REID-N.C. SUCKLING (a cura di), *Essays Presented to C.M. Girdlestone*, Newcastle upon Tyne, King's College, 1960, pp. 195-217; R.N. SCHWAB, *Un encyclopédiste huguenot: le chevalier de Jaucourt*, «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français», 108 (1962), pp. 45-75; D.J. FLETCHER, *The Chevalier de Jaucourt and the English Sources of the Encyclopedic Article «Patriote»*, «Diderot Studies», 16 (1973), pp. 29-34; SUZANNE STELLING-MICHAUD, *De Jaucourt (Neufville) Louis, de Paris*, in EAD.-SVEN STELLING-MICHAUD, *Le livre du recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, Genève, Droz, 1959-1980, vol. IV (1975), pp. 146-147; M.F. MORRIS, *Le chevalier de Jaucourt. Un ami de la terre (1704-1780)*, Genève, Droz, 1979; J. PROUST, *Le protestatisme dans l'«Encyclopédie»*, «Dix-huitième siècle», 17 (1985), pp. 53-66; F.A. KAFKER-S.L. KAFKER, *The Encyclopedists as Individuals. A Biographical Dictionary of the Authors of the «Encyclopédie»*, Oxford, Voltaire Foudation, 1988, pp. 175-180; e J. HAECHLER, *L'«Encyclopédie» de Diderot et de… Jaucourt. Essai biographique sur le chevalier de Jaucourt*, Paris, Champion, 1995. Sulla storia della famiglia de Jaucourt, si veda M. RAFFEAU, *La famille de Jaucourt (1540-1685)*, in L. HAMON (a cura di), *Un siècle et demi d'histoire protestante. Théodore de Bèze et les protestants sujets du roi*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989, pp. 75-81.

[2] Su David, cfr. F.A. KAFKER-S. KAFKER, *The Encyclopedists as Individuals*, cit., pp. 93-95. Gli otto contributi di Jaucourt nel secondo volume sono *Bysse*, *Cachou*, *Calebassier*, *Cannelle*, *Caractere*, *Caroubier*, *Carpe*, *Cassis* ou *Cassier*.

[3] «M. le chevalier de Jaucourt, que la douceur de son commerce & la variété de ses connoissances ont rendu cher à tous les gens de Lettres, & qui s'applique avec un succès distingué à la Physique & à l'Histoire Naturelle, nous a communiqué des articles nombreux, étendus, &

quale Jaucourt aveva perso il manoscritto del proprio *Lexicon Medicum Universale*, un'opera in sei volumi *in-folio* in cui erano confluiti dieci anni di riflessioni, osservazioni, studi, di ricerca medica (compiuta a Leida, in Olanda, allievo di Herman Boerhaave) e di meticolosa composizione[4]. Sarà l'*Encyclopédie*, più che la riscrittura di questo lavoro perduto, a fornirgli una nuova 'causa' alla quale votarsi: il numero complessivo di articoli scritti da Jaucourt, ad opera ultimata, supererà la cifra di diciassettemila[5]. Anche l'*Avertissement* al terzo volume (ottobre 1753) dichiara esplicitamente il proprio debito allo *Chevalier*:

> La Medecine, non moins nécessaire que la Jurisprudence, la Physique générale, & presque toutes les parties de la littérature, doivent dans ce volume un très-grand nombre de morceaux à M. de Jaucourt. Ils seront un témoignage de l'étendue & de la variété de ses connoissances; & nous croyons pouvoir en présager le succès par celui des excellents articles qu'il avoit déjà insérés dans le second volume. M. de Jaucourt s'est livré à ce travail pénible avec un amour du bien public, qui ne peut trouver sa vraie récompense que dans lui-même. Mais l'*Encyclopédie* lui appartient de trop près, pour ne pas du moins lui donner ici de foibles marques de sa reconnoissance. En célébrant les talens, elle ne doit pas laisser les vertus dans l'oubli[6].

La collaborazione di Jaucourt sarebbe divenuta presto essenziale

faits avec tout le soin possible. On en trouvera plusieurs dans ce Volume, & nous avons eu soin de les désigner par le nom de leur Auteur. Ces articles sont les débris précieux d'un Ouvrage immense, qui a péri dans un naufrage, & dont il n'a pas voulu que le restes fussent inutiles à sa patrie (*Avertissement des Éditeurs*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de gens de Lettres*, 35 tt., Paris-'Neuchâtel', 1751-1780 [d'ora in avanti: *ENC*], tomo II [gennaio 1752], p. j).

[4] Cfr. R.N. SCHWAB, *Un encyclopédiste huguenot*, cit., p. 54; J. HAECHLER, *L'«Encyclopédie»*, cit., pp. 159-166. Secondo quest'ultimo (p. 161), il naufragio dovrebbe essere datato fra l'estate del 1750 e quella successiva. Jaucourt stesso vi fa riferimento negli articoli *Jeu de la nature* e *Ossification*. Nel primo scrive: «J'avois moi-même formé sur ce sujet un grand recueil, que je regrette, & qui a péri dans un naufrage. Je desire que quelqu'un plus heureux travaille un plan de cette espece, en réunissant avec choix les faits épars sur cette matiere» (*ENC*, VIII, pp. 532*b*-533*a*); nel secondo: «J'avois rassemblé plus de deux cens observations choisies sur ce sujet; mon recueil a péri dans un naufrage avec mes autres manuscrits physiologiques» (*ENC*, XI, p. 689*a*).

[5] Cfr. D.J. FLETCHER, *The Chevalier de Jaucourt*, cit., p. 23. Per una lista degli articoli scritti da Jaucourt, si veda R.N. SCHWAB-W.E. REX-J. LOUGH, *Inventory of Diderot's «Encyclopédie»*, Genève-Banbury-Oxford, Voltaire Foundation, 1971-1984, pp. 108-191, nota 93; p. 471, nota 223; e p. 45, nota 80; cfr. inoltre: http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/encyc/author.list.html.

[6] *Avertissement des Éditeurs*, in *ENC*, III, p. iii.

per il buon esito del grande capolavoro editoriale: Diderot aveva trovato il lavoratore instancabile necessario all'opera, che forse non sarebbe mai stata portata a termine senza la sua dedizione; questa devozione dovette però costare assai cara a Jaucourt[7]. Il contributo fornito dallo *Chevalier* va compreso, peraltro, nella filiera dell'erudizione protestante, che lega l'*Encyclopédie* al *Dictionnaire historique et critique* di Bayle[8]. Date queste premesse, non si può che biasimare, come ha fatto fra gli altri Richard Schwab, quanto il ruolo di Jaucourt in seno all'*Encyclopédie* sia stato spesso sottovalutato o addirittura passato sotto silenzio[9].

Nel terzo volume, Louis de Jaucourt si dedicherà ancora prevalen-

[7] Sarà lo stesso Diderot, nell'*Avertissement* al volume VIII (dicembre 1765), a riconoscere che, senza il contributo dello *Chevalier*, l'opera non sarebbe mai stata completata: «Que ne nous est-il permis de désigner à la reconnoissance publique tous ces habiles & courageux auxiliaires! mais puisqu'il n'en est qu'un seul que nous ayons la liberté de nommer, tâchons dumoins de le remercier dignement. C'est M. le Chevalier de Jaucourt» (*ENC*, VIII, p. j). Anche Voltaire aveva Jaucourt in grande stima: «M. de Jaucourt, homme au-dessus des philosophes de l'antiquité, en ce qu'il a préféré la retraite, la vraie philosophie, le travail infatigable, à tous les avantages que pouvait lui procurer sa naissance, dans un pays où l'on préfère cet avantage à tout le reste» (VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, 52 voll., a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XIX, p. 125); quanto alla devozione dello *Chevalier*, apprendiamo, dalla «Correspondance littéraire» del 15 maggio 1766 (VII, p. 45), che nel 1761 «M. le chevalier de Jaucourt, qui après M. Diderot a le plus contribué à mettre fin à cet ouvrage immense, non seulement n'en a jamais retiré aucun récompense, mais s'est trouvé dans le cas de vendre une maison qu'il avait à Paris afin de pouvoir payer le salaire de trois ou quatre secrétaires, employés sans relâche depuis plus de dix ans». Voltaire, ancora nell'aprile 1766, scrisse a Damilaville: «En lisant le *Dictionnaire*, je m'aperçois que le chevalier de Jaucourt en a fait les trois quarts. Votre ami [Diderot] était donc occupé ailleurs?» (*Œuvres complètes*, cit., vol. XLIV, p. 259). Cfr. F.A. KAFKER-S.L. KAFKER, *The Encyclopedists as Individuals*, cit., p. 177: «For volumes viii to xv he wrote between one-quarter and one-half of the articles per volume and, for the last two volumes of letterpress, over 50 per cent of each».

[8] R.N. SCHWAB, *Un encyclopédiste huguenot*, cit., p. 46: «La collaboration du chevalier de Jaucourt à l'*Encyclopédie* illustre d'une façon frappante la parenté directe qui existe entre cette œuvre et les traditions intellectuelles de la communauté huguenote»; cfr. M.F. MORRIS, *Le chevalier de Jaucourt*, cit.; J. PROUST, *Le protestantisme dans l'«Encyclopédie»*, cit., pp. 60 ss.; e R. MORTIER, *Les philosophes des lumières (autres que Voltaire) devant Bayle*, in A. MCKENNA-G. PAGANINI (a cura di), *Pierre Bayle dans la république des lettres. Philosophie, religion, critique*, Paris, Champion, 2004, pp. 457-463.

[9] R.N. SCHWAB, *Un encyclopédiste huguenot*, cit., p. 46: «Si complètement éclipsé par la réputation de Diderot et de d'Alembert, Jaucourt a cessé d'être généralement associé à l'*Encyclopédie*. Cette méconnaissance du rôle de Jaucourt est, à mon avis, une de plus graves lacunes dans notre connaissance et du contenu de l'œuvre et des circonstances de da publication. La contribution de Jaucourt à l'*Encyclopédie* est un *monument d'énergie et de dévouement* rarement égalé au XVIIIe siècle» (corsivo mio).

temente ad articoli di medicina, di storia naturale (soprattutto botanica), di farmacopea. È solo con il quarto volume (pubblicato nel novembre del 1754), e precisamente per gli articoli politici (ma lo *Chevalier* ha un ruolo importante anche nel campo delle voci storiche: sua è *Rome*), che egli si fa interprete di Montesquieu per l'*Encyclopédie*.

Il proposito di questo contributo è proprio quello di fornire una misura del debito e dell'originalità di Jaucourt nei confronti del *Président* e del suo capolavoro[10]. Nella gran mole di articoli 'politici' dello *Chevalier*, concentreremo per necessità la nostra attenzione in particolare su *Démocratie* (e *République*), *Despotisme*, *Monarchie*, principali forme di governo montesquieuiane, tenendo presente, nel contempo, quanto l'ordine alfabetico dell'opera rispecchi le diverse fasi della scrittura: quella del tomo quarto – stampato nel 1754 – e quella dei tomi decimo e quattordicesimo (in cui figurano, rispettivamente, le voci *Monarchie* e *République*), pubblicati nel dicembre 1765[11].

1. *Démocratie*

L'articolo *Démocratie* – che, assieme a *Despotisme*, d'Alembert aveva domandato allo stesso Montesquieu di redigere, ricevendo da questi un cortese rifiuto[12] – costituisce, per ammissione del suo stesso autore, assai poco più che un 'estratto' dell'*Esprit des lois*[13]: tutta la

[10] Si confronti G. BENREKASSA, *«L'Esprit des Lois» dans l'«Encyclopédie»: de la liberté civile à la contribution citoyenne, des droits subjectifs au «pacte social»*, in M. PORRET-C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Le temps de Montesquieu. Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, Genève, Droz, 2002, pp. 253-274, per il quale mi permetto di rinviare alla mia recensione in «Studi francesi», 141 (2003), pp. 719-720. Il rapporto personale fra Jaucourt e Montesquieu è documentato: la cognata dell'enciclopedista, la marchesa de Vivens, era in contatto, tramite il fratello, cavaliere de Vivens, con il Bordolese; cfr. J. LOUGH, *Louis, chevalier de Jaucourt*, cit., p. 210; vedi anche MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, 3 voll., sous la direction de A. Masson, Paris, Nagel, 1950-1955, vol. III, pp. 1066 ss., 1290, 1297.

[11] Seguendo PAUL JANET (*Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, Alcan, 1913), Jean Haechler individua in una decina gli articoli politici importanti scritti da Jaucourt: *Démocratie*, *Despotisme*, *Égalité*, *Gouvernement*, *Esclavage*, *État*, *Impôt*, *Loi fondamentale*, *Monarchie*, *Souveraineté*, *Tyrannie*: cfr. J. HAECHLER, *L'«Encyclopédie»*, cit., p. 258; sulla voce *Impôt*, vedi in part. G. BENREKASSA, *«L'Esprit des Lois» dans l'«Encyclopédie»*, cit., pp. 266 ss.

[12] Sulla questione si veda il contributo di Giovanni Cristani in questo tomo.

[13] Jaucourt concluderà la voce in questi termini: «Voilà presque un extrait du livre dell'*esprit des lois* sur cette matiere; & dans tout autre ouvrage que celui-ci, il auroit suffi d'y renvoyer. Je laisse aux lecteurs qui voudront encore porter leurs vûes plus loin, à consulter le

voce si configura, in effetti, come una ripresa letterale delle parti più significative del trattato di Montesquieu sul tema. La democrazia, scrive per esempio Jaucourt riprendendo proprio la definizione datane dal *Président*,

> est une des formes simples de gouvernement, dans lequel le peuple en corps a la souveraineté. Toute république où la souveraineté réside entre les mains du peuple, est une *démocratie*; & si la souveraine puissance se trouve entre les mains d'une partie du peuple seulement, c'est une *aristocratie*[14].

Assieme alle riprese testuali, è constatabile comunque una fedeltà all'impostazione dell'opera di Montesquieu, com'è il caso dell'utilizzo dei concetti *lois fondamentales* (usato anche in luogo di *nature*), e *principe* (*ressort*): «Il n'est donc pas indifférent de rechercher les lois fondamentales qui constituent les *démocraties*, & le principe qui peut seul les conserver & les maintenir; c'est ce que je me propose de crayonner ici»[15]. Il *medico* Louis de Jaucourt – che aveva rinvenuto nell'*Esprit des lois*, per così dire, una *fisiologia* delle forme di governo

chevalier Temple, dans ses *œuvres posthumes*; le *traité du gouvernement civil de* Locke, & le *discours sur le gouvernement par* Sidney» (*ENC*, IV, p. 818*a*). Cfr. J. HAECHLER, *L'«Encyclopédie»*, cit., che commenta: «L'article *Démocratie* est décevant; il n'a aucune originalité, il n'y perce aucune grande idée, Jaucourt se satisfaisant de la démocratie à l'antique qui lui semble peu faite pour les grands pays» (p. 260).

[14] *ENC*, IV, p. 816*a*. Cfr. *De l'Esprit des lois* (d'ora in poi: *EL*), II, 1, cpv. 1: «Le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance», e II, 2, cpv. 1: «Lorsque, dans la république, le peuple en corps a la souveraine puissance, c'est une *Démocratie*. Lorsque la souveraine puissance est entre les mains d'une partie du peuple, cela s'appelle une *Aristocratie*» (qui, come in seguito, si cita dall'edizione delle *Œuvres complètes* di Montesquieu curata da R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949 e 1951, t. II).

[15] *ENC*, IV, p. 816*b*. Più oltre scrive al riguardo: «Telles sont les principales lois fondamentales de la *démocratie*. Parlons à présent du ressort, du principe propre à la conservation de ce genre de gouvernement. Ce principe ne peut être que la vertu, & ce n'est que par elle que les *démocraties* se maintiennent. La vertu dans la *démocratie* est l'amour des lois & de la patrie: cet amour demandant un renoncement à soi même, une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulieres; elles ne sont que cette préférence» (p. 817*b*). «[…] dans un état populaire, il faut un ressort de plus, qui est la vertu» (*EL*, III, 3, cpv. 1); ma si confrontino anche l'*incipit* dell'*Avertissement de l'Auteur* che precede l'*Esprit des lois*: «Ce que j'appelle la *vertu* dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité», e: «[…] la vertu politique est un renoncement à soi même, qui est toujours une chose très pénible. On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières; elles ne sont que cette préférence» (*EL*, IV, 5, cpvv. 1-2).

– sembra talora voler conferire al testo di Montesquieu una sorta di sistematizzazione 'naturalistica' (senza peraltro che il prosieguo della voce sia del tutto coerente a riguardo). Egli enumera perciò una serie di quattro *lois fondamentales*: occorre che le assemblee abbiano stabilito un luogo e un tempo determinato per deliberare, pena la possibile formazione di fazioni[16]; che la pluralità dei suffragi passi per la volontà dell'intero corpo sociale[17]; che vi sia di un corpo di magistrati

[16] «Les lois qui établissent le droit du suffrage, sont donc fondamentales dans ce gouvernement. En effet il est aussi important d'y régler comment, par qui, à qui, sur quoi les suffrages doivent être donnés, qu'il l'est dans une monarchie de savoir quel est le monarque, & de quelle maniere il doit gouverner. Il est en même tems essentiel de fixer l'âge, la qualité, & le nombre de citoyens qui ont droit de suffrage; sans cela on pourroit ignorer si le peuple a parlé, ou seulement une partie du peuple» (*ENC*, IV, p. 817*a*).

«Les lois qui établissent le droit de suffrage sont donc fondamentales dans ce gouvernement. En effet, il est aussi important d'y régler comment, par qui, à qui, sur quoi, les suffrages doivent être donnés, qu'il est dans une monarchie de savoir quel est le monarque, et de quelle manière il doit gouverner […]. Il est essentiel de fixer le nombre des citoyens qui doivent former les assemblées; sans cela, on pourroit ignorer si le peuple a parlé, ou seulement une partie du peuple» (*EL*, II, 2, cpvv. 3 e 5).

Si è fatto un simile specchio sinottico tra il testo di Jaucourt e quello dell'*Esprit des Lois* per tutto l'articolo *Démocratie*. Nel complesso, circa i tre quarti della voce sono ripresi testualmente in maniera consimile. Un analogo confronto (in particolare per gli articoli *Ride*, *Despotisme*, *Femme*) ha sviluppato anche J. GEFFRIAUD ROSSO, *Montesquieu, Diderot et l'«Encyclopédie»*, «Diderot Studies», 15 (1993), pp. 63-74, in part. pp. 71-73; cfr. anche C. VOLPILHAC-AUGER, *Les «Considérations sur les Romains» lues par l'«Encyclopédie»*, in L. DESGRAVES (a cura di), *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain. Actes du Colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989)*, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, pp. 129-141.

[17] «La maniere de donner son suffrage, est une autre loi fondamentale de la *démocratie*. On peut donner son suffrage par le sort ou par le choix, & même par l'un & par l'autre. Le sort laisse à chaque citoyen une esperance raisonnable de servir sa patrie; mais comme il est défectueux par lui-même, les grands législateurs se sont toûjours attachés à le corriger. Dans cette vûe, Solon régla qu'on ne pourroit élire que dans le nombre de ceux qui se présenteroient; que celui qui auroit été élû, seroit examiné par des juges, & que chacun pourroit l'accuser sans être indigne. Cela tenoit en même tems du sort & du choix. Quand on avoit fini le tems de sa magistrature, il falloit essuyer un autre jugement sur la maniere dont on s'étoit comporté. Les gens sans capacité, observe ici M. de Montesquieu, de-

«Comme la division de ceux qui ont droit de suffrage, est, dans la république, une loi fondamentale, la maniere de le donner est une autre loi fondamentale. Le suffrage par le sort est de la nature de la démocratie […]. Le sort est une façon d'élire qui n'afflige personne; il laisse à chaque citoyen une esperance raisonnable de servir sa patrie. Mais, comme il est défectueux par lui-même, c'est à le régler et à le corriger que les grands législateurs se sont surpassés […]. Mais, pour corriger le sort, il régla qu'on ne pourroit élire que dans le nombre de ceux qui se présenteroient: que celui qui auroit été élu seroit examiné par des juges, et que chacun pourroit l'accuser d'en être indigne: cela tenoit en même temps du sort et du choix. Quand on avoit fini le temps de sa magistrature, il falloit essuyer un autre jugement sur la manière dont

con funzione esecutiva[18]; infine, che il popolo sia diviso in classi[19].

L'*Esprit des lois* è quindi seguito assai da vicino, ancora, nell'individuazione del principio della democrazia, la virtù politica (che

voient avoir bien de la répugnance à donner leur nom pour être tirés au sort» (*ENC*, IV, p. 817*a*).

on s'étoit comporté. Les gens sans capacité devoient avoir bien de la répugnance à donner leur nom pour être tirés au sort» (*EL*, II, 2, cpvv. 17-23).

[18] «Le peuple qui a la souveraine puissance, doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire; & ce qu'il ne peut bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres: or les ministres ne sont point à lui, s'il ne les nomme. C'est donc une quatrieme loi fondamentale de ce gouvernement, que le peuple nomme ses ministres, c'est-à-dire ses magistrats. Il a besoin comme les monarques, & même plus qu'eux, d'être conduit par un conseil ou sénat: mais pour qu'il y ait confiance, il faut qu'il en élise les membres, soit qu'il les choisisse lui-même, comme à Athenes, ou par quelque magistrat qu'il a établi pour les élire, ainsi que cela se pratiquoit à Rome dans quelques occasions. Le peuple est très-propre à choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité» (*ENC*, IV, p. 817*a*).

«Le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire; et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres. Ses ministres ne sont point à lui s'il ne les nomme: c'est donc une maxime fondamentale de ce gouvernement, que le peuple nomme ses ministres, c'est-à-dire ses magistrats. Il a besoin, comme les monarques, et même plus qu'eux, d'être conduit par un conseil ou sénat. Mais, pour qu'il y ait confiance, il faut qu'il en élise les membres; soit qu'il les choisisse lui-même, comme à Athènes, ou par quelque magistrat qu'il a établi pour les élire, comme cela se pratiquoit à Rome dans quelques occasions. Le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité» (*EL*, II, 2, cpvv. 6-9).

Sulla necessità della delega, è originale il riferimento – in negativo – alla Repubblica di San Marino: «[…] quant à la pure *démocratie*, c'est-à-dire, celle où le peuple en soi-même & par soi-même fait seul toutes les fonctions du gouvernement, je n'en connois point de telle dans le monde, si ce n'est peut-être une bicoque, comme San-Marino en Italie, où cinq cent paysans gouvernent une misérable roche dont personne n'envie la possession» (*ENC*, IV, p. 816*b*); in merito, cfr. R. MONNIER, *L'histoire comme «laboratoire» du politique. Le paradigme de la démocratie et la notion de représentation dans «L'Esprit des Lois»*, in M. PORRET-C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Le temps de Montesquieu*, cit., p. 209.

[19] «Il est nécessaire à la constitution démocratique de diviser le peuple en de certaines classes, & c'est de-là qu'à toûjours dépendu la durée de la *démocratie*, & sa prospérité. Solon partagea le peuple d'Athenes en quatre classes. Conduit par l'esprit de *démocratie*, il ne fit pas ces quatre classes pour fixer ceux qui devoient élire, mais ceux qui pouvoient être élûs; & laissant à chaque citoyen le droit de suffrage, il voulut que dans chacune de ces quatre classes on pût élire des juges, mais seulement des magistrats dans les trois premieres, composées des citoyens aisés» (*ENC*, IV, pp. 816*b*-817*a*).

«Dans l'État populaire, on divise le peuple en de certaines classes […]; c'est de là qu'ont toujours dépendu la durée de la démocratie et sa prospérité […]. Solon divisa le peuple d'Athènes en quatre classes. Conduit par l'esprit de la démocratie, il ne les fit pas pour fixer ceux qui devoient élire, mais ceux qui pouvoient être élus; et, laissant à chaque citoyen le droit d'élection, il voulut que, dans chacune de ces quatre classes on pût élire des juges; mais que ce ne fût que dans les trois premières, où étoient les citoyens aisés, qu'on pût prendre les magistrats» (*EL*, II, 2, cpv. 14-15).

renferme l'amour de l'égalité et de la frugalité), per ciò che concerne l'educazione necessaria a ispirare le virtù, e per la trattazione della corruzione della forma di governo, che deriva dalla corruzione del suo principio[20].

Degno di particolare attenzione appare lo sviluppo, questo originale rispetto all'*Esprit des lois*, dedicato all''attualità' della sovranità democratica. Jaucourt, infatti, pur dopo aver ammesso di ritenere la democrazia un tipo di governo poco adatto a uno Stato di grandi dimensioni[21], e dopo aver fatto l'apologia delle democrazie antiche (tema, questo, assai diffuso nel XVIII secolo[22]), non pare, con Mon-

[20] «Le principe de la *démocratie* se corrompt, lorsque l'amour des lois & de la patrie commence à dégénérer, lorsque l'éducation générale & particuliere sont négligées, lorsque les desirs honnêtes changent d'objets, lorsque le travail & les devoirs sont appellés des gênes; dès-lors l'ambition entre dans les cœurs qui peuvent la recevoir, & l'avarice entre dans tous. Ces vérités sont confirmées par l'histoire. Athenes eut dans son sein les mêmes forces pendant qu'elle domina avec tant de gloire, & qu'elle servit avec tant de honte; elle avoit vingt mille citoyens lorsqu'elle défendit les Grecs contre les Perses, qu'elle disputa l'empire à Lacédémone, & qu'elle attaqua la Sicile; elle en avoit vingt mille, lorsque Démétrius de Phalere les dénombra, comme dans un marché l'on compte les esclaves. Quand Philippe osa dominer dans la Grece, les Athéniens le craignirent non pas comme l'ennemi de la liberté, mais des plaisirs. Ils avoient fait une loi pour punir de mort celui qui proposeroit de convertir aux usages de la guerre, l'argent destiné pour les théatres» (*ENC*, IV, p. 818*a*).

[21] «Quoique je ne pense pas que la *démocratie* soit la plus commode & la plus stable forme de gouvernement; quoique je suis persuadé qu'elle est desavantageuse aux grands états, je la crois néanmoins une des plus anciennes parmi les nations qui ont suivi comme équitable cette maxime: "que ce à quoi les membres de la société ont intérêt, doit être administré par tous en commun". L'équité naturelle qui est entre nous, dit Platon, parlant d'Athenes sa patrie, fait que nous cherchons dans notre gouvernement une égalité qui soit conforme à la loi, & qu'en même tems nous nous soûmettons à ceux d'entre nous qui ont le plus de capacité & de sagesse» (*ENC*, IV, p. 816*a*-*b*).

[22] Si vedano, in proposito, le voci, sempre jaucourtiane, *République d'Athènes* (*ENC*, XIV, pp. 151-154): «Les sages lois de ce grand législateur [Solon] établirent une pure démocratie» e «Lorsque cette vertu cesse, l'ambition entre dans les cœurs qui peuvent la recevoir, et l'avarice entre dans tous. Les désirs changent d'objets: ce qu'on aimoit, on ne l'aime plus […]; ce qui étoit *maxime*, on l'appelle *rigueur*; ce qui étoit *règle*, on l'appelle *gêne*; ce qui étoit *attention*, on l'appelle *crainte* […]. Athènes eut dans son sein les mêmes forces pendant qu'elle domina avec tant de gloire, et pendant qu'elle servit avec tant de honte. Elle avoit vingt mille citoyens lorsqu'elle defendit les Grecs contre les Perses, qu'elle disputa l'empire à Lacédémone, et qu'elle attaqua la Sicile. Elle en avoit vingt mille lorsque Démétrius de Phalère les dénombra comme dans un marché l'on compte les esclaves. Quand Philippe osa dominer dans la Grèce, […] on y craignoit Philippe, non pas comme l'ennemi de la liberté, mais des plaisirs»; e alla nota *d* Montesquieu continua: «Ils avoient fait une loi pour punir de mort celui qui proposeroit de convertir aux usages de la guerre l'argent destiné pour les théâtres» (*EL*, III, 3, cpvv. 7-8).

tesquieu, voler confinare simili esperienze democratiche alla sola antichità. Ciò viene mostrato dal fatto che Jaucourt porta, nella voce che è in esame, l'esempio di Ginevra per discutere la questione delle modalità di espressione dei suffragi[23]; ma anche altri passaggi dedicati alla città-Stato repubblicana dimostrano che lo *Chevalier* riteneva questa città un esempio di democrazia moderna[24].

Lacédémone (république de) (*ENC*, IX, p. 152): «République merveilleuse, qui fut l'effroi des Perses, la vénération des Grecs, et pour dire quelque chose de plus, devint l'admiration de la posterité, qui portera sa gloire dans le monde, aussi loin et aussi long-tems que pourra s'étendre l'amour des grandes et belles choses». In merito a Sparta, inoltre, Jaucourt si distacca nettamente dal giudizio di Montesquieu nel proprio articolo *Éphore*, ove questa magistratura, dispotica per l'*Esprit des lois* (XI, 6, cpv. 19), viene qui invece valutata positivamente: «Ils étoient si absolus, qu'Aristote compare leur gouvernement à la tyrannie, c'est-à-dire à la royauté. Ils ne contrebalançoient pas seulement l'autorité du sénat; mais ils faisoient à Sparte ce que les rois pouvoient faire ailleurs, régloient les délibérations du peuple, les déclarations de guerre, les traités de paix, l'emploi des troupes, les alliances étrangeres, & les récompenses, aussi bien que les châtimens» (*ENC*, V [novembre 1755], p. 774*b*). Per una più ampia analisi cfr. L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento*, Napoli, Guida, 1979, pp. 96-104.

[23] «La loi qui fixe la maniere de donner son suffrage, est une troisieme loi fondamentale dans la *démocratie*. On agite à ce sujet une grande question, je veux dire si les suffrages doivent être publics ou secrets; car l'une & l'autre méthode se pratique diversement dans différentes *démocraties*. Il paroit qu'ils ne sauroient être trop secrets pour en maintenir la liberté, ni trop publics pour les rendre authentiques, pour que le petit peuple soit éclairé par les principaux, & contenu par la gravité de certains personnages. A Genêve, dans l'élection des premiers magistrats, les citoyens donnent leurs suffrages en public, & les écrivent en secret: en sorte qu'alors l'ordre est maintenu avec la liberté» (*ENC*, IV, p. 817*a*).

«La loi qui fixe la manière de donner les billets de suffrage, est encore une loi fondamentale dans la démocratie. C'est une grande question, si les suffrages doivent être publics ou secrets [...]. [C]eci se pratique diversement dans différentes républiques [...]. [E]t ceci doit être regardé comme une loi fondamentale de la démocratie. Il faut que le petit peuple soit éclairé par les principaux, et contenu par la gravité de certains personnages. Ainsi, dans la république romaine [...]» (*EL* II, 2, cpv. 24-25).

[24] Cfr. la voce *République*: «Dans les *républiques* d'Italie, par exemple, les peuples y sont moins libres que dans les monarchies [...]. Toute la puissance y est une, & quoique il n'y ait point de pompe extérieure qui découvre un prince despotique, on le sent à chaque instant [cfr. *EL*, XI, 6, cpvv. 8, 10]. *A Genève on ne sent que le bonheur & la liberté*» (*ENC*, XIV [1765], p. 151*a*; corsivi miei); si veda R.N. SCHWAB, *Un encyclopédiste huguenot*, cit., pp. 50-51. Va nella medesima direzione il riferimento alle democrazie svizzere nell'articolo *Suisse* (sempre di Jaucourt): «Il ne faut pas croire cependant que la forme du gouvernement républicain soit la même dans tous les cantons. Il y en a sept dont la république est aristocratique, avec quelque mélange de démocratie; & six sont purement démocratiques [...]. Je me suis étendu sur la *Suisse*, & je n'ai dit que deux mots des plus grands royaumes d'Asie, d'Afrique & d'Amérique; c'est que tous ces royaumes ne mettent au monde que des esclaves, & que la Suisse produit des hommes

In questo senso, liberate dall'essere pura storia antiquaria, i riferimenti alle democrazie classiche acquisiscono un nuovo rilievo:

Ce sont ces heureuses prérogatives des *démocraties* qui forment les hommes, les grandes actions, & le vertus héroïques. Pour s'en convaincre, il ne faut que jetter les yeux sur les républiques d'Athènes & de Rome, qui par leur constitution se sont élevées au-dessus de tous les empires du monde. Et par-tout où l'on suivra leur conduite & leur maximes, elles produiront à peu-près les mêmes effets[25].

Così si spiega, peraltro, il maggior risalto dato da Jaucourt al ruolo delle assemblee dei cittadini rispetto all'*Esprit des lois*:

Il est nécessaire de remarquer que dans la *démocratie* chaque citoyen n'a pas le pouvoir souverain, ni même une partie; ce pouvoir réside dans l'assemblée

libres […] Dans ce pays autrefois agrestes, on est parvenu en plusieurs endroit à joindre la politesse d'Athènes à la simplicité de Lacédémone. Que ces pays se gardent bien aujourd'hui d'adopter le luxe étranger, & de laisser dormir les loix somptuaires qui le prohibent!» (*ENC*, XV, 648*a-b*). Alla Svizzera Montesquieu accenna in *EL*, IX, 2, cpv. 2: «La république fédérative d'Allemagne est composée de villes libres et de petits États soumis à des princes. L'expérience fait voir qu'elle est plus imperfaite que celle d'Hollande et de Suisse», e in *EL*, XIII, 12, cpv. 1, ove il livello di tassazione viene messo in diretta proporzione con la libertà dei sudditi: «La Suisse semble y déroger, parce qu'on paie point de tributs, mais on en sait la raison particulière, et même elle confirme ce que je dis. Dans ces montagnes stériles, les vivres sont si chers, et le pays est si peuplé, qu'un Suisse paie quatre fois plus à la nature qu'un Turc ne paie au sultan».

I dati biografici mostrano che lo *Chevalier*, trattando di Ginevra, scrive per personale esperienza; Jaucourt s'iscrisse all'Accademia di Ginevra il 15 marzo 1719, sotto lo pseudonimo di Louis de Neufville (cfr. il C. LE FORT-G. REVILLIOD [a cura di], *Le livre du Recteur. Catalogue des étudiants de l'Académie de Genève de 1559 à 1859*, Genève-Paris, J.-G. Fick-A. Aubry, 1860, p. 217), ma forse vi era giunto già dall'età di otto anni (vedi L.-G. MICHAUD [a cura di], *Biographie universelle ancienne et moderne, ou Histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes*, 45 voll., Paris, C. Desplaces, 1854-1865, vol. XX, p. 592). Lasciò la città romanda all'età di 23 anni, all'inizio del 1727, per l'Inghilterra (Bibliothèque publique et universitaire de Genève, Arch. Tronchin, 210, 6-7). L'unico riferimento esplicito dell'*Esprit des lois* a Ginevra è a proposito di una *belle loi*: «La loi de Genève qui exclut des magistratures, et même de l'entrée dans le Grand Conseil, les enfants de ceux qui ont vécu ou qui sont morts insolvables, à moins qu'ils n'acquittent les dettes de leur père, est très bonne. Elle a cet effet, qu'elle donne de la confiance pour les négociants; elle en donne pour les magistrats; elle en donne pour la cité même. La foi particulière y a encore la force de la foi publique» (*EL*, XX, 16, cpv. 1 e titolo). La famosa *dédicace* "À la République de Genève" di J.-J. Rousseau (nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*), poteva tuttavia essere nota a Jaucourt da qualche mese. Quanto alla coeva immagine di Ginevra, cfr. J.-D. CANDEAUX, *Genève dans la conscience européenne au temps de Montesquieu*, in M. PORRET-C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Le temps de Montesquieu*, cit., pp. 99-105.

[25] *ENC*, IV, p. 816*b*.

générale du peuple convoqué selon les lois. Ainsi le peuple, dans la *démocratie*, est à certains égards souverain, à certains autres il est le sujet. Il est souverain par ses suffrages, qui sont ses volontés; il est sujet, en tant que membre de l'assemblée revêtue du pouvoir souverain. Comme donc la *démocratie* ne se forme proprement que quand chaque citoyen a remis à une assemblée composée de tous, le droit de régler toutes les affaires communes; il en résulte diverses choses absolument nécessaires pour la constitution de ce genre de gouvernement[26].

Il riferimento alle assemblee dei cittadini è decisivo per definire la democrazia anche nella voce (dello stesso Jaucourt) *Gouvernement*:

Quelques-uns de ces peuples ont placé cette puissance souveraine dans tous les chefs de famille assemblés, & réunis en un conseil, auquel est dévolu le pouvoir de faire des lois pour le bien public, & de faire exécuter ces lois par des magistrats commis à cet effet; & alors la forme de ce *gouvernement* se nomme une *démocratie*[27].

Quando parla di democrazia, Jaucourt pensa in particolare, come s'è detto, a Ginevra.

2. *Despotisme*

Per comprendere l'articolazione della voce *Despotisme* è necessario tenere presenti due fattori diversi e interdipendenti. Da un lato, vi è il contesto familiare, religioso e sociale, nel quale Jaucourt è nato e vissuto: la sua famiglia fu praticamente unica, fra le grandi famiglie ugonotte, nel non aver voluto abiurare la fede al momento della revoca dell'Editto di Nantes (1685), adeguandosi a (fingere) la religione del re, e soggiacendo alle formalità richieste: il battesimo e il matrimonio cattolici, l'astensione dal proselitismo, per lo meno esplicito. Sebbene non si presentassero alla corte di Versailles (perché non graditi o non invitati), i de Jaucourt mantennero tuttavia relazioni con i propri pari della nobiltà di spada francese e, per quanto la loro ortodossia calvinista potè risultare indebolita dalla situazione, non persero il contatto con la comunità ugonotta internazionale[28].

[26] *Ibidem*. Cfr. *EL*, II, 2, cpv. 2: «Le peuple, dans la démocratie, est, à certains égards, le monarque; à certains autres, il est le sujet. Il ne peut être monarque que par ses suffrages qui sont ses volontés».

[27] *ENC*, VII, p. 789*a*.

[28] Cfr. R.N. SCHWAB, *Un encyclopédiste huguenot*, cit., pp. 47-48; si veda, per un parere

In secondo luogo, è d'uopo tenere presente – come sapevano bene i condirettori Diderot e d'Alembert – che la voce *Despotisme*, in un'opera della portata dell'*Encyclopédie*, sarebbe stata attentamente analizzata e scandagliata dai censori, alla ricerca di tutto quanto potesse risultare anche ripostamente sedizioso. Occorre pertanto saper leggere, com'ebbe a dire Galiani, gli spazi bianchi.

In questo senso Jaucourt, redigendo il testo, si dimostra prudente ed esperto; fin dalla definizione generale, lo *Chevalier* riprende testualmente l'*Esprit des lois*:

> [G]ouvernement tyrannique, arbitraire & absolu d'un seul homme: tel est le gouvernement de Turquie, du Mogol, du Japon, de Perse, & presque de toute l'Asie. Développons-en, d'après des célebres écrivains, le principe & le caractere, & rendons graces au ciel de nous avoir fait naître dans un gouvernement différent, où nous obéissons avec joie au Monarque qu'il nous fait aimer[29].

Come si vede, il dispotismo appare in questa voce trattato come una specifica forma di governo, che, tuttavia, viene attentamente circoscritta ai paesi orientali e messa immancabilmente in relazione con l'Asia o, al massimo, con la Roma imperiale[30]. Ogni riferimento che potesse suonare allusivo alla corona di Francia viene sapientemente espunto. La trattazione jaucourtiana dell'istituzione del visir come primo effetto della *natura* del dispotismo lo mostra bene:

> Il résulte de la nature de ce pouvoir [despotique], qu'il passe tout entier

opposto, J. HAECHLER, *L'«Encyclopédie»*, cit., pp. 26 ss., secondo il quale il cattolicesimo della famiglia è innegabile. J. LOUGH, *Louis, chevalier de Jaucourt*, cit., p. 196, riporta la voce censurata *Religion protestante* dello *Chevalier*: «"C'est cette religion raisonnable et sainte, qui loin d'abrutir l'homme, l'ennoblit et l'élève, qui ne favorisant ni l'impieté ni le fanatisme, permet d'être sage et de croire, d'être humain et pieux tout-à-la-fois". Voilà la définition que M. J.J. Rousseau donne de cette religion dans ses ouvrages».

[29] *ENC*, IV, p. 886*b*. Cfr. *EL*, *Préface*, cpv. 1: «Platon remercioit le ciel de ce qu'il étoit né du temps de Socrate; et moi, je lui rends grâces de ce qu'il m'a fait naître dans le gouvernement où je vis, et de ce qu'il a voulu que j'obéisse à ceux qu'il m'a fait aimer».

[30] Per i riferimenti in merito al dibattito sul *despotisme* come forma autonoma di governo o come categoria polemica o ideologica, cfr. D. FELICE, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des Lois» di Montesquieu*, in ID. (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², t. I, pp. 189 ss. Il carattere 'orientale' del dispotismo viene ribadito anche più oltre; *despotisme* e *Orient* vengono strettamente legati allorché Jaucourt scrive: «Entrons dans de plus grands détails, pour mieux dévoiler la nature & les maux des gouvernemens *despotiques* de l'Orient» (voce *Despotisme*, *ENC*, IV, p. 887*a*). Oltre ai paesi dell'Asia, Jaucourt, come Montesquieu, include nel novero dei regimi dispotici anche l'impero romano ai tempi di Tiberio, Caligola, Domiziano e Commodo (*ENC*, IV, p. 888*a-b*).

dans les mains de la personne à qui il est confié. Cette personne, ce visir devient le *despote* lui-même, & chaque officier particulier devient le visir. L'établissement d'un visir découle du principe fondamental des états *despotiques*[31].

Ciò che qui viene omesso del riferimento montesquieuiano (che riporto in corsivo), è il passaggio che più da vicino richiama la monarchia e la personalità di Luigi XIV:

Il résulte de la nature du pouvoir despotique que l'homme qui l'exerce le fasse de même exercer par un seul. *Un homme à qui ses cinq sens disent sans cesse qu'il est tout, et que les autres ne sont rien, est naturellement paresseux, ignorant, voluptueux. Il abandonne donc les affairs. Mais, s'il les confioit à plusieurs, il y auroit des disputes entre eux; on feroit des brigues pour être le premier esclave; le prince seroit obligé de rentrer dans l'administration*. Il est donc plus simple qu'il l'abandonne à un vizir qui aura d'abord la même puissance que lui. L'établissement d'un vizir est, dans cet État, une loi fondamentale[32].

La rielaborazione dei materiali montesquieuiani è, giocoforza, maggiore a proposito del *Despotisme* rispetto alla voce *Démocratie*: essi appaiono raccolti e riorganizzati, e in generale sono seguiti meno pedissequamente[33].

Il quadro tratteggiato da Jaucourt resta comunque complessivamente non meno fedele all'*Esprit des lois*: lo segue nella definizione della religione come «paura aggiunta alla paura»[34], in merito al pericolo che l'educazione rappresenta per questa forma di governo[35]

[31] *ENC*, IV, p. 887*a*.

[32] *EL*, II, 5, cpv. 1.

[33] Jaucourt scrive, ad esempio: «Le principe des états despotiques est qu'un seul prince y gouverne tout selon ses volontés, n'ayant absolument d'autre loi qui le domine, que celle de ses caprices» (*ENC*, p. 886*b*-887*a*); egli utilizza qui *EL*, II, 1: «[…] au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices»; poi estrae, da *EL*, V, 16, cpv. 1, «dans le pouvoir despotique, le pouvoir passe tout entier dans les mains de celui à qui on le confie», in seguito gran parte di *EL*, II, 5, sulla carica del visir, e un passaggio da *EL*, III, 10, cpvv. 3 e 5.

[34] «La religion ou plûtôt la superstition fait le reste, parce que c'est une nouvelle crainte ajoûtée à la première. Dans l'empire mahométan, c'est de la religion que les peuples tirent principalement le respect qu'ils ont pour leur prince» (*ENC*, IV, p. 887*a*); cfr. *EL*, V, 14, cpv. 15: «Dans ces États [despotiques], la religion a plus d'influence que dans aucun autre; elle est une crainte ajoutée à la crainte. Dans les empires mahométans, c'est de la religion que les peuples tirent en partie le respect étonnant qu'ils ont pour leur prince».

[35] «D'abord, le gouvernement *despotique* s'exerçant dans leurs états sur des peuples timides & abattus, tout y roule sur un petit nombre d'idées; l'éducation s'y borne à mettre la crainte dans le cœur, & la servitude en pratique. Le savoir y est dangereux, l'émulation funeste: il est

(glossando il *Président* con il distico: «Le savoir, les talens, la liberté publique / tout est mort sous le joug du pouvoir despotique»[36]), sulla condizione servile della donna[37], sulla necessità dei doni verso i superiori[38], sulla diffusione dell'usura, sulla naturale tendenza al peculato e sull'abbandono della coltivazione delle terre[39]. Per questi motivi non vi sarebbero, in Asia, né leggi civili sulle terre, né sulle successioni, mentre l'esclusiva di cui il sovrano gode riguardo al commercio vi rende inutili le leggi commerciali[40], e così via di seguito.

È nell'ultima parte della voce *Despotisme* che Jaucourt si scosta decisamente da Montesquieu:

> Dans le Christianisme au contraire il ne peut y avoir de souveraineté qui soit illimitée, parce que quelqu'absolue qu'on supposât cette souveraineté, elle ne sauroit renfermer un pouvoir arbitraire & *despotique*, sans d'autre règle ni raison que la volonté du monarque chrétien. Eh comment la créature pourroit-elle s'sttribuer un tel pouvoir, puisque le souverain être ne l'a pas lui-même? Son domaine absolu n'est pas fondé sur une volonté aveugle; sa volonté souveraine est

également pernicieux qu'on y raisonne bien ou mal; il suffit qu'on raisonne, pour choquer ce genre de gouvernement: l'éducation y est donc nulle; on ne pourroit que faire un mauvais sujet, en voulant faire un bon esclave» (*ENC*, IV, p. 887*a-b*); cfr. *EL*, V, 14, cpvv 1-2: «Le gouvernement despotique a pour principe la crainte: mais à des peuples timides, ignorants, abattus […]. Tout y doit rouler sur deux ou trois idées; il n'en faut donc pas de nouvelles»; *EL*, IV, 3 cpvv. 3-4: «L'éducation, qui consiste principalement à vivre avec les autres, y [nello Stato dispotico] est donc très bornée; elle se réduit à mettre la crainte dans le cœur, et à donner à l'esprit la connoissance de quelques principes de religion fort simples. Le savoir y sera dangereux, l'émulation funeste […]. L'éducation y est donc en quelque façon nulle. Il faut ôter tout, afin de donner quelque chose; et commencer par faire un mauvais sujet, pour faire un bon esclave»; ed *EL*, XIX, 27, cpv. 64: «[…] dans un gouvernement despotique, il est également pernicieux qu'on raisonne bien ou mal; il suffit qu'on raisonne pour que le principe du gouvernement soit choqué».

[36] *Ibidem*.

[37] «Les femmes y sont esclaves; & comme il est permis d'en avoir plusieurs, mille considérations obligent de les renfermer» (*ENC*, IV, p. 887*b*); cfr. *EL*, VII, 9, cpvv. 2-3. Jaucourt seguita a citare l'*Esprit des lois* parlando dell'impossibile affezione del sovrano dispotico verso i figli delle tante mogli che possiede e degli intrighi del serraglio che ne fanno il primo prigioniero del suo «palais» (cfr. *EL*, V, 14, cpvv. 27-28).

[38] In merito a questo, Jaucourt riporta *verbatim* i primi due capoversi di *EL*, V, 17.

[39] Jaucourt traspone cioè nell'*Encyclopédie* i passaggi: *EL*, V, 15, cpv. 5 (testualmente) e cpv. 7 (con minima variazione); successivamente egli fonde i cpvv. 17-18 di *EL*, V, 14, fino a citare l'*idée* stessa di dispotismo, con esplicito riconoscimento verso Montesquieu (*EL*, V, 13): «"Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pié, & cueillent le fruit". Voilà le gouvernement *despotique*, dit l'auteur de l'*esprit des lois*; Raphael n'a pas mieux peint l'école d'Athenes» (*ENC*, IV, p. 887*b*).

[40] Qui, il riferimento è a *EL*, VI, 1, cpv. 10, che è ora leggermente parafrasato, ora riportato letteralmente.

toûjours déterminée par les règles immuables de la sagesse, de la justice & de la bonté[41].

Utilizzando brani del *Souverain* di La Bruyère[42], dell'*Œconomique du Prince* di La Mothe le Vayer[43] e di un trattato di Luigi XIV riguardo alle province dei Paesi Bassi[44], il nostro chiude la voce *Despotime* bilanciando prudentemente fedeltà alla corona e importanza delle leggi fondamentali, cui anche il sovrano è detto essere soggetto. In questo senso, egli aggiunge a quella del *conseilleur du roi* La Mothe la propria opinione:

> Mais on peut avancer qu'un roi est maître de la vie & des biens de ses sujets, parce que les aimant d'un amour paternel, il les conserve, & a soin de leurs fortunes, comme de ce qui lui est le plus propre. De cette façon il se conduit de même que si tout étoit à lui, prenant un pouvoir absolu sur toutes leurs possessions, pour les protéger & les défendre. C'est par ce moyen que gagnant le cœur de ses peuples, & par-là tout ce qu'ils ont, il s'en peut déclarer le maître, quoiqu'il ne leur en fasse jamais perdre la propriété, excepté dans le cas où la loi l'ordonne[45].

Come queste righe, anche gli aggettivi che vengono rivolti in conclusione al sovrano, il *grand*, il *bien-aimé*, avrebbero, al tempo stesso, rassicurato i censori e messo in guardia il lettore più accorto[46]. Lo

[41] *ENC*, IV, p. 888*b*. Lo *Chevalier* anticipa qui la posizione di La Mothe le Vayer che in seguito cita (cfr. nota 43). In quest'ultimo, il concetto di *divine impuissance* è fatto risalire a Filone d'Alessandria.

[42] Per il quale rimando a D. MONDA, *Contro un 'sole' dispotico. Assolutismo e dispotismo nella Francia di Luigi XIV*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un conceto filosofico-politico*, cit., t. I, p. 173.

[43] La Mothe rapporta i limiti della sovranità monarchica a quelli della divinità stessa: «Ce n'est pas, SIRE, poser des bornes préjudiciables à votre volonté souveraine, de les lui donner conformes à celles dont Dieu a voulu limiter la sienne. Si nous disons que VOTRE MAJESTÉ doit la protection & la justice à ses sujets, nous ajoûtons en même tems qu'elle n'est tenue de rendre compte de cette obligation ni de toutes ses actions, qu'à celui de qui tous les rois de la terre relevent» (F. de LA MOTHE LE VAYER, *L'œconomique, la politique, la logique et la physique du Prince*, Paris, Bernard, 1670, cit. nella voce *Despotisme*, *ENC*, IV, p. 889*a*).

[44] Citando il sovrano, Jaucourt scrive: «Aussi Louis XIV a toûjours reconnu qu'il ne pouvoit rien de contraire aux droits de la nature, aux droits des gens, & aux lois fondamentales de l'état» (*ENC*, IV, p. 889*a*; cfr. LOUIS XIV ROI DE FRANCE, *Lettre du roi Louis XIV à la reine d'Espagne, au sujet des droits de la France sur les provinces des Pays-Bas* [8 mai 1667], s. l., s. d., p. 279).

[45] *ENC*, IV, pp. 888*b*-889*a*.

[46] J. HAECHLER, *L'«Encyclopédie»*, cit., p. 262, riporta le annotazioni di un erudito contemporaneo a margine del testo: «le *grand* et le *bien-aimé* sont despotes»; per quanto riguarda questa sorta di 'glossatore', Haechler scrive: «L'*Encyclopédie* sur laquelle nous avons eu le

Chevalier finisce così, di fatto, per seguire fedelmente il suo modello quanto alla dislocazione 'orientale' del dispotismo[47], e restare invece molto più accorto per tutto quanto potesse venire letto come un'allusione chiara all'assolutismo monarchico di Versaille.

Jaucourt più volte si premura di ribadire quanto questa *monarchia tendente al dispotismo* – come lo raffigura Montesquieu[48] – fosse sottomessa alle leggi del proprio paese.

3. *Monarchie*

Negli articoli composti per gli ultimi volumi dell'*Encyclopédie*, apparsi tutti nel dicembre del 1765 – undici anni dopo le prime voci politiche – il riferimento di Jaucourt al *Président* resta fondamentale, come viene esplicitamente dichiarato, ad esempio, nella voce dedicata alla monarchia: «Etablissons, d'après M. de Montesquieu, le principe de ce gouvernement, son soutien, & sa dégénération»[49].

bonheur de travailler possède un caractère particulier et combien précieux; celui d'avoir été annoté par un contemporain […]. Il lit tout. Pas un mot ne lui échappe […]. Il a, à l'évidence, une connaissance intime de l'œuvre de beaucoup d'Encyclopédistes et a dû, manifestement, en pratiquer plusieurs personnellement» (p. 168).

[47] Si tenga a mente il celebre inciso di Montesquieu: «[…] la partie du monde où le despotisme est, pour ainsi dire, naturalisé, qui est l'Asie» (*EL*, V, 14, cpv. 28). Riguardo ad alcune contemporanee visioni del dispotismo orientale mi sia permesso rimandare a G. ZAMAGNI, *Oriente immaginario, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo Settecento francese*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. II, pp. 357-390.

[48] Cfr., ad es., *EL*, II, 4, cpv. 6; VIII, 6, cpv. 4; VIII, 8, cpv. 2; VIII, 17; IX, 7. Questa sottodistinzione è presente anche nell'*Encyclopédie*, nell'*Éloge de Montesquieu* scritto da d'Alembert: «On peut distinguer trois sortes de gouvernemens; le Républicain, le Monarchique, le Despotique. Dans le Républicain, le peuple en corps a la souveraine puissance; dans le Monarchique, un seul gouverne par des lois fondamentales; dans le Despotique, on ne connoît d'autre loi que la volonté du Maître, ou plûtôt du Tyran. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait dans l'Univers que ces trois especes d'Etats; ce n'est pas à dire même qu'il y ait des Etats qui appartiennent uniquement & rigoureusement à quelqu'une de ces formes; la plûpart sont, pour ainsi dire, mi-partis ou nuancés les uns des autres: *ici la Monarchie incline au despotisme*; là le gouvernement monarchique est combiné avec le républicain, ailleurs ce n'est pas le peuple entier, c'est seulement une partie du peuple qui fait les lois. Mais la division précédente n'en est pas moins exacte & moins juste» (*ENC*, V [novembre 1755], pp. viij-jx, nota *a*; corsivo mio). Ma, in merito, si veda D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, cap. II («Le forme dell'assolutismo europeo»), pp. 121-147.

[49] *ENC*, X, p. 636*a*. La definizione che Jaucourt fornisce di tale forma politica – «Forme

In questo articolo, tuttavia, lo *Chevalier* si distingue nuovamente dal proprio modello; nel definire questo tipo di governo, egli pone infatti l'accento sul carattere *indiviso* del potere monarchico, e la *nature* (è qui utilizzato direttamente il concetto montesquieuiano) della monarchia viene *in primo luogo* fatta consistere non, come nell'*Esprit des lois*, nei *pouvoirs intermédiaires*, ma nella stessa 'sufficienza' del monarca. Jaucourt scrive infatti: «La *monarchie* est cet état dans lequel la souveraine puissance, & tout les droits qui lui sont essentiels, réside *indivisément* dans un seul homme, appelé *roi*, *monarque*, ou *empereur*»[50].

Jaucourt distingue la monarchia dal *monstre* dispotico, quanto alla presenza di un *dépôt* di leggi fondamentali, ovvero dei Parlamenti giudiziari:

> […] car s'il n'y avoit dans l'état que la volonté momentanée & capricieuse d'un seul sans lois fondamentales, ce seroit un gouvernement despotique, où un seul homme entraîne tout par sa volonté,

ponendo l'altra distinzione, quella più importante per il filosofo di La Brède[51], in seconda battuta e quasi 'in sordina':

> […] mais la *monarchie* commande par des lois dont le dépôt est entre les mains de corps politiques [i Parlamenti giudiziari], qui annoncent les lois lorsqu'elles sont faites, & les rappellent lorsqu'on les oublie[52].

de gouvernement où un seul gouverne par des lois fixes & établies» (*ibidem*) – è testualmente montesquieuiana: «Le gouvernement […] monarchique [est] celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies» (*EL*, II, 1, cpv. 1).

[50] *Ibidem*. «La nature de la *monarchie* – vi si legge ancora – consiste en ce que le monarque est la source de tout pouvoir politique & civil, & qu'il régit seul l'état par des lois fondamentales» (*ibidem*). I poteri intermedi sembrano a tutta prima espunti dal testo; cfr. *EL*, II, 4, cpv. 1: «Les pouvoir intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique, c'est-à-dire de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales. J'ai dit pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants: en effet, dans la monarchie, le prince est la source de tout pouvoir politique et civil».

[51] Si pensi qui soltanto al celebre inciso dell'*Esprit des lois*: «*Point de monarque, point de noblesse; point de noblesse, point de monarque*. Mais on a un despote» (*EL*, II, 4, cpv. 2; corsivo nel testo).

[52] *ENC*, X, p. 636*a*. Cfr. *EL*, II, 1: «[…] dans le [gouvernement] despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices», ed *EL*, II, 4, cpvv. 1: «Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance: car, s'il n'y a pas dans l'État que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe, et par conséquent aucune loi fondamentale»; e 10: «Il ne suffit pas qu'il y ait, dans une monarchie, des rangs intermédiares; il faut encore un dépôt de lois. Ce dépôt ne peut être que dans les

Detto per inciso, Jaucourt è autore anche delle voci specifiche *Monarchie absolue*, *Monarchie elective*, e *Monarchie limitée*, che seguono immediatamente quella qui presa in esame. In esse, se, da un lato, non è esclusa la forma di monarchia assoluta, in cui tutto il potere viene dai cittadini conferito al principe, con il solo limite del rispetto delle leggi stabilite[53], risulta tuttavia chiara la predilezione di Jaucourt per il modello inglese di monarchia limitata, ove i tre poteri servono l'uno all'altro come contrappesi:

> Tel est le gouvernement d'Angleterre, dont les racines toujours coupées, toujours sanglantes, ont enfin produit après des siècles, à l'étonnement des nations, le mélange égal de la liberté & de la royauté. Dans les autres *monarchies* européennes que nous connoissons, les trois pouvoirs n'y sont point fondus de cette maniere; ils ont chacun une distribution particuliere suivant laquelle ils approchent plus ou moins de la liberté politique. Il paroît qu'on jouit en Suède de ce précieux avantage, autant qu'on en est éloigné en Danemark; mais la *monarchie* de Russie est un pur despotisme[54].

corps politiques, qui annoncent les lois lorsqu'elles sont faites et les rappellent lorsqu'on les oublie». I *corps politiques* di cui parla qui Montesquieu sono, com'è noto, lo corti sovrane o Parlamenti che, nella Francia dell'*ancien régime*, oltre ad amministrare la giustizia, avevano il compito di registrare gli editti e le ordinanze del monarca. I loro membri erano gli esponenti della *noblesse de robe*.

[53] «Forme de *monarchie*, dans laquelle le corps entier des citoyens a cru devoir conférer la souveraineté au prince, avec l'étendue & le pouvoir absolu qui résidoit en lui originairement, & sans y ajouter de restriction particuliere, que celle des lois établies. Il ne faut pas confondre le pouvoir absolu d'un tel monarque, avec le pouvoir arbitraire & despotique; car l'origine & la nature de la *monarchie* absolue est limitée par sa nature même, par l'intention de ceux de qui le monarque le tient, & par les loix fondamentales de son état» (art. *Monarchie absolue*, in *ENC*, X, pp. 636*b*-637*a*).

[54] Art. *Monarchie limitée*, in *ENC*, X, p. 637*b*. Si cfr. *EL*, XI, 7: «Les monarchie que nous connoissons [le monarchie europee continentali] n'ont pas, comme celle dont nous venons de parler, la liberté pour leur objet direct; elles ne tendent qu'à la gloire des citoyens, de l'État et du prince. Mais de cette gloire il résulte un esprit de liberté qui, dans ces États, peut faire d'aussi grand choses, et peut-être contribuer autant au bonheur que la liberté même. Les trois pouvoirs n'y sont point distribués et fondus sur le modèle de la constitution [anglaise] dont nous avons parlé. Ils ont chacun une distribution particulière, selon laquelle ils approchent plus ou moins de la liberté politique; et, s'ils n'en approchent pas, la monarchie dégénéreroit en despotisme». Jaucourt non lascia adito a dubbi circa la sua predilezione per il modello inglese; si cfr., in proposito, anche le voci *Parlement d'Angleterre* e *Liberté politique*. La prima inizia con queste parole: «Qu'il me soit permis de m'étendre sur ce puissant corps législatif, puisque c'est un sénat souverain, le plus auguste de l'Europe, & dans le pays du monde où l'on a le mieux su se prévaloir de la religion, du commerce, & de la liberté» (*ENC*, XII, p. 38*a*); la seconda non è meno esplicita: «Il y a dans le monde une nation qui a pour objet direct de sa constitution la *liberté politique;* & si les principes sur lesquels elle la fonde sont solides, il faut en reconnoître les avan-

Ritornando alla nostra voce, lo *Chevalier* segue ancora fedelmente l'*Esprit des lois* quanto al *principe* della monarchia:

[…] l'honneur, c'est-à-dire, le préjugé de chaque personne & de chaque condition prend, dans la *monarchie*, la place de la vertu politique, & la représente. Il entre dans toutes les façons de penser, & dans toutes les manieres de sentir. Il étend ou borne les devoirs à sa fantaisie, soit qu'ils aient leur force dans la religion, la politique ou la morale. Il y peut cependant inspirer les plus belles actions; il peut même, joint à la forme des lois, conduire au but de gouvernement comme la vertu même[55].

Tutta la seconda parte della voce tratta, con un lungo crescendo di enfasi, della corruzione del regime monarchico[56]. Vi sono ripresi, pressoché integralmente e letteralmente, i capitoli 6 e 7 del libro VIII dell'*Esprit des lois*; ma a questi vengono aggiunti alcuni capoversi. Il principio della monarchia si corrompe, scrive, ad esempio, lo *Chevalier*,

plus encore, lorsque l'adulation tenant une coquille de fard à la main, s'efforce de persuader à celui qui porte le sceptre, que les hommes sont à l'égard de

tages […]. Je ne prétends point décider que les Anglois jouissent actuellement de la prérogative dont je parle; il me suffit de dire avec M. de Montesquieu, qu'elle est établie par leurs lois; & qu'après tout, cette *liberté politique* extrême ne doit point mortifier ceux qui n'en ont qu'une modérée, parce que l'excès même de la raison n'est pas toûjours desirable, & que les hommes en général s'accommodent presque toûjours mieux des milieux que des extrémités» (*ENC*, p. 472*a-b*; cfr. *EL*, XI, 6, cpvv. 69-70). Quanto alle *racines sanglantes*, il riferimento è all'ottava delle *Lettres philosophiques* (1734) di Voltaire.

[55] *ENC*, X, p. 636*a*. Cfr. con *EL*, III, 6, cpv. 1:«L'Honneur, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend la place de la vertu politique dont j'ai parlé, et la représente partout. Il y peut inspirer les plus belles actions, il peut, joint à la force des lois, conduire au but du gouvernement comme la vertu même». Precedentemente, Jaucourt aveva scritto: «Le gouvernement monarchique n'a pas, comme le républicain, la bonté des mœurs pour principe. Les lois y tiennent lieu de vertus, indépendamment de l'amour pour la patrie, du desir de la vraie gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts, & de toutes les vertus héroïques des anciens dont nous avons seulement entendu parler» (*ibidem*); cfr. *EL*, III, 5, cpvv. 2-3: «L'État [monarchique] subsiste indépendamment de l'amour pour la patrie, du désir de la vraie gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts, et de toutes ces vertus héroïques que nous trouvons dans les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler. Les lois y tiennent la place de toutes ces vertus, dont on n'a aucun besoin».

[56] Si confronti, in merito, J. HAECHLER, *L'«Encyclopédie»*, cit., che commenta: «[Jaucourt] n'est pas un homme de l'ombre, masqué d'obscurité; il ne participe d'aucune cautèle, n'écrit pas de pièces ou de pamphlets anonymes: il attaque à visage découvert prêt à assumer toutes les conséquences de ses opinions, de ses convictions, exprimées à l'époque la plus dangereuse» (pp. 266-268).

leur souverain, ce qu'est la nature entiere par rapport à son Auteur[57].

E ancora, utilizzando però un passaggio del capitolo 11 del libro XXIII dell'*Esprit des lois*,

[l]a monarchie se perd, lorsqu'un prince, trompé par ses ministres, vient à croire que plus les sujets son pauvres, plus les familles sont nombreuses; & que plus ils sont chargés d'impôts, plus ils sont en état de les payer: deux sophismes que j'appelle crimes de lèse-majesté, qui ont toujours ruiné & qui ruineront à jamais toutes les *monarchies*. Les républiques finissent par le luxe, les *monarchies* par la dépopulation & par la pauvreté[58].

Il crescendo termina proprio con la minaccia del *monstre*: il dispotismo, con Montesquieu, non rappresenta la corruzione del genere monarchia, ma un suo capovolgimento, un suo totale annientamento:

Enfin la *monarchie* est absolument perdue, quand elle est culbutée dans le despotisme; état qui jette bientôt une nation dans la barbarie, & de-là dans un anéantissement total, où tombe avec elle le joug pesant qui l'y précipite[59].

Va d'altra parte osservato che talora, nella voce *Despotisme*, nella concezione di una monarchia *limitée*, anche in annotazioni marginali come la voce *Éphore*, la posizione dello *Chevalier* sembra, pur essendo fedele all'*Esprit des lois*, non volersi distinguere, distaccare nettamente dall'*ideologia* dell'*Encyclopédie*. Jaucourt, redigendo gli articoli per il *Dictionnaire*, non scrive evidentemente un trattato coerente di scienza politica; quanto alla speranza di un *despote éclairé*, si esprime, proprio nella voce qui in esame, in modo negativo, e forse perfino *imprudentemente* esplicito:

Mais, dira quelqu'un aux sujets d'une *monarchie* dont le principe est prêt à s'écrouler, il vous est né un prince qui le rétablira dans tout son lustre. La nature a doué ce successeur de l'empire des vertus, & des qualités qui feront vos délices;

[57] *ENC*, X, p. 636*b*.

[58] *Ibidem*. Cfr. *EL*, XXIII, 11, cpv. 2.

[59] *Ibidem*. In questo senso, Jaucourt segue Montesquieu, e non la teoria delle forme di governo di ascendenza platonico-aristotelica. Analogamente, scrive in *Tyrannie* (sempre nel 1765): «Je dis cette dégénération, cette corruption des gouvernemens, & non pas comme Puffendorf de la simple monarchie, parce que toutes les formes de gouvernement sont sujettes à la *tyrannie*»; la tirannia, come per Montesquieu, è «le dessein de renverser le pouvoir fondé par les loix, & sur-tout la démocratie» (*ENC*, XVI, p. 785*a*); cfr. *EL*, XIV, 13, nota *a*: «Je prends ici ce mot [tyrannie] pour le dessein de renverser le pouvoir établi, et surtout la démocratie»; ma la voce *Tyrannie* è tratta, in gran parte e letteralmente, da *EL*, XIX, 3.

il ne s'agit que d'en aider le développement. Helas! peuples, je tremble encore que les espérances qu'on vous donne ne soient déçues. Des monstres flétriront, étoufferont cette belle fleur dans sa naissance; leur souffle empoisonneur éteindra les heureuses facultés de cet héritier du thrône, pour le gouverner à leur gré: ils rempliront son ame d'erreurs, de préjugés & de superstitions. Ils lui inspireront avec l'ignorance leurs maximes pernicieuses. Ils infecteront ce tendre rejetton de l'esprit de domination qui les possede[60].

Rilievi conclusivi

Come s'è potuto constatare, e come si è cercato di documentare nella misura del possibile, il debito di Jaucourt verso Montesquieu è effettivamente incolmabile. Si è definita la sua una «utilisation servile»[61], si è parlato, a proposito della sua produzione, di «ciseaux et colle»[62]. Tuttavia, il lavoro da lui compiuto, che lo ha impegnato per lunghi anni, ha avuto due esiti assai significativi. In primo luogo, per suo tramite, il *Président* ha avuto, e in fin dei conti *fedelmente* (ed *esplicitamente*), il posto che gli era dovuto nella più grande operazione editoriale del secolo XVIII; il suo *opus maius*, l'*Esprit des lois*, veniva così 'volgarizzato' per un pubblico ancor più vasto.

In secondo luogo, l'*Encyclopédie* si era così arricchita, grazie appunto al lavoro impagabile dello *Chevalier*, del patrimonio 'scientifico' dell'*Esprit des lois*, impadronendosene. È allora nondimeno possibile leggervi, in filigrana, i problemi che una trasposizione così massiccia di Montesquieu poteva far sorgere non solo in rapporto alla censura, ma anche nei confronti della *cotêrie* degli Enciclopedisti.

In definitiva, da questa analisi non esce tanto l'immagine di un originale pensatore, di un brillante *philosophe*, quanto quella di un lavoratore instancabile, di un uomo coltissimo, di un medico erudito che conosceva perfettamente le proprie fonti. Louis de Jaucourt, pur nella semioscurità, s'era completamente votato alle *Lumières*.

[60] *Ibidem*.
[61] G. BENREKASSA, *«L'Esprit des lois» dans l'«Encyclopédie»*, cit., p. 253.
[62] C. VOLPILHAC-AUGER, *Les «Considérations sur les Romains»*, cit., p. 134.

L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria

Mario A. Cattaneo

1. *Introduzione*

Nella prefazione del 1832 al suo libro *Le Dernier jour d'un Condamné* – che costituisce un'alta denuncia della pena di morte – Victor Hugo ha sottolineato lo stretto legame tra le «ragioni della ragione» e le «ragioni del sentimento» (il che implica lo stretto legame tra Illuminismo e Romanticismo); e, quale esemplificazione di ciò, ha affermato: «Le *Traité des Délits* est greffé sur l'*Esprit des Lois*. Montesquieu a engendré Beccaria»[1]. Questa esemplificazione sembra indicare una prevalenza di «ragioni della ragione» in Montesquieu e di «ragioni del sentimento» in Beccaria; ma in realtà – e lo stesso ragionamento di Victor Hugo lo conferma – in entrambi gli autori sono presenti sia motivi razionali sia motivi sentimentali nella loro battaglia per la riforma umanitaria del delitto penale. Qui però interessa sottolineare un tipo di rapporto di dipendenza indicato da Hugo; infatti, Beccaria è certamente in larga misura debitore di Montesquieu.

La riforma del diritto penale nell'Illuminismo settecentesco è senza dubbio legata in primo luogo al nome di questi due autori. Se Beccaria – con il successo avuto con il suo «libriccino», come lo ha chiamato Manzoni[2], presto tradotto nelle principali lingue europee – rappresenta il principale punto di riferimento ideale a tale riguardo, Montesquieu è sicuramente l'autore che ha indicato per primo i temi essenziali della riforma. Ha scritto infatti Francesco Mario Pagano, nella introduzione ai suoi *Principj del Codice penale*: «In questo secolo

[1] V. HUGO, *Le Dernier Jour d'un Condamné*, a cura di R. Borderie, Paris, Gallimard, 1970, «Préface de 1832», p. 401.

[2] A. MANZONI, *Storia della Colonna infame* (1842), cap. III, ed. a cura di G.L. Barni, Milano, Rizzoli, 1961, p. 56: «Quel libriccino *Dei delitti e delle pene*, che promosse, non solo l'abolizion della tortura, ma la riforma di tutta la legislazione criminale […]».

la face della filosofia incominciò a rischiarare le tenebre del foro. Il primo fu l'autore dello *Spirito delle leggi*, cioè il celebre Presidente di Montesquieu a gittare lo sguardo filosofico sulla giurisprudenza criminale. Il celebre Marchese Beccaria *ex proposito* nel libro *De' delitti, e delle pene* molto famoso in Europa, richiamò ad esame molte dottrine ciecamente seguite nel foro. Una folla di scrittori seguirono le orme di questi valentuomini»[3].

Per questi motivi, una indagine, una riflessione sul Marchese quale interprete del Presidente, sull'opera di Montesquieu nel giudizio di Beccaria, si presenta indubbiamente suggestiva e ricca di interesse. Il tema si accentra pressoché esclusivamente sul diritto penale; si tratta, a mio avviso, di prendere in considerazione sia i precisi riferimenti al pensiero di Montesquieu compiuti da Beccaria, sia i punti dai quali emerge – anche senza esplicite citazioni – un accordo o un contrasto fra i due autori. Un primo riferimento – il quale contiene, espresso molto chiaramente, il debito che il Marchese sente nei confronti del Presidente – è compiuto già alla fine della Introduzione del libro *Dei delitti e delle pene* (1764): «L'immortale Presidente *di Montesquieu* ha rapidamente scorso su di questa materia. L'indivisibile verità mi ha forzato a seguire le tracce luminose di questo grand'uomo, ma gli uomini pensatori, pe' quali scrivo, sapranno distinguere i miei passi dai suoi»[4]. Come si vede, in questo breve brano, accanto all'indicazione del debito, e all'espressione della sua grande ammirazione per Montesquieu, Beccaria indica anche la possibilità di punti di vista diversi o contrastanti su alcuni punti; e la presenza di entrambi questi aspetti del loro rapporto è possibile verificare.

In uno scritto del 1948, *Montesquieu et le droit pénal*, Jean Graven definisce Beccaria «discepolo» di Montesquieu; egli scrive che i principî di diritto e procedura penale posti da Montesquieu sono stati ripresi e sviluppati da Voltaire e da Beccaria, «son disciple et le précur-

[3] F.M. PAGANO, *Principj del Codice penale e logica de' probabili* (Napoli, 1819), rist. anastatica, Padova, CEDAM, 1997, Introduzione, p. 13.

[4] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, Introduzione, Milano, Dalla Stamperia Italiana e Francese a San Zeno n. 534, 1798, pp. 23-24. Vedi D.W. CARRITHERS, *Montesquieu and the Liberal Philosophy of Jurisprudence*, in D.W. CARRITHERS-M.A. MOSHER-P.A. RAHE (a cura di), *Montesquieu's Science of Politics. Essays on «The Spirit of Laws»*, Lahnam-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield Publ., 2001, p. 292: «Cesare Beccaria aveva subito un'influenza molto sostanziale dallo *Spirito delle Leggi* nel formulare le proprie tesi sulla procedura e sulle pene e, quale omaggio al suo Mentore, si era riferito all'"immortale Montesquieu" nella prefazione al suo *Dei delitti e delle pene* (1764)».

seur, le 'héraut' et, comme on l'a dit même souvent, le père du droit pénal moderne. Il doit infiniment à Montesquieu et l'a reconnu pour la postérité». Dopo aver citato il brano qui riportato, il Graven afferma che le tracce luminose poste da Montesquieu sono state seguite da Beccaria e da tutti gli autori più rilevanti nella storia moderna del diritto penale. In una nota a questo punto, il Graven osserva ancora non potersi dubitare che uno studio dei due autori mostra che i loro passi «coïncident point par point. C'est comme si Montesquieu avait fourni le point de départ, ou même le canevas, et Beccaria le développement, l'ampleur et les nuances nouvelles»[5]. Se questo è vero, è possibile tuttavia riscontrare anche delle differenze e dei punti di contrasto.

2. *Fondamento dello Stato e del diritto di punire*

Vediamo dunque di procedere a una comparazione tra gli elementi essenziali della dottrina giuridico-penale di Montesquieu e quelli corrispettivi della dottrina di Beccaria, mettendo in rilievo i punti di accordo e i punti di contrasto, e sottolineando i brani in cui Beccaria cita esplicitamente Montesquieu. Un motivo generale, di fondo, in rapporto al quale si palesa una distanza fra i due autori, riguarda il fondamento stesso dello Stato, e di conseguenza la fondazione del diritto di punire. Beccaria, com'è noto, aderisce alla teoria del contratto sociale, la quale costituisce un elemento tipico dell'intero giusnaturalismo moderno. Nel § 1 del suo libro, intitolato «Origine delle pene», Beccaria scrive infatti che gli uomini, stanchi della situazione d'incertezza propria dello stato di natura, hanno sacrificato una parte della loro libertà naturale, «per goderne il restante con sicurezza e tranquillità»; ora, la somma di queste porzioni di libertà sacrificate «forma la sovranità di una nazione». Tuttavia, non era sufficiente «il formare questo deposito; bisognava difenderlo dalle private usurpazioni di ciascun uomo in particolare»; per tale motivo erano necessari «de' motivi sensibili, che bastassero a distogliere il dispotico animo di ciascun uomo dal risommergere nell'antico caos le leggi della società. Questi motivi sensibili sono le pene stabilite contro gli infrattori delle

[5] J. GRAVEN, *Montesquieu et le droit pénal*, in AA.VV., *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de «L'Esprit des Lois», 1748-1948*, Paris, Sirey, 1952, pp. 250-251 e nota.

leggi»[6]. Nello stesso tempo, Beccaria si preoccupa di segnalare una distanza tra la propria concezione dello stato di natura e del contratto sociale e la dottrina di Hobbes; nella premessa «A chi legge» Beccaria scrive infatti: «Sarebbe un errore a chi parlando di stato di guerra prima dello stato di società lo prendesse nel senso Obbesiano, cioè di nessun dovere, e di nessuna obbligazione anteriore, invece di prenderlo per un fatto nato dalla corruzione della natura umana, e dalla mancanza di una sanzione espressa»[7].

Sappiamo invece che Montesquieu non ha elaborato una teoria del contratto sociale; la sua preoccupazione non è tanto quella di indicare una legittima fondazione dello Stato, quanto piuttosto quella di stabilire i meccanismi costituzionali propri dello Stato di diritto. Nel secondo capitolo del primo libro dell'*Esprit des lois*, Montesquieu compie un cenno sullo stato di natura; ma lo fa per criticare la teoria di Hobbes, che considera questo stato una situazione di guerra, per lo meno potenziale: «Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne serait pas celle qu'il aurait d'abord»[8]. Viceversa, per Montesquieu il conflitto, la situazione di «stato di guerra» nasce proprio con la società; all'inizio del terzo capitolo egli scrive: «Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse; l'égalité, qui était entre eux, cesse, et l'état de guerre commence. Chaque société particulière vient à sentir sa force; ce qui produit un état de guerre de nation à nation. Les particuliers, dans chaque société, commencent à sentir leur force; ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société; ce qui fait entre eux un état de guerre. Ces deux sortes d'état de guerre font établir les lois parmi les hommes»[9]. Le leggi positive sono dunque per Montesquieu il prodotto dello stato di conflitto che nasce proprio nella società civile; si può dire che la costruzione costituzionale di Montesquieu, la teoria della separazione dei poteri, costituisce un modo per rimediare alla situazione di conflitto nascente nella società civile, nello Stato. Lo

[6] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, I, ed. cit., pp. 25-26.

[7] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, «A chi legge», ed. cit., pp. 14-15.

[8] MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois* (d'ora in avanti: *EL*), I, 2, p. 235 (cito dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949 e 1951, t. II).

[9] MONTESQUIEU, *EL*, I, 3, p. 236.

Stato di diritto (anche se questo termine sarebbe nato successivamente, nell'Ottocento, in ambito tedesco) come rimedio per lo Stato. Entrambi gli autori prendono le distanze da Hobbes.

A proposito di questo rapporto fra i due autori, una studiosa francese, Catherine Larrère, in uno scritto del 1994, ha affermato: «S'il s'accorde avec Montesquieu pour adopter le principe de légalité et en faire une garantie de liberté individuelle, Beccaria le fonde, à la différence de celui-ci, sur l'origine contractuelle du droit de punir»; e si è chiesta: «Mais n'est-ce pas passer d'un arbitraire (celui du juge) à un autre, celui du souverain législateur?»[10]. Ora un simile risultato potrebbe effettivamente aversi, per esempio, nella dottrina penale di Anselm Feuerbach, tesa a fondare lo scopo e la legittimazione della pena nella sua mera minaccia contenuta nella legge penale; in questa direzione si rivolge la critica di Karl Grolman, il quale afferma che la coazione giuridica può essere legittima soltanto se vòlta allo scopo di allontanare un ostacolo alla libertà: «Denn das Rechtsgesetz erlaubt schlechthin keinen Zwang, wenn er nicht bloss und allein darauf gerichtet ist, ein Hinderniss der Freiheit zu entfernen»[11]. Ma nel caso di Beccaria le cose stanno in modo diverso; egli infatti afferma che «l'aggregato di queste minime porzioni [di libertà, a cui si è rinunciato] forma il diritto di punire, tutto il di più è abuso e non giustizia; è fatto, ma non già diritto»[12]. Beccaria pone in tal modo un chiaro limite all'attività del legislatore, al fine di impedire la previsione legislativa di pene di eccessiva severità, sproporzionate rispetto alla gravità del delitto.

3. *Significato generale della pena e certezza del diritto*

All'inizio del § II del suo libro, intitolato «Diritto di punire», Beccaria afferma: «Ogni pena, che non derivi dall'assoluta necessità, dice il grande Montesquieu, è tirannica; proposizione, che si può rendere

[10] C. LARRÈRE, *Droit de punir et qualification des crimes de Montesquieu à Beccaria*, in M. PORRET (a cura di), *Beccaria et la culture juridique des Lumières. Actes du colloque européen de Genève (25-26 novembre 1994)*, Genève, Droz, 1997, p. 90.

[11] K. GROLMAN, *Über die Begründung des Strafrechts und der Strafgesetzgebung, nebst einer Entwickelung der Lehre von dem Maasstabe der Strafen und der juridischen Imputation*, Giessen 1799, I Teil, I Abschnitt, I Kapitel; rist. Frankfurt am Main, Sauer & Auvermann KG, 1968, p. 11: «Poiché il principio del diritto non permette nessuna coazione, se non è puramente e soltanto diretta ad allontanare un ostacolo alla libertà».

[12] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § II, ed. cit., p. 30.

più generale così: ogni atto di autorità di uomo a uomo, che non derivi dall'assoluta necessità, è tirannico. Ecco dunque sopra di che è fondato il diritto del sovrano di punire i delitti: sulla necessità di difendere il deposito della salute pubblica dalle usurpazioni particolari; e tanto più giuste sono le pene, quanto più sacra e inviolabile è la sicurezza, e maggiore la libertà, che il sovrano conserva ai sudditi»[13]. Montesquieu, nella conclusione del capitolo 14 del libro XIX, aveva scritto infatti: «Toute peine qui ne dérive pas de la nécessité, est tyrannique. La loi n'est pas un pur acte de puissance; les choses indifférentes par leur nature ne sont pas de son ressort»[14]. A questo riguardo, con l'esplicita citazione di Montesquieu da parte di Beccaria, la concordanza è completa. La legge penale, per entrambi gli autori, costituisce un estremo rimedio, per venire incontro a esigenze essenziali, per porre rimedio alle violazioni dei diritti individuali; la pena può e deve intervenire soltanto in questi casi, altrimenti è frutto di tirannia, è frutto di un potere che intende ostacolare la libera attività dei cittadini. Appare per lo meno curioso che la studiosa francese poco prima citata, Catherine Larrère, in quello stesso scritto, abbia affermato che la frase citata da Beccaria – sul carattere tirannico della legge che non deriva dalla necessità – non è presente in Montesquieu: «Une telle phrase, à ma connaissance, ne se trouve pas chez Montesquieu, peu porté à énoncer de telles généralités»[15]. In realtà, tuttavia, la frase è chiaramente presente.

Per quanto attiene alla certezza del diritto, alla posizione del giudice di fronte alla legge, le concezioni dei due autori sono perfettamente concordi. Montesquieu definisce il giudice come la «bocca della legge»; nel famoso capitolo dedicato alla separazione dei poteri, dopo aver espresso il suo favore per l'attribuzione del potere giudiziario a persone non legate a una certa condizione sociale o a una certa professione, egli dichiara che, se i tribunali non devono essere fissi, i giudizi devono esserlo a un punto tale, per cui essi coincidano con un preciso testo legislativo: «Mais, si les tribunaux ne doivent pas être fixes, les jugements doivent l'être à un tel point, qu'ils ne soient jamais qu'un texte précis de la loi. S'ils étaient une opinion particulière du juge, on vivrait dans la société sans savoir précisément les engagements que

[13] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § II, ed. cit., pp. 27-28.

[14] MONTESQUIEU, *EL*, XIX, 14, p. 565.

[15] C. LARRÈRE, *Droit de punir et qualification des crimes de Montesquieu à Beccaria*, cit., p. 90.

l'on y contracte»[16]. E successivamente afferma: «Il pourrait arriver que la loi, qui est en même temps clairvoyante et aveugle, serait, en de certains cas, trop rigoureuse. Mais les juges de la nation ne sont, comme nous avons dit, que la bouche qui prononce les paroles de la loi; des êtres inanimés qui n'en peuvent modérer ni la force ni la rigueur». È compito dunque del potere legislativo quello di moderare in questo caso la legge: «c'est à son autorité suprême à modérer la loi en faveur de la loi même, en prononçant moins rigoureusement qu'elle»[17]. Su questa base Montesquieu può concludere che «des trois puissances dont nous avons parlé, celle de juger est en quelque façon nulle»[18].

Beccaria, nel § IV «Interpretazioni delle leggi», scrive: «Nemmeno l'autorità d'interpretare le leggi penali può risedere presso i giudici criminali per la stessa ragione che non sono legislatori»[19]. Questo diniego dell'interpretazione della legge al giudice si fonda sulla definizione di «interpretazione» che aveva dato Pietro Verri (per un certo periodo amico e collaboratore di Beccaria nella «Accademia dei Pugni»): «*Interpretare* significa far dire al legislatore più di quello che ha detto, e quel *più* è la misura della facoltà legislatrice che si arroga il giudice»[20].

Poco dopo, Beccaria si chiede: «Chi sarà dunque il legittimo interprete della legge? Il sovrano, cioè il depositario delle attuali volontà di tutti, o il giudice, il di cui ufficio è solo l'esaminare se il tal uomo abbia fatto, o no, un'azione contraria alle leggi? In ogni delitto si deve fare dal giudice un sillogismo perfetto; la maggiore dev'essere la legge generale, la minore l'azione conforme, o no alla legge, la conseguenza la libertà o la pena. Quando il giudice sia costretto, o voglia fare anche solo due sillogismi, si apre la porta all'incertezza»[21]. Indubbiamente, si può dire che su questa linea Montesquieu e Beccaria, insieme, rappresentano nel modo più evidente la posizione tipica dell'Illuminismo giuridico, vòlta a sostenere la certezza del diritto – soprattutto nel settore penale – contro il sistema caratterizzante l'*ancien régime*.

[16] MONTESQUIEU, *EL*, XI, 6, p. 399.
[17] MONTESQUIEU, *EL*, XI, 6, p. 404.
[18] MONTESQUIEU, *EL*, XI, 6, p. 401.
[19] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § IV, ed. cit., p. 36.
[20] P. VERRI, *Sulla interpretazione delle leggi*, pubblicato ne «Il Caffè» (1766), ora in *Scritti vari*, 2 voll., a cura di N. Valeri, Firenze, Le Monnier, 1947, vol. I, p. 209 (corsivi nel testo).
[21] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § IV, ed. cit., pp. 37-38.

A questo proposito, David W. Carrithers sostiene la tesi di una differenza fra i due autori: «On the matter of statutory uniform sentencing, Beccaria was more uncompromising than Montesquieu». E qui egli ricorda la differenti posizioni del giudice nelle diverse forme di Stato della classificazione di Montesquieu: «It was in the context of his discussion of republics that Montesquieu insisted on the total avoidance of judicial discretion. In monarchies, he asserted, the judges should always follow the letter of the criminal law where it is precise and its "spirit" where it is imprecise»[22]. Il Carrithers contrappone a quella di Montesquieu la tesi di Beccaria, secondo cui «[n]on vi è cosa più pericolosa di quell'assioma comune, che bisogna consultare lo spirito della legge»[23]. Ora, ricordiamo le affermazioni di Montesquieu sulla funzione del giudice nelle diverse forme di Stato: «Dans les États despotiques, il n'y a point de loi: le juge est lui-même sa règle. Dans les États monarchiques, il y a une loi: et là où elle est précise, il la suit; là où elle n'est pas précise, il en cherche l'esprit. Dans le gouvernement républicain il est de la nature de la constitution que les juges suivent la lettre de la loi. Il n'y a point de citoyen contre qui on puisse interpréter une loi, quand il s'agit de ses biens, de son honneur, de sa vie»[24]. Si vede dunque che, anche nel caso della monarchia, Montesquieu afferma che, quando la legge è precisa, il giudice deve sempre seguirla e applicarla. Ma la funzione del giudice nella repubblica corrisponde alle tesi affermate come principio generale nel capitolo sulla costituzione inglese, là dove Montesquieu parla del giudice come «bouche de la loi»; questa è la sua posizione fondamentale al riguardo. Del resto, quanto Montesquieu – sempre a proposito della repubblica – afferma circa il dovere di «non interpretare la legge contro un cittadino», corrisponde alla negazione della «autorità d'interpretare le leggi penali» da parte dei «giudici criminali», compiuta successivamente da Beccaria. Non si può dunque parlare di differenza o di contrasto fra i due autori a questo riguardo.

[22] D.W. CARRITHERS, *Montesquieu's Philosophy of Punishment*, «History of Political Thought», 19 (1998), p. 217, nota 13: «Nella materia dell'adeguamento delle sentenze giudiziarie alla legge scritta, Beccaria era più intransigente di Montesquieu»; «Era nell'ambito della sua discussione sulla repubblica che Montesquieu insisteva sulla necessità di evitare totalmente la discrezionalità del giudice. Nelle monarchie, egli affermava, i giudici devono sempre applicare la lettera della legge quando è precisa e ricercarne lo "spirito" quando è imprecisa».

[23] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § IV, ed. cit., p. 38.

[24] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 3, p. 311.

4. *Il problema delle azioni giuridicamente punibili*

Fondamentale, nell'ambito della filosofia del diritto penale, è il problema della determinazione delle azioni giuridicamente punibili. Esaminiamo la posizione dei due autori a riguardo. Montesquieu, nel capitolo 4 del libro XII, compie una classificazione dei reati. Anzitutto, egli pone una indicazione di fondo, una formulazione molto bella e significativa di quello che dovrebbe essere il programma del diritto penale: «C'est le triomphe de la liberté, lorsque les lois criminelles tirent chaque peine de la nature particulière du crime. Tout l'arbitraire cesse; la peine ne descend point du caprice du législateur, mais de la nature de la chose; et ce ne point l'homme qui fait violence à l'homme»[25]. Un programma, dunque, ispirato a principî di umanità. Successivamente, Montesquieu delinea quattro categorie di delitti: contro la religione, contro i costumi, contro la tranquillità, contro la sicurezza dei cittadini. I delitti in senso proprio, lesivi dei diritti altrui, sono quelli della quarta categoria, che colpiscono la sicurezza dei cittadini.

Il punto che suscita le considerazioni più interessanti e più rilevanti riguarda la prima categoria della classificazione di Montesquieu; in realtà, i «crimini» contro la religione, in senso proprio, non sono delitti. Gli atti rivolti contro la Divinità, nei quali non vi è un'azione pubblica, non rientrano propriamente nell'ambito dei delitti: «Tout s'y passe entre l'homme et Dieu, qui sait la mesure et le temps de ses vengeances». Il male, osserva Montesquieu, nasce dalla pretesa di vendicare la Divinità; ma questa deve essere onorata, non vendicata: «Le mal est venu de cette idée, qu'il faut venger la Divinité. Mais il faut faire honorer la Divinité, et ne la venger jamais. En effet, si l'on se conduisait par cette dernière idée, quelle serait la fin des supplices? Si les lois des hommes ont à venger un être infini, elles se régleront sur son infinité, et non pas sur les faiblesses, sur les ignorances, sur les caprices de la nature humaine»[26].

Nel § VII Beccaria esclude decisamente l'idea che la «gravezza del peccato» possa determinare la misura dei delitti; infatti, egli dice, i rapporti fra gli uomini sono rapporti di uguaglianza, mentre i rapporti tra gli uomini e Dio sono «rapporti di dipendenza da un essere perfetto, o creatore, che si è riserbato a se solo il diritto di essere legisla-

[25] MONTESQUIEU, *EL*, XII, 4, p. 433.
[26] MONTESQUIEU, *EL*, XII, 4, pp. 433-434.

tore e giudice nel medesimo tempo, perché egli solo può esserlo senza inconvenienti. Se ha stabilito pene eterne a chi disubbidisce alla sua onnipotenza, qual sarà l'insetto che oserà supplire alla divina giustizia, che vorrà vendicare l'essere, che basta a se stesso, che non può ricevere dagli oggetti impressione alcuna di piacere o di dolore, e che solo tra tutti gli esseri agisce senza reazione? La gravezza del peccato dipende dalla imperscrutabile malizia del cuore. Questa da esseri finiti non può senza rivelazione sapersi. Come dunque da questa si prenderà norma per punire i delitti? Potrebbero in questo caso gli uomini punire quando Iddio perdona, e perdonare quando Iddio punisce. Se gli uomini possono essere in contraddizione coll'Onnipotente nell'offenderlo, possono esserlo anche col punire»[27]. La posizione qui espressa da Beccaria è sostanzialmente identica a quella di Montesquieu. Si potrebbe anche dire che Beccaria – affermando che soltanto Dio può essere legislatore e giudice insieme, senza inconvenienti – rivolge un simpatico omaggio alla teoria della separazione dei poteri di Montesquieu.

Entrambi gli autori esprimono, in modo chiaro e netto, la linea della secolarizzazione del diritto penale, propria del giusnaturalismo moderno e dell'Illuminismo, che aveva ricevuto una precisa caratterizzazione da Christian Thomasius, soprattutto con lo scritto *An Haeresis sit Crimen?*, del 1679, vòlto a negare la punibilità giuridica dell'eresia[28]. In uno scritto del 1999, teso a esaminare le dottrine penali di Montesquieu, Beccaria e Bentham, F. Rosen sottolinea questo punto affermando che i nostri autori «strongly opposed the intermingling of the ideas of crime and sin, and reserved for a former a narrow definition and a criminal range of punishments. As for the latter, sinful acts were not necessarily considered crimes at all»[29].

Certamente, la secolarizzazione implica la distinzione, la non commistione di peccato e delitto, ma non si riduce esclusivamente a questo; infatti, vi sono casi in cui i due concetti coincidono: ad esempio, l'omicidio è peccato e delitto insieme. Il significato essenziale della secolarizzazione del diritto penale è la limitazione della punizione giuri-

[27] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § VII, ed. cit., pp. 57-59.

[28] CH. THOMASIUS, *Problema Juridicum: An Haeresis sit crimen?*, Halle, 1679.

[29] F. ROSEN, *Crime, Punishment and Liberty*, «History of Political Thought», 20 (1999), p. 179: «[…] si opponevano fermamente alla confusione delle idee di crimine e di peccato, e riservano al primo una definizione limitata e una misura minima di pena. Quanto al secondo, gli atti peccaminosi non erano per nulla considerati necessariamente crimini».

dica alle azioni che producono una lesione dei diritti individuali altrui, con esclusione delle mere violazioni di norme morali o religiose.

Possiamo poi ricordare che Beccaria, nel § VIII, dopo avere affermato che la vera misura dei delitti è il «danno della società», svolge anch'egli una breve «divisione dei delitti», in modo meno sistematico di Montesquieu e con alcune diversità. Beccaria indica quale prima categoria quella dei delitti che «distruggono immediatamente la società, o chi la rappresenta»; sono i «massimi delitti [...] che chiamansi di lesa maestà»; la seconda categoria è quella dei «delitti contrarj alla sicurezza di ciascun particolare. Essendo questo il fine primario di ogni legittima associazione, non può non assegnarsi alla violazione del diritto di sicurezza acquistato da ogni cittadino, alcuna delle pene più considerabili stabilita dalle leggi». Questi delitti sono considerati da Beccaria di particolare gravità: «sono uno de' maggiori delitti [...]»[30]. Il § XI è dedicato da Beccaria ai reati contro la tranquillità pubblica: i delitti di questa specie sono «gli strepiti, ed i bagordi nelle pubbliche vie destinate al commercio, ed al passeggio de' cittadini, come i fanatici sermoni, che eccitano le facili passioni della curiosa moltitudine, le quali prendono forza dalla frequenza degli uditori, e più dall'oscuro e misterioso entusiasmo, che dalla chiara e tranquilla ragione, la quale mai non opera sopra una gran massa d'uomini»[31]. Vediamo dunque che Beccaria riprende la distinzione, corrispondente a quella tra la terza e la quarta categoria di Montesquieu, tra delitti contro la tranquillità e delitti contro la sicurezza dei cittadini. Beccaria osserva poi che le misure adatte a impedire i reati contro la tranquillità pubblica «formano un ramo principale della vigilanza del magistrato, che i Francesi chiamano della *Police*»[32]. Montesquieu infatti afferma di restringere «les crimes contre la tranquillité aux choses qui contiennent une simple lésion de police»[33].

Questa considerazione e la conseguente distinzione comune ai due autori, è stata sostanzialmente ripresa più tardi dal grande criminalista italiano Francesco Carrara (1805-1888), con la sua distinzione tra *magistero penale* e *magistero di polizia*: «Il magistero di polizia non procede che da un principio di *utilità* [...]; il magistero di polizia non ha nulla di comune con il magistero penale, quantunque entrambi si

[30] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § VIII, ed. cit., pp. 59-65.
[31] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XI, ed. cit., p. 75.
[32] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XI, ed. cit., p. 76.
[33] MONTESQUIEU, *EL*, XII, 4, p. 435.

esercitino dall'autorità preposta al reggimento dei popoli»; è stato «un errore il credere che il magistero di polizia attenesse alla scienza nostra»; si tratta «di due forze essenzialmente distinte. Se l'una si misura con le forze dell'altra si affievolisce fino all'impotenza: se l'altra si misura con le norme dell'una si esagera fino alla ferocia»[34].

5. *Carattere e modalità della pena*

Era giusto prendere in considerazione prima il problema riguardante il tipo di azioni punibili; perché il diritto penale esiste – come ha giustamente scritto Albin Eser – non per via della pena, ma per via della protezione di un bene giuridico: «Dass das Strafrecht nicht um der Strafe, sondern um des Rechtsgüterschutzes willen da ist»[35]. Veniamo dunque ora ad affrontare il tema riguardante il significato e le modalità della pena. Montesquieu tratta questo tema in diversi capitoli del libro VI della sua opera fondamentale. Egli osserva che la severità delle pene si adatta al regime politico dispotico, non agli Stati moderati: «La sévérité des peines convient mieux au gouvernement despotique, dont le principe est la terreur, qu'à la monarchie et à la république, qui ont pour ressort l'honneur et la vertu». Infatti, negli Stati moderati vi sono altri motivi, che possono impedire la commissione dei delitti: «La plus grande peine d'une mauvaise action sera d'en être convaincu». In questi Stati il buon legislatore si preoccupa più della prevenzione che della punizione dei delitti: «Dans ces États, un bon législateur s'attachera moins à punir les crimes qu'à les prévenir; il s'appliquera plus à donner des mœurs qu'à infliger des supplices». Inoltre, Montesquieu indica un rapporto diretto tra libertà e diminuzione della severità delle pene: «Il serait aisé de prouver que, dans tous ou presque tous les États d'Europe, les peines ont diminué ou augmenté à mesure qu'on s'est plus approché ou plus éloigné de la liberté»[36]. Più avanti, Montesquieu afferma che l'aumento dei delitti

[34] F. CARRARA, *Programma del Corso di Diritto criminale*, Parte generale, Prolegomeni, Lucca, Tip. B. Canovetti, 1871 (IV ed.), pp. 18-19.

[35] A. ESER, *Empfiehlt es sich, die Straftatbestände des Mordes, des Totschlags und der Kindestötung (§ 211bis, 213, 217 StGB) neu abzugrenzen?*, Gutachten D zum 53. Deutschen Juristentag (Berlin 1980), München, Verlag C.H. Beck, 1980, p. D 87: «Che il diritto penale esiste non per via della pena, ma per via della protezione del bene giuridico».

[36] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 9, p. 318.

deriva dalla loro impunità, piuttosto che dalla moderazione delle pene: «Qu'on examine la cause de tous les relâchements, on verra qu'elle vient de l'impunité des crimes, et non pas de la modération des peines»[37]. Egli ribadisce dunque un punto fondamentale: la minore severità delle pene è in accordo con la libertà e non favorisce l'aumento dei delitti. Significative sono poi anche le esemplificazioni che Montesquieu introduce, con riferimento alle leggi giapponesi. Queste leggi, egli dice, puniscono con la morte pressoché tutti i crimini, perché la disobbedienza ad un grande imperatore come quello del Giappone è di per sé un crimine gravissimo: «Il n'est pas question de corriger le coupable, mais de venger le prince». Sono idee derivanti dallo spirito di servitù, e dal fatto che l'imperatore è proprietario di tutti i beni, per cui qualsiasi crimine urta contro i suoi interessi. Mentre un legislatore saggio cercherebbe di risollevare gli spiriti con un giusto temperamento di pene e ricompense, con le massime della filosofia, della morale, della religione, il dispotismo non è in grado di fare questo, non ne possiede i mezzi; esso è in grado soltanto di abusare addirittura di se stesso, e di diventare sempre più crudele. Ma le leggi di questo tipo hanno più furore che forza; e la loro ferocia è la prova della loro impotenza. Quando le leggi sono atroci e le pene senza misura, si è spesso costretti a preferire loro l'impunità: «L'atrocité des lois en empêche donc l'exécution. Lorsque la peine est sans mesure, on est souvent obligé de lui préférer l'impunité»[38]. Secondo Montesquieu, dunque, la crudeltà delle leggi penali si pone in contrasto con quello che è e deve essere il loro scopo: impedire la commissione dei delitti.

Beccaria, nel § XXVII «Dolcezza delle pene», riprende chiaramente il motivo fondamentale espresso da Montesquieu. «Uno dei più gran freni dei delitti», egli scrive, «non è la crudeltà delle pene, ma l'infallibilità di esse, e per conseguenza la vigilanza de' magistrati, e quella severità di un giudice inesorabile, che per essere un'utile virtù, dev'essere accompagnata da una dolce legislazione. La certezza di un castigo, benché moderato, farà sempre una maggiore impressione, che non il timore di un altro più terribile, unito colla speranza dell'impunità». La crudeltà dei supplizi conduce in ultima analisi gli uomini ad una certa assuefazione: «Perché una pena ottenga il suo effetto, basta che il male della pena ecceda il bene, che nasce dal delit-

[37] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 12, p. 321.
[38] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 13, pp. 322-324.

to, e in questo eccesso di male dev'essere calcolata l'infallibilità della pena, e la perdita del bene, che il delitto produrrebbe: tutto il di più è dunque superfluo, epperciò tirannico». La crudeltà delle pene produce due ulteriori «funeste conseguenze»: la difficoltà di mantenere la proporzione tra il delitto e la pena, e il fatto «che l'impunità stessa nasce dall'atrocità dei supplicj […], uno spettacolo troppo atroce per l'umanità, non può essere che un passeggero furore, ma non mai un sistema costante, quali debbono essere le leggi; che se veramente sono crudeli, o si cangiano, o l'impunità fatale nasce dalle leggi medesime»[39]. Anche qui troviamo un pieno accordo fra i due autori, e una quasi identità di espressioni.

Possiamo però indicare una lieve differenza. Entrambi gli autori negano che la severità delle pene possa servire a far diminuire i delitti; la lieve differenza riguarda il fatto che, come abbiamo visto, Montesquieu indica, quale causa dell'aumento dei delitti, la loro impunità, mentre Beccaria indica la mancanza di prontezza e certezza delle pene. Questo punto è stato sottolineato da F. Rosen nello scritto prima citato. Rosen osserva che Beccaria aggiunge, rispetto a Montesquieu, un ulteriore motivo a questo riguardo; dopo avere osservato che entrambi gli autori erano favorevoli alla mitigazione delle pene, proprio al fine di far diminuire i delitti, egli scrive: «But Beccaria stressed, in addition, the importance of the certainty of punishment as opposed to its severity. To the argument that the prospect of severe punishment deterred crime, he replied that "crimes are more effectually prevented by the *certainty* than the *severity* of punishment" […]. Beccaria applied an utilitarian calculation which led him to conclude that the expectation of pain to follow the crime from immediate apprehension, trial and punishment would be sufficient to prevent crime and would enable the legislator to avoid the use of severe punishments»[40]. Forse è un po' eccessiva la caratterizzazione di questa argomentazione come «utilitaristica» – tipica degli studi di matrice anglosassone – tuttavia la

[39] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XXVII, ed. cit., pp. 160-165.

[40] F. ROSEN, *Crime, Punishment and Liberty*, cit., p. 178: «Ma Beccaria sottolineava, in aggiunta, l'importanza della certezza della pena in contrapposizione alla sua severità. Alla argomentazione per cui la prospettiva di una pena severa previene il delitto, egli ha replicato che "i delitti sono prevenuti più efficacemente dalla *certezza* che dalla *severità* della pena" […]. Beccaria ha applicato un calcolo utilitaristico che lo ha condotto a concludere che l'aspettativa di una sofferenza che seguirebbe il delitto attraverso l'immediato arresto, il processo e la pena sarebbe sufficiente a prevenire il delitto e permetterebbe al legislatore di evitare l'uso di pene severe».

sostanza corrisponde a questa lieve differenza tra la posizione di Beccaria e quella di Montesquieu. In ogni modo, comune a entrambi è anche l'idea che l'eccessiva severità delle pene può favorire l'impunità.

Una particolare attenzione merita il confronto sulla pena della massima severità. Montesquieu, in riferimento alla quarta categoria di delitti, quella contro la sicurezza dei cittadini, afferma che le pene corrispondenti sono i cosiddetti «supplizi»; e qui egli si dichiara favorevole alla pena di morte per il caso dell'omicidio: «Un citoyen mérite la mort lorsqu'il a violé la sûreté au point qu'il a ôté la vie, ou qu'il a entrepris de l'ôter»[41]. È chiaro che qui ci troviamo di fronte a un preciso contrasto con la posizione di Beccaria; la principale argomentazione di Beccaria contro la pena di morte è basata sul contratto sociale quale fondamento del diritto di punire: «Come mai nel minimo sagrificio della libertà di ciascuno vi può essere quello del massimo fra tutti i beni, la vita?». Di conseguenza, la pena di morte non è un diritto, «ma è una guerra della nazione con un cittadino, perché giudica necessaria o utile la distruzione del suo essere»[42]. Di particolare interesse è anche l'altra osservazione di Beccaria, vòlta a sottolineare l'esempio negativo che l'autorità pubblica, mediante la pena di morte, dà alla popolazione: «Non è utile la pena di morte per l'esempio di atrocità, che dà agli uomini [...]. Parmi un assurdo, che le leggi che sono l'espressione della pubblica volontà, che detestano e puniscono l'omicidio, ne commettano uno esse medesime, e per allontanare i cittadini dall'assassinio, ordinino un pubblico assassinio»[43]. Certamente, riguardo al tema della pena di morte, la voce di Beccaria è quella che si alza solitaria in senso contrario; Montesquieu, a questo riguardo, rimane sulla stessa linea di altri classici pensatori di fine Settecento, favorevoli a tale pena, anche se peraltro ovviamente contrari a ogni forma di tormento che accompagni l'esecuzione capitale: penso, ad esempio, a Kant e ad Anselm Feuerbach.

6. *Il problema dello scopo della pena*

Un problema, in relazione al quale Montesquieu e Beccaria presentano una impostazione un po' diversa, è quello concernente il tema

[41] MONTESQUIEU, *EL*, XII, 4, p. 435.
[42] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XXVIII, ed. cit., p. 168.
[43] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XXVIII, ed. cit., pp. 181-182.

centrale dello scopo e della funzione della pena. La posizione di Beccaria è nettamente indirizzata verso una scelta; egli respinge la teoria della retribuzione, perché ritiene – secondo una linea di pensiero prevalente nell'ambito dell'Illuminismo giuridico – che essa esprima semplicemente l'idea della vendetta. Nel § XII, «Fine delle pene», egli afferma: «Egli è evidente, che il fine delle pene non è di tormentare ed affliggere un essere sensibile, né di disfare un delitto già commesso. Può egli in un corpo politico, che, ben lungi di agire per passione, è il tranquillo moderatore delle passioni particolari, può egli albergare questa inutile crudeltà, strumento del furore e del fanatismo, o dei deboli tiranni?». Di conseguenza, egli dichiara: «Il fine dunque non è altro, che d'impedire il reo dal far nuovi danni ai suoi cittadini, e di rimuovere gli altri dal farne uguali. Quelle pene dunque, e quel modo d'infliggerle deve essere prescelto, che, serbata la proporzione, farà una impressione più efficace, e più durevole sugli animi degli uomini, e la meno tormentosa sul corpo del reo»[44]. Beccaria dunque indica, quale scopo della pena, insieme la prevenzione speciale («impedire il reo […]») e la prevenzione generale («rimuovere gli altri […]»); non intendo soffermarmi, in questa sede, sullo specifico problema concernente quale sia o possa essere, nel pensiero di Beccaria, lo scopo prevalente; di questo tema mi sono occupato specificatamente altrove[45]. Rimane il fatto, dal punto di vista generale, che Beccaria rifiuta la retribuzione e si dichiara favorevole a una funzione preventiva della pena. Nello stesso tempo, si deve sottolineare il fatto che Beccaria, nel momento stesso in cui si occupa del tema del fine della pena, mostra che ciò che più lo preoccupa è l'umanizzazione delle pene: respingendo l'idea retributiva, egli sottolinea l'esigenza che le pene non abbiano la funzione di «tormentare ed affliggere un essere sensibile»; nel momento in cui si dichiara favorevole alla prevenzione, esprime l'idea che le pene devono produrre un'impressione sull'animo degli uomini e insieme non devono tormentare il loro corpo. Anche a questo riguardo, Beccaria riflette la posizione tipica, in generale, dell'Illuminismo giuridico, teso soprattutto a rendere più umano il diritto penale, e solo in via subordinata vòlto a indicare uno scopo appropriato della pena.

[44] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XII, ed. cit., pp. 80-81.

[45] Vedi M.A. CATTANEO, *Les fondements philosophiques de la fonction de la peine chez Beccaria*, in M. PORRET (a cura di), *Beccaria et la culture juridique des Lumières*, cit., pp. 83-88.

Su questo tema, la posizione di Montesquieu è particolarmente sfumata e non precisa; anche in Montesquieu, e forse in modo maggiore, l'esigenza di umanizzazione delle pene e di proporzione tra pene e delitti prevale recisamente sull'indicazione di uno scopo da attribuire alla pena. Vi è un solo passo nell'opera di Montesquieu, a mio giudizio, dal quale traspare una certa propensione a questo riguardo; e ciò avviene in modo indiretto. Il punto è contenuto nel brano prima citato, dedicato ad una rapida analisi critica delle leggi giapponesi; dopo avere detto che in Giappone si puniscono di morte quasi tutti i crimini, perché essi costituiscono di per sé una disobbedienza e un'offesa a un imperatore così grande, considerato di origine divina, Montesquieu afferma: «Il n'est pas question de corriger le coupable, mais de venger le prince»[46]. In modo indiretto e negativo, sotto forma di critica delle leggi giapponesi, Montesquieu esprime una decisa riprovazione verso qualsiasi forma di vendetta, verso una retribuzione intesa come mera vendetta («vendicare il principe»); nello stesso tempo, egli mostra una certa inclinazione verso l'idea della rieducazione e dell'emenda («correggere il colpevole»). L'unica frase in cui Montesquieu esprime in modo esplicito, seppur indiretto, un'indicazione verso lo scopo della pena, mostra una preferenza per l'emenda e correzione del colpevole; e questa, fra le teorie circa la funzione della pena, è certamente, se rettamente intesa, e non presentata in modo paternalistico, quella che esprime la maggiore forma di mitezza e umanità. Si può notare, d'altra parte, che l'idea della pena come emenda non compare in nessuna parte dell'opera di Beccaria.

Dobbiamo però ricordare che, nel capitolo dedicato alla classificazione dei delitti, allorché Montesquieu indica la pena capitale quale pena adatta per l'omicidio, egli parla al riguardo di «una specie di legge del taglione»: «C'est une espèce de talion, qui fait que la société refuse la sûreté à un citoyen qui en a privé, ou qui a voulu en priver un autre»[47]. Non bisogna, tuttavia, correre a trarre particolari conseguenze da questo passo; è un'osservazione parziale e particolare, contenuta nella parte a mio avviso meno apprezzabile della dottrina penale di Montesquieu.

Non concordo, perciò, con David W. Carrithers, il quale da un punto di vista generale afferma che nella posizione di Montesquieu

[46] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 13, p. 322.
[47] MONTESQUIEU, *EL*, XII, 4, p. 435.

riguardo al fine delle pene sono presenti sia l'aspetto utilitaristico (o preventivo) sia l'aspetto retributivistico: «Une analyse attentive suggère que Montesquieu a combiné les deux approches, utilitariste et rétributive, dans *L'Esprit des Lois* [...]. Montesquieu fut donc à la fois utilitariste, rétributiviste et libéral dans son approche de la question des peines»[48]. Successivamente, tuttavia, il Carrithers sottolinea una particolare propensione che Montesquieu avrebbe manifestato per la tesi retributivistica; egli indica, a tale riguardo, una netta differenza con la posizione utilitaristica di Beccaria (e ancora una volta si può considerare la sottolineatura del termine «utilitarismo» a tale riguardo come un'esagerazione tipica degli studi di marca anglosassone); di Beccaria che pure considerava Montesquieu come proprio precursore anche a tale riguardo: «Quelque désireux qu'ait été Beccaria de faire de Montesquieu son prédécesseur utilitariste, ce serait mal comprendre celui-ci que de ne pas reconnaître le rôle clé que les thèmes rétributivistes ont joué dans sa discussion de l'échelle des peines [...]. [À] la différence de Beccaria, il n'a pas donné une définition utilitariste de la justice, en qualifiant de "justes" les peines qui offrent la dissuasion minimale nécessaire pour préserver le lien social [...]. [S]a position rétributiviste à l'égard des peines, laquelle est orientée vers la justice, est particulièrement nette lorsqu'il examine la quatrième classe de crimes, laquelle inclut les crimes qui méritent la peine capitale [...]. En examinant des crimes aussi graves que ceux-ci, Montesquieu a utilisé le vocabulaire rétributiviste qui est celui de la punition conçue comme une *lex talionis*»[49]. Questa interpretazione esagera e allarga un punto che, nella trattazione di Montesquieu, è decisamente limitato. Inoltre, si deve anche sottolineare un aspetto un po' trascurato degli studi di filosofia della pena; il termine "taglione" non è completamente sinonimo di "retribuzione"; infatti, mentre quest'ultima indica uno scopo e una funzione della pena, esso ha una funzione più limitata, in quanto indica un criterio di misura della pena (sia pure nell'ambito proprio della teoria della retribuzione). In tal modo, tra retribuzione e taglione vi è certamente uno stretto rapporto, ma non una completa identità.

Si può ricordare che, nel libro VI dell'*Esprit des lois*, Montesquieu

[48] D.W. CARRITHERS, *La philosophie pénale de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 1 (1997), p. 40.

[49] D.W. CARRITHERS, *La philosophie pénale de Montesquieu*, cit., pp. 44-45.

dedica un breve capitolo proprio alla «legge del taglione»; l'osservazione fondamentale al riguardo è la seguente: «Les États despotiques, qui aiment les lois simples, usent beaucoup de la loi du talion. Les États modérés la reçoivent quelquefois; mais il y a cette différence, que les premiers la font exercer rigoureusement, et que les autres lui donnent presque toujours des tempéraments»[50]. Qui troviamo una presa di posizione più esplicita e chiara: l'applicazione continua e rigorosa del principio del taglione è tipica degli Stati dispotici, verso i quali si dirige la continua critica di Montesquieu; viceversa, negli Stati moderati l'applicazione di tale principio è saltuaria e con numerosi temperamenti. Non si può quindi parlare in termini decisi di un favore di Montesquieu per il principio del taglione o più in generale per la teoria della retribuzione.

7. *Il crimine di lesa maestà*

Un punto particolare, di notevole interesse, riguarda la preoccupazione comune ai due autori, di opporsi recisamente alle tendenze autoritarie di molte legislazioni statali, vòlte a estendere indebitamente la fattispecie del crimine di lesa maestà. Nel capitolo 8 del libro XII, Montesquieu dichiara inizialmente: «C'est encore un violent abus de donner le nom de crime de lèse-majesté à une action qui ne l'est pas». A conclusione del capitolo, egli pone questo indicativo esempio: «Une autre loi de Valentinien, Théodose et Arcadius, déclare les faux monnayeurs coupables du crime de lèse-majesté. Mais n'était-ce pas confondre les idées des choses? Porter sur un autre crime le nom de lèse-majesté, n'est-ce pas diminuer l'horreur du crime de lèse-majesté?»[51].

Beccaria non nomina espressamente il reato di falsificazione di monete, e non cita nemmeno il nome di Montesquieu; egli svolge tuttavia un analogo ragionamento dal punto di vista generale, probabilmente seguendo la traccia dell'autore dell'*Esprit des lois*. Nel paragrafo sulla divisione dei delitti (v. *supra*), parlando dei delitti che «distruggono immediatamente la società, o chi la rappresenta», Beccaria afferma che questi «sono i massimi delitti, perché più dannosi, son

[50] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 19, p. 330.
[51] MONTESQUIEU, *EL*, XII, 8, pp. 439-440.

quelli che chiamansi di lesa maestà. La sola tirannia o l'ignoranza, che confondono i vocaboli e le idee più chiare, possono dar questo nome, e per conseguenza la massima pena a' delitti di differente natura, o rendere così gli uomini, come in mille altre occasioni, vittime di una parola»[52]. Una bella e giusta convergenza.

8. *Il problema della clemenza o grazia sovrana*

Vi è un punto specifico in rapporto al quale si palesa un preciso contrasto tra i due autori. Il tema riguarda la grazia e/o clemenza sovrana. Montesquieu tratta il problema in due punti della sua opera. A conclusione del capitolo 16 del libro VI, il Presidente esprime il suo favore per la grazia sovrana «C'est un grand ressort des gouvernements modérés que les lettres de grâce. Ce pouvoir que le prince a de pardonner, exécuté avec sagesse, peut avoir d'admirables effets. Le principe du gouvernement despotique, qui ne pardonne pas, et à qui on ne pardonne jamais, le prive de ces avantages»[53]. L'ultimo capitolo di questo stesso libro è intitolato «De la clémence du prince»; qui Montesquieu compie una breve analisi del modo in cui si pone la clemenza sovrana nelle diverse forme di Stato; la clemenza è tipica delle monarchie, è meno necessaria nelle repubbliche, basate sulla virtù, non è in uso negli Stati dispotici, dove è necessario contenere i grandi dello Stato con esempi di severità: «La clémence est la qualité distinctive des monarques. Dans les républiques, où l'on a pour principe la vertu, elle est moins nécessaire. Dans l'État despotique, où règne la crainte, elle est moins en usage, parce qu'il faut contenir les grands de l'État par des exemples de sévérité». Montesquieu sottolinea il rapporto della clemenza sovrana con la monarchia: i monarchi, egli afferma, hanno molto a guadagnare dalla clemenza, dalla quale traggono tanto amore, tanta gloria, per cui per loro è sempre fonte di felicità l'avere occasione di esercitarla[54]. La posizione di Montesquieu è sostanzialmente di favore per la mitezza da parte del potere sovrano, di fronte a determinati casi singoli (anche se, nella repubblica, devono prevalere altre risorse, derivanti dalla virtù); la negazione della cle-

[52] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § VIII, ed. cit., pp. 61-62.
[53] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 16, p. 328.
[54] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 21, p. 331.

menza nel dispotismo si accorda pienamente con l'atteggiamento duramente severo di Montesquieu verso questo regime politico.

La posizione di Beccaria è sostanzialmente diversa. Il suo punto di partenza è l'idea che l'umanizzazione delle pene – verso cui tende tutta la sua opera – dovrebbe rendere la clemenza in prosieguo sempre meno necessaria: «La clemenza, dunque, quella virtù che è stata talvolta per un sovrano il supplemento di tutti i doveri del trono, dovrebb'essere esclusa in una perfetta legislazione, dove le pene fossero dolci, ed il metodo di giudicare regolare e spedito». Un simile principio, egli aggiunge, potrà apparire difficile da capire per «chi vive nel disordine del sistema criminale, dove il perdono e le grazie sono necessarie in proporzione dell'assurdità delle leggi, e dell'atrocità delle condanne». Ma Beccaria contrappone, alla situazione legislativa e giudiziaria tramandata da tempo, l'idea che «la clemenza è la virtù del legislatore e non dell'esecutor delle leggi, che deve risplendere nel codice, non già nei giudizj particolari; che il far vedere agli uomini che si possono perdonare i delitti, e che la pena non ne è la necessaria conseguenza, è un fomentare la lusinga dell'impunità, è un far credere che potendosi perdonare, le condanne non perdonate siano piuttosto violenze della forza, che emanazioni della giustizia». Di conseguenza: «Siano dunque inesorabili le leggi, inesorabili gli esecutori di esse nei casi particolari; ma sia dolce, indulgente, umano il legislatore»[55]. Il ragionamento di Beccaria è indubbiamente coerente, in riferimento alla prospettiva dello Stato di diritto, con la separazione dei poteri, che è stata delineata proprio da Montesquieu. Beccaria, nel distaccarsi su questo punto, pur senza nominarlo, da Montesquieu, si esprime in modo fedele alla tesi del primato della funzione legislativa e alla concezione del giudice come «bouche de la loi». Ma certamente, in tal modo egli non tiene conto della possibilità che si possano presentare nella realtà molti casi diversi, che sfuggono a questo schema. Nello stesso tempo, si deve ricordare che il presupposto imprescindibile di tutto questo suo ragionamento è la presenza di una legislazione realmente umana e non crudele; altrimenti, la clemenza e la grazia costituiscono un rimedio inevitabile, sia pure parziale, per molte situazioni particolari.

[55] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XLVI, ed. cit., pp. 280-282.

9. *Il processo penale*

Vediamo ora di procedere al confronto fra i due autori in rapporto a qualche tema attinente al diritto processuale penale. Montesquieu, in alcuni capitoli del libro VI, prende in considerazione la funzione dell'accusa nel processo, compiendo di conseguenza un confronto tra i tipi di processo penale, nelle diverse forme di Stato. Nel capitolo 5 egli afferma che negli Stati dispotici il sovrano stesso può anche esercitare la funzione del giudice; in questo tipo di Stato manca qualsiasi forma di separazione dei poteri. Non è così invece nelle monarchie, poiché in questo caso verrebbe meno la costituzione, la paura si impadronirebbe di tutti gli animi: «La constitution serait détruite [...]: on verrait cesser toutes les formalités des jugements; la crainte s'emparerait de tous les esprits»[56]. Successivamente, nel capitolo 8, Montesquieu compie uno specifico confronto sulle «accusations dans les divers gouvernements». Con preciso riferimento a Roma, egli ricorda che nelle antiche repubbliche o *poleis* ogni cittadino aveva la facoltà di accusare un altro; era il processo accusatorio allo stato puro, corrispondente allo spirito della repubblica: «Cela était établi selon l'esprit de la république, où chaque citoyen doit avoir pour le bien public un zèle sans bornes; où chaque citoyen est censé tenir tous les droits de la patrie dans ses mains». Tuttavia, il mantenimento di questa istituzione sotto l'impero fece nascere nell'antica Roma una specie funesta di uomini, una massa di delatori; molti, di animo vile e ambizioso, cercavano una persona la cui condanna potesse compiacere al sovrano: un modo ignobile per fare carriera e ottenere onori e fortune. Viceversa, aggiunge poi Montesquieu, nella monarchia del suo tempo l'accusa nel processo penale è perseguita – in base a una giusta legge – da un funzionario pubblico posto dal sovrano in ogni tribunale: «Nous avons aujourd'hui une loi admirable: c'est celle qui veut que le prince, établi pour faire exécuter les lois, prépose un officier dans chaque tribunal, pour poursuivre, en son nom, tous les crimes: de sorte que la fonction des délateurs est inconnue parmi nous; et, si ce vengeur public était soupçonné d'abuser de son ministère, on l'obligerait de nommer son dénonciateur»[57]. Montesquieu esprime dunque il suo favore per una forma di processo misto, caratterizzato dalla presenza di un

[56] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 5, p. 314.
[57] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 8, p. 317.

funzionario pubblico, avente la funzione dell'accusa, ma nettamente separato dall'organo giudicante; un processo che si stava introducendo in Europa in quei tempi. Il pubblico funzionario di Montesquieu corrisponde al *Fiskal* di cui parla Karl Grolman, definendo esplicitamente il processo basato su di esso come un «processo misto»: «Dadurch entsteht alsdann der sogenannte *fiskalische*, oder *gemischte* Prozess, welcher Anfangs nach den Regeln der Untersuchungs nachher aber nach den Regeln des Anklage-Prozesses geführt wird»[58].

Riguardo a questo problema, Beccaria cita espressamente il nome di Montesquieu, prendendo una lieve distanza da lui: «È già stato detto dal Signor *di Montesquieu*, che le pubbliche accuse sono più conformi alla Repubblica, dove il pubblico bene formar dovrebbe la prima passione de' cittadini, che nella monarchia, dove questo sentimento è debolissimo per la natura medesima del governo, dove è ottimo stabilimento il destinare de' commissarj, che in nome pubblico accusino gl'infrattori delle leggi. Ma ogni governo o repubblicano o monarchico, deve al calunniatore dare la pena, che toccherebbe all'accusato»[59]. A Beccaria, in sostanza, interessa meno la distinzione fra le forme di governo e, in rapporto a questa, la distinzione fra i tipi di processo (inquisitorio, accusatorio, o misto); ciò che più gli preme, a tale riguardo, è la tutela dell'innocenza con la punizione dei calunniatori. D'altra parte, questo è un punto che sta a cuore anche a Montesquieu, come abbiamo visto in rapporto alle sue considerazioni sul processo accusatorio nel passaggio dalla repubblica all'impero in Roma antica.

Nella stessa prospettiva – l'avversione per la diffusione di delazioni – si pone il problema delle accuse anonime o segrete. Montesquieu afferma che se coloro i quali accusano una persona lo facessero in vista del bene pubblico, non la accuserebbero davanti al sovrano, che può essere facilmente prevenuto, ma davanti ai magistrati, i quali hanno delle norme che sono temibili soltanto per i calunniatori. Se gli accusatori non vogliono la presenza di leggi fra loro e l'accusato, questo dimostra che essi hanno un motivo per temerle: la pena più lieve

[58] K. GROLMAN, *Grundsätze der Kriminalrechtswissenschaft nebst einer systematischen Darstellung des Geistes der deutschen Kriminalgesetze*, Giessen 1798, § 579, rist. Glashütten in Taunus, Detlev Auvermann KG, 1970, p. 384: «In questo modo nasce il cosiddetto processo *fiscale*, o *misto*, il quale all'inizio è condotto secondo le regole del processo inquisitorio, ma successivamente secondo le regole del processo accusatorio».

[59] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XV, ed. cit., pp. 99-100.

che si possa infliggere loro, è quella di non credere alle loro accuse[60].

Beccaria si dilunga maggiormente su questo tema; egli afferma che il sistema delle accuse segrete «rende gli uomini falsi e coperti. Chiunque può sospettare di vedere in altrui un delatore, vi vede un inimico»; e si chiede: «Chi può difendersi dalla calunnia quand'ella è armata dal più forte scudo della tirannia, il *segreto*? Qual sorta di governo è mai quella, ove chi regge, sospetta in ogni suo suddito un nemico, ed è costretto per il pubblico riposo di toglierlo a ciascuno?»[61].

Sul problema delle testimonianze, troviamo un perfetto motivo di consonanza. Montesquieu dichiara che le leggi le quali consentono la condanna di una persona sulla base della deposizione di un solo testimone sono fatali per la libertà: «Les lois qui font périr un homme sur la déposition d'un seul témoin sont fatales à la liberté. La raison en exige deux; parce qu'un témoin qui affirme et un accusé qui nie font un partage; et il faut un tiers pour le vider»[62]. Analogamente, Beccaria dichiara: «Più d'un testimonio è necessario, perché fintanto che uno asserisce, e l'altro nega, niente v'è di certo, e prevale il diritto che ciascuno ha d'essere creduto innocente»[63].

10. *La tortura*

In relazione al tema concernente l'istituto più orrido e ripugnante dell'antico (ma non soltanto, purtroppo!) processo penale, ovvero la *tortura*, tutto l'Illuminismo giuridico ha compiuto una intensa e nobile campagna di severa condanna. I nostri due autori sono naturalmente pienamente concordi su questa linea; diverso, tuttavia, è il loro modo di accostarsi al tema. Beccaria svolge un'analisi ampia e complessa, nel § XVI del suo libro, presentando una serie di argomentazioni, e inizia definendo la tortura come «una crudeltà consacrata dall'uso nella maggior parte delle nazioni»; successivamente egli afferma: «Un uomo non può chiamarsi *reo* prima della sentenza del giudice, né la società può togliergli la pubblica protezione, se non quando sia deciso, ch'egli abbia violato i patti, coi quali le fu accordata. Quale è dunque quel diritto, se non quello della forza, che dia la

[60] MONTESQUIEU, *EL*, XII, 24, p. 453.
[61] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XV, ed. cit., pp. 95 e 97.
[62] MONTESQUIEU, *EL*, XII, 3, p. 432.
[63] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XIII, ed. cit., pp. 82-83

podestà ad un giudice di dare una pena ad un cittadino, mentre si dubita se sia reo o innocente?». La tortura, presentata come un istituto processuale vòlto a scoprire la verità, costituisce in realtà – e come tale è denunciata dagli illuministi – una pena indebita inflitta ad una persona di cui non si sa ancora se sia colpevole o innocente. Beccaria afferma ancora che «è un voler confondere tutti i rapporti, l'esigere che un uomo sia nello stesso tempo accusatore ed accusato, che il dolore divenga il crociuolo della verità, quasi che il criterio di essa risieda ne' muscoli, e nelle fibre di un miserabile». Beccaria aggiunge poi l'argomentazione fondamentale, fatta valere nell'età moderna da autori come Juan Luis Vives e Christian Thomasius: «Questo è il mezzo sicuro di assolvere i robusti scelerati, e di condannare i deboli innocenti». E conclude questa prima serie di osservazioni, affermando: «Ecco i fatali inconvenienti di questo preteso criterio di verità, ma criterio degno di un cannibale, che i Romani barbari anch'essi per più d'un titolo riserbavano ai soli schiavi, vittime di una feroce, e troppo lodata virtù»[64].

Il modo di porsi nei confronti di questo tema da parte di Montesquieu è del tutto diverso. Egli vi dedica un breve capitolo, il 17 del libro VI, intitolato appunto «De la torture ou question contre les criminels». Qui egli scrive che molti nobili spiriti hanno scritto contro la tortura, per cui egli non osa parlare dopo di loro; stava per dire che essa si adatta allo Stato dispotico, e per parlare della sua applicazione verso gli schiavi nell'antica Grecia e nell'antica Roma, ma si trattiene, non se la sente di continuare. Ma ascoltiamo direttamente le sue parole: «Tant d'habiles gens et tant de beaux génies ont écrit contre cette pratique, que je n'ose parler après eux. J'allais dire qu'elle pourrait convenir dans les gouvernements despotiques, où tout ce qui inspire la crainte entre plus dans les ressorts du gouvernement; j'allais dire que les esclaves chez les Grecs et chez les Romains … Mais j'entends la voix de la nature qui crie contre moi»[65]. La «voce delle natura» dunque impedisce a Montesquieu di trattare questo argomento; egli si ritrae inorridito. Questa è una pagina bellissima. Certamente, l'accenno che in questo capitolo egli compie a proposito del dispotismo è in sé fondato e avrebbe potuto essere sviluppato; la tortura era un

[64] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XVI, ed. cit., pp. 100-103. Vedi J.L. VIVES, *Commentaria ad Augustinum De Civitate Dei*, Paris, 1544, IX, 6; CH. THOMASIUS, *De tortura ex foris Christianorum proscribenda*, Halle, 1705, cap. II, § 1, pp. 22-23.

[65] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 17, p. 329.

istituto tipico del dispotismo, così come lo è stata poi nel totalitarismo del secolo XX. Inoltre, nelle *Mes Pensées*, Montesquieu si sofferma maggiormente su questo tema, e riprende sostanzialmente l'argomentazione di molti autori, che abbiamo visto espressa da Beccaria; egli scrive infatti: «Si tant d'innocents ont été condamnés à une grande peine, quelle cruauté! Si tant de criminels ont échappé à la mort, quelle injustice!»[66].

11. *Conclusione. Ragione e sentimento*

È significativo, in ogni modo, che Montesquieu, nell'opera principale, non si sia sentito di trattare in modo più approfondito questo argomento, e abbia espresso tutto il suo orrore per un simile istituto. D'altra parte, è anche interessante notare che, in questo caso, Montesquieu ha espresso essenzialmente il sentimento, mentre Beccaria ha svolto anche argomentazioni razionali; questo potrebbe dirsi in contraddizione con le considerazioni ricordate da Victor Hugo (v. *supra*, nota 1), ma d'altra parte questo conferma la presenza e l'intrecciarsi, nei pensatori dell'Illuminismo, di due motivi ispiratori, ragione e sentimento. Soprattutto nella battaglia per l'umanizzazione del diritto penale, alle argomentazioni razionali si accompagnano esclamazioni di orrore e/o di pietà, frutto di sentimento. In entrambi i nostri autori incontriamo parole che esprimono il disgusto per un diritto penale disumano. Montesquieu, nel capitolo in cui svolge l'analisi sul tipo di severità delle pene nelle diverse forme di Stato, afferma a un certo punto: «Lorsque nous lisons, dans les histoires, les exemples de la justice atroces des sultans, nous sentons avec une espèce de douleur les maux de la nature humaine»[67]. Analogamente, in modo ancora più marcato, nel capitolo vòlto a criticare la violazione del pudore nella punizione di certi delitti: «Lorsque la magistrature japonaise a fait exposer dans les places publiques les femmes nues, et les a obligées de marcher à la manière des bêtes, elle a fait frémir la pudeur; mais lorsqu'elle a voulu contraindre une mère…, lorsqu'elle a voulu contraindre un fils…, je ne puis achever, elle a fait frémir la nature même»[68].

[66] MONTESQUIEU, *Mes pensées*, in *Œuvres complètes*, ed. cit., t. I, n° 1954, p. 1475.
[67] MONTESQUIEU, *EL*, VI, 9, p. 319.
[68] MONTESQUIEU, *EL*, XII, 14, p. 445. Su questi passi dell'*Esprit des Lois* e sull'atteggia-

Beccaria, nella Introduzione, afferma: «Eppure i gemiti dei deboli, sacrificati alla crudele ignoranza ed alla ricca indolenza; i barbari tormenti con prodiga e inutile severità moltiplicati per delitti o non provati, o chimerici; la squallidezza e gli orrori d'una prigione, aumentati dal più crudele carnefice dei miseri, l'incertezza, dovevano scuotere quella sorte di magistrati, che guidano le opinioni delle menti umane». E dopo aver ricordato rapidamente l'opera dell'«immortale presidente di Montesquieu» (v. *supra*, nota 4), esclama: «Me fortunato, se potrò ottenere, come esso, i segreti ringraziamenti degli oscuri e pacifici seguaci della ragione, e se potrò inspirare quel dolce fremito, con cui le anime sensibili rispondono a chi sostiene gl'interessi dell'umanità!»[69]. Alla conclusione del § XXVII, «Dolcezza delle pene», Beccaria scrive: «Chi nel leggere le storie [si veda la precisa riproduzione di una frase di Montesquieu al riguardo] non si raccapriccia d'orrore pe' barbari ed inutili tormenti, che da uomini, che si chiamavano savj, furono con freddo animo inventati ed eseguiti? Chi può non sentirsi fremere tutta la parte la più sensibile nel vedere migliaja d'infelici, che la miseria o voluta o tollerata dalle leggi, che hanno sempre favorito i pochi ed oltraggiato i molti, trasse ad un disperato ritorno nel primo stato di natura, o accusati di delitti impossibili, e fabbricati dalla timida ignoranza, o rei non d'altro, che di essere fedeli ai proprj principj, da uomini dotati dei medesimi sensi, e per conseguenza delle medesime passioni, con meditate formalità, e con lente torture lacerati, giocondo spettacolo di una fanatica moltitudine?»[70].

In conclusione, possiamo sottolineare la sostanziale concordanza – al di là di differenze di non grande rilevanza – nel pensiero di Montesquieu e di Beccaria in rapporto ai problemi del diritto penale; in questo specifico ambito essi sono i due pensatori più rilevanti dell'Illuminismo europeo, e soprattutto ad essi dobbiamo essere grati se il diritto penale ha perduto quegli aspetti di crudeltà e di inumanità che

mento umanitario di Montesquieu in campo penale ho già richiamato l'attenzione nel mio *Il liberalismo penale di Montesquieu*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, in particolare pp. 85-90 (tr. tedesca *Montesquieus Strafrechtsliberalismus*, Baden-Baden, Nomos, 2002, pp. 105-113). Vedi anche, sull'argomento, D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 133-136.

[69] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, Introduzione, ed. cit., pp. 23-24.

[70] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XXVII, ed. cit., pp. 165-166.

un tempo lo caratterizzavano. Il pensiero di questi due autori deve sempre essere di guida nella riflessione filosofico-giuridica dedicata al diritto penale: ma proprio il loro esempio ci deve insegnare che l'opera in questo campo non può mai considerarsi finita, che si deve sempre stare in guardia e operare contro ogni minaccia di lesione di quel bene prezioso che è la dignità umana.

*Voltaire lettore e critico dell'*Esprit des lois*

Domenico Felice

1. Tra le grandi opere politiche del Settecento, l'*Esprit des lois* è forse quella più attentamente meditata da Voltaire[1] e con cui egli si è confrontato in maniera più serrata e continua. Infatti, in quasi tutti i suoi più importanti scritti di carattere storiografico o politico – pubblicati dopo l'apparizione del capolavoro montesquieuiano (1748) – si incontrano riferimenti, espliciti o impliciti e più o meno ampi, all'insieme di quest'opera o a sue singole teorie e affermazioni. Opinioni di Montesquieu sono inoltre riferite o discusse in varie voci del *Dictionnaire philosophique* (stampato per la prima volta nel 1764)[2] e delle *Questions sur l'Encyclopédie* (iniziate nel 1770), nelle quali figura anche una voce – e tra le più lunghe – specificamente dedicata all'*Esprit des lois*[3]. Nel 1777, infine, ad un anno soltanto dalla sua morte, Voltaire ritorna ancora una volta su Montesquieu, scrivendo e

* Il presente contributo riproduce, stilisticamente perfezionato e bibliograficamente aggiornato, quello apparso in appendice al nostro *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 217-253.

[1] Cfr. *Corpus des notes marginales de Voltaire*, t. V, Berlin, Akademie Verlag, 1994, pp. 706-759, da cui risulta che del trattato montesquieuiano egli ha letto e annotato in margine, com'era sua abitudine, almeno tre esemplari, e segnatamente un esemplare dell'edizione stampata a Lione (ma con falsa indicazione di Leida) nel 1749, un altro dell'edizione pubblicata a Ginevra nel 1753, un terzo, infine, incluso nell'edizione delle *Œuvres* edita ad Amsterdam e Lipsia nel 1759. Il più annotato e utilizzato dal patriarca di Ferney è l'esemplare con la falsa indicazione di Leida: vedi in proposito le osservazioni di L. Albina, *ibid*., pp. 891-892.

[2] In particolare nelle voci «Amour nommé socratique», «Guerre», «États, Gouvernements. Quel est le meilleur?», «Lois (des)».

[3] «Lois (Esprit des)», in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XX, pp. 1-15 (d'ora in avanti questa edizione verrà abbreviata con la sigla Mol., seguita dall'indicazione del volume e della/e pagina/e). Le altre voci delle *Questions sur l'Encyclopédie* in cui si menzionano o discutono affermazioni dell'*Esprit des lois* (d'ora in poi *EL*) sono: «Argent», «Climat», «Esclaves», «Esséniens», «Femme (De la polygamie)», «Gouvernement», «Honneur», «Inceste», «Intérêt».

pubblicando il *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in cui riprende e sistematizza un po' tutte le sue precedenti osservazioni e valutazioni[4].

Un confronto intenso e continuo, dunque, con il pensiero politico del filosofo di La Brède, durato circa un trentennio (dalla stesura delle *Pensées sur le gouvernement* nel 1750-51 al *Commentaire*)[5], e originato oltre che dalla grande risonanza che subito ebbe, in Francia e fuori, l'*Esprit des lois*[6], anche e soprattutto dalle particolari teorie che vi vengono proposte, teorie che – si pensi ad esempio a quelle sul dispotismo o sui poteri intermedi – non potevano non suscitare reazioni di consenso o di dissenso da parte di chi come Voltaire era continuamente, e in prima fila, impegnato nel dibattito filosofico, politico e ideologico del suo tempo. Fare i conti con l'*Esprit des lois* era quindi per lui inevitabile, dato appunto il grande impatto che subito ebbe l'opera negli ambienti eruditi e sull'opinione pubblica contemporanei, e dato il ruolo di primo piano da Voltaire stesso assunto – soprattutto negli anni sessanta e settanta del Settecento – nella battaglia per il progresso dei lumi all'interno e fuori del suo Paese.

Prima di entrare nel merito delle diverse osservazioni voltairiane sull'*Esprit des lois*, è opportuno avanzare qualche rapida considerazione di carattere generale.

Anzitutto, dei 31 libri di cui si compone il trattato montesquieuiano, ad attrarre l'attenzione del patriarca di Ferney sono soprattutto –

[4] Sulle circostanze della stesura e sul carattere di quest'opera, cfr. R. POMEAU (sotto la direzione di), *Voltaire en son temps*, vol. V: *On a voulu l'enterrer (1770-1778)*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, pp. 233-236; e H. LAGRAVE, *Voltaire juge de Montesquieu: le «Commentaire sur l'Esprit des lois»*, in L. DESGRAVES (a cura di), *La fortune de Montesquieu/Montesquieu écrivain. Actes du Colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989)*, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, pp. 107-118.

[5] Anche la corrispondenza testimonia assai bene questo vivo e persistente interesse di Voltaire per l'*Esprit des lois*: cfr. *Correspondance*, a cura di Th. Besterman e F. Deloffre, 14 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1963-1994, in particolare vol. III, pp. 61, 481-482; vol. IV, pp. 397, 442, 556; vol. V, pp. 247, 916, 1003, 1118-1119; vol. VI, p. 220; vol. VII, pp. 544-545, 577; vol. VIII, pp. 135, 371, 823, 1016-1018; vol. IX, pp. 726, 856; vol. X, p. 915; vol. XII, pp. 763, 823-824, 827-828; vol. XIII, pp. 35, 42 (d'ora in poi questa edizione verrà abbreviata con sigla Best., seguita dall'indicazione del volume e della/e pagina/e).

[6] Risonanza attestata, tra l'altro, dalle numerose edizioni dell'opera che videro la luce tra il 1748 e il 1749 (in una sua lettera del 26 gennaio 1750, Montesquieu ne elenca addirittura ventidue: cfr. *Correspondance*, in *Œuvres complètes de Montesquieu* [d'ora in poi: *OC*], publiées sous la direction de A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955, vol. III, p. 1279). Ma il successo dell'*Esprit des lois* fu enorme, com'è noto, in tutta la seconda metà del Settecento: per quanto concerne la sua diffusione in Francia e in Italia in tale periodo, cfr. il nostro *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, Bologna, FuoriThema, 1995, pp. 15-30, 185-208.

come documentano assai bene anche le note marginali sugli esemplari dell'*Esprit des lois* in suo possesso, quasi sempre riprese e sviluppate nei testi a stampa – quelli dal secondo al quinto, sulla «natura» e i «princìpi» dei governi e sulle leggi ad essi relative, e quelli dal quattordicesimo al diciassettesimo, dedicati al clima e alla sua influenza sul carattere dei popoli e sui loro sistemi giuridico-politici. Scarso interesse destano, invece, in lui gli altri libri, come ad esempio il primo, il cui capitolo 1 viene bollato come «métaphysique»[7], l'ottavo, dedicato alla corruzione dei principi dei governi, in cui più esplicita è la polemica di Montesquieu contro l'assolutismo di Luigi XIV, e il libro diciannovesimo, incentrato sulla teoria dell'*esprit général*, il che non può non stupire nell'autore del *Siècle de Louis XIV* (1751) e dell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756).

In secondo luogo, Voltaire legge l'*Esprit des lois* in modo affatto particolare, un po' all'opposto di come dovrebbe essere letto. Com'è noto, nell'esposizione del suo pensiero Montesquieu procede per tappe e aggiunte successive, per cui si può avere un'idea sufficientemente adeguata di una nozione, di un concetto o di una teoria solo tenendo presenti tutti o la maggior parte dei luoghi in cui se ne parla. Voltaire ignora completamente questo peculiare metodo espositivo del filosofo di La Brède e prende in esame l'*Esprit des lois* a spezzoni, ovvero isolando singole frasi o affermazioni e su quelle costruendo le sue osservazioni. Questo tipo di lettura, se da un lato gli consente di essere più efficace nei suoi rilievi e di mettere in luce più agevolmente il suo talento corrosivo, dall'altro lo fa 'scivolare', per così dire, più facilmente in interpretazioni tendenziose e in forzature o giudizi riduttivi dei testi[8].

In terzo luogo, le osservazioni di Voltaire – molte delle quali spesso riprese alla lettera o con modeste variazioni da un'opera all'altra[9] – non contengono solo delle critiche, come si ritiene di solito, ma anche importanti apprezzamenti, ed espressioni di consenso nei confronti di fondamentali prese di posizione e concezioni montesquieuiane, che nell'insieme testimoniano come egli abbia saputo riconoscere e comprendere il valore, la grandezza, dell'autore dell'*Esprit des lois* – assai

[7] *Commentaire sur l'Esprit des lois*, Mol., XXX, p. 408 (d'ora in poi: *Commentaire*).

[8] Cfr. *infra*.

[9] In particolare dalle *Idées républicaines* (1765) ad *A.B.C.* (1768-69) e dalla voce «Lois (Esprit des)» (1771) (d'ora in poi: «Lois») al *Commentaire* del 1777.

più di quanto per la verità quest'ultimo non sia riuscito a fare nei suoi confronti[10].

Le critiche, comunque, sono di gran lunga più numerose, e sono quelle che hanno avuto una maggior 'incidenza' nel dibattito politico-ideologico della seconda metà del Settecento e una fortuna più duratura, nella letteratura sia voltairiana che montesquieuiana, fino ai nostri giorni.

Nelle pagine che seguono ci occuperemo prima delle critiche negative; successivamente dei giudizi più favorevoli.

Al riguardo va osservato, in via preliminare, che si tratta di critiche non sempre originali, ma riprese sovente, più o meno integralmente, da altri scritti polemici settecenteschi, in particolare – come Voltaire stesso tiene a informarci nell'*Avant-propos* del *Commentaire*[11] – dalle *Observations sur un livre intitulé: L'Esprit des Loix* del *fermier général* Claude Dupin, un'opera aspramente avversata da Montesquieu[12] e che invece il patriarca di Ferney, che la lesse tra il 1760 e il 1761[13], giudica assai favorevolmente – «sage et bien faite», come di-

[10] Com'è noto, i giudizi di Montesquieu su Voltaire, formulati quasi tutti nelle *Pensées* o nella corrispondenza, sono per lo più assai negativi sia sull'uomo sia sulla sua multiforme attività di scrittore. Di essi si sono occupati in particolare R. SHACKLETON, *Allies and enemies: Voltaire and Montesquieu*, in ID., *Essays on Montesquieu and on the Enlightnment*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 153-169, e J. EHRARD, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 195-211.

[11] Mol., XXX, pp. 406-407.

[12] Cfr., ad es., *Mes Pensées*, n° 2239, in *OC*, II, pp. 664-665: «On me parloit de la critique idiote de M. Dupin, fermier général, de l'*Esprit des Loix*; je dis: "Je ne dispute jamais contre les fermiers généraux quand il est question d'argent, ni quand il est question d'esprit"».

[13] È quanto si desume da una sua lettera a Mme Dupin del 22 maggio [1760], in cui la prega di inviargli un esemplare dell'opera del marito, e da un'altra del 19 gennaio [1761], indirizzata sempre a Mme Dupin, in cui la ringrazia per l'invio e aggiunge: «J'ai profité du temps où je voyais un peu clair pour lire le premier volume» (Best., V, p. 916 e VI, p. 220). Voltaire, in effetti, ha letto e annotato un esemplare della seconda edizione del libro di Dupin pubblicata a Parigi in tre volumi tra il 1757 e il 1758 (cfr. *Corpus des notes marginales*, t. V, cit., pp. 304-309); sembra, tuttavia, che fosse al corrente anche della prima edizione dell'opera, apparsa sempre a Parigi, ma col titolo *Réflexions sur quelques parties d'un livre intitulé: De l'Esprit des Loix*, in soli 8 esemplari, nell'estate del 1749, e subito ritirata dalla circolazione: cfr. al riguardo la sua lettera a Mme Dupin del 15 giugno 1749 (Best., III, p. 61). Sulle vicende editoriali e sul valore di quest'opera di Dupin, alla cui stesura collaborarono, com'è risaputo, a vario titolo, anche sua moglie e i gesuiti G.-F. Berthier e P.-J. Plesse, vedi in particolare É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle* (1927), Genève, Slatkine Reprints, 1978, pp. 129-138; R. SHACKLETON, *Montesquieu. A critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 358-359; ID., *Montesquieu, Dupin and the early writings of Rousseau*, in ID., *Essays on Montesquieu*, cit., pp. 183-196; C. ROSSO, *Montesquieu et Dupin (un éreintement*

ce ad esempio in una sua lettera a Mme Dupin del 1761[14]. Inoltre, non poche volte è dato riscontrare nei rilievi critici di Voltaire evidenti esagerazioni[15], una certa superficialità[16], la ricerca ad ogni costo della battuta ad effetto[17], un tono eccessivamente aspro o un intento fortemente denigratorio[18]. Tuttavia, per la maggior parte si tratta di critiche serie e sincere, che nascono da effettive divergenze di vedute in campo teoretico e politico-ideologico e costituiscono, nell'insieme, uno dei più lucidi e radicali attacchi settecenteschi contro il capolavoro montesquieuiano.

Ma vediamo nel dettaglio il contenuto di queste critiche, distinguendo, per comodità, quelle di carattere generale, rivolte cioè all'insieme dell'*Esprit des lois*, da quelle specifiche concernenti singole teorie o affermazioni[19].

avorté), in ID., *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, Bordeaux, Ducros, 1971, pp. 283-316; CH. PORSET, *Madame Dupin et Montesquieu ou les infortunes de la vertu*, in L. DESGRAVES (a cura di), *La fortune de Montesquieu*, cit., pp. 287-306; e il contributo di V. Recchia in questo tomo. Circa l'influenza del *fermier général* su Voltaire, cfr. H. LAGRAVE, *Voltaire juge de Montesquieu*, cit., e soprattutto G. ZAMAGNI, *Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo Settecento francese*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², t. II, pp. 364-370.

[14] 19 gennaio [1761], in Best., VI, p. 220.

[15] Come, ad es., quando afferma che «*presque tout*» l'*Esprit des lois* «est fondé sur des suppositions que la moindre attention détruirait» («Lois», Mol., XX, p. 10; corsivo nostro), oppure quando dichiara che in tante citazioni e «axiomes» che vi si incontrano «le contraire [...] [est] *presque toujours* le vrai» (*ibid.*, p. 4; corsivo nostro); o, infine, laddove osserva che gli esempi che vi si adducono di leggi o costumi esistenti presso piccoli e allora poco noti popoli asiatici sono «tous copiés d'après des voyageurs très mal instruits, et tous falsifiés, *sans en excepter un seul*» (*ibid.*, p. 8; corsivo nostro).

[16] Basti pensare alle innumerevoli volte in cui si compiace di ripetere la *boutade* di Mme du Deffand secondo la quale l'*Esprit des lois* sarebbe dell'«*Esprit sur les lois*» (cfr. *infra*).

[17] Come quando finge di prendere alla lettera l'espressione «trouvé dans les bois» adoperata da Montesquieu nel capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois* (in *OC*, I, A, p. 221) per alludere alla presunta origine del sistema costituzionale inglese dal governo dei Germani, ed esclama: «La chambre des pairs et celle des communes, la cour d'équité, trouvées dans les bois! On ne l'aurait pas deviné! [...]» («Lois», Mol., XX, p. 5). Cfr. *infra*.

[18] Vedi, ad es., «Lois», Mol., XX, p. 4, dove bolla come «charlatanerie misérable» il ricorso da parte di Montesquieu – nel capitolo 1 del libro VII dell'*Esprit des lois* (in *OC*, I, A, pp. 128-129) – alla progressione aritmetica per spiegare l'accrescimento del lusso in una determinata società; oppure *Commentaire*, Mol., XXX, p. 419, in cui, stupito per l'elogio montesquieuiano dell'opera colonizzatrice dei Gesuiti nel Paraguay (*EL*, IV, 6, in *OC*, I, A, p. 48), osserva ad un certo punto con palese cattiveria: «Mais les Jésuites étaient encore puissants quand Montesquieu écrivait».

[19] Va da sé che sia per le prime che per le seconde non si aspira qui affatto all'esaustività. Ci si limita soltanto ad enucleare quelle che, delle une e delle altre, sembrano essere le più significative.

2. Per quanto concerne le prime, Voltaire imputa in generale al trattato montesquieuiano di essere un'opera carente, difettosa sul piano scientifico, e inutile, priva di efficacia su quello pratico.

Carente dal punto di vista scientifico: al pari di altri suoi contemporanei[20] e malgrado le difese che ne aveva fatto d'Alembert[21], Voltaire accusa l'*Esprit des lois* di mancanza di metodo, di ordine, di unità: è deplorevole, scrive ad esempio nelle *Idées républicaines*, che Montesquieu non sia riuscito ad «asservir son génie à l'ordre et à la méthode nécessaires»[22]; e in *A.B.C.*: «Je suis fâché que ce livre soit un labyrinthe sans fil, et qu'il n'y ait aucune méthode»[23].

Voltaire sostiene, inoltre, che il capolavoro montesquieuiano è pieno di inesattezze, di citazioni sbagliate o male interpretate[24]; che vi si fa ricorso a fonti scarsamente o per nulla attendibili[25] e che ci si

[20] Come, ad es., l'abate J. DE LA PORTE, *Observations sur L'Esprit des loix, ou l'art de lire ce livre, de l'entendre et d'en juger*, Amsterdam, Mortier, 1751, pp. 3, 13-15; oppure, P. CLÉMENT, «Les cinq années littéraires», 1 febbraio 1751, t. II, pp. 4-5; o lo stesso *fermier général* C. DUPIN, *Observations sur un livre*, cit., «Avertissement», pp. xij-xv.

[21] Nel suo *Éloge* di Montesquieu pubblicato in apertura del V volume dell'*Encyclopédie* nel 1755, di cui peraltro Voltaire ha un'opinione altamente positiva: cfr., ad es., la sua lettera a A.-C. Briasson del 13 febbraio 1756, dove lo definisce «un ouvrage admirable» (Best., IV, p. 694). Sull'*Éloge* di d'Alembert, vedi il contributo di Giovanni Cristani in questo tomo.

[22] *Idées républicaines*, in VOLTAIRE, *Mélanges*, a cura di J. van der Heuvel, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1961, p. 519.

[23] Mol., XXVII, p. 314. Cfr. anche «Lois», Mol., XX, p. 13: «[...] tout le monde est convenu que ce livre manque de méthode, qu'il n'y a nul plan, nul ordre [...]».

[24] Montesquieu – scrive, ad es., in *A.B.C.* – «a beaucoup d'imagination sur un sujet qui semblait n'exiger que du jugement: il se trompe trop souvent sur les faits; mais je crois qu'il se trompe aussi quelquefois quand il raisonne [...]. C'est qui est encore révoltant pour un lecteur un peu instruit, c'est que presque partout les citations sont fausses; il prend presque toujours son imagination pour sa mémoire [...] [et] fait souvent dire [agli autori antichi e moderni che cita] le contraire de ce qu'ils ont dit» (Mol., XXVII, pp. 312, 316-317).

[25] «Est-il possible qu'un homme sérieux – si legge, ad es., nel *Commentaire* – daigne nous parler si souvent des lois de Bantam, de Macassar, de Bornéo, d'Achem; qu'il répète tant de contes de voyageurs, ou plutôt d'hommes errants, qui ont débité tant de fables, qui ont pris tant d'abus pour des lois, qui, sans sortir d'un comptoir d'un marchand hollandais, ont pénétré dans les palais de tant de princes de l'Asie?» (Mol., XXX, p. 424). Sull'utilizzazione delle fonti da parte di Montesquieu e sulle critiche voltairiane al riguardo, cfr. M. DODDS, *Les récits de voyages sources de «L'Esprit des lois»* (1929), Genève, Slatkine Reprints, 1980, in particolare pp. 24, 29-30, 33-37, 75-76, 78-81, 111-112, 128-129, 173. Tra le fonti montesquieuiane che Voltaire giudica negativamente figurano, tra l'altro, l'*Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman* (1670) di P. RYCAUT, definito «un mauvais livre» (*Corpus des notes marginales*, t. V, cit., p. 756); il *Voyage round the world in the years 1740-44* (1748[3]) di G. ANSON, severamente criticato soprattutto nel *Précis du Siécle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, a cura di R. Pomeau, Paris, Gallimard («Biliothèque de la Pléiade»), 1987[2], p. 1459, e nell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des*

perde talora in digressioni erronee o estranee al soggetto[26]; in una parola, che vi si trattano i vari argomenti con scarsa competenza:

On a dit que la lettre tuait, et que l'esprit vivifiait; mais dans le livre de Montesquieu l'esprit égare, et la lettre n'apprend rien [...]. Montesquieu a presque toujours tort avec les savants, parce qu'il ne l'était pas[27].

Voltaire, infine, rimprovera il barone di La Brède di occuparsi di una materia seria in modo frivolo. Nella *Préface* dell'*Esprit des lois* si dice che nell'opera non vi si troveranno «saillies», ma il libro non è altro che «un recueil de saillies»[28]. Nessuno l'ha definito meglio di Mme du Deffand quando ha detto che era stato fatto dell'«*esprit sur les lois*»[29]. In effetti, da esso emerge piuttosto l'«esprit» di Montesquieu che non quello delle leggi:

J'ai trouvé – si legge nelle *Idées républicaines* – l'esprit de l'auteur, qui en a

nations, 2 voll., a cura di R. Pomeau, Paris, Classiques Garnier, 1963 e 1990, vol. I, p. 217 (d'ora in poi: *EM*); F. Pyrard de Laval, qualificato come «un auteur suspect» nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, voce «Femme», Mol., XIX, p. 102; e, infine, il missionario gesuita J. Venant Bouchet, bollato come «imbécile» nel *Commentaire*, Mol., XXX, p. 443.

[26] «Il ne faut, dans un ouvrage de législation – si legge, ad es., nelle *Idées républicaines* – ni conjectures hasardées, ni exemples tirés de peuples inconnus, ni saillies d'esprit, ni digressions étrangères au sujet. Qu'importe à nos lois, à notre administration, "qu'il n'y a point de fleuve navigable en Perse que le Cirus [Kur]"? [*EL*, XXIV, 26, in *OC*, I, A, p. 105] [...]. Pourquoi perdre son temps à se tromper sur les prétendus flottes de Salomon envoyées d'Asiongaber en Afrique, et sur les chimériques voyages depuis la mer Rouge jusqu'à celle de Bayonne, et sur les richesses encore plus chimériques de Sofala? [cfr. *EL*, XXI, 6, 9, in *OC*, I, A, pp. 475-476, 487-488]. Quel rapport avaient toutes ces digressions erronées avec l'*Esprit des lois*?» (*Mélanges*, cit., p. 523).

[27] «Lois», Mol., XX, pp. 1 e 14. Da notare che Voltaire qualifica, invece, come «savants» o «sages» Dupin e gli altri che collaborarono con lui alla redazione delle *Observations*: cfr. *Commentaire*, Mol., XXX, pp. 413, 420, 436, 439.

[28] *A.B.C.*, Mol., XXVII, p. 314. Montesquieu – aggiunge ancora Voltaire – è «Michel Montaigne législateur: aussi était-il du pays de Michel Montaigne. Je ne puis m'empêcher de rire en parcourant plus de cent chapitres qui ne contiennent pas douze lignes, et plusieurs qui n'en contiennent que deux. Il semble que l'auteur ait toujours voulu jouer avec son lecteur dans la matière la plus grave. On ne croit pas lire un ouvrage sérieux lorsque, après avoir cité les lois grecques et romaines, il parle de celles de Bantam, de Cochin, de Tunquin, d'Achem, de Bornéo, de Jacatra, de Formose, comme s'il avait des mémoires fidèles du gouvernment de tous ces pays. Il mêle trop souvent le faux avec le vrai, en physique, en morale, en histoire [...]» (*ibid.*, pp. 314-315).

[29] Come si è già accennato, Voltaire ripete innumerevoli volte questa *boutade*: cfr., ad es., le sue lettere a Ch.-E. de Crussol, duca di Uzès, del 14 settembre 1751, a Mme Dupin del 19 gennaio [1761], a B.-J. Saurin del 28 dicembre 1768 e del 5 aprile 1769, e a Condorcet del 20 settembre 1777 (Best., III, p. 482; VI, p. 220; IX, pp. 726, 856; XIII, p. 42); inoltre, «Lois», Mol., XX, p. 14, e *Commentaire*, Mol., XXX, pp. 420, 427.

beaucoup, et rarement l'esprit des lois. Il sautille plus qu'il ne marche; il amuse plus qu'il n'éclaire; il satirise quelquefois plus qu'il ne juge; et il faut souhaiter qu'un si beau génie eût toujours plus cherché à instruire qu'à étonner[30].

Opera carente sul piano metodologico e scientifico-erudito, l'*Esprit des lois* è privo di efficacia, inutile – come si accennava – su quello pratico.

Vi si menzionano continuamente i Turchi, i Cinesi, i Giapponesi o i Tartari, ma non vi si parla affatto della giurisprudenza civile e penale francese. E invece: «C'était à corriger *nos lois* que Montesquieu devait consacrer son ouvrage, et non à railler l'empereur d'Orient, le grand-vizir, et le divan», sottolinea Voltaire nel *Commentaire*[31], e nelle battute iniziali della voce «Lois (Esprit des)» coinvolge nella stessa accusa – di inefficacia pratica, di mancanza di utilità – un po' tutte le grandi opere politiche moderne:

Il eût été à désirer que de tous les livres faits sur les lois, par Bodin, Hobbes, Grotius, Puffendorf, Montesquieu, Barbeyrac, Burlamaqui, il en eût résulté quelque *loi utile*, adoptée dans tous le tribunaux de l'Europe, soit sur les successions, soit sur les contrats, sur les finances, sur les délits, etc. Mais ni les citations de Grotius, ni celles de Puffendorf, ni celle de l'*Esprit des lois*, n'ont jamais produit une sentence du Châtelet de Paris, ou de l'*Old Bailey* de Londres. On s'appesantit avec Grotius, on passe quelques moments agréablement avec Montesquieu; *et si on a un procès, on court chez son avocat*[32].

[30] *Mélanges*, cit., pp. 523-524. Cfr. anche, tra l'altro, la lettera di Voltaire all'abate P.-J. Thoulier d'Olivet del 5 gennaio 1767: «C'est un grand malheur, il faut l'avouer, que, dans un livre [l'*Esprit des lois*] rempli d'idées profondes, ingénieuses, et neuves, on ait traité du fondement des lois en épigrammes. La gravité d'une étude si importante devait avertir l'auteur de respecter davantage son sujet [...]. Il faut toujours conformer son style à son sujet» (Best., VIII, p. 823); oppure quella a B.-J. Saurin, 28 dicembre 1768: «Il est ridicule de faire le goguenard dans un livre [l'*Esprit des lois*] de jurisprudence universelle. Je ne peux souffrir qu'on soit plaisant si hors de propos» (Best., IX, p. 726); o, infine, *Commentaire*, Mol., XXX, p. 432, dove egli osserva che nell'*Esprit des lois* la verità è «trop souvent sacrifiée à ce qu'on appelle bel esprit». È interessante notare che Montesquieu rivolge al patriarca di Ferney un rimprovero sostanzialmente analogo: vedi, ad es., la sua lettera all'abate Ottaviano di Guasco dell'8 agosto 1752: «Quant à Voltaire, il a trop d'esprit pour m'entendre: tous les livres qu'il lit, il les fait; après quoi il approuve ou critique ce qu'il a fait» (*Correspondance*, in *OC*, III, p. 1435); oppure, *Mes Pensées*, n° 2175, in *OC*, II, p. 651: «Quelqu'un racontoit tous les vices de Voltaire. On répondoit toujours: "Il a bien de l'esprit!" Impatienté, quelqu'un dit: "Eh bien! c'est un vice de plus"».

[31] Mol., XXX, p. 428 (corsivo nostro). Cfr. anche *ibid*., pp. 430-431.

[32] Mol., XX, p. 1 (corsivi nostri). Cfr. anche la lettera di Voltaire a C. Ferret del 28 dicembre 1771, in cui si afferma che l'*Esprit des lois* «n'a remédié et ne remédiera jamais à rien» (Best., X, p. 915).

Con questa brillante battuta conclusiva, Voltaire esprime icasticamente tutta la sua vocazione alla concretezza, ad un sapere immediatamente fruibile, al primato del fare sul pensare e, al tempo stesso, tutta la sua insofferenza (che è anche incomprensione) per le costruzioni sistematiche, le teorie generali, gli schemi astratti – nella fattispecie, la sua avversione (e incomprensione) per l'intento *prioritariamente* teorico dell'*Esprit des lois*, per il suo carattere *prevalentemente* scientifico, 'sociologico'[33].

3. Passiamo alle critiche concernenti singole teorie o affermazioni del trattato montesquieuiano.

Sono assai numerose (specialmente nella voce «Lois [Esprit des]» e nel *Commentaire*), talune critiche piuttosto puntigliose ed erudite[34]; altre invece – come s'è già accennato – alquanto esagerate e superficiali; per la maggior parte, tuttavia, fondate, nel senso che colgono effettive inesattezze, imprecisioni e veri e propri errori presenti nell'*Esprit des lois*, come ad esempio l'attribuzione al «popolo» anziché alla

[33] Su questo carattere del capolavoro montesquieuiano, cfr. i nostri *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 12, 143-144; *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. I, pp. 190, 248; *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, in part. cap. I. Sull'incomprensione da parte di Voltaire, come del resto di altri *philosophes*, dell'intento prioritariamente 'sociologico' di Montesquieu, vedi in particolare S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, pp. 339-341, 376; ID., *L'Illuminismo e la scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II di Russia*, «Quaderni di cultura e storia sociale», 3 (1954), pp. 339-341; P. GAY, *Voltaire politico. Il poeta come realista* (1988[2]), trad. it. di G. Scatasta, Bologna, il Mulino, 1991, p. 32. È del tutto superfluo rilevare come l'accusa di Voltaire circa l'inefficacia pratica dell'*Esprit des lois* sia largamente infondata. Basti pensare al frequente ricorso che ad esso fecero, come a fonte autorevole e indiscussa, i Parlamenti giudiziari francesi nella loro battaglia contro l'assolutismo regio, o alla grande fortuna – ampiamente documentata dai contributi raccolti nella presente silloge – goduta dall'opera durante la seconda metà del Settecento e oltre in paesi come la Francia, l'Italia, l'Inghilterra e gli Stati Uniti d'America. È esagerato, comunque, contrapporre radicalmente, come fa ad es. Sergio Cotta nei suoi scritti appena citati, Montesquieu e Voltaire, la «scienza politica» del primo e l'«ideologia politica» del secondo; per parte nostra diremmo, più semplicemente, che nell'uno prevale nettamente il fine teorico su quello pratico, nell'altro, invece, il fine pratico su quello teorico.

[34] Come, ad es., quelle al cap. 8 del libro IV dell'*Esprit des lois*, in cui Montesquieu esamina il rapporto tra musica e costumi dei Greci (*Commentaire*, Mol., XXX, pp. 420-422); oppure quelle all'affermazione – contenuta nel capitolo 14 del libro XII – secondo la quale l'imperatore Tiberio, per conservare le «coutumes», aveva escogitato l'espediente di far violare dal carnefice le fanciulle ancora vergini prima di mandarle al patibolo (*ibid.*, pp. 437-438); o, infine, le critiche concernenti le presunte origini feudali della monarchia francese (*ibid.*, pp. 447-454).

nobiltà dell'amministrazione del celebre Banco genovese di San Giorgio, o l'aver ricondotto alle leggi anziché ai costumi il fatto che i nobili veneziani non si dedicassero al commercio[35]; o, ancora, l'asserzione – ricordata continuamente da Voltaire[36] – che Francesco I (il quale non era ancora nato quando Cristoforo Colombo scoprì l'America) aveva rifiutato le proposte del navigatore genovese[37]; o, infine, la tesi secondo la quale l'avvento dell''ordine feudale' in Europa costituisce un evento unico nel suo genere[38], mentre invece si tratta – come ha confermato anche la critica storica successiva[39] – di una condizione universale dello sviluppo storico dell'umanità associata[40].

Quattro, comunque, sono i temi montesquieuiani, e tutti fondamentali, sui quali Voltaire ritorna con più insistenza e che critica con più forza – come attestano anche le note marginali sugli esemplari dell'*Esprit des lois* in suo possesso – e segnatamente: (a) la tesi secondo cui la virtù politica e l'onore sono i «principi» o moventi, rispettivamente, della repubblica e della monarchia; (b) la considerazione del dispotismo come forma autonoma di governo, radicalmente antitetica alla monarchia; (c) la teoria dell'influenza dei climi; (d) la dottrina, infine, dei poteri intermedi e la difesa della venalità delle cariche.

(a) Per quanto concerne l'onore e la virtù, Voltaire sostiene che l'idea secondo cui l'uno è il principio della monarchia, l'altra della repubblica, è un'idea «chimérique»[41], astratta, priva di fondamento storico[42], e che è vero piuttosto il contrario. Se è nella natura del-

[35] *EL*, II, 3, V, 8, in *OC*, I, A, pp. 17, 70; «Lois», Mol., XX, pp. 2, 4; *Commentaire*, Mol., XXX, p. 439. Su questi due errori di Montesquieu, il primo dei quali rilevato anche da C. DUPIN nelle sue *Observations*, cit., vedi il nostro *Oppressione e libertà*, cit., p. 156, nota 23.

[36] Cfr., ad es., *Idées républicaines*, in *Mélanges*, cit., p. 522; *Catalogue de la plupart des écrivains français qui ont paru dans le siècle de Louis XIV, pour servir à l'histoire littéraire de ce temps* (1751), voce «Montesquieu», in *Œuvres historiques*, cit., p. 1188; Voltaire a S.-N.-H. Linguet, 14 [o 15] marzo 1767, in Best., VIII, p. 1017; *A.B.C.*, Mol., XXVII, p. 318; «Lois», Mol., XX, p. 7; *Questions sur l'Encyclopédie*, voce «Argent», Mol., XVII, p. 354; *Commentaire*, Mol., XXX, p. 432.

[37] *EL*, XXI, 22, in *OC*, I, A, p. 524.

[38] *EL*, XXX, 1, in *OC*, I, B, p. 292.

[39] Cfr. M. BLOCH, *La società feudale* (1939), trad. it. di B.M. Cremonesi, Torino, Einaudi Reprints, 1982[6], p. 491.

[40] Cfr. «Lois», Mol., XX, p. 10; *Fragments historiques sur l'Inde* (1773), Mol., XXIX, p. 91; *Commentaire*, Mol., XXX, pp. 440-441.

[41] *A.B.C.*, Mol., XXVII, p. 323; *Questions sur l'Encyclopédie*, voce «Honneur», Mol., XIX, p. 387.

[42] «On n'a jamais assurément formé des républiques par vertu – scrive, ad es., in *A.B.C.* –.

l'onore, infatti, «de demander des préférences & des distinctions», come si legge nell'*Esprit des lois*[43], allora il suo posto – osserva Voltaire in *A.B.C.* – è piuttosto nelle repubbliche che nelle monarchie, come dimostra il caso della Repubblica romana, dove «on demandait [...] la préture, le consulat, l'ovation, le triomphe»[44]. Analogamente, se per virtù s'intende la «probité», l'«intégrité», allora

> il y en a toujours beaucoup sous un prince honnête homme. Les Romains furent plus vertueux du temps de Trajan que du temps des Sylla et des Marius. Les Français le furent plus sous Louis XIV que sous Henri III, parce qu'ils furent plus tranquilles[45].

Per provare la sua tesi che la virtù non è il movente delle monarchie, Montesquieu ricorre all'autorità di Richelieu, ma gli fa dire nel *Testament politique* (peraltro a lui «faussement attribué», secondo Voltaire[46]) cose che non dice affatto e che sono «assez peu dignes» di

L'intérêt public s'est opposé à la domination d'un seul; l'esprit de propriété, l'ambition de chaque particulier, ont été un frein à l'ambition et à l'esprit de rapine. L'orgueil de chaque citoyen a veillé sur l'orgueil de son voisin. Personne n'a voulu être l'esclave de la fantaisie d'un autre. Voilà ce qui établit une république, et ce qui la conserve. Il est ridicule d'imaginer qu'il faille plus de vertu à un Grison qu'à un Espagnol» (Mol., XXVII, p. 322); e nel *Commentaire*, rivolgendosi a Montesquieu, ribadisce: «Je vous dis que la vertu n'a eu nulle part à l'établissement ni d'Athènes, ni de Rome, ni de Saint-Marin, ni de Raguse, ni de Genève. On se met en république quand on le peut [...]. Je ne conçois pas même qu'un Grison, ou un bourgeois de Zug, doive avoir plus de vertu qu'un homme domicilié à Paris ou à Madrid» (Mol. XXX, pp. 426-427).

43 *EL*, III, 7, in *OC*, I, A, p. 33.

44 *A.B.C.*, Mol., XXVII, p. 323. Un'osservazione sostanzialmente analoga la si trova anche, tra l'altro, nelle *Idées républicaines*, in *Mélanges*, cit., p. 519: «"La nature de l'honneur, dit Montesquieu, est de demander des préférences et des distinctions. L'honneur est donc, par la chose même, placé dans le gouvernement monarchique". L'auteur oublie que dans la République romaine on demandait le consulat, le triomphe, des ovations, des couronnes, des statues. Il n'y a si petite république où l'on ne recherche les honneurs»; e nel *Commentaire*, Mol., XXX, p. 416: «"La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions [...]". Il est clair [...] que ces préférences, ces distinctions, ces honneurs, cet honneur, étaient dans la République romaine tout autant pour le moins que dans les débris de cette République, qui forment aujourd'hui tant de royaumes».

45 *Supplément au Siècle de Louis XIV* (1753), in *Œuvres historiques*, cit., p. 1271.

46 *Idées républicaines*, in *Mélanges*, cit., p. 519; *A.B.C.*, Mol., XXVII, p. 316. Com'è noto, gli storici novecenteschi hanno dato invece ragione a Montesquieu che ritiene autentico il *Testament*: cfr., in proposito, la lunga *pensée* 1962 (*OC*, II, pp. 595-600), in cui egli controbatte le principali argomentazioni addotte da Voltaire, a sostegno della sua erronea convinzione, nell'opuscolo *Des mensonges imprimées et du Testament politique du cardinal de Richelieu*, pubblicato a Parigi nel 1749-50. Sulla questione, vedi l'«Introduction» di L. André alla sua edizione critica del *Testament politique* (Paris, Laffont, 1947, pp. 47-57), nonché le relative note di J. Brethe de la Gressaye e di R. Derathé nelle loro edizioni critiche dell'*Esprit des lois* (4 tt., Paris,

un «grand ministre»[47]. Inoltre, per mostrare il disprezzo che i cortigiani avrebbero per la virtù, fornisce – nel capitolo 5 del libro III dell'*Esprit des lois* – delle descrizioni assai poco lusinghiere del loro carattere; ma si tratta soltanto – si legge nel *Commentaire* – di «anciens lieux communs», di «déclamations», la cui sorte non è diversa da quella toccata alla satira delle *Femmes* di Boileau, la quale non impediva che ci fossero delle donne molto rispettabili e oneste. Analogamente, per quanto male si sia potuto dire della corte di Luigi XIV, ciò non ha impedito che,

> dans le temps de ses plus grands revers, ceux qui avaient part à sa confiance, les Beauvilliers, les Torcy, les Villars, les Villeroi, les Pontchartrain, les Chamillart, ne fussent les hommes les plus vertueux de l'Europe[48].

L'esperienza e la storia, dunque, smentiscono, 'falsificano' – secon-

Société Les Belles Lettres, 1950-60, t. I, pp. 253-256; 2 tt., Paris, Garnier, 1973 e 1990, t. I, pp. 435-436). Sull'atteggiamento di Voltaire e di Montesquieu verso Richelieu, cfr. il saggio, piuttosto mediocre per la verità, di F. LOIRETTE, *Montesquieu, Voltaire et Richelieu*, «Archives des lettres modernes», 1981, n. 197 («Archives Montesquieu», 9), pp. 3-30.

[47] *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, cit., p. 1272. «On veut donc en vain – conclude Voltaire – s'autoriser du témoignage d'un ministre de France pour prouver qu'il ne faut point de vertu en France. Le cardinal de Richelieu, tyran quand on lui résistait, et méchant parce qu'il avait des méchants à combattre, pouvait bien dans un ministère qui ne fut qu'une guerre intestine de la grandeur contre l'envie, détester la vertu qui aurait combattu ses violences; mais il était impossible qu'il l'écrivît; et celui [Amable de Bourzeis] qui a pris son nom ne pouvait (tout malavisé qu'il est quelquefois) l'être assez pour lui faire dire que la vertu n'est bonne à rien» (*ibid.*). Il luogo dell'*Esprit des lois* che Voltaire critica – in numerosi altri scritti peraltro, come, ad es., nella voce «Montesquieu» del *Catalogue de la plupart des écrivans français*, in *Œuvres historiques*, cit., p. 1188, oppure nel *Commentaire*, Mol., XXX, p. 415 – è l'ultimo capoverso del capitolo 5 del libro III (in *OC*, I, A, p. 32), in cui Montesquieu sintetizza un passo del *Testament* di Richelieu secondo il quale un monarca deve ben guardarsi dal servirsi di persone virtuose di bassa estrazione sociale: vedi, al riguardo, la nota di J. Brethe de la Gressaye nella sua edizione critica dell'*Esprit des lois*, t. I, cit., pp. 255-256.

[48] Mol., XXX, pp. 414-415. Cfr. anche *Le Siècle de Louis XIV* e *Supplément*, in *Œuvres historiques*, cit., pp. 862-863, 1270-1271, dove vengono già menzionati più o meno questi stessi personaggi, a riprova del fatto che alla corte di Luigi XIV v'erano degli uomini virtuosi. Vedi, inoltre, *Corpus des notes marginales*, t. V, cit., pp. 733 e 756, dove si criticano vari passaggi del capitolo 2 del libro IV dell'*Esprit des lois*, dedicato all'educazione nelle monarchie, e *Commentaire*, Mol., XXX, cit., p. 418, in cui, dopo aver riportato il seguente brano di questo stesso capitolo: «Dans une monarchie, *il faut mettre dans les vertus, une certaine noblesse; dans les mœurs, une certaine franchise; dans les manières, une certaine politesse*» (in *OC*, I, A, p. 40; corsivo nel testo), Voltaire osserva con durezza: «De telles maximes nous paraîtraient convenables dans l'*Art de se rendre agréable dans la conversation*, par l'abbé de Bellegarde, ou dans les *Moyens de plaire*, de Moncrif: nos diseurs de riens auraient pu s'étendre merveilleusement sur ces *trivialités*, qui sont de tous les pays, et qui ne tiennent en rien aux lois» (corsivo nostro).

do Voltaire – le tesi di Montesquieu, anzi mostrano che le cose stanno esattamente all'opposto, ovvero che c'è più onore in una repubblica che in una monarchia e più virtù in una monarchia che in una repubblica[49].

È da osservare, tuttavia, che in questa sua critica delle posizioni montesquieuiane Voltaire – anche sfruttando abilmente, col suo peculiare modo di leggere l'*Esprit des lois* cui si è fatto cenno più sopra, alcuni varchi lasciati aperti da Montesquieu[50] – reinterpreta le nozioni di onore e virtù in un senso eminentemente morale anziché politico (l'onore – afferma ad esempio nel *Siècle de Louis XIV* – «est le désir d'être honoré, d'être estimé: de là vient l'habitude de ne rien faire dont on puisse rougir»; la virtù, a sua volta, «est l'accomplissement des devoirs, indépendamment du désir de l'estime»[51]), e ignora completamente, almeno nei testi a stampa[52], alcune connotazioni essenziali loro conferite nell'*Esprit des lois*, come, nel caso dell'onore, il suo aspetto feudale-corporativo, e, nel caso della virtù, il suo inscindibile nesso con il concetto di uguaglianza, un nesso su cui il filosofo di La Brède insiste molto, com'è noto, anche nel famoso *Avertisse-*

[49] Cfr., oltre ai testi già citati, *Corpus des notes marginales*, t. V, cit., pp. 728, 730, 753, 755; *Le siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, cit., pp. 862-863; Voltaire al cavaliere di R...X, 20 settembre 1760, in Best., V, p. 1118; *Dictionnaire philosophique*, voce «États, Governements. Quel est le meilleur?», Mol., XIX, p. 33.

[50] Come nel caso, ad es., dell'estrapolazione del brano del capitolo 7 del libro III dell'*Esprit des lois* dove si afferma che «la nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions», oppure nell'identificazione che egli opera tra virtù e «probité» (cfr. *supra*), avendo in mente molto probabilmente i luoghi del trattato montesquieuiano in cui viene utilizzato questo stesso termine in riferimento alle repubbliche (ad es. in III, 3 e V, 15, in *OC*, I, A, pp. 26, 85), o in cui si sottolinea il nesso tra virtù e integrità dei costumi (ad es. in V, 2, 7, in *OC*, I, A, pp. 54-55, 64-67).

[51] *Le siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, cit. p. 862. Cfr. anche, per quanto concerne l'onore, *Pensées sur le gouvernement*, Mol., XXIII, pp. 530-531: «L'honneur est le désir d'être honoré; avoir de l'honneur, c'est ne rien faire qui soit indigne des honneurs. On ne dira point qu'un solitaire a de l'honneur. Cela est réservé pour ce degré d'estime que dans la société chacun veut attacher à sa personne. Il est bon de convenir des termes, sans quoi bientôt on ne s'entendra plus». Su questa reinterpretazione in un senso essenzialmente morale delle nozioni montesquieuiane di virtù e di onore da parte di Voltaire, vedi E.H. PRICE, *Voltaire and Montesquieu's three principles of gouvernment*, «Publications of the Modern Language Association of America», 58 (1942), pp. 1046-1052.

[52] Nelle sue note marginali sull'esemplare dell'*Esprit des lois* dell'edizione stampata a Lione nel 1749 non mancano, infatti, alcune osservazioni sul concetto di uguaglianza nelle repubbliche democratiche e su altri ad esso strettamente collegati: cfr. *Corpus des notes marginales*, t. V, cit., pp. 737-740, e, per una loro analisi, R. GALLIANI, *Quelques notes inédites de Voltaire à «L'Esprit des lois»*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1976), vol. 168, pp. 7-18.

ment de l'Auteur pubblicato in apertura dell'*Esprit des lois* a partire dall'edizione postuma del 1757[53]. È da rilevare, inoltre, il carattere almeno in parte strumentale della critica di Voltaire, come del resto egli stesso sembra riconoscere quando afferma – nel *Supplément au Siècle de Louis XIV* (1753) – che, confutando «l'erreur» secondo cui la virtù non è il movente della monarchia, si è proposto non di «décrier» l'*Esprit des lois*, quanto invece di far vedere che, in una «monarchie tempérée par les lois et surtout par les mœurs – e tale è per lui la monarchia assoluta francese della seconda metà del XVII secolo – il y a plus de vertu que l'auteur [Montesquieu] ne croit et plus d'hommes qui lui ressemblent»[54]. È quindi anche per difendere l'immagine della monarchia di Luigi XIV che andava proponendo nei primi anni cinquanta del Settecento (il *Siècle de Louis XIV* – si ricordi – esce in prima edizione nel 1751) che Voltaire critica Montesquieu riguardo ai principi della virtù e dell'onore, oltre che, ovviamente, per la sua avversione agli schemi generali e, correlativamente, per la sua propensione alla concretezza, alle quali s'è già fatto cenno più sopra.

(b) Ancora più severe, ma sostanzialmente analoghe, le critiche che il patriarca di Ferney rivolge al concetto montesquieuiano di dispotismo[55]. Da un lato, infatti, egli contesta anche qui – ma in modo assai più esplicito – il significato che Montesquieu attribuisce al termine (o ai suoi derivati) e l'uso che ne fa, dall'altro insiste sul fatto che l'esperienza e la storia rivelano che, così com'è raffigurato nell'*Esprit des lois*, il dispotismo non esiste in nessuna parte del mondo, né in Europa né in Asia.

Circa il primo punto, Voltaire sostiene che il potere dispotico, inteso come potere illegale o arbitrario, è solo la forma corrotta della monarchia e non una forma autonoma, «naturale», di governo, come ritiene Montesquieu[56]: «Le despotisme est l'abus de la royauté, com-

[53] *Avertissement* che Voltaire non menziona mai nei suoi scritti, anche se non poteva non conoscerlo, essendo riprodotto nell'edizione delle *Œuvres* di Montesquieu stampata ad Amsterdam e Lipsia nel 1759, della quale possedeva – come si è già ricordato – un esemplare.

[54] *Œuvres historiques*, cit., pp. 1272-1273.

[55] Sul quale vedi in generale i nostri *Oppressione e libertà*, cit., e *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. I, pp. 189-255.

[56] «Dans un livre [l'*Esprit des lois*] rempli d'idées profondes et de saillies ingénieuses, on a compté le despotisme parmi les *formes naturelles* de gouvernement. L'auteur, qui est fort bon plaisant, a voulu railler. Il n'y a point d'État despotique *par sa nature*» (*Pensées sur le gouvernement*, Mol., XXIII, p. 530; corsivi nostri); «Montesquieu au commencement du second livre

me l'anarchie est l'abus de la république», si legge ad esempio nelle *Pensées sur le gouvernement*[57]. Osserva, inoltre, che l'uso del termine 'despota' per designare i sovrani dei grandi imperi asiatici, è un uso recente e ingiustificato. Recente, perché mai prima del XVIII secolo il termine era stato adoperato, a suo avviso, per designare un monarca, bensì solo, come accadeva presso i Greci, *il padrone di casa*, *il padre di famiglia*[58]. Ingiustificato – e così veniamo al secondo punto – perché nessun sovrano dell'Asia esercita, secondo Voltaire, il proprio potere in modo illegale o arbitrario. Montesquieu ha «imaginé»[59], sulla base di «fausses relations» sull'Impero ottomano[60], che il sultano governi

(chap. 1) [de l'*Esprit des lois*], définit ainsi le gouvernement despotique: "Un seul homme, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices". Or il est très faux qu'un tel gouvernement existe, et il me paraît très faux qu'il puisse exister» (*A.B.C.*, Mol., XXVII, p. 323). Cfr. anche *Corpus des notes marginales*, t. V, cit., pp. 727, 730, 732, 753, 755.

[57] Mol., XXIII, p. 230. Voltaire respinge dunque la tripartizione montesquieuiana delle forme di governo (repubblica, monarchia e dispotismo) e ripropone la bipartizione di origine machiavelliana (repubblica e monarchia), come risulta anche, tra l'altro, dal seguente brano del *Supplément au Siècle de Louis XIV*: «On est parvenu à imaginer une troisième forme d'administration naturelle à laquelle on a donné le nom d'État despotique, dans laquelle il n'y a d'autre loi, d'autre justice que le caprice d'un seul homme. On ne s'est pas aperçu que le despotisme, dans ce sens abominable, n'est autre chose que l'abus de la monarchie, de même que dans les États libres l'anarchie est l'abus de la république» (*Œuvres historiques*, cit., p. 1246); inoltre, assimila il dispotismo alla tirannide, ossia alla forma di governo tradizionalmente ritenuta la corruzione della monarchia, come appare evidente, oltre che dai testi già citati, anche dalla voce «Tyrannie» del *Dictionnaire philosophique*, Mol., XX, p. 544. Cfr. M.L. LANZILLO, *Tra Bruto e Cesare. Forme della tirannide in Voltaire*, «Filosofia politica», 10 (1996), pp. 439-454; e G.M. ZAMAGNI, *Oriente ideologico, Asia reale*, cit., pp. 366-267.

[58] «Il a plu à nos auteurs (je ne sais pourquoi) – scrive in *A.B.C.* – d'appeler *despotes* les souverains de l'Asie et de l'Afrique [...]. Ce mot *despote*, dans son origine, avait signifié, chez les Grecs, *maître de maison*, *père de famille*. Nous donnons aujourd'hui libéralement ce titre à l'empereur du Maroc, au Grand Turc, au pape, à l'empereur de la Chine» (Mol., XXVII, p. 323; corsivi nel testo); e nel *Commentaire* precisa ulteriormente: «Il me semble qu'aucun Grec, qu'aucun Romain ne se servit du mot *despote*, ou d'un dérivé de *despótes*, pour signifier un roi. *Despoticus* ne fut jamais latin. Les Grecs du Moyen Âge s'avisèrent vers le commencement du XVe siècle d'appeler despotes des seigneurs très faibles, dépendants de la puissance des Turcs, despotes de Servie, de Valachie, qu'on ne regardaient que comme des maîtres de maison» (Mol., XXX, p. 409; corsivi nel testo). Come ha messo assai bene in luce Richard Koebner nel suo pioneristico saggio su *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 14 (1951), pp. 275-277, questa tesi voltairiana è destituita di qualsiasi fondamento, in quanto già in ARISTOTELE (*Politica*, III 14, 1285a-b e IV 10, 1295a) il termine *dispotismo* è legato, da un lato, al rapporto tra il padrone e lo schiavo e, dall'altro, a forme orientali di organizzazione politica. Vedi, al riguardo, anche l'importante contributo di M.P. MITTICA-S. VIDA, *Dispotismo e politica in Aristotele*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. I, pp. 1-32.

[59] *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, cit., p. 1246.

[60] *Ibid*. Molto probabilmente Voltaire ha qui in mente la principale fonte di informazione di

secondo le sue volontà e i suoi capricci e che nessun cittadino possegga qualcosa in proprietà in quest'immenso Stato; ma un'analisi più attenta dei fatti storici e il ricorso a fonti più attendibili[61] rivelano che tutto ciò è falso, che si tratta anzi – come si legge nell'*Essai sur les mœurs* – di un «préjugé»[62]. In realtà – insiste Voltaire dalle *Pensées sur le gouvernement* al *Commentaire* – il sovrano ottomano giura sul Corano di rispettare le leggi e non è affatto il proprietario assoluto delle terre e dei beni dei suoi sudditi[63].

Analogamente, Montesquieu «a osé prétendre»[64] che il dispotismo regni nel vasto impero della Cina, ma si tratta di una pretesa altrettanto infondata:

> Je n'ai jamais été à la Chine, mais j'ai vu plus de vingt personnes – scrive Voltaire in *A.B.C.* – qui ont fait ce voyage, et je crois avoir lu tous les auteurs qui ont parlé de ce pays; je sais, beaucoup plus certainement que Rollin ne savait l'histoire ancienne; je sais, dis-je, par le rapport unanime de nos missionnaires de sectes différentes, que la Chine est gouvernée par les lois, et non par une seule volonté arbitraire[65].

Circa la proprietà, poi, «toutes les relations qui nous sont venues» da quest'immenso paese «nous ont appris que chacun y jouit de son bien [...]»[66].

Montesquieu per la Turchia, vale a dire l'*Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman* di P. RYCAUT, un libro che altrove – come abbiamo già avuto modo di segnalare – egli giudica «mauvais».

[61] Tale è per Voltaire l'opera di L.F. MARSIGLI, *Stato militare dell'Imperio ottomano, incremento e decremento del medesimo* (La Haye, Gosse e Neaulme, 1732), che egli cita sovente a sostegno delle sue tesi sullo Stato ottomano: cfr., ad es., *EM*, I, p. 835 e II, p. 753; *Idées républicaines*, in *Mélanges*, cit., p. 521; *A.B.C.*, Mol., XXVII, p. 318; *Commentaire*, Mol., XXX, p. 417. Vedi, in proposito, R. MINUTI, *Mito e realtà del dispotismo ottomano: note in margine ad una discusssione settecentesca*, «Studi settecenteschi», 1 (1981), pp. 43-46.

[62] *EM*, I, p. 832.

[63] Cfr. *Pensées sur le gouvernement*, Mol., XXIII, p. 530; *EM*, I, pp. 832-836; *Idées républicaines*, in *Mélanges*, cit., pp. 520-521; *A.B.C.*, Mol., XXVII, pp. 317-318, 323-324; *Commentaire*, Mol., XXX, pp. 416-417, 424.

[64] *Supplément au Siècle de Louix XIV*, in *Œuvres historiques*, cit., p. 1247.

[65] *A.B.C.*, Mol., XXVII, p. 324.

[66] *Commentaire*, Mol., XXX, p. 444. Cfr. anche *EM*, I, p. 216, dove si qualificano come «imputations vagues» le prese di posizione sull'Impero cinese che si incontrano nell'*Esprit des lois*, nella fattispecie nel capitolo 21 del libro VIII (in *OC*, I, A, pp. 168-171), che è il solo – tra tutti quelli, non pochi per la verità e piuttosto complessi, dedicati alla Cina – ad essere preso in considerazione da Voltaire; nonché *Commentaire sur le livre des délits et des peines* (1766), in *Mélanges*, cit., p. 1445, in cui si osserva che Montesquieu si è «cruellement trompé» nell'asserire che ai Cinesi non si riesce a far fare nulla se non «à coups de bâton» (*EL*, VIII, 21, in *OC*, I, A, p. 168); e *Commentaire*, Mol., XXX, p. 431, dove, a proposito di questa stessa affermazione,

L'immagine del dispotismo asiatico proposta da Montesquieu non corrisponde dunque a verità; è una pura creazione della sua fantasia, il cui scopo – come Voltaire lascia palesemente intendere in un'importante pagina del *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in cui pur senza nominarlo si rivolge chiaramente al filosofo di La Brède – è piuttosto quello di fare la satira della monarchia assoluta di Luigi XIV: «Voilà comme on s'est formé un fantôme hideux pour le combattre; et en faisant la satire de ce gouvernement despotique qui n'est que le droit des brigands, on a fait celle du monarchique qui est celui des pères de famille»[67]. Ma anche qui Montesquieu manca completamente il suo obiettivo, secondo Voltaire, perché se è vero che Luigi XIV ha talora abusato del suo potere, è altrettanto vero che la sua monarchia è stata la migliore fra tutte quelle conosciute:

> [...] je défie qu'on me montre aucune monarchie sur la terre – scrive infatti sempre nella pagina in questione del *Supplément* – dans laquelle les lois, la justice distributive, les droits de l'humanité, aient été moins foulés aux pieds et où l'on ait fait de plus grandes choses pour le bien public que pendant les cinquante-cinq années que Louis XIV régna lui-même[68].

Sia come categoria scientifica che come categoria polemica, sia co-

si legge tra l'altro: «Les écrits moraux de Confucius, publiés six cents ans avant notre ère [...]; les ordonnances de tant d'empereurs, qui sont des exhortations à la vertu; des pièces de théâtre même qui l'enseignent, et dont les héros se dévouent à la mort pour sauver la vie à un orphelin; tant de chefs-d'œuvre de morale traduits en notre langue: tout cela n'a point été fait à coups de bâton. L'auteur [Montesquieu] s'imagine ou veut faire croire qu'il n'y a dans la Chine qu'un despote, et cent cinquante millions d'esclaves qu'on gouverne comme des animaux de basse-cour. Il oublie ce grand nombre de tribunaux subordonnés les uns aux autres; il oublie que quand l'empereur Kang-hi voulut faire obtenir aux jésuites la permission d'enseigner leur Christianisme, il dressa lui-même leur requête à un tribunal [...]. Il est à croire que les lois des Chinois sont assez bonnes, puisqu'elles ont été toujours adoptées par leurs vainqueurs, et qu'elles ont duré si longtemps». Su Voltaire, Montesquieu e la Cina, cfr. tra gli altri: W. WATSON, *Interpretation of China in the Enlightenment: Montesquieu and Voltaire*, in *Actes du IIe Colloque international de sinologie: les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, pp. 15-37; S. ZOLI, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo. L'«Oriente» dei libertini e le origini dell'Illuminismo*, Bologna, Cappelli, 1989, pp. 235-250; e XU MINGLONG, *La vogue chinoise en Europe au XVIIIe siècle*, Taiyuan, Éditions d'Enseignement du Shanxi, 1999, in particolare cap. IV.

[67] *Œuvres historiques*, cit., p. 1247. Cfr., sul punto, G. ZAMAGNI, *Oriente ideologico, Asia reale*, cit., pp. 369-370.

[68] *Ibid.* Voltaire, citando se stesso, riproduce questa frase nel *Fragment sur l'histoire générale* (1773), e aggiunge: «Cette assertion était vraie; elle était d'un citoyen et non d'un flatteur» (Mol., XXIX, p. 262). Cfr. SH. MASON, *En marge de «L'Esprit des lois»: Voltaire et le roman de la monarchie française*, in U. KÖLVING-C. MERVAUD (a cura di), *Voltaire et ses combats*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1997, pp. 1279-1288.

me criterio interpretativo dei governi dell'Oriente che come strumento per ridicolizzare o rendere odiosa, 'demonizzare' la monarchia assoluta francese della seconda metà del XVII secolo, la nozione di dispotismo proposta nell'*Esprit des lois* è quindi una nozione 'mancata': in entrambi i casi uno studio più attento dei fatti storici, il ricorso a fonti più attendibili, ne rivelano tutta la falsità e astrattezza libresca; i paesi orientali non sono governati dall'arbitrio, ma dalle leggi: «Il y a partout [in Asia] – scrive Voltaire nel *Résumé* finale dell'*Essai sur les mœurs* – un frein imposé au pouvoir arbitraire, par la loi, par les usages, ou par les mœurs»[69]. La monarchia di Luigi XIV, a sua volta, non è un assolutismo 'arbitrario', bensì 'legale', è una monarchia – come abbiamo già avuto modo di segnalare – «temperata», limitata dalle «leggi» e dai «costumi»[70].

Ritorna anche qui, come si vede, la difesa da parte di Voltaire del regno del Re Sole. Inoltre, c'è in più la proposta – che è uno degli obiettivi, se non l'obiettivo polemico principale, a nostro parere, dell'*Essai sur les mœurs* – di un totale ribaltamento del discorso montesquieuiano sul rapporto Occidente/Oriente: laddove, infatti, l'autore dell'*Esprit des lois* – portando al massimo livello di sviluppo uno dei *topoi* fondamentali della cultura occidentale – contrappone radicalmente Europa e Asia come regno della legge/regno dell'arbitrio, libertà/schiavitù, Voltaire assimila, omologa le due realtà, sostenendo che in entrambe il potere è limitato dalle leggi, in entrambe vige il governo delle leggi e non l'arbitrio. Inoltre, laddove Montesquieu rivendica, più o meno esplicitamente, il primato dell'Occidente sull'Oriente[71], Voltaire

[69] *EM*, II, p. 809. Cfr. anche la sua lettera al cavaliere di R...X del 20 settembre 1760, in cui afferma tra l'altro: «J'ai vu beaucoup de voyageurs qui ont parcouru l'Asie, tous levaient les épaules quand on leur parlait de ce prétendu despotisme indépendant de toutes les lois» (Best., V, p. 1118).

[70] Cfr. anche, a questo proposito, il tardo dramma *Les lois de Minos* (1773), dove Voltaire traccia una netta distinzione tra esercizio legale ed esercizio illegale o arbitrario del potere regio: per potere supremo – scrive infatti – non intendo «une autorité arbitraire», bensì «une autorité raisonnable, fondée sur les lois mêmes, et tempérées par elles»; «une autorité juste et modérée, qui ne peut sacrifier la liberté et la vie d'un citoyen à la méchanceté d'un flatteur, qui se soumet elle-même à la justice [...], qui fait d'un royaume une grande famille gouvernée par un père. Celui qui donnerait une autre idée de la monarchie serait coupable envers le genre humain» (Mol., VII, p. 232). Vedi, su questo delicato aspetto del pensiero politico voltairiano, oltre al libro già citato di P. Gay, che dedica un intero capitolo a quello che egli chiama l'«assolutismo costituzionale» del filosofo di Ferney (pp. 307-337), TH. BESTERMAN, *Voltaire* (1970), trad. it. di R. Petrillo, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 266-267.

[71] Cfr., a questo proposito, F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, Laterza, 1977[7],

oppone polemicamente – e sarà seguito su questa strada da Linguet e, con molto più equilibrio e competenza, da Anquetil-Duperron, vale a dire dagli altri due maggiori critici settecenteschi della teoria montesquieuiana del dispotismo[72] – la superiorità dell'Oriente sull'Occidente: «L'Orient, berceau de tous les arts, et qui a tout donné à l'Occident», scrive nell'*Avant-propos* dell'*Essai sur les mœurs*[73]; e a proposito dei Cinesi osserva che, se è vero che sono rimasti più indietro rispetto agli Europei in campo scientifico e tecnologico, hanno però «perfectionné la morale, qui est la première des sciences»[74], e godono di una costituzione politica che è la migliore del mondo[75]; circa l'Impero ottomano, poi – che nell'*Esprit des lois* viene assunto a prototipo dei regimi dispotici orientali o asiatici[76] – il patriarca di Ferney bolla come una «plaisanterie» da «Comédie italienne» l'immagine montesquieuiana del pascià che distribuisce la giustizia a colpi di bastone[77], e sostiene polemicamente che la giurisprudenza turca è fondata «sur le sens commun, l'équité, et la promptitude» ed è da preferire alla procedura civile e criminale francese, caratterizzata da una snervante lentezza e da meccanismi ingarbugliati e pesanti[78].

Totale rovesciamento, dunque, della prospettiva eurocentrica di Montesquieu: un rovesciamento che Voltaire prosegue e approfondisce, come vedremo subito, nelle sue critiche alla teoria – esposta soprattutto nella terza parte dell'*Esprit des lois* – dell'influenza dei climi sulle leggi, i costumi e le credenze religiose dei vari popoli della terra.

(c) Riguardo a questa teoria, il filosofo di Ferney concentra la sua attenzione, per la verità non senza forzature e schematismi (non dice

pp. 105-106; S. ROTTA, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, «Miscellanea storica ligure», 20 (1988), 1, pp. 1358-1371 («Il primato dell'Europa»); e i nostri *Oppressione e libertà*, cit., pp. 101, 111-112, 213, e *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., in part. cap. I.

[72] Di S.-N-.H. LINGUET cfr., in particolare, la *Théorie des loix civles* (1767; rist. anastatica: Paris, Fayard, 1984) e *Du plus heureux gouvernement ou parallèle des constitutions politiques de l'Asie avec celles de l'Europe* (1774; rist. anastatica: Paris, EDHIS, 1970); di A.-H. ANQUETIL-DUPERRON, invece, la sua celebre *Législation orientale* (Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1778). Vedi, su entrambi, G. ZAMAGNI, *Oriente ideologico, Asia reale*, cit., pp. 371-390.

[73] *EM*, I, p. 197.

[74] *EM*, I, p. 68.

[75] Cfr. *EM*, II, pp. 785-786, e *Dictionnaire philosophique*, voce «De la Chine», Mol., XVIII, p. 158.

[76] Cfr., in proposito, il nostro *Oppressione libertà*, cit., pp. 35, 95, 208-210.

[77] Cfr. *EL*, VI, 2, in *OC*, I, A, p. 100.

[78] *Commentaire*, Mol., XXX, p. 428.

nulla, ad esempio, sul fatto che il clima, per quanto importante, è per Montesquieu solo uno dei fattori che costituiscono l'*esprit général* di un popolo[79]), soprattutto su due connessioni presenti nell'*Esprit des lois*: quella, invero alquanto sfumata, tra clima e tipo di religione, e quella tra clima e altri fattori fisici, da un lato, e forme di governo, dall'altro[80].

Circa la prima connessione, Voltaire contesta che una religione sia adatta ad un determinato clima piuttosto che a un altro: la religione maomettana – scrive ad esempio in *A.B.C.* –

> née dans le terrain aride et brûlant de la Mecque, fleurit aujourd'hui dans les belles contrées de l'Asie Mineure, de la Syrie, de l'Egypte, de la Thrace, de la Mysie, de l'Afrique septentrionale, de la Servie, de la Bosnie, de la Dalmatie, de l'Épire, de la Grèce.

La religione cristiana, a sua volta,

> née dans le terrein pierreux de Jérusalem, et dans un pays de lépreux, où le cochon est un aliment presque mortel, et défendu par loi [...], domine aujourd'hui dans des pays fangeux où l'on ne se nourrit que de cochons, comme dans la Vestphalie[81].

Certamente le cerimonie, le pratiche o i riti religiosi dipendono in gran parte dal clima («On se baigne dans le Gange aux nouvelles lunes: s'il fallait se baigner en janvier dans la Vistule, cet acte de religion ne serait pas longtemps en vigueur»[82]), ma non ne dipende affat-

[79] Cfr. *EL*, XIX, 4, in *OC*, I, A, p. 412.

[80] Sulla connessione tra clima e tipo di religione, vedi *EL*, XIV, 4-5, 10; XXIV, 24-26; XXV, 15: in *OC*, I, A, pp. 311-212, 315-317; t. II, pp. 103-105, 124-125; *Défense de «L'Esprit des loix»*, in *OC*, I, B, pp. 465-467; su quella tra fattori geoclimatici e forme di governo, cfr. tutta la terza parte dell'*Esprit des lois* (libri XIV-XIX). Sulle critiche volterriane alla teoria montesquieuiana dei condizionamenti climatici, cfr. C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 139-143.

[81] Mol., XXVII, p. 316.

[82] *Pensées sur le gouvernement*, Mol., XXIII, p. 533. Cfr. anche *Questions sur l'Encyclopédie*, voce «Climat», Mol., XVIII, p. 200: «Un législateur n'aura pas eu de peine à faire baigner des Indiens dans le Gange à certains temps de la lune: c'est un grand plaisir pour eux. On l'aurait lapidé s'il eût proposé le même bain aux peuples qui abitent les bordes de la Duina, vers Archangel. Défendez le porc à un Arabe [...], il vous obéira avec joie. Faites la même défense à un Westphalien, il sera tenté de vous battre»; e *Commentaire*, Mol., XXX, p. 444: «L'illustre auteur [Montesquieu] croit que les religions dépendent du climat. Je pense avec lui que les rites en dépendent entièrement. Mahomet n'aurait défendu le vin et les jambons ni à Bayonne ni à Mayence [...]. Une religion dont les cérimonies les plus essentielles se feront avec du pain et du

to «la croyance», che è ciò che costituisce propriamente la religione[83]:

On fera tout aussi bien recevoir un dogme – si legge nella voce «Climat» delle *Questions sur l'Encyclopédie* – sous l'équateur et sous le cercle polaire. Il sera ensuite également rejeté à Batavia et aux Orcades, tandis qu'il sera soutenu *unguibus et rostro* à Salamanque. Cela ne dépend point du sol et de l'atmosphère, mais uniquement de l'opinion, cette reine inconstante du monde[84].

Per quanto concerne l'altra connessione, Voltaire confuta un po' tutte le principali spiegazioni di carattere geoclimatico addotte nell'*Esprit des lois* per giustificare la libertà dell'Europa e il dispotismo dell'Asia, la superiorità dell'Occidente sull'Oriente, dei popoli del Nord su quelli del Sud del mondo. Indubbiamente – scrive nel *Commentaire* – il clima

étend son pouvoir [...] sur la force et la beauté du corps, sur le génie, sur les inclinations. Nous n'avons jamais entendu parler ni d'une Phryné samoyède ou négresse, ni d'un Hercule lapon, ni d'un Newton topinambou.

Ma Montesquieu ha torto quando afferma che i popoli del Nord, forti e coraggiosi a causa del clima freddo, abbiano «toujours vaincu» quelli del Mezzogiorno, deboli e vili a causa del clima caldo,

car les Arabes acquirent par les armes, en très peu de temps, au nom de leur patrie, un empire ausssi étendu que celui des Romains; et les Romains eux-mêmes avaient subjugué les bords de la mer Noire, qui sont presque aussi froids que ceux de la mer Baltique[85].

vin, quelque sublime, quelque divine qu'elle soit, ne réussira pas d'abord dans un pays où le vin et le froment sont inconnus».

[83] Cfr. *Commentaire*, Mol., XXX, p. 444.

[84] Mol., XVIII, p. 200 (il corsivo è nel testo). «On a cru au polythéisme – osserva ancora Voltaire – dans tous les climats; et il est aussi aisé à un Tartare de Crimée qu'à un habitant de la Mecque de reconnaître un Dieu unique, incommunicable, non engendré et non engendreur. C'est par le dogme encore plus que par les rites qu'une religion s'étend d'un climat à un autre. Le dogme de l'unité de Dieu passe bientôt de Médine au mont Caucase; alors le climat cède à l'opinion» (*ibid.*, p. 201).

[85] *Commentaire*, Mol., XXX, p. 444. Voltaire non indica qui il luogo preciso dell'*Esprit des lois* in cui Montesquieu farebbe l'affermazione che gli attribuisce, ma è molto probabile che abbia in mente il capitolo 2 del libro XIV e/o il 3 e il 4 del libro XVII (in *OC*, I, A, pp. 305-309, 369-373). Cfr. anche «Lois», Mol., XX, pp. 6-7: «"Les peuples des pays chauds sont timides comme les vieillards le sont; ceux des pays froids sont courageux comme le sont les jeunes gens" ([*EL*], Liv. XIV, chap. II). – Il faut bien se garder de laisser échapper de ces propositions générales. Jamais on n'a pu faire aller à la guerre un Lapon, un Samoyède; et les Arabes conquirent en quatre-vingts ans plus de pays que n'en possédait l'Empire romain. Les Espagnols en petit nombre battirent à la bataille de Mulberg les soldats du nord de l'Allemagne. Cet axiome de l'auteur [Montesquieu] est aussi faux que tous ceux du climat».

Parimenti, ha torto quando sostiene che le leggi, i costumi e le usanze dei popoli orientali, a causa della loro debolezza di organi e pigrizia di carattere conseguenti al clima caldo, siano oggi le stesse di mille anni fa[86], perché in realtà sono radicalmente mutate, prima con l'avvento del Cristianesimo, poi con l'espansione dell'Islam, infine con la formazione dell'Impero ottomano[87]. La ragione, poi, che il barone di La Brède – in aggiunta a quella basata sul clima – adduce per spiegare l'istituzione dei grandi imperi dispotici in Asia, cioè la presenza in questo continente di «grandes plaines», è del tutto falsa: evidentemente – ironizza Voltaire –

> il n'a pas songé que la Perse est entrecoupée de montagnes; il ne s'est pas souvenu du Caucase, du Taurus, de l'Ararat, de l'Immaüs, du Saron, dont les branches couvrent l'Asie. Il ne faut ni donner des raisons des choses qui n'existent point, ni en donner de fausses des choses qui existent[88].

Ancora: Montesquieu «prétend» che la libertà si trovi più nelle zone di montagna che nelle pianure[89], ma in Asia – si legge nell'*Essai sur les mœurs* – «il y a bien autant de pays montueux [...] qu'en Europe»[90]. Infine, afferma che i popoli barbari del nord dell'Europa erano liberi e nelle loro conquiste portarono ovunque la libertà, mentre i popoli barbari del nord dell'Asia erano schiavi e instaurarono dappertutto nei paesi conquistati la schiavitù e il dispotismo[91]; ma la storia mostra che «le goût pour la liberté» ha caratterizzato indiscriminatamente i popoli nomadi: «Les Alains, les Huns, les Gépides, les Turques, les Goths, les Francs, furent tous les *compagnons*, et non les

[86] Cfr. *EL*, XIV, 4, in *OC*, I, A, p. 311.

[87] Cfr. *Commentaire*, Mol., XXX, p. 445.

[88] *A.B.C.*, Mol., XXVIII, pp. 315-316. Cfr. anche *Corpus des notes marginales*, t. V, cit., p. 748 e «Lois», Mol., XX, p. 11. L'ironia di Voltaire è qui alquanto fuori luogo, giacché Montesquieu parla solo di «plus grandes plaines» presenti in Asia rispetto all'Europa e non ignora affatto che in Oriente vi siano montagne; scrive infatti esattamente: «En Asie, on a toujours vu de grands empires; en Europe, ils n'ont jamais pu subsister. C'est que l'Asie que nous connoissons a *de plus grandes plaines*; elle est coupée en plus grands morceaux *par les mers* [*par les montagnes et les mers*, nelle edizioni dell'*Esprit des lois* anteriori al 1757]; &, comme elle est plus au midi, les sources y sont plus aisément taries, les *montagnes* y sont moins couvertes de neiges, & les fleuves moins grossis y forment de moindres barrières» (*EL*, XVII, 6, in *OC*, I, A, p. 375; corsivi nostri).

[89] Cfr. *EL*, XVIII, 2, in *OC*, I, A, pp. 379-380.

[90] *EM*, II, 807. «Il est bien délicat – aggiunge ancora Voltaire – de chercher les raisons physiques des gouvernements; mais surtout il ne faut pas chercher la raison de ce qui n'est point» (*ibid.*).

[91] Cfr. *EL*, XVII, 5, in *OC*, I, A, pp. 373-375.

esclaves, de leurs barbares chefs»[92].

Come si vede – appellandosi sempre all'esperienza, alla storia, ai fatti – Voltaire sostiene l'infondatezza dell'argomento delle 'diversità' di carattere climatico-geografico sviluppato nell'*Esprit des lois* per legittimare il primato dell'Europa sull'Asia, e sottolinea la sostanziale omogeneità tra i due continenti a questo riguardo. In ogni caso, nel *Commentaire* – dove se ne occupa più diffusamente – il patriarca di Ferney nega recisamente che il clima e gli altri fattori fisici giochino un qualche ruolo nelle vicende umane. Una lingua di montone – osserva sarcasticamente alludendo all'esperimento su questo organo addotto da Montesquieu a riprova del potere del clima[93] – non spiegherà mai perché «la querelle de l'empire et du sacerdoce» abbia scandalizzato e insanguinato l'Europa per oltre seicento anni, né renderà ragione «des horreurs de la rose rouge et de la rose blanche, et de cette foule de têtes couronnées qui sont tombées en Angleterre sur les échafauds»[94]. Ben altri sono i fattori che hanno influito e influiscono sul mondo umano e sociale e che consentono di spiegare gli eventi della storia, e segnatamente «le gouvernement, la religion et l'éducation»: sono essi – scrive Voltaire nelle battute conclusive del *Commentaire* – che «*produisent tout* chez les malheureux mortels qui rampent, qui souffrent, et qui raisonnent sur ce globe»[95].

[92] *EM*, I, p. 613 (corsivi nostri). Cfr. anche *EM*, I, p. 342 e II, p. 807, dove la polemica con Montesquieu porta Voltaire ad attribuire all'organizzazione sociale e politica dei Tartari e degli Arabi pre-mussulmani i caratteri propri di un tipo particolare di repubblica: «L'auteur de *L'Esprit des lois* dit qu'il n'y a point de républiques en Asie. Cependant cent hordes de Tartares, et des peuplades d'Arabes, forment des républiques errantes». Sull'omologazione, per lo più in funzione antimontesquieuiana, da parte del filosofo di Ferney tra i popoli barbari del nord dell'Europa e i popoli barbari dell'Asia, vedi R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 81-82, 102 e 128-129.

[93] Cfr. *EL*, XIV, 2, in *OC*, I, A, pp. 307-308. Vedi, su questo esperimento montesquieuiano, R.G. MAZZOLINI, *Dallo 'spirito nerveo' allo 'spirito delle leggi': un commento alle osservazioni di Montesquieu su una lingua di pecora*, in G. BARBER-C.P. COURTNEY (a cura di), *Enlightenment essays in memory of Robert Shackleton*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 205-221; e il nostro *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., cap. III.

[94] *Commentaire*, Mol., XXX, pp. 456-457.

[95] *Commentaire*, Mol., XXX, p. 457 (corsivo nostro). Negli scritti anteriori al *Commentaire* Voltaire riconosce, invece, una certa influenza sulle vicende umane e sociali anche al clima: cfr., ad es., *EM*, II, p. 806, e *Questions sur l'Encyclopédie*, voce «Climat», Mol., XVIII, p. 200. Da notare, inoltre, a proposito del fattore «gouvernement», una nuova apologia da parte sua di Luigi XIV: «[...] un véritablement bon roi – scrive alludendo appunto a questo re – est le plus beau présent que le ciel puisse faire à la terre» (*Commentaire*, Mol., XXX, p. 455).

(d) Veniamo, infine, alle critiche rivolte alla teoria dei poteri intermedi e alla venalità delle cariche.

Com'è noto, Montesquieu delinea nell'*Esprit des lois* due modelli fondamentali di monarchia moderna: la monarchia di tipo francese, basata sui poteri intermedi dell'aristocrazia, del clero e della nobiltà di toga, e la monarchia di tipo inglese, fondata sul sistema rappresentativo e su un complesso e sofisticato meccanismo di 'spartizione' e di controllo reciproco dei poteri fondamentali dello Stato.

Pur essendo stato per tutta la vita un ammiratore del governo inglese, Voltaire non dice molto su questo secondo modello. Osserva genericamente di essere «plein» di tutto ciò che nell'*Esprit des lois* si dice intorno alla libertà politica[96], ma del celebre capitolo 6 del libro XI prende in considerazione soltanto, più che altro per fare sfoggio del suo spirito corrosivo, l'affermazione sulla presunta origine della «costituzione inglese» dai «boschi dei Germani»[97]. Elogia, invece, a più riprese, l'altro importante capitolo 'inglese' dell'*Esprit des lois*, il 27 del libro XIX, definendolo – ad esempio in *A.B.C.* – un ritratto dell'Inghilterra «dessiné dans le goût de Paul Véronèse»[98], e – nella sesta sezione («Tableau du gouvernement anglais») della voce «Gouvernement» delle *Questions sur l'Encyclopédie* – un capitolo ammirevole per i suoi «traits d'esprit», la «finesse», la «profondeur»[99]. Ma non va oltre gli elogi. Neppure qui, cioè, Voltaire entra minimamente nel merito del sistema di governo inglese tratteggiato da Montesquieu, un sistema che peraltro egli sembra considerare – com'è stato giustamente sottolineato[100] – una semplice proposta politica piuttosto

[96] *Commentaire*, Mol., XXX, p. 439.

[97] Cfr. «Lois», Mol., XX, p. 5, in cui, dopo aver riportato il passo del capitolo 6 del libro XI che si conclude con la famosa affermazione: «Ce beau système [il sistema costituzionale inglese] a été trouvé dans les bois» (in *OC*, I, A, p. 221), esclama: «La chambre des pairs et celle des communes, la cour d'équité, trouvées dans les bois! On ne l'aurait pas deviné. Sans doute les Anglais doivent aussi leurs escadres et leur commerce aux mœurs des Germains, et les sermons de Tillotson à ces pieuses sorcières germaines qui sacrifiaient les prisonniers, et qui jugeaient du succès d'une campagne par la manière dont leur sang coulait. Il faut croire aussi qu'ils doivent leurs belles manufactures à la louable coutume des Germains, qui aimaient mieux vivre de rapine que de travailler, comme le dit Tacite»; e *Commentaire*, Mol., XXX, p. 435, dove ripete in termini pressoché analoghi questa canzonatura e conclude: «Pourquoi n'avoir pas trouvé plutôt la diète de Ratisbonne que le parlement d'Angleterre dans les forêts d'Allemagne? Ratisbonne doit avoir profité, plutôt que Londres, d'un système trouvé en Germanie». Vedi, in proposito, L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 274 e 375.

[98] Mol., XXVII, p. 314.

[99] Mol., XIX, p. 296.

[100] Da R. FUBINI, *Introduzione* a VOLTAIRE, *Scritti politici*, Torino, Utet, 1978², p. 13, nota

che un ideale costituzionale. D'altra parte, se è vero che il patriarca di Ferney individua come caratteristica della monarchia d'oltremanica il *mélange heureux* tra camera dei Comuni, camera dei Lords e re[101], è altrettanto vero che non si sofferma mai ad indagare come concretamente questo *mélange* si produca, attraverso quali meccanismi o congegni costituzionali venga ottenuto e conservato. In tutti gli scritti in cui più diffusamente si occupa del governo inglese – pensiamo in particolare all'ottava e alla nona delle sue *Lettres philosophiques* e al «Tableau du gouvernement anglais» appena citato – lo fa più da storico che da politico, più per mettere in luce il processo di progressivo indebolimento, a partire dal XIV secolo, della nobiltà inglese a vantaggio soprattutto della 'borghese' camera dei Comuni che per decifrare i meccanismi costituzionali che stavano dietro quel processo[102], più per elencare ed esaltare i numerosi e fondamentali diritti politici e civili assicurati da tale governo che per scoprire attraverso quali vie, quali mezzi o strumenti concreti, quei diritti venissero garantiti. È assente, insomma, nelle varie prese di posizione di Voltaire sul sistema politico inglese, un vero interesse per le questioni di ordine strettamente costituzionale[103].

Di gran lunga maggiore, invece, è l'attenzione che il filosofo di Ferney dedica al modello di monarchia francese, e a ragione, essendo quello che più direttamente lo riguardava e perché radicalmente antitetico all'ideale politico in cui egli credeva e per il quale combatteva, vale a dire la monarchia assoluta così come si era venuta configurando in Francia a partire soprattutto dal regno di Luigi XIV.

3, e da P. ALATRI, *Introduzione a Voltaire*, Bari, Laterza, 1989, p. 23, soprattutto sulla base dell'affermazione – contenuta nella voce «Montesquieu» del *Catalogue de la plupart des écrivains français*, in *Œuvres historiques*, cit., p. 1188 – secondo la quale «ce qu'il y a de plus singulier [dans l'*Esprit des lois*], c'est que l'éloge qu'il fait du gouvernement anglais est ce qui a plu davantage en France».

[101] *Lettres philosophiques*, a cura di R. Naves, Paris, Garnier, 1964, IXe *lettre*, p. 38. Cfr. anche *ibid*., VIIIe *lettre*, p. 34, e *A.B.C.*, Mol., XXVII, p. 349.

[102] Un processo che peraltro Voltaire, diversamente da Montesquieu, registra con evidente soddisfazione, anche per quanto concerne la Francia: cfr., ad es., la nona *lettre philosophique*, dove afferma che è stata una fortuna per il genere umano che l'autorità dei nobili, bollati come «petits brigands», sia stata «éteinte», in Francia, dal potere dei re, e, in Inghilterra, da quello dei re e della camera dei Comuni (*Lettres philosophiques*, cit., p. 41). Vedi, su questo punto, P. GAY, *Voltaire politico*, cit., pp. 61-62.

[103] Cfr., in proposito, R. FUBINI, «Introduzione», cit., p. 13; J. BRETHE DE LA GRASSAYE, *Politique comparée de Voltaire, Rousseau et Montesquieu*, «Actes de l'Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Bordeaux», s. V, t. IV, 1979, p. 65; P. ALATRI, *Introduzione a Voltaire*, cit., p. 23.

Di quest'altro modello montesquieuiano, Voltaire rifiuta o contesta con durezza un po' tutti i capisaldi, da quello concernente le sue presunte origini feudali[104], alla tesi secondo cui la nobiltà costituisce l'essenza della monarchia[105], a quella secondo la quale il potere del clero rappresenta sempre e dappertutto un freno all'autorità dei prìncipi[106]:

> Je ne conseillerais pas à un homme qui se mêlerait d'instruire – osserva, a questo proposito, nel *Commentaire* alludendo a Montesquieu – de poser ainsi des règles générales. À peine a-t-il établi un principe, l'histoire s'ouvre devant lui, et lui montre cent exemples contraires[107].

Ancora, Voltaire deplora il modo vago, generico, con cui il filosofo di La Brède tratta delle leggi fondamentali[108], e critica la sua affermazione secondo cui il «dépôt des lois» non può essere che nelle mani della nobiltà di toga[109].

[104] Fautore, all'opposto di Montesquieu, della *thèse royale*, il patriarca di Ferney respinge, a più riprese, l'appellativo di «nos pères» attribuito nell'*Esprit des lois* ai Franchi (VI, 18; X, 3, in *OC*, I, A, pp. 124, 186; ecc.): «Mais qui étaient ces Francs, que Montesquieu de Bordeaux – scrive, ad es., nel *Commentaire* – appelle "nos pères"? C'étaient, comme tous les autres barbares du Nord, des bêtes féroces qui cherchaient de la pâture, un gîte, et quelques vêtements contre la neige» (Mol., XXX, p. 448); bolla, inoltre, la monarchia francese delle origini come «chaos», «barbarie», «anarchie», un susseguirsi «d'atrocités et d'horreurs» (*ibid*., pp. 441 e 454); difende, infine, l'abate J.-B. Dubos, giudicato «très-savant et très-circonspect», dalle critiche che gli vengono mosse nel libro XXX dell'*Esprit des lois*, sostenendo in particolare che Montesquieu «lui fait dire ce qu'il n'a jamais dit, et cela selon sa coutume de citer au hasard et de citer faux» («Lois», Mol., XX, p. 11).

[105] Cfr. *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, pp. 20-21. «J'aurais désiré – scrive a questo proposito nel *Commentaire* – que l'auteur [Montesquieu], ou quelque autre écrivain de sa force, nous eût appris clairement pourquoi la noblesse est l'essence du gouvernement monarchique. On serait portait à croire qu'elle est l'essence du gouvernement féodal, comme en Allemagne, et de l'aristocratie, comme à Venise» (Mol., XXX, p. 410).

[106] Cfr. *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, pp. 21-22.

[107] *Commentaire*, Mol., XXX, p. 411. Cfr. anche *ibid*., p. 413, dove Voltaire ironizza sul paragone montesquieuiano tra il mare che viene arrestato dalle erbe e dalle ghiaiette sparse sulla riva e il potere dei monarchi che è frenato dalla religione (*EL*, II, 4, in *OC*, I, A, p. 22).

[108] Cfr. *Commentaire*, Mol., XXX, p. 414. Vedi inoltre *ibid*., pp. 457-464, e *Questions sur l'Encyclopédie*, voce «Lois salique», Mol., XIX, pp. 607-613, dove viene criticata la legge salica.

[109] *EL*, II, 4, in *OC*, I, A, pp. 22-23. «Cependant – scrive al riguardo in *A.B.C.* – le dépôt des lois de l'empire est à la diète de Ratisbonne entre les mains des princes; ce dépôt est en Angleterre dans la chambre haute; en Suède, dans le sénat composé de nobles; et, en dernier lieu, l'impératrice Catherine II, dans son nouveau code, le meilleur de tous les codes, remet ce dépôt au sénat composé des grands de l'empire. Ne faut-il pas distinguer entre les lois politiques et les lois de la justice distributive? Les lois politiques ne doivent-elles pas avoir pour gardiens les principaux membres de l'État? Les lois du *tien* et du *mien*, l'ordonnance criminelle, n'ont besoin que d'être bien faites et d'être imprimées; le dépôt en doit être chez les libraires. Les juges

Si scaglia, infine, violentemente, ogni volta che gliene capita l'occasione, contro la venalità delle cariche, accusando Montesquieu di ergersene a difensore per meri interessi di ceto, per gretti motivi egoistici: Montesquieu – si legge in *A.B.C.* –

> a la faiblesse de dire que la vénalité des charges *est bonne dans les États monarchiques*[110]. Que voulez-vous? il était président à mortier en province. Je n'ai jamais vu de mortier, mais je m'imagine que c'est un superbe ornement. Il est bien difficile à l'esprit le plus philosophique de ne pas payer son tribut à l'amour-propre. Si un épicier parlait de législation, il voudrait que tout le monde achetât de la cannelle et la muscade[111].

E in modo altrettanto duro Voltaire si esprime nella voce «Lois (Esprit des)» e nel *Commentaire*: la venalità delle cariche non è che un «opprobre», un'«infamie», un «abus», e la sua difesa da parte di Montesquieu è «indigne de lui» e «déshonore son ouvrage». Sarebbe stato mille volte meglio – non manca di aggiungere col suo consueto anticlericalismo – «vendre les trésors de tous les couvents et l'argenterie de toutes les églises que de vendre la justice»[112].

Si tratta evidentemente di un'accusa in larga parte ingiusta, che fa il paio peraltro con quella analoga, ma forse altrettanto iniqua, rivolta da Montesquieu a Voltaire quando gli rimprovera di scrivere storie solo per il suo «convento», ovvero orientate alla dimostrazione di tesi precostituite[113]. In ogni caso, è un'accusa meramente ideologica, che ignora completamente la preoccupazione fondamentale che sta alla base della presa di posizione montesquieuiana – una preoccupazione che fu colta invece assai bene, com'è noto, da David Hume[114] – vale a

doivent s'y conformer; et quand elles sont mauvaises, comme il arrive fort souvent, alors ils doivent faire des remontrances à la puissance suprême pour les faire changer» (Mol., XXVII, p. 320). Cfr. pure *Commentaire*, Mol., XXX, pp. 413-414.

[110] *EL*, V, 19, in *OC*, I, A, p. 94 (corsivo nel testo).

[111] Mol., XXVII, p. 325.

[112] «Lois», Mol., XX, pp. 2-3; *Commentaire*, Mol., XXVII, p. 425.

[113] Cfr. *Mes Pensées*, n° 1446, in *OC*, II, p. 419: «Voltaire n'écrira jamais une bonne histoire: il est comme les moines, qui n'écrivent pas pour le sujet qu'ils traitent, mais pour la gloire de leur ordre; Voltaire écrit pour son couvent».

[114] Cfr. la sua lettera a Montesquieu del 10 aprile 1749: «Tous les déclamateurs qui sont en France – vi si legge tra l'altro – exercent leur rhétorique contre la vénalité des charges [...]; mais vous en jugez sur des principes plus vrais & plus profonds. Puis-je hasarder d'ajouter encore ceci? La considération d'un léger profit a engagé la Cour à multiplier prodigieusement les offices dans vos présidiaux & dans vos parlemens, ce qui rend vos cours de judicature plus populaires & les fait ressembler à nos jurés. Comme il seroit plus odieux & plus tyrannique de dépouiller un homme d'un office qu'il a acheté à un haut prix que s'il l'avoit reçu gratuitement de la Cour,

dire l'assicurare ai giudici, tramite l'istituto della venalità delle cariche, autonomia, indipendenza dall'assolutismo regio[115].

Anche riguardo al modello di monarchia francese, Voltaire non sembra quindi interessato alla problematica costituzionale che sta al centro del discorso di Montesquieu – vale a dire alla ricerca delle *vie concrete* attraverso cui impedire al monarca di abusare del suo potere ovvero di trasformarsi in despota[116] – quanto invece a denunziare il suo pregiudizio nobiliare, il carattere retrogrado, 'feudale', di questo tipo di monarchia, e a sferrare attacchi contro i ceti privilegiati, in particolare contro la nobiltà di toga dei Parlamenti giudiziari, da lui considerata il baluardo dell'intolleranza e del fanatismo[117].

ces sortes de dépouillemens sont très rares et donnent à vos juges *la liberté & l'indépendance*. La créature d'un grand seigneur qui tiendroit sa charge du crédit de son patron, comptant sur cette protection, pourroit commettre de grandes vexations; mais les liaisons de vos juges avec les gens de la Cour sont très rares & cela vient principalement de la vénalité des offices» (*OC*, III, pp. 1218-1219; corsivo nostro). Su questa lettera e, più in generale, sui rapporti tra Hume e Montesquieu, vedi il contributo di Luigi Turco nel presente tomo.

[115] Sul principio dell'autonomia della funzione giudiziaria e sul suo ruolo cruciale nella dottrina costituzionale di Montesquieu, vedi il nostro *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., cap. II.

[116] È vero che Voltaire insiste in più di un'occasione – lo si accennava più sopra – sulla distinzione tra assolutismo arbitrario e assolutismo 'costituzionale' o sottoposto alle leggi, ma è altrettanto vero che egli non si preoccupa affatto – come rileva anche P. GAY, *Voltaire politico*, cit., p. 322 – di proporre per la Francia del suo tempo istituzioni formali in grado di impedire al monarca, qualora lo avesse voluto, di abusare del suo potere, confidando esclusivamente sulla forza dell'opinione pubblica, ovvero sulla progressiva diffusione dei lumi tra il «popolo». Anche Montesquieu ha fiducia in questa diffusione dei lumi («Il n'est pas indifférent que le peuple soit éclairé», scrive ad es. nella *Préface* dell'*EL*, in *OC*, I, A, p. lx), ma questo non basta; occorrono anche precisi meccanismi 'oggettivi', istituzioni formali capaci di 'ostacolare' concretamente il monarca che fosse tentato di trasformarsi in despota. Certo le forze politico-sociali che egli individua come baluardi contro il potere arbitrario sono delle forze di stampo feudale-corporativo (che Voltaire giustamente combatte), ma ciò che conta soprattutto – come abbiamo sottolineato anche nel nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 146-147 – è la *funzione* che a queste forze egli assegna, ovvero è il modello costituzionale che costruisce, un modello basato sulla 'spartizione' e limitazione reciproca dei poteri ossia sul *pluralismo*, e cioè su quanto di più antitetico vi potesse essere all'assolutismo, entro i cui schemi il patriarca di Ferney – al di là di alcune sue contingenti aperture in senso democratico durante gli anni '60 del Settecento, e al di là del carattere più o meno 'progressivo' dei suoi modelli di monarchia 'illuminata', su cui vedi F. DIAZ, *Montesquieu e Voltaire*, in *L'Europe de Montesquieu. Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993)*, réunis par A. Postigliola e M.G. Bottaro-Palumbo, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 243-255 – resta rinchiuso o dai quali non sa o non vuole uscire.

[117] Cfr., al riguardo, soprattutto l'*Histoire du parlement de Paris* (1769), Mol., XV-XVI, e le *Questions sur l'Encyclopédie*, voce «Parlement de France», Mol., XX, pp. 169-178. La denuncia voltairiana del carattere retrogrado, 'arretrato', del modello montesquieuiano di monarchia dei poteri intermedi è, insieme a quella della natura 'mitica' dell'immagine del dispotismo asiatico disegnata nell'*Esprit des lois*, uno dei motivi che hanno avuto maggior fortuna nella storia della

4. Concludiamo. Sia sull'insieme dell'*Esprit des lois* che su sue singole teorie e affermazioni, Voltaire rivolge dunque critiche assai severe a Montesquieu. Si tratta di critiche dovute non tanto (o non solo) a ragioni di scarsa simpatia personale (che certamente ci furono[118]), quanto e soprattutto – come s'è già accennato e come dovrebbe risultare evidente da quanto fin qui si è esposto – a reali divergenze di vedute a livello teorico e politico-ideologico.

Ma – come si diceva all'inizio – la posizione di Voltaire nei confronti del filosofo di La Brède non si esaurisce in queste critiche. Egli ha anche apprezzato Montesquieu e la sua opera, nonché ripreso e approvato vari suoi punti di vista, teorie e concezioni particolari.

Montesquieu è un autore che «pense toujours, et fait penser; c'est un *roide jouteur*», si legge ad esempio in una sua lettera del 1751[119], mentre in un'altra di qualche anno dopo lo si definisce «un génie heureux et profond»[120]. Ancora: Montesquieu è uno spirito «libre» e ha un cuore «plein des droits du genre humain»[121]; è stato «le plus modéré et le plus fin des philosophes»[122].

Le opere dei Grozio e dei Pufendorf sono solo delle compilazioni; l'*Esprit des lois*, invece, è l'opera «d'un homme d'État, d'un philosophe, d'un bel esprit, d'un citoyen»[123]; è un'opera che, malgrado i suoi difetti, deve essere «toujours cher aux hommes», perché l'autore vi ha detto «sincèrement ce qu'il pense», «a partout fait souvenir les hommes qu'ils sont libres» e «présente à la nature humain ses titres, qu'elle a perdus dans la plus grande partie de la terre»[124]; è un'opera che dovrebbe essere «le bréviaire de ceux qui sont appelés à gouverner les autres»[125]; è «le code de la raison et de la liberté»[126].

letteratura critica di questo secolo: la riprendono e amplificano, da ultimi, L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 578-611, 633-637; F. DIAZ, *Montesquieu e Voltaire*, cit., *passim*; A. BURGIO, *Con Montesquieu, tra «ancien régime» e modernizzazione*, in ID., *Rousseau, la politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, Napoli-Milano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Guerini e Associati, 1996, pp. 112-141.

118 Cfr. in proposito R. SHACKLETON, *Allies and enemies*, cit., *passim*.

119 Voltaire al duca di Uzès, 14 settembre 1751, in Best., III, p. 482 (il corsivo è di Voltaire).

120 Voltaire a É. Bertrand, 5 gennaio 1759, in Best., V, p. 323.

121 *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, cit., p. 1272.

122 *Lettres à S. A. Mgr. le prince de *** sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne* (1767), in *Mélanges*, cit., p. 1206.

123 *Commentaire*, Mol., XXX, p. 406.

124 *Idées républicaines*, in *Mélanges*, cit., p. 524; *A.B.C.*, Mol., XXVII, pp. 321-322.

125 Voltaire a É. Bertrand, 5 gennaio 1759, in Best., V, p. 323.

126 *Commentaire*, Mol., XXX, p. 406.

Come si vede, siamo di fronte ad alcuni dei giudizi più belli e profondi che siano mai stati formulati su Montesquieu e sulla sua opera (è stato «le plus modéré et le plus fin des philosophes»; l'*Esprit des lois* è «le code la raison et la liberté»), che testimoniano come, al di là della scarsa simpatia personale e dei contrasti anche radicali, Voltaire ne abbia riconosciuto e compreso il valore, la grandezza[127].

D'altra parte, il filosofo di Ferney – come si accennava poc'anzi – riprende e approva o condivide varie prese di posizione, teorie e concezioni particolari di Montesquieu, in numero certamente inferiore a quelle che rifiuta o contesta, ma altrettanto se non più importanti, in quanto attinenti per lo più ai valori fondamentali del secolo XVIII e alla vera essenza dell'Illuminismo.

Riprende, ad esempio, soprattutto nel campo del diritto penale – direttamente o tramite la mediazione dell'opera *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria, su cui scrisse, com'è noto, un fortunato *Commentaire* (1766) – teorie come quelle sulla moderazione delle pene, sulla proporzionalità tra pena e delitto e sulla separazione tra giustizia divina e giustizia umana[128].

Accetta o condivide, poi, prese di posizione e concezioni come: l'opposizione alla schiavitù dei negri («Montesquieu m'a fort réjoui dans son chapitre des nègres – scrive in *A.B.C.* a proposito del celebre capitolo 5 del libro XV dell'*Esprit des lois* – . Il est bien comique; il triomphe en s'égayant sur notre injustice»[129]) e alla schiavitù in gene-

[127] E anche, in qualche rara occasione e seppure solo in privato, le propensioni non necessariamente o non esclusivamente filonobiliari: vedi, in proposito, la sua lettera a Condorcet del 20 settembre 1777, dove da un lato definisce ancora una volta il capolavoro montesquieuiano dell'«Esprit sur les lois», dall'altro però afferma che esso avrebbe dovuto essere intitolato «L'Esprit républicain», e che questo spirito gli assicura «un éternel succès» (Best., XIII, p. 42).

[128] Cfr., al riguardo, R. DERATHÉ, *Le droit de punir chez Montesquieu, Beccaria et Voltaire*, in *Atti del convegno internazionale su Cesare Beccaria (Torino, 4-6 ottobre 1964)*, «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino - Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», s. IV, n. 9, 1966, pp. 85 ss.; C. LARRÈRE, *Droit de punir et qualification des crimes de Montesquieu à Beccaria*, in M. PORRET (a cura di), *Beccaria et la culture juridique des lumières. Actes du Colloque européen de Genève (25-26 novembre 1994)*, Genève, Droz, 1997, pp. 90-91, 94, *passim*; il nostro *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., cap. II, §§ 4-5; e soprattutto il contributo di Mario A. Cattaneo nel presente tomo. Del *Commentaire sur le livre des délits et des peines*, riprodotto in *Melanges*, cit., vedi in particolare pp. 796-798, 805-806, 809-810 e 815, nelle quali esplicitamente o implicitamente si riprendono concezioni penalistiche montesquieuiane.

[129] Mol., XXVII, p. 355. Cfr. anche *ibid*., p. 314, e *Questions sur l'Encyclopédie*, voce «Esclaves», Mol., XVIII, p. 604, dove afferma – sempre a proposito del capitolo 5 del libro XV dell'*Esprit des lois* (in *OC*, I, A, pp. 330-331) – che Montesquieu vi ha dipinto la schiavitù dei negri «avec le pinceau de Molière».

rale («Si quelqu'un a jamais combattu pour rendre aux esclaves de toute espèce le droit de la nature, la liberté, c'est assurément Montesquieu»[130]); l'umanitarismo («Le principal mérite de l'*Esprit des lois* est l'amour des lois qui règne dans cet ouvrage», «un amour fondé sur l'amour du genre humain»[131]); la condanna dell'Inquisizione («La vive et piquante ironie» del filosofo di La Brède contro questa istituzione «a charmé tout le monde, hors les inquisiteurs»[132]); la battaglia, infine, contro il potere arbitrario, la superstizione, le ingiustizie fiscali (l'*Esprit des lois* «attaque la tyrannie, la superstition et le maltôte, trois choses que les hommes détestent»[133]).

Antischiavismo, umanitarismo, denuncia di istituzioni inique, lotta contro l'arbitrio, l'ingiustizia, la superstizione: sono le idee-guida delle grandi battaglie condotte da Voltaire soprattutto nell'ultimo trentennio della sua vita, idee che egli ritrova – come si vede – anche nell'*Esprit des lois*, che da questo punto di vista non gli appare più, evidentemente, l'opera di un avversario, ma di un alleato, di un compagno di lotta (da difendere anche, quando è il caso, contro i nemici comuni[134]), e non più un libro inutile, bensì utile, 'militante', in grado di contribuire al progresso del genere umano.

È con libri come l'*Esprit des lois*, che combattono la «supersti-

[130] *Commentaire*, Mol., XXX, p. 445.

[131] *Catalogue de la plupart des écrivains français*, voce «Montesquieu», in *Œuvres historiques*, cit., p. 1188. Cfr. anche *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, cit., p. 1272, e *Commentaire*, Mol., XXX, p. 446, in cui si qualifica Montesquieu come «défenseur de la nature humaine».

[132] *Ibid*. Molto probabilmente Voltaire ha qui in mente il celebre capitolo 13 («Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal») del libro XXV dell'*Esprit des lois* (in *OC*, I, B, pp. 120-123). Cfr. anche *A.B.C.*, Mol., XXVII, p. 314, dove si dice che questo capitolo è «fort au-dessus de Callot», e *Traité sur la tolérance* (1763), in *Mélanges*, cit., p. 620, in cui se ne cita un brano nel capitolo XV dedicato ai «Témoignages contro l'intolérance».

[133] «Lois», Mol., XX, p. 14. Voltaire ripete spesso questa sua asserzione, sostituendo talora «superstition» con «prêtres» o «moines»: cfr., ad es., *A.B.C.*, Mol., XXVII, p. 314, e le sue lettere del 19 gennaio [1761] a Mme Dupin e del 5 aprile 1769 a B.-J. Saurin, in Best., VI, IX, pp. 220, 856.

[134] Cfr., in proposito, soprattutto il suo *Remerciement sincère à un homme charitable* del 1750 (Mol., XXIII, pp. 457-461), in cui difende Montesquieu dalle accuse di deismo e di spinozismo che gli erano state rivolte dall'abate giansenista J. Fontaine de La Roche sulle «Nouvelles ecclésiastiques» del 9 e 16 ottobre 1749, nonché i duri giudizi che egli esprime, in più di un'occasione, contro le *Observations sur le livre «De l'Esprit des loix»* di J.-B.-L. CREVIER (Paris, Desaint & Saillant, 1764): vedi, ad es., *Les chevaux et les ânes ou étrennes aux sots* (1761), Mol., X, p. 134, in nota, e Best., VII, pp. 544, 559, 568, 570, 577, 796. Sul *Remerciement*, cfr. gli equilibrati giudizi di R. SHACKLETON, *Montesquieu. A critical biography*, cit., p. 363; ID., *Allies and enemies*, cit., p. 166.

tion» e ispirano la «morale», che si giungerà a rendere migliori gli uomini, suggerisce infatti al termine delle *Idées républicaines*, composte appena due anni dopo il celebre *Traité sur la tolérance* (1763); se i giovani leggeranno con attenzione libri come questo, «ils seront préservés de toute espèce de fanatisme: ils sentiront que la paix est le fruit de la tolérance, et le véritable but de toute société»[135].

L'*Esprit des lois*, dunque, come antidoto contro la superstizione e il fanatismo.

Da parte di un pensatore come Voltaire, che pone al centro di tutta la sua opera l'ideale della tolleranza[136] – da parte dell'«uomo di Calas» – è certamente questo il miglior apprezzamento che si potesse esprimere sul capolavoro montesquieuiano.

[135] *Idées républicaines*, in *Mélanges*, cit., p. 524.

[136] Cfr., al riguardo, M.L. LANZILLO, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 2000, in particolare i capitoli III e IV, pp. 63-145.

*Due opposte letture napoletane dell'*Esprit des lois: *Genovesi e Personè*

Girolamo Imbruglia

1. Nel 1962, Franco Venturi per descrivere la filosofia e la politica di Francescantonio Grimaldi propose la formula di illuminismo conservatore, nel quale siffatta curvatura dell'elemento illuminista sarebbe venuta dalla lezione di Vico[1]. Se forse in quella formula è da rivedere l'interpretazione del ruolo di Vico, felice è stata invece l'individuazione della variante conservatrice della cultura illuminista, la cui ricostruzione si svela utile per intendere gli effettivi spostamenti del pensiero illuminista, non soltanto napoletano. Questa stessa categoria è stata infatti utilizzata ad esempio da John Pocock per descrivere molta parte della cultura britannica del XVIII secolo, in particolare per discutere di Edward Gibbon. Quello che qui si vuole proporre è dunque la ricostruzione di un altro tassello della genealogia di questo atteggiamento, colto attraverso la lettura quasi incrociata che dell'*Esprit des lois* fecero Antonio Genovesi (1713-1769) ed Ermenegildo Personè (1724-1788).

Molto ormai si sa della diffusione di Montesquieu in Italia, e a Napoli, dove Genovesi redasse un commento all'*Esprit des lois* che, sebbene pubblicato postumo, ebbe circolazione e notorietà[2]. Ritornare

[1] F. VENTURI, *Nota introduttiva* a Francescantonio Grimaldi, in *Illuministi Italiani*, t. V, *Illuministi napoletani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, p. 521: «E basta leggere queste ultime pagine delle *Riflessioni* per vedere come questo ritorno a Vico ponga un suggello al sostanziale conservatorismo delle posizioni ormai raggiunte da Grimaldi […]». La contraddizione della morale con la politica «restava insomma palese […]. Solo il conservatorismo, solo la rinunzia alla volontà di riforma faceva sentire meno gravemente questo contrasto a Francescantonio Grimaldi».

[2] Cfr. *Spirito delle leggi del signore di Montesquieu, con le note dell'abate Antonio Genovesi*, 4 tt., Napoli, Terres, 1777. Vedi F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. I, Torino, Einaudi, 1969, pp. 566-567; ma cfr. soprattutto E. DE MAS, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello «Spirito delle leggi»*, Firenze, Le Monnier, 1971, e S. ROTTA, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1 (1971), pp. 57-209.

su questo aspetto può dunque rischiare d'essere inutile; meno inutile può però forse risultare attirare l'attenzione su un rapporto fin qui trascurato tra Genovesi ed un ormai dimenticato intellettuale di metà Settecento. Nel pieno degli anni '60, nel dibattito a più voci che si sviluppò sull'opera di Montesquieu la cultura napoletana si misurava con quella dell'illuminismo europeo e si avviava a prendere una propria fisionomia, che fu tutt'altro che monolitica. In queste opposte letture di Montesquieu si può dunque ravvisare una delle prime linee del contrasto che animò il fronte interno dell'illuminismo napoletano, che poi, di lì a poco più di un decennio, si troverà diviso tra il gruppo di Francescantonio Grimaldi e dei fratelli de Gennaro e Gaetano Filangieri o Mario Pagano.

Nel corso della stesura delle sue *Note* Genovesi ebbe infatti sicuramente presenti le *Riflessioni sullo Esprit des lois* di Ermenegildo Personè, che apparvero nel 1765, ma che già erano state pubblicate in francese e in una versione ridotta nel 1761[3]. Ma a suscitare questa ipotesi non è soltanto la singolare vicinanza di struttura tra le due opere: come si sa il commento di Genovesi si arresta al XXI libro dell'*Esprit des lois*; Personè, da parte sua, pur analizzando l'opera nella sua completezza, dedica 160 annotazioni ai primi suoi ventuno libri e soltanto 24 agli ultimi dieci. Sulle «Novelle letterarie» nel 1762 nella cronaca da Napoli si leggeva infatti che si era sentito molto lodare da Genovesi un libro di *Réflexions* sull'*Esprit des lois* pubblicato da un «certo Ermenegildo Persone [sic], gentiluomo leccese», a Lecce. Invece, nella breve loro nota a Personè le «Novelle letterarie» riservarono, nonostante il ricordato parere favorevole di Genovesi, critiche di frettolosità e presunzione all'autore[4], il quale tuttavia nella *Prefazione* all'opera italiana smentì queste accuse, e rivendicò orgogliosamente le lodi di Genovesi. A Montesquieu Personè era arrivato attraverso il suo interesse per la giurisprudenza. Era nato a Lecce nel 1724 – o forse l'anno dopo; giunto assai giovane a Napoli, si dedicò allo studio di filosofia e diritto; in particolare seguì Marcello Cusani, poi arcivesco-

[3] E. PERSONÈ, *Riflessioni sullo Esprit des lois, tradotte dal francese, accresciute e dal medesimo indirizzate ad un amico*, Napoli, Flauto, 1765 (d'ora in avanti: *Riflessioni*, con l'indicazione del §). La dedica, che porta la data del 1766, è a Angiolo Cavalcanti. L'opera in francese era apparsa come HER. PER, *Réflexions sur l'Esprit des loix*, Lecce, Viverito, 1761. L'ed. francese è discussa, ma senza che venga istituito alcun collegamento con le *Note* di Genovesi, da P. BERSELLI AMBRI, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, Olschki, 1960, *passim*.

[4] «Novelle letterarie», n° 9, Firenze, 25 febbraio 1762, coll. 134-135.

vo di Palermo. Rapidamente divenne esperto di questioni giurisprudenziali, al punto da sentirsi in grado di cimentarsi nella confutazione di Bynkershoek (1673-1743)[5]. Rientrato a Lecce, ne fu sindaco nel 1761 e nel 1762, dopo essersi impegnato, come raccontò egli stesso, a combattere un «gruppo di malviventi»[6]; ritornò poi a Napoli, dove si distinse nella carriera forense e dove morì nel 1788. Fu ammesso nella Accademia Peloritana de' Pericolanti di Messina, e nel 1780 fu, come si vedrà, nominato socio dell'Accademia Reale delle Scienze e Belle Lettere di Napoli.

Per sua parte, Personè sapeva bene che Genovesi aveva redatto le *Note*, perché vi accenna nel suo *Supplemento al dizionario istorico* [...] *del Moreri*[7]. Del resto, come si vedrà, può ben darsi che Genovesi abbia apprezzato quest'opera che era ingenua ma battagliera, e che discusse i problemi che gli sembravano cruciali della opera di Montesquieu, quali la definizione di repubblica, dispotismo e monarchia, e il rapporto o la differenza loro con chiaro senso polemico. In quella sua opera, Personè riassunse poi il proprio giudizio sull'*Esprit des lois*. Segnalava l'ampiezza del progetto suo di voler individuare tutti i possibili rapporti di una legge con le condizioni storiche e ambientali di una nazione, ma appunto perciò questo programma gli sembrava «impossibile»[8]. Personè aveva quindi bensì riconosciuto il centro stesso del progetto di Montesquieu, la considerazione cioè sistematica del fenomeno sociale, ma lo aveva giudicato fallito. Questo era stato d'altronde il giudizio conclusivo delle *Riflessioni*, che affermavano che Montesquieu aveva frainteso non soltanto le categorie di onore, virtù e timore, ma anche la natura del dispotismo, e che non aveva colto delle leggi che il solo rapporto climatico[9]. Ma al fondo di questa critica non c'era soltanto il rilievo che veniva dato agli errori per così dire teorici di Montesquieu; Personè volle soprattutto dimostrare che, sbagliando a giudicare le leggi del mondo, anche l'ambizione di

[5] E. PERSONÈ, *In Priores quator libros juris Romani Cornelii Wan Bynkershoek animadversionum, liber unicus*, Napoli, Roselli, 1745. L'opera, dedicata al duca di Montealegre, è composta da otto dissertazioni, di cui la settima discute e critica la liceità del suicidio. La prima edizione delle *Observationes* di Bynkershoek è del 1710.

[6] In *Poche memorie della famiglia Personè*, Venezia, Pitteri, 1770, e Napoli, Raimondi, 1780, pp. 46 sgg.

[7] E. PERSONÈ, *Supplimento al dizionario istorico* [...] *del Moreri*, Napoli, Raimondiana, 1776, «Genovesi», vol. I, p. 186.

[8] E. PERSONÈ, *Supplimento*, cit., «Secondat», p. 187.

[9] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, Conclusioni, p. 358.

Montesquieu di dare le leggi al mondo era destinata a fallire[10]. Come ora si vedrà in dettaglio, Personè criticava perciò attraverso l'opera di Montesquieu il progetto riformatore illuminista, le cui coordinate generali ritrovava dunque nell'*Esprit des lois*.

2. Personè avviò il suo confronto con l'*Esprit des lois* criticando la genesi che della società lì era stata fatta. Per Montesquieu l'origine della società non scaturiva da un contratto, ma dall'interna sua conflittualità[11]. Al contrario Personè sosteneva che lo stato naturale di società non consisteva in una condizione di guerra ma che esso si formava «per un contratto sociale e non già per qualche legge, che abbia rapporto alla natura»[12]. In tal modo, Personè segnava il ritorno ad una lettura conservatrice della tradizione del diritto naturale, che andava in urto con la visione di Montesquieu, ma anche con quella di Vico. Inoltre, poiché nello stesso capitolo Montesquieu a ragion veduta aveva collegata la propria visione dell'origine della società all'impostazione sistematica dell'opera, Personè a sua volta saldava la denuncia del fallimento del progetto di Montesquieu alla difesa della propria teoria del diritto naturale.

Ma non era questo il centro dell'attenzione di Personè, cui piuttosto interessava l'analisi della *natura* e dei *principi* (virtù politica, onore, timore) delle forme politiche – cioè l'articolazione della teoria politica dell'*Esprit des lois*. Contestava con nettezza che la repubblica potesse essere considerata superiore alla monarchia: questo infatti gli sembrava l'indiscutibile giudizio di valore di Montesquieu sulle forme politiche e questo era perciò il nocciolo della polemica; e, d'altra parte, contestava pure che si potesse porre una netta cesura tra monarchia e dispotismo. Al contrario, per Personè si doveva riconoscere che tra queste due forme esisteva contiguità, mentre la sola opposizione da farsi valere era quella tra dispotismo e tirannia. All'opposto di Montesquieu[13], secondo il leccese il despota rispettava le leggi, laddove il tiranno, pensando soltanto alla soddisfazione delle proprie volontà, creava una relazione di violenza con la società, la quale così fuoriusciva dall'orizzonte politico.

[10] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 1.
[11] Cfr. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois* (d'ora in poi: *EL*), I, 3, cpvv. 1-3.
[12] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 4.
[13] Discusso soprattutto in relazione a *EL*, II, 1, cpv. 1.

La critica all'idea di repubblica e a quella di dispotismo erano due strade che consapevolmente servivano per arrivare a definire la monarchia in modo diverso da quello che dominava nell'*Esprit des lois*: sia lo sgretolamento della separazione tra virtù politica e onore, sia lo spostamento alla tirannia del fronte di eterogeneità al mondo politico consentivano di allargare l'area della monarchia e della sua legittimità. Sembrava dunque a Personè che a torto Montesquieu avesse preferito alla monarchia la repubblica, la quale era invece una forma politica «disordinata»[14]. Inoltre la definizione di virtù politica – come amore delle leggi e della patria – che Montesquieu aveva data era erronea[15]. Dopo aver confutato l'esemplarità delle repubbliche classiche e di quelle moderne, rappresentate soprattutto dalle riduzioni gesuitiche del Paraguay da Montesquieu ammirate[16], Personè ne rigettava anche la teoria. Per Montesquieu la virtù politica era un «principio», dunque «un sentiment et non une suite de connaissances; le dernier homme de l'État peut avoir ce sentiment, comme le premier»[17]. Per Personè, invece, il solo sentimento dominante nella vita sociale era l'amor di sé, e di conseguenza la virtù politica non poteva essere che frutto di conoscenza: era una nozione, un'idea complessa, che nasceva dalla combinazione di molte idee e il cui contenuto stava nella accettazione del sacrificio di sé[18]. Pertanto, artigiani e contadini non potevano conoscere la virtù politica. Era così escluso ogni contenuto democratico dall'idea di repubblica. In questa critica Personè sembra conoscere la tesi di Helvétius, che nel *De l'Esprit* aveva ricondotto al solo interesse ogni dimensione passionale della vita privata e pubblica degli individui, ma la piegava ad un senso élitario che nel *De l'Esprit* era invece assente. Il richiamo *philosophique* a Helvétius non serviva quindi a trasformare l'assetto giuridico e razionalistico delle *Riflessioni*, ferme tra l'altro ad un'idea di diritto naturale assolutamente incompatibile con quella che ne aveva Helvétius; mentre in Genovesi il confronto con le teorie *philosophiques* si rivelò suggestione capace di dare profondità psicologica alla dinamica politica e sociale. Sfuggì perciò a Personé l'analisi psicologica che della vita di corte aveva fatta Montesquieu, ammirata invece da Genovesi[19],

[14] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 6.
[15] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 9. Cfr. *EL*, IV, 5, cpv. 2.
[16] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 18.
[17] *EL*, V, 2, cpv. 1.
[18] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 21.
[19] A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 142, *ad EL*, IV, 2, cpv. 12.

la quale era un esempio del modo in cui l'*Esprit des lois* riusciva a saldare la dimensione psicologica al sistema storico analizzato. Era anche il caso appunto della virtù politica repubblicana e della «moderazione» aristocratica[20]. Elemento di contrasto nell'ambito del discorso repubblicano fu anche la valutazione diversa di realtà storiche. Opposta, come ovvio, l'analisi di Sparta, difesa da Montesquieu e attaccata da Personè; e opposta alla critica di Montesquieu, fu la difesa di Venezia, che Personè giudicava repubblica commerciante e non dispotica[21], pur se comunque riconosceva che Rousseau aveva avuto ragione a dire che l'ereditarietà della nobiltà ne aveva rovinato le fondamenta[22]. Inoltre, il Leccese contestava pure il rapporto istituito dall'*Esprit des lois* tra dimensione territoriale e buona politica e di conseguenza la tesi che una repubblica per esser tale dovesse essere piccola[23]. Il pronto ricorso al *Contrat social* rivela la volontà di Personè di corroborare con questo accostamento la propria interpretazione dell'*Esprit des lois* come espressione di un repubblicanesimo radicale: questo spiega anche l'interesse che provò per il *Contrat Social*[24], nel quale ritrovava esempi per lui interessanti, come la Polonia e Venezia. Dunque, sono le pagine incrociate di Montesquieu e Rousseau, sono le prospettive diverse delle repubbliche e delle aristocrazie europee a far emergere una nota repubblicana in questi dibattiti: nota nuova anche in Genovesi, dove affiora in quei medesimi anni, ma senza la forte avversione di Personè.

Più in generale, Personè sembra infatti incline a difendere in una maniera assai particolare il modello politico della repubblica aristocratica, ch'era stata invece comunque criticata da Montesquieu[25]. A lui, che aveva scritto che «[i]l est surtout essentiel, dans l'aristocratie, que le nobles ne lèvent pas les tributs»[26], Personè rispondeva che invece in una aristocrazia ben strutturata ai nobili poteva pure spettare promulgare leggi fiscali, amministrare la giustizia, esercitare i com-

[20] Sulla *modération* quale principio dell'aristocrazia, cfr. MONTESQUIEU, *EL*, III, 4, cpv. 6.

[21] Cfr. MONTESQUIEU, *EL*, XI, 6, cpvv. 8-11.

[22] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, §§ 46 e 77. Cfr. J.- J. ROUSSEAU, *Contrat social*, III, 5, in ID., *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 5 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1959-1995, vol. III, p. 407.

[23] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 57. Rousseau «intese per avventura la forza di questa ragione; poiché nel suo *Contratto sociale* dice che le repubbliche debbono essere di mediocre grandezza» (*ibidem*). Cfr. pure *Riflessioni*, § 61.

[24] Il richiamo a Rousseau in *Riflessioni*, §§ 57 e 61.

[25] In particolare in *EL*, V, 8, cpv. 16 e XI, 6, cpvv. 8-11.

[26] *EL*, V, 8, cpv. 11.

merci[27]. Come si vede, la discussione di Personè ruotava proprio sul confine tra repubblica e monarchia, ed era dettata da interessi e discussioni a lui vicine. A Napoli, in un primo momento, infatti era parso indiscutibile aspetto dell'*Esprit des lois* il filoanglismo, e il suo successo sembrò nel 1751 al ministro Bernardo Tanucci dovuto proprio a questo motivo: l'*Esprit des lois* «si predica e si legge dalle piazze nobili per lo spirito repubblicano e britanno che vi trionfa»[28]. Anche per Personè l'interpretazione dell'Inghilterra era il caso cruciale nella discussione politica. Non monarchia, era un governo misto, che aveva mantenuto alcuni tratti monarchici, ma che più si avvicinava alla repubblica[29]. Proprio per questa ragione Personè se ne teneva lontano. La repubblica era infatti il luogo nel quale si realizzava la divisione dei poteri[30], ideale ch'egli non accettava[31]. Attraverso la critica alle pagine e ai modelli dell'*Esprit des lois* la repubblica aristocratica che dunque viene idealizzata è quella veneta: repubblica di gerarchie, di élites bloccate, una repubblica, si è tentati di dire, di nobili, non di repubblicani. Questo tipo di nobiltà sembrava a Personè compatibile con la nuova monarchia che si stava affermando in Europa e anche nel regno di Napoli. Che Personè guardasse alla nobiltà regnicola come ad elemento sociale che si stava rinnovando nelle sue relazioni con il potere traspare dal suo libro, in parte autobiografico, *Poche memorie della famiglia Personè*. Qui aveva tentato una sorta di ricostruzione della forza e della storia della nobiltà meridionale, nella quale era sempre implicito il parallelo tra nobiltà francese e meridionale. Le piazze nobili napoletane erano ormai «ritornate al primiero loro essere, non avendo ingerenza se non che nelle cose che riguardano l'economia e l'abbondanza di quella città, e questo ancora con moltissime limitazioni»[32]. A Napoli si stava quindi formando una «nobiltà primaria» che era in opposizione con quella «magnatizia» o feudale, e la cui modernità era data dall'accettare la esclusiva supremazia politica del sovrano e dalla conseguente capacità di crearsi spa-

[27] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 24.

[28] Lettera del 13/ II/ 1751 a B. Corsini, cit. da R. AJELLO, *«Arcana Juris». Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1976, p. 305.

[29] «Io son d'accordo, che quanto più un Governo si accosta a quello d'Inghilterra, tanto più vi sarà di libertà politica» (E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 78).

[30] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 81.

[31] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 37: un re, se ben assistito, può anche essere giudice.

[32] E. PERSONÈ, *Poche memorie*, cit., p. 18.

zi di presenza sociale significativi. La nobiltà primaria cittadina era la sola ad aver alcuni privilegi nell'esercito, ma il sovrano pareva disposto a riconoscere primaria «non solo la napoletana, ma tutta la nobiltà»[33]. Personè sembra perciò volto a difendere e riproporre per il caso napoletano lo sviluppo «parlamentaire» della nobiltà francese. Sorprende quindi, ma è proprio il problema che queste pagine pongono, il fatto che Montesquieu sia ora visto non più come il potenziale o effettivo ideologo di questo gruppo nobiliare, ma come, se non l'aggressivo suo nemico, almeno il suo potenziale, illuministico oppositore. Con coerenza, dunque, il governo cui Personè guardò non fu l'Inghilterra, ma una monarchia che avesse all'interno un'aristocrazia che portasse dentro di sé lontani echi repubblicani e fosse pronta al servizio del sovrano.

Ma se, in tal modo, venuto meno il salto tra monarchia e repubblica, si poteva scivolare dalla repubblica aristocratica alla monarchia, secondo un percorso cui dunque a Napoli si guardava da taluni con favore, anche il modello monarchico veniva da lui corretto, nel senso che si faceva cadere la separazione sua dal dispotismo. La discussione sul modello monarchico era stata a Napoli molto intensa, perché il caso napoletano si trovava al centro sia della considerazione del suo sviluppo storico, sia della riflessione teorica sulla legittimità delle sue forme. La recente ascesa al trono di Carlo di Borbone aveva infatti posto i problemi della legittimità della conquista di una monarchia e della necessità di una sua giustificazione con qualche forma di consenso. La tradizione repubblicana, intesa come antico e classico amor di patria, e la *quaestio de tyranno*[34] erano stati due problemi perciò largamente discussi in quel momento. Un'età dell'assolutismo pareva essersi conclusa con la grave crisi seguita alla morte di Luigi XIV; un'altra se ne apriva, nella quale un monarca poteva pure ambire a forme non moderate di potere, ma non doveva oltrepassare il confine delle leggi, e trapassare nella tirannia. La discussione era stata vivace, ed era stata guidata dal ceto togato, che si era interrogato su quali forme il potere politico potesse acquisire nel rispetto di una tradizione nella quale i togati avevano avuto e avrebbero dovuto avere risolutiva importanza. Il richiamo che sovente Niccolò Fraggianni, figura di spicco del ministero

[33] E. PERSONÈ, *Poche memorie*, cit., p. 21.

[34] Cfr. F. DI DONATO, *Esperienza e ideologia ministeriale nella crisi dell'«ancien régime». Niccolò Fraggianni tra diritto, istituzioni e politica (1725-1763)*, Napoli, Jovene, 1996, pp. 685 sgg.

togato, fece a Montesquieu era quello tradizionale del mondo togato e *parlamentaire* dell'Europa di quegli anni[35]. Ma, ed è proprio questo l'interesse di queste pagine, ora l'interpretazione dell'*Esprit des lois* sembra mutare, allargarsi, assumere un più articolato e complesso senso. Sono gli anni medesimi nei quali si ebbe la ristampa della *Istoria civile* del 1723 di Pietro Giannone e di opere di altri magistrati che all'*Istoria* si richiamavano[36]: sono gli anni del giannonismo senza Giannone e la riflessione su Montesquieu si inserì su questo vuoto e si sviluppò fervida perché risultava indispensabile per intendere la mutata situazione. Giannone, Personè lo capì bene, non bastava più perché troppo limitato alle materie ecclesiastiche[37]. Per la discussione delle forme politiche la grande opera di Montesquieu si rivelava assai più utile, pur se era ben lontana dall'offrire le soluzioni a giudizio di Personè adeguate alla situazione napoletana. E se alla questione del repubblicanesimo Personé aveva risposto negando la pertinenza teorica e storica della soluzione dell'*Esprit des lois*, altrettanto fece per la seconda questione, quella del rapporto tra monarchia e dispotismo.

La strutturale tendenza delle monarchie a trapassare in dispotismo non era un processo di corruzione loro, come aveva sostenuto Montesquieu: era un processo di adeguamento della monarchia alle condizioni storiche in cui il monarca si trovava, ovvero alle condizioni climatiche generali, sicché una monarchia diveniva dispotismo nei climi caldi, ma non cessava di essere pur sempre monarchia. Il dispotismo era dunque la conclusione del tragitto monarchico. Un sovrano tende infatti a «opprimere i sudditi e [...] togliere le prerogative de' Corpi o di Privilegi delle Città», che costituivano le fondamenta di una monarchia[38]. La precisazione che seguiva stava a indicare che Personè aveva

[35] Cfr. F. DI DONATO, *Esperienza e ideologia ministeriale nella crisi dell'«ancien régime»*, cit., *passim*.

[36] Cfr. E. CHIOSI, *La tradizione giannoniana nella seconda metà del settecento*, in R. AJELLO (a cura di), *Pietro Giannone e il suo tempo*, Napoli, Jovene, 1980, p. 771, e M.G. MAIORINI, *La reggenza borbonica (1759-1767)*, Napoli, Giannini, 1991, p. 223.

[37] La *Storia civile* era «erudita, ma incivilissima». «Per quel che non riguarda le materie ecclesiastiche, è una copia monca, e mal concia di quel che hanno scritto gli altri storici napoletani, sfornita di arringhe, di riflessioni, di massime, e di tutto quel che forma il vago e il profittevole dell'Istoria», sì che al confronto superiore risultava l'opera del Costanzo (E. PERSONÈ, *Supplimento*, cit, p. 194). Per quel che riguardava invece le materie ecclesiastiche e giurisdizionali, nemmeno Giannone aveva saputo fissare i limiti dei due poteri e nemmeno lui aveva saputo farsi guidare dalla «retta ragione» (p. 195).

[38] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 52. Qui si commenta *EL*, VIII, 5; ma cfr. anche II, 4.

percepito la contraddizione in cui si trovava il pensiero politico dei togati: «Io parlo delle monarchie che tendono al dispotismo, e non già di quelle i cui sovrani fanno la gloria e tutta la felicità dei loro sudditi»[39]. Occorreva dunque trovare una nuova formula politica, che non fosse estranea alla nuova società, ma che non se ne facesse travolgere. Sono accenti che ritornarono nel 1776, quando Personé cercò di trarre un bilancio del «Secolo Illuminato», come scriveva in tale voce del *Supplimento*: «Noi camminiamo a grandi passi verso la barbarie»: nella barbarie antica si diveniva barbari per mancanza di cultura; nei secoli «avvenire» ci si avvicinava alla barbarie «per eccesso»[40]. Meglio sarebbe stato dare «alle fiamme i libri moderni, almeno la maggior parte; si tengano chiusi, almeno infino a i trent'anni, i Dizionari e le Enciclopedie»[41]. Il caso di Beccaria, che occupava «l'inutil cattedra del Commercio»[42], era esemplare. Il rifiuto della pena di morte, pericoloso per la società, discendeva da un «sistema d'un contratto sociale», erroneo e radicale; l'origine della società risaliva invece alla «legge del conquistatore» e non al «deposito immaginario di quella piccolissima porzione di libertà, che ciascheduno ripone tra le mani di un terzo». Era impossibile immaginare che una moltitudine di selvaggi si fosse unita insieme, laddove era ben ragionevole supposizione che un selvaggio o una famiglia, animati dalla naturale ambizione del comando, avessero sottomesso gli altri e si fosse così formata una società[43]. Questa era la origine «giusta» e legittima della società, mentre il contratto «sognato» era «ignoto nell'istoria». La libertà e l'eguaglianza erano infatti impossibili da realizzare. Ogni società aveva bisogno del potere che «freni la violenza» e che attraverso le leggi civili imponesse il rispetto della «giustizia naturale»: in tal modo il potere conduceva alla «vera felicità» degli uomini, mentre il contratto sociale non era che «un puro ente chimerico»[44]. Naturalmente, le leggi dovevano essere sottoposte al controllo della ragione: legge «sensatissima» era quella che aveva stabilito che «nella decisione delle cause si dovesse allegar la ragione» e escludere «in tutto le interpretazioni e le opinioni dei Dottori»[45]. Il

[39] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 52.
[40] E. PERSONÈ, *Supplimento*, cit., p. 182.
[41] E. PERSONÈ, *Supplimento*, cit., p. 181.
[42] E. PERSONÈ, *Supplimento*, cit., pp. 55 e 58.
[43] E. PERSONÈ, *Supplimento*, cit., p. 57.
[44] E. PERSONÈ, *Supplimento*, cit., p. 60.
[45] E. PERSONÈ, *Supplimento*, cit., p. 132.

mondo dei togati stava scomparendo pur se Fraggianni è ricordato con rispetto, ma con una nota di distacco[46]. Il nuovo potere doveva trovare un equilibrio, che non era quello della divisione tra i poteri, come voleva la cultura illuminista, e che ancora sembrava precario.

Personè tentò dunque una sintesi tra dispotismo e monarchia[47], opponendo entrambi alla tirannia. Il dispotismo era infatti «governo legittimo, stabilito in un clima suscettibile di dispotismo, in cui il Principe, osservando le leggi divine e le naturali sia verso i popoli un buon padre di famiglia; la definizione groziana del dispotismo «le cui azioni non sono soggette all'autorità di alcun altro, di maniera che non possono essere distrutte dall'arbitrio di un'altra volontà umana» era per Personè la giusta definizione del monarca[48]. Nella tirannia invece «il principe non osserva più le leggi fondamentali e fa tutto a suo capriccio [...] cessando il principe di essere buon padre di famiglia, con disprezzare le leggi divine e le naturali». Ma «fintanto ch'egli non darà in questi eccessi, il governo sarà sempre legittimo, essendo adattato al temperamento dei popoli, che per effetto del clima non sentendo il peso delle catene, per non essere in uno stato violento, devono vivere in servitù»[49]. Dunque il dispotismo era orientale per ragioni climatiche e difatti «la vera cagione dunque della libertà dell'Europa si deve unicamente ripetere dal clima»[50]. L'obiettivo del dispotismo era la tranquillità del popolo e veniva di conseguenza difeso nelle *Riflessioni* controbattendo tutti i punti negativi che Montesquieu aveva sviluppato[51], producendo una sua raffigurazione che era perciò sbagliata[52]. Anche in questo caso, la teoria dei principi politici dell'*Esprit des lois* era ingannevole. Poteva ben darsi che il timore fosse un fattore di corruzione, ma certamente il falso onore come principio della monarchia era ancor più pericoloso: «perché il timore de' Governi dispotici non tocca se non i Grandi, là dove l'onore deve regolare tutti gli uomini dello Stato»[53]. Sbagliava in conclusione Montesquieu a valutare le leggi, perché la regola di preferire una legislazione che fosse in opposizione e

[46] «Uno dei togati più rispettabili» (E. PERSONÈ, *Supplemento*, p. 169).

[47] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 84.

[48] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 130. Cfr. U. GROZIO, *De iure belli ac pacis*, I, III, 8, Lausannae, Bousquet, 1758, t. I, pp. 200 sgg.

[49] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 65.

[50] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 130.

[51] Cfr. soprattutto E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 28.

[52] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 34.

[53] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 55.

non in consonanza al clima era astratta. La nozione di *dépôt de lois*[54] era beninteso accolta, ma Personè cercava di privilegiare pur sempre l'opera del giurista. «Le leggi devono essere relative al clima, alla qualità del terreno, alle inclinazioni degli abitanti, a i loro costumi, come dice l'istesso Montesquieu»[55], il quale però non riusciva a collegarle alla «positiva necessità» da dove scaturiscono le «migliori leggi»[56]. In realtà, come è evidente, era Personè, non Montesquieu, a farsi inchiodare alla causalità climatica, e questo perché in tal modo riusciva ad ancorare la *convenance* delle leggi se non al sistema sociale, almeno alla causalità fisica. Al fondo del contrasto tra Personè e Montesquieu stava, quindi, la diversa valutazione della nuova realtà sociale europea. Il Leccese riteneva che il lusso fosse l'elemento scardinante della compagine statale, e come aveva ravvisato nella logica dell'interesse il pericolo di non poter costruire regole giuridicamente certe, così nella nuova economia non vide che elementi di disgregazione. Il lusso era forse un «male necessario» anche nelle monarchie, ma pur sempre un male, perché inevitabili erano la corruzione e lo spopolamento che produceva[57].

Personè quindi confutò Montesquieu perché non voleva accettare quel che Montesquieu aveva accettato fino a farne il perno della propria costruzione, ossia il riconoscimento che la nuova società civile e l'economia e le relazioni che la attraversavano rappresentavano la nuova struttura dell'Europa e costituivano il punto di riferimento delle riforme. In questo senso, il discorso di Montesquieu, tutt'altro che fuori dai Lumi, stava al vertice e al centro loro. Il richiamo a Machiavelli suonava implicita contrapposizione a Montesquieu e ai Lumi e significava per Personè opporsi al riformismo illuminista, la cui radice aveva ritrovato nell'*Esprit des lois*:

> Machiavello ci descrive il mondo qual è; ce ne rappresenta i mali; e ce ne dà i rimedi. I politici moderni, formando sistemi metafisici, ci descrivono il mondo come dovrebbe essere; e quantunque c'insegnino la strada per farlo divenire tale, i loro sforzi son riusciti sempre vani, perché il mondo non è stato mai tale, né mai lo sarà, finché le passioni avranno l'imperio sopra la ragione. Si stancheranno dunque una volta gli uomini di cercare una riforma, che l'esperienza ha sempre dimostrata impossibile; ma non si stancheranno mai di cercare i rimedi contro i mali, che li tormentano[58].

[54] Cfr. MONTESQUIEU, *EL*, II, 4, cpv. 10.
[55] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 108. Cfr. *EL*, I, 3, cpv. 14.
[56] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 72.
[57] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, §§ 47 e 50.
[58] E. PERSONÈ, *Riflessioni*, § 159.

Il giudizio di Rousseau, che aveva definito l'opera di Montesquieu come ispirata alla logica del realismo estremo del «droit politique» e incurante di «ce qui doit être»[59], era qui capovolto. Personè, che pure voleva partecipare al linguaggio dei Lumi, all'inizio degli anni '60 ci sembra però un lettore partecipe più dei muratoriani *Difetti della giurisprudenza* che dell'*Esprit des lois*. Voleva un'empiria senza teoria; una società con gerarchie, senza o con poca libertà: in definitiva, un illuminismo senza riforme.

Proprio questo, invece, era il progetto di Genovesi, per il quale la riflessione politica e teorica pure partì dalla critica dell'*Esprit des lois*, ma fu svolta in altri modi e con altre prospettive.

3. Che punti di vicinanza vi siano tra le *Riflessioni* di Personè e le *Note* di Genovesi è indubbio. Anche Genovesi mostrava di dubitare del principio della separazione dei poteri[60] e, pur se in modi meno perentori di Personè, accettava la tesi dell'origine contrattualista del potere politico. «Il diritto delle genti è il corpo de' diritti primitivi di molte famiglie unite insieme»[61]. Da qui discendeva una certa indifferenza per il problema della sovranità:

> Questo mostra che non è il sistema del governo Monarchico o Dispotico, che li fa agire, ma il costume. Questa conclusione non dirocca tutta la fabbrica del nostro autore? Dunque egli vuol rappresentare quel che si fa, non quel che segue da certe nature di Governi. Qual è il miglior governo? Domanda il savio Burlamacchi. È quello, non dove sono le migliori leggi, ma dove i migliori governano[62].

Per questo motivo, anche per Genovesi la differenza tra monarchia e dispotismo sembrava sfumare, ma per una ragione diversa da quella addotta da Personè. Per l'Abate, infatti, la ragione della contiguità non stava in una causalità climatica, da lui lontanissima e in queste *Note* combattuta[63], ma nel fatto che il potere monarchico, come

[59] J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. V, pp. 836-837.

[60] «Il Governo è un essere composto dalla potenza legislatrice ed esecutrice. Le famiglie unite il creano. Vi possono adunque essere tanti governi, in quanti modi è piaciuto a' popoli di esser governati» (A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 100, *ad EL*, II, 1, cpv. 1).

[61] A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 97, *ad EL*, I, 3, cpv. 6.

[62] A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 136, *ad EL*, III, 10, cpv. 7. Cfr. pure *ibidem*, p. 147, *ad EL*, IV, 3, cpv. 1: «È dunque lo spirito privato del Sovrano, e non lo spirito del governo sistematico, che forma gli uomini in ogni governo».

[63] Cfr. A. GENOVESI, *Note*, t. II, pp. 125, *ad EL*, XVII, 5, cpv. 6.

ogni potere, partecipasse di tutte le passioni, e dunque, se ben diretto, non poteva che avere di mira la regolata soggezione dei cittadini. Il potere monarchico cui perciò Genovesi guardò non fu quello temperato dalla nobiltà parlamentare, ma quello che, pur assoluto, era rispettoso delle leggi, che era cioè un potere legale.

La critica alla contrapposizione tra onore e virtù circolò quindi anche nelle *Note*, che negavano che la monarchia potesse essere regolata senza virtù[64], e che confutavano il rapporto istituito da Montesquieu tra onore, virtù e timore. Comunque è da notare che Genovesi, nonostante le molte critiche rivolte all'impianto di Montesquieu, in più luoghi sembra accogliere la tripartizione dell'*Esprit des lois*[65], al punto che si possono scorgere accenti repubblicani, nel senso ovviamente del repubblicanesimo inglese[66]. Ma Genovesi evitò la contrapposizione tra l'interesse individuale, inteso quasi forza naturalistica, e il mondo della morale e della politica. La miglior fondazione antropologica del proprio sistema stava per Genovesi nel riconoscimento della duplicità dell'impulso individuale, centrifugo e centripeto. Nell'ordine politico al primo corrisponde la forza «direttiva», al secondo quella «coercitiva»; il loro equilibrio permette di raggiungere la giustizia, come viene illustrato nella *Diceosina*[67]. Non è quindi possibile immaginare la virtù come unica passione repubblicana, o il timore come sola affezione del dispotismo. «Direi che nelle civili società la cupidità è la forza centrifuga; il timore la centripeta. Questo è appoggiare

[64] A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 129, *ad EL*, III, 6, cpv. 2. Cfr. anche A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 137, *ad EL*, III, 11: «Questa parola Governo significa la conservazione d'un Corpo, del suo potere, della sua sanità, del suo capo. Dunque niun governo può essere senza virtù nel capo, e ne' membri».

[65] Cfr. A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 195, *ad EL*, V, 17, cpv. 3: «Questa teoria ci dà una proposizione inversa: ogni Monarchia, ogni Repubblica, dove i presenti e 'l danaro giudica, e definisce i grandi, ed i piccioli affari, non ha più virtù, né onore. È dunque un Dispotismo».

[66] Cfr. A. GENOVESI, *Note*, t. II, p. 48, *ad EL*, XIII, 15, cpv. 2: «Nelle Repubblica ciascuna famiglia fatica pel governo, perché ogni famiglia partecipa al governo. Negli Stati moderati le famiglie lavorano per le ricchezze; perché loro danno degli onori. Un popolo schiavo lavora pel solo necessario, non ha dunque soverchio, non può dunque dare. Un Monarca, che mena alla schiavitù il suo popolo, il mena alla povertà, donde nasce il scemarsi de' tributi». Cfr. anche A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 171, *ad EL*, V, 7, cpv. 4: «Perché le migliori leggi, che oggi adornano i nostri Codici, sono quelle delle antiche repubbliche? Perché la buona legge non si fa che da tutto il popolo, in tempo che regna il buon costume». Sul repubblicanesimo delle *Note* genovesiane, cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, t. I, cit., p. 567.

[67] Sul collegamento sistematico tra le *Note* e la *Diceosina* ha insistito E. DE MAS, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello «Spirito delle leggi»*, cit., pp. 96-97, 103-104, 114-115, *passim*.

sopra la natura»[68]. In questo modo la causalità morale e politica né soccombeva, né prevaricava sulle forze individuali, ma riusciva ad incanalarle. Per Genovesi, quindi, «[i]l falso onore non lavora che per l'interesse; e l'interesse senza virtù è una forza disciogliente. Quando un governo è fondato sopra una forza disciogliente, se non viene in soccorso il timore o la virtù, è in gran pericolo ad ogni momento»[69]. Il timore in effetti è per Genovesi, come la virtù, un elemento presente in ogni governo. Se Montesquieu

> avesse badato al principio del timore, avrebbe detto ch'è il solo vero principio de' Governi moderati ed anche del non essere infinito il Dispotismo. Il sistema dell'autore è Romanzo: niente ben fondato in natura, né in principj della natura medesima. La fantasia non può generare che castelli in aria, e di poca durata[70].

Ma pur tra tante critiche e, anche, incomprensioni, Genovesi sapeva cogliere il punto centrale dell'insegnamento di Montesquieu. La sua analisi del mondo moderno era accettata ed era anzi il punto di partenza della riflessione genovesiana. Il commercio e il lusso avrebbero potuto essere mantenuti senza divenire fattore di corruzione e, di conseguenza, di oppressione. Nel commento all'*Esprit des lois* Genovesi riprese brevemente i punti delle *Lezioni di commercio* (1765-67)[71]. Il commercio era una forza che non si poteva criticare e che era anzi la condizione perché una nazione potesse divenire una grande potenza[72]. Arcaica risultava quindi la posizione di Personè, anche da questo punto di vista. L'opposizione tra Genovesi e Personè era perciò chiara: il primo aveva accettato con decisione la posizione di Montesquieu, lì trovando la definizione risolutivamente illuminista di cosa fosse il mondo moderno e di conseguenza lì anche trovando la base del suo riformismo, che voleva essere non miope empiria, ma capacità di affrontare i problemi complessi e complessivi della realtà

[68] A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 130, *ad EL*, III, 7, cpv. 3.

[69] A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 130, *ad EL*, III, 7, cpv. 4. Qui Genovesi ribatte a Montesquieu che aveva affermato che «parlando filosoficamente, un onor falso è quello che guida tutte le parti dello Stato: ma questo onore è così utile al pubblico, come lo sarebbe il vero a' privati, che potessero averlo» (*ibidem*).

[70] A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 127, *ad EL*, III, 4, cpv. 5.

[71] Cfr. A. GENOVESI, *Note*, t. I, p. 239, *ad EL*, VII, 4, cpv. 3.

[72] Cfr. A. GENOVESI, *Note*, t. II, p. 255, *ad EL*, XXI, 13, cpv. 3: «Oggi il Commercio è il fondo di quasi tutti gli Stati d'Europa. Ecco perché la marina armata, che sostiene il commercio, è più coltivata. Gl'Inglesi hanno nella presente guerra (an. 1762) dimostrato che vuol dire avere l'imperio del mare».

moderna. Al contrario, Personè in Montesquieu intendeva criticare appunto l'atteggiamento illuminista, rappresentato nell'*Esprit des lois*, e proponeva di fatto una via di mutamento che non era che la difesa dell'ordine sociale e politico esistente. Posizioni politiche opposte, la cui inconciliabilità era rafforzata dal fatto che entrambi si misuravano con un medesimo discorso.

4. Che la diversità fosse chiara tra le due letture di Montesquieu proposte da Personè e Genovesi non c'è dubbio; interessante è anche osservare che a metà degli anni '70 si sentisse il bisogno di farla risaltare. Nel 1776 l'editore Terres ripubblicò la *Diceosina, o sia la filosofia del giusto e dell'onesto*, di cui in vita Genovesi aveva pubblicato il solo primo volume, nel 1766. All'opera Genovesi aveva lavorato negli ultimi tempi della sua vita[73], e vi aveva ricapitolato i temi del rapporto tra morale e vita e dunque vi aveva trovato un momento importante di rielaborazione dei principali motivi della propria riflessione, pur se condotta con accenti spesso stanchi e senza nuove formulazioni[74]. Appena dunque ripubblicata la *Diceosina*, Personè diede alle stampe, l'anno successivo, il *Saggio sulla Diceosina dell'abate Genovesi, diviso in tre lettere*. A suo giudizio, nulla di nuovo Genovesi aveva detto sul tema della giustizia e dell'onestà. Nessun vantaggio gli era venuto dalla lettura di Beccaria e Montesquieu, dai quali aveva preso il gusto per l'esposizione matematizzante e per le «fanfaluche de' viaggiatori»[75]. Impossibile qui seguire nel dettaglio le osservazioni di Personè, che confutò con la sua solita minuzia l'intera opera. Nella prima lettera, emerge soprattutto il tema della natura dell'uomo, che per Genovesi non era né malvagio, né buono, laddove per Personè era invece malvagio. Inoltre, Personè contestava la massima che Genovesi aveva messo al centro della *Diceosina*, ossia «Serbate intatti i diritti di ciascuno, anzi soccorretegli quanto sapete e potete»[76], e nel-

[73] Come si legge nella lettera di Genovesi a L. Fassoni del 21 aprile 1764, in A. GENOVESI, *Lettere familiari*, 2 tt., Venezia, Savioni, t. II, p. 4: «Il peggio è che io temo di non finirla, tanto sento dal capo ai piedi la macchina allentarsi ogni giorno, e minacciare ruine».

[74] Di recente V. FERRONE, *Una società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Bari, Laterza, 2003, ha avuto il merito di sottolineare la ricchezza di queste pagine genovesiane. Ma cfr. pure P. CASINI, *Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Bari, Laterza, 1973, p. 534, dove la *Diceosina* è detta «la summa della riflessione etico-politica di Genovesi».

[75] E. PERSONÈ, *Saggio sulla Diceosina dell'abate Genovesi, diviso in tre lettere*, Napoli, Raimondi, 1777, Lettera I, p. 17.

[76] A. GENOVESI, *Diceosina*, I, 1, § 20, p. 30.

la quale l'Abate ravvisava l'espressione della «legge d'equilibrio» tra le due forze antropologiche generali. Al contrario, per Personè la vera esposizione della legge di natura stava nel principio *quod tibi fieri non vis, alteri non feceris*, perché a suo dire meno intellettualistica[77]. Nella seconda lettera, a proposito del diritto di punire ritorna il ricordo delle *Riflessioni*. Secondo Personè, a torto la *Diceosina* non aveva distinto tra l'origine del diritto di punire, che era per Genovesi questione insolubile, e la misura della punizione[78], la quale per Personè dipendeva dalla giustizia umana[79]. In tal senso, proseguiva la confutazione, Genovesi quando aveva commentato le osservazioni dell'*Esprit des lois* sul nesso tra sistemi giudiziari e governi, nulla aveva potuto dire di nuovo, mentre le *Riflessioni* avevano indicato in che modo il principio del timore non poteva essere un principio positivo di governo; e debole era anche la correzione che Genovesi aveva cercato di fare a Montesquieu, sostenendo che «ne' regni dispotici, non è il timore il vero principio della sevizia delle pene. I Despoti rendono un carattere di divinità: i delitti de' sudditi non si misurano dall'opposizione alle leggi, o a' diritti degli uomini, ma dall'opposizione alla volontà del Dio monarca». La polemica si allargò pure sulla scienza legale. Genovesi aveva confutato la presunta grandezza della tradizione formale del diritto:

> La scienza delle leggi è la più grande, ed importante filosofia, ed è filosofia tutta senso [...]. Il Giudice vorrebbe dunque esser sempre un profondo, e rischiarato Filosofo, Storico, Politico, Economico, perché gli conviene in ogni giudizio badare al fine della legge, alla materia, alla forma, e costituzion del governo, e alla proprietà e forza delle parole del tempo, in cui la legge fu scritta[80].

Modello opposto, di vacuo prestigio basato sulla mera memoria, veniva per Genovesi ad esempio dal giurista Andrea d'Isernia (12??-1316)[81]. Personè invece si richiamava perfino a Giannone, «Santo padre del secolo illuminato», per difendere la memoria di Andrea d'Isernia e la tradizione dei giuristi napoletani, per limitare la formazione del giurista alla sola giurisprudenza e non alle altre scienze dell'uomo

[77] E. PERSONÈ, *Saggio sulla Diceosina*, lett. I, 6, pp. 12-13.
[78] A. GENOVESI, *Diceosina*, I, 19, § 5, t. II, pp. 172-174.
[79] E. PERSONÈ, *Saggio sulla Diceosina*, lett. II, 13, pp. 64-55.
[80] A. GENOVESI, *Diceosina*, I, 19, § 19, t. II, pp. 196-198.
[81] A. GENOVESI, *Diceosina*, I, 20, § 7, t. II, pp. 232-234.

e di conseguenza per bocciare le proposte di Genovesi di scuole di giuristi[82]. Nella terza lettera il punto era ripreso, in relazione alla proporzione della pena al delitto[83]. A questo proposito, Personè commentava che «quel benedetto» *Codice della natura* «aveva rovinato il mondo, insegnando non tanto colla dottrina quanto coll'esempio, una nuova maniera di dar giudizio delle leggi, cioè a dire con riguardarle da un solo punto di vista»[84]. Di nuovo, quindi, ricompare l'obiettivo teorico polemico che aveva caratterizzato le *Riflessioni* e che era consistito nel denunciare le insufficienze della repubblica: ma adesso a rappresentare il pericolo della proposta repubblicana non era più Montesquieu, ma Genovesi medesimo. E infatti Personè seguì la *Diceosina* con la stessa cura con cui aveva seguito l'*Esprit des lois*, attento a polemizzare sulla giustizia e la giurisdizione, ma anche sui costumi, l'educazione e l'economia. Ad essere confutata era in definitiva la figura stessa di Genovesi. Di lui diceva che s'era talmente entusiasmato di problemi economici «che d'altro non ragionava, che di Commercio e Agricoltura; ed avrebbe voluto far chiudere i tribunali, dimettere gli eserciti, abolir le comunità ecclesiastiche, e distruggere ogni altro ceto di persone, per distribuire tutto il Genere umano in artieri ed agricoltori»[85]. Era insomma una polemica sulla natura della civilizzazione moderna e sulla forma politica che avrebbe potuto guidarla a ispirare la minuziosa, ma secca e sterile confutazione di Personè.

5. La polemica sulla *Diceosina* non rimase confinata al *Saggio* di Personè. Qualche tempo dopo, nel 1780, Nicola Fiorentino scrisse, e pubblicò sotto il nome del fratello Gaetano, le *Lettere ad un suo amico sopra il saggio di D. Ermenegildo Personè sulla Diceosina dell'abate Genovesi*, apparso a Napoli nel 1780, presso i fratelli Verriento. Voleva appunto difendere la linea di pensiero di Genovesi con la stessa cura con cui Personè lo aveva attaccato, ma seppe cogliere lo slancio morale e intellettuale che avevano mosso l'Abate a promuovere la riforma del meridione. In questo modo, con questo dibattito sui due grandi pensatori dell'illuminismo europeo, Montesquieu e Genovesi, si concludeva una fase e si apriva la tarda stagione dell'illuminismo napoletano. Da un lato, c'era un gruppo che, sebbene articolato e anzi

[82] E. PERSONÈ, *Saggio sulla Diceosina*, II lett., 20, pp. 77-80.
[83] A. GENOVESI, *Diceosina*, II, 7, §§ 13-18, t. III, pp. 74-76.
[84] E. PERSONÈ, *Saggio sulla Diceosina*, lett. III, 27-28, p. 144.
[85] E. PERSONÈ, *Supplimento*, cit., «Genovesi», p. 186.

differente al proprio interno, era unito da una forte adesione ai principi di Genovesi: da Giuseppe Maria Galanti a Gaetano Filangieri, a Melchiorre Delfico a Mario Pagano l'eredità di Genovesi fu forte e fortemente ripresa da tutti costoro con accenti originali e anche critici, ma senza che se ne perdesse il vigore illuminista. Francescantonio Grimaldi e il gruppo che faceva capo ai fratelli de Gennaro, dall'altro lato, pure si rifacevano alla lezione dell'Abate, come si vede ad esempio sfogliando il periodico «La scelta miscellanea» pubblicato da questo gruppo, che nelle *Riflessioni sopra la disuguaglianza* di Grimaldi e nel progetto storiografico dei suoi *Annali* trovò per larga parte le coordinate della propria posizione, ma della lezione genovesiana accentuarono il tratto che, vent'anni dopo, poteva servire a riproporre esigenze di rafforzamento della gerarchia sociale e del potere sovrano. Illuministi, dunque, entrambi gli schieramenti; ma conservatore il secondo, il quale, attraverso gli studi convergenti di erudizione storica e di politica, mirava a riaffermare la consueta e consolidata tradizione del potere napoletano in modi che, per molti tratti, parevano proseguire la strada di Personè. Il momento estrinseco culminante di questa strategia fu la creazione dell'Accademia napoletana, nella quale circolarono bensì molteplici aspetti di una cultura nuova, ma che nel complesso nacque già priva di energia, frutto di una temperie culturale che ormai pareva estranea all'illuminismo[86]. E nel 1780 Personè divenne socio dell'Accademia, dove fu presentato come «Scrittore, animato dallo spirito della critica la più sincera, autore di molte opere, versato nell'istoria di questi regni». Era la tradizione degli studi storici ed eruditi, e di quelli critici letterari o astrattamente giuridici a costituire il nerbo di questo filone che, senza aver nulla o almeno avendo ben poco di vichiano, era però conservatore.

Fu invece Mario Pagano, che, oltre cha a inserire, egli sì, in questi studi storici, giuridici e letterari una originale nota vichiana, ne diede una lettura radicalmente illuminista, in tal modo trasformando il movimento e l'equilibrio della cultura napoletana di fine Settecento. I molti problemi, antropologici, morali e politici che abbiamo incontrato nelle pagine dell'*Esprit des lois* e di Genovesi restavano presenti, pur se ormai affrontati in orizzonti diversi. Ma immutata restava l'illuministica fiducia nel valore della libertà e della ragione. Non soltanto

[86] Cfr. E. CHIOSI, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992, cap. IV.

però con Pagano, ma anche seguendo il filo del dibattito che aveva diviso Personè e Genovesi, arriviamo alla Rivoluzione napoletana del '99. Pure Nicola Fiorentino, cugino di Francesco Lomonaco, aderì alla Repubblica e scrisse un *Inno a San Gennaro* (marzo 1799) per ispirare «al core di ciascun […] l'ardore d'Eguaglianza e Libertà». Arrestato, fu interrogato dal giudice Guidobaldi, e, dinanzi alle lodi che quegli faceva del Borbone, rispose che proprio il sovrano era fuggito «lasciando il regno povero e scompigliato; per lui venne conquistatore il nemico, ed impose ai popoli vinti le sue volontà. Noi le obbedimmo, come i padri nostri obbedirono alle volontà del re Carlo Borbone; ché l'obbedienza dei vinti è legittima perché necessaria»[87]. La riflessione su repubblica e monarchia, diritto di conquista e di libertà, cui Montesquieu aveva educato l'Europa illuminista, trovava qui un'ultima, nobile, drammatica eco.

[87] Il dialogo, riportato da Pietro Colletta (1775-1831), si trova in G. BOVIO, *Filosofia del diritto*, Roma, Civelli, 1894[4], p. 299.

*L'*Esprit des lois *nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese*

Silvia Sebastiani

> Quando ricordo ciò che il presidente Montesquieu ha scritto, mi trovo in difficoltà nello spiegare perché mi occupi degli affari umani [...]. Nei suoi scritti si troverà non solo l'originale di ciò che io ora, in cerca di ordine, sto copiando da lui, ma anche, con uguale probabilità, la fonte di molte osservazioni che, in diversi passi, possa aver ripetuto senza citarne l'autore, credendo di averle scoperte io[1].

Nessun autore, né antico né moderno, fu, con tutta probabilità, tanto citato, elogiato e meditato dagli illuministi scozzesi quanto Montesquieu. Se le *Lettres persanes* e le *Considérations sur le causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* ebbero immediato successo in Scozia, dove vennero ripetutamente stampate e tradotte[2], fu soprattutto l'*Esprit des lois* ad avere un impatto fondamentale. Pubblicato anonimo a Ginevra nel 1748, esso ebbe immediata diffusione e un enorme successo di pubblico: già all'inizio del 1750 Montesquieu poteva scrivere al duca di Nivernais che 22 edizioni della sua opera erano sparse sul continente europeo[3] – un bilancio destinato a crescere decisamente nella seconda metà del secolo[4]. In inglese, fu

[1] A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), a cura di D. Forbes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966, p. 65. Tutte le traduzioni sono mie. Ringrazio Mario Caricchio, Rolando Minuti, Luciano Guerci, Jean Terrier e Domenico Felice per l'attenta lettura e i commenti puntuali.

[2] MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, [Amsterdam, J. Desbordes], 1721. In lingua inglese, furono pubblicate, con il titolo di *Persian Letters*, nel 1751 e nel 1760 a Glasgow, e nel 1760 e nel 1773 a Edimburgo; ID., *Considérations sur le causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, [Amsterdam, Jacques Desbordes], 1734: stampate in francese a Edimburgo fin dal 1736, uscirono in inglese a Glasgow con il titolo di *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and their Decline* nel 1752 e nel 1758, e ancora a Edimburgo nel 1775.

[3] Montesquieu al duca di Nivernais, 26 gennaio 1750, in *Œuvres complètes de Montesquieu* (d'ora in poi: *OC*), sous la direction de A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955, vol. III, p. 1279.

[4] Per uno spoglio delle edizioni delle opere di Montesquieu in terra anglosassone, cfr. A.K. HOWARD, *Montesquieu, Voltaire and Rousseau in Eighteenth Century Scotland: A Check List of Editions and Translation of Their Works Published in Scotland before 1801*, «The

tradotto integralmente da Thomas Nugent nel 1750 con il titolo di *Spirit of Laws*, e nel 1767 tale traduzione aveva raggiunto la sua quinta edizione. Nello stesso 1750 venne riedito in francese a Edimburgo, e almeno sette edizioni in lingua inglese uscirono in Scozia nella seconda metà del secolo. Sembra, inoltre, che già nel 1749 David Hume (1711-1776) avesse patrocinato la traduzione in inglese di due capitoli dell'*Esprit des lois*, per la quale Montesquieu lo avrebbe ringraziato personalmente in una lettera del settembre di quell'anno[5]. Intorno a quest'opera, d'altra parte, si era sviluppata un'immediata *querelle* rispetto al suo rapporto con la religione, che la vedeva accusata di deismo e spinozismo, veicolo naturale di celebrità nel mercato dei libri[6].

Al tributo di Adam Ferguson (1723-1816), riportato come *incipit* di questo contributo, ne seguirono molti altri, da parte di tutti i componenti del *mainstream* dell'Illuminismo scozzese, da Adam Smith (1723-1790) e Lord Kames (1696-1782), a William Robertson (1721-1793) e John Millar (1735-1801), fino a Dugald Stewart (1753-1828). L'*Esprit des lois* venne considerato l'imprescindibile punto di partenza del nuovo approccio storico, del quale gli Scozzesi stessi si erano resi interpreti, e il suo autore fu riconosciuto come il «Lord Bacon» della scienza della società. Se ciò non impedì alcune critiche di fondo, che nei diversi autori variarono di intensità e sostanza, tutti gli illuministi scozzesi si confrontarono con Montesquieu e il suo nuovo approccio metodologico. Per questo, la lettura che propongo diverge da certi

Bibliotheck», 2 (1959), pp. 44-46. È soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni '50 che l'impatto di Montesquieu e in generale dei Lumi francesi diventò preponderante in Scozia; prima di allora lo «Scots Magazine» si era limitato ad attaccare le posizioni eterodosse e anti-religiose di Voltaire e le teorie di Rousseau, mentre non aveva affatto considerato l'*Esprit des Lois*. La ricostruzione della biblioteca di Adam Smith mostra, invece, che quasi la metà dei titoli erano francesi e comprendevano le opere integrali di Montesquieu, Rousseau e Voltaire, oltre che di d'Holbach, d'Alembert, Bayle, Boulanger, Condillac, Diderot, Mably e Raynal. Cfr. J.H. BRUMFITT, *Scotland and the French Enlightenment*, in W.H. BARBER-J.H. BRUMFITT-R.A. LEIGHT-R. SHACKLETON-S.S.B. TAYLOR (a cura di), *The Age of Enlightenment: Studies Presented to Theodore Besterman*, Edinburgh, Oliver & Boyd, 1967, pp. 318-329; J. BONAR, *A Catalogue of the Library of Adam Smith*, London, Macmillan, 1932; H. MIZUTA, *Adam Smith's Library: a Catalogue*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

[5] *Two Chapters of a Celebrated French Work, Entitled, De L'Esprit des Loix, Translated into English. One, Treating of the Constitution of England; Another of the Character and Manners which Result from this Constitution*, Edinburgh, 1750; cfr. E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 229.

[6] Cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 356-377; P. GAY, *The Enlightenment*, 2 voll., New York, Knopf, 1966-69, vol. II, p. 332.

orientamenti storiografici recenti, che interpretano le origini della storiografia scozzese tutta in chiave britannico-humiana, oppure in chiave esclusivamente 'scientifica' e baconiana[7]. Piuttosto, le riflessioni di Hume sulle relazioni e sui meccanismi umani nella formazione delle culture e nel funzionamento della società furono una lente attraverso la quale i *Moderate Literati*[8] lessero l'*Esprit des lois*. Il risultato fu l'elaborazione della teoria del progresso stadiale. In questo quadro, vennero sviluppati approcci 'etnologici' e 'sociologici' alla storia della società; nati da un continuo dialogo con Montesquieu, essi sfociarono in una visione che non era più nella sfera problematica montesquieuiana, perché implicava il progresso storico, la centralità dell'aspetto socio-economico, e l'idea delle «conseguenze involontarie».

1. *Dall'*Esprit des lois *alla teoria dei quattro stadi*

L'*Esprit des lois* costituì la svolta decisiva nella riflessione europea sulla diversità. La diversità era la categoria che apriva l'opera maggiore di Montesquieu, e che ne indicava e delimitava il campo d'indagine: «J'ai d'abord examiné les hommes; & j'ai cru que, dans cette infinie diversité de loix & des mœurs, ils n'étoient pas uniquement conduits par leurs fantaisies»[9]. Montesquieu raccoglieva il materiale accumulato da due secoli di relazioni di viaggio sui caratteri che diversificavano i popoli della terra, ma lo riuniva ed esaminava nell'ambito di una teoria scientifica complessiva del rapporto tra cittadini, società e politica[10]. Partendo dall'assunto che le leggi umane funzionassero come quelle fisiche, nelle quali «chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance», l'obiettivo dell'*Esprit des lois* era

[7] Vedi, ad esempio, B. GHERIB, *David Hume et l'«Histoire de la société civile». Éude sur la généalogie d'une problématique*, «Storia della Storiografia», 36 (1999), pp. 27-53; P.B. WOOD, *The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment*, «History of Science», 27 (1989), pp. 89-123.

[8] Per questa definizione degli illuministi scozzesi, vedi R.B. SHER, *Church and University in the Scottish Enlightenment. The Moderate Literati of Edinburgh*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1985.

[9] MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois* (d'ora in poi: *EL*), «Preface», in *OC*, vol. I, A, p. lix. Cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 74-75; ID., *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze, Sansoni, 1973.

[10] Cfr. R. ROMANI, *National Character and Public Spirit in Britain and France 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 7-11, 19-21, 23-25.

quello di spiegare i diversi costumi e le differenti forme di governo dei vari popoli della terra, risalendo dal particolare al generale, per verificare poi che i casi specifici venivano adattandosi ai principi «quasi spontaneamente»[11]. Una tale impostazione, mentre sottintendeva la possibilità di porre in un unico universale campo d'indagine l'intera varietà umana, si svincolava recisamente da due secoli di discussione sulla genealogia dei popoli. Con uno scarto decisivo, la comparazione portava, di legge in legge, non alle origini dell'umanità, né alla solitudine di supposti individui nello stato di natura, ma al loro spazio naturale: la società.

La scienza della politica di Montesquieu mostrava, sulla base di questi presupposti, la connessione funzionale di una varietà di fattori concreti nel determinare le diverse forme di governo. Alla luce della sua analisi, la tradizionale classificazione dei regimi politici – monarchia, repubblica, aristocrazia e forme miste – veniva riformulata nella dimensione complessa di una geografia di sistemi politico-sociali ed economici. Nel libro XVIII dell'*Esprit des lois* si indicava che «les lois ont un très grand rapport avec la façon dont les divers peuples se procurent la subsistance»: un codice di leggi più complesso era necessario ad un popolo dedito al commercio, meno complesso ad un popolo di coltivatori, i quali avevano a loro volta più leggi dei popoli che vivevano di pastorizia; questi, infine, avevano un codice più esteso di quello di un popolo di cacciatori. Infatti, «c'est le partage des terres qui grossit principalement le code civil»: i popoli che ne erano privi avevano anche poche leggi e la stessa proporzionalità rimaneva confermata in riferimento alla popolosità[12]. La contrapposizione tra «barbarie» e «civiltà», messa in luce dalle filosofie seicentesche, trovava adesso la sua spiegazione funzionale, articolandosi in 'categorie sociologiche', nelle quali il termine «selvaggio» veniva associato ai popoli cacciatori, poco numerosi e al minimo della scala di complessità del sistema politico, e quello di «barbaro» ai popoli pastori[13]. Il «commerce d'économie» era il principio dominante delle repubbli-

[11] «J'ai posé les principes, & j'ai vus les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes» (*EL*, «Preface», in *OC*, vol. I, A, p. lix).

[12] *EL*, XVIII, 8 e 13, in *OC*, vol. I, A, pp. 384, 387-388.

[13] *EL*, XVIII, 11, in *OC*, vol. I, A, p. 386. Sull'importanza di tale asserzione, cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 409-480; G. GLIOZZI, *Le scoperte geografiche e la coscienza europea*, in N. TRANFAGLIA-M. FIRPO, (a cura di), *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, 10 voll., Torino, Utet, 1986, vol. IV, pp. 81-103, spec. p. 99.

che, quello «de luxe» caratterizzava le monarchie[14]. La storia delle diverse nazioni era in questo senso comprensibile all'interno di una tipologia di sistemi politico-sociali caratterizzata dall'apertura relativistica del concetto di *spirito generale*. Montesquieu illustrava, infatti, il funzionamento del sistema politico come determinato dal peso relativo di una molteplicità di fattori:

> Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où se forme un esprit général qui en résulte.
>
> A mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant[15].

Clima, religione, leggi, principi politici, tradizione, costumi e maniere costituivano, dunque, un quadro di condizioni nel quale le differenti società prendevano forma. Se Montesquieu si era già soffermato sull'interrelazione dei diversi fattori nelle *Lettres persanes*, la struttura stessa dell'*Esprit des lois* indicava come esistesse una trama razionale nel dispiegarsi della loro influenza relativa: mentre nei primi capitoli del libro XIX il governo veniva fatto dipendere in gran parte dai modi di pensare e dai costumi dei popoli, nell'ultimo sull'Inghilterra – il 27 – si mostrava come il sistema di leggi potesse plasmare ogni aspetto del comportamento sociale, politico e culturale[16].

Tuttavia, il problema rappresentato dall'immobilismo del dispotismo asiatico, largamente presente nella riflessione politica europea, aveva condotto Montesquieu a enfatizzare il ruolo del clima. Riprendendo una lunga tradizione filosofica, risalente a Ippocrate, Aristotele e Galeno, ma che trovava i più diretti antecedenti in Jean-Baptiste Dubos e nel medico scozzese John Arbuthnot[17], Montesquieu aveva

[14] *EL*, XX, 4, in *OC*, vol. I, A, p. 448.

[15] *EL*, XIX, 4, in *OC*, vol. I, A, p. 412. L'*Esprit des lois* fu la prima opera importante a utilizzare il termine «climat» con il nuovo significato di variazione atmosferica, mentre «esprit général», «esprit de la nation», «caractère d'un peuple» vi sono usati come sinonimi. Cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, cit., p. 308; sulla nozione di spirito generale in Montesquieu, vedi G. BENREKASSA, *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 1987, pp. 170-177.

[16] *EL*, XIX, 27, in *OC*, vol. I, A, pp. 432-444. Cfr. P. KRA, *The Concept of National Character in 18th Century France*, «Cromohs», 7 (2002), 1-6, < URL: http:// www.cromohs.unifi.it/7_2002/kra.html >, spec. 2-3.

[17] J.-B. DUBOS, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Paris, J. Mariette, 1719, tradotto in inglese da Nugent nel 1748; J. ARBUTHNOT, *An Essay Concerning the Effects of the Air on Human Bodies*, London, Tonson, 1733, tradotto in francese da Boyer de Pebrandié nel 1742.

trasferito la riflessione sulle basi fisiologiche che l'influsso climatico esercitava sul carattere degli uomini nel campo delle leggi che regolano il funzionamento delle società. Se il freddo, restringendo le fibre del corpo, le rende più elastiche e più forti, permettendo una migliore circolazione del sangue, e il caldo, al contrario, rilassando e allungando le fibre, ne riduce la forza e l'elasticità, allora il carattere, lo spirito e le passioni dei popoli cambiano nei diversi climi, determinando un conseguente mutamento dei sistemi giuridico-politici. Ciò sembrava poter spiegare il coraggio, la franchezza, la resistenza al dolore, la tendenza alla libertà dei popoli dei paesi freddi e temperati, a contrasto con la codardia, l'estrema sensibilità ai piaceri e la predisposizione alla servitù che favoriva il dispotismo nei climi torridi. L'assenza di climi temperati nelle grandi estensioni asiatiche privava i popoli che le abitavano di stimoli al cambiamento, e li condannava all'immobilismo[18].

L'enfasi sull'aspetto climatico, tuttavia, non sminuiva il ruolo svolto dalle cause morali. Montesquieu si avvaleva, infatti, di un concetto di clima molto ampio, che si allargava a comprendere, insieme alla dieta e ai modi di vita, gli stessi condizionamenti sociali. I differenti climi creavano diversi bisogni, ai quali i popoli potevano rispondere in varie maniere, a seconda del loro modo di procacciarsi il cibo, del tipo di società nella quale vivevano, della religione, delle leggi e del governo: «Ce sont les différents besoins dans les différents climats qui ont formé les différentes manières de vivre; & ces différentes manières de vivre ont formé les diverses sortes des loix»[19]. Per mezzo

Anche Thomas Blackwell nell'*Enquiry into the Life and Writings of Homer* (1735; rist. anast.: Menston, Scolar Press, 1972, pp. 5-6) fece uso della teoria climatica, richiamandosi a Galeno e soprattutto a Ippocrate. Cfr. C. GLACKEN, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought*, Berkley-Los Angeles, University of California Press, 1967, cap. XII; J. DEDIEU, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris, Lecoffre, 1909, pp. 206-211.

[18] Cfr. *EL*, XIV, 2-5; XXI, 1, in *OC*, vol. I, A, pp. 305-312, 467-468. Cfr. D. FELICE, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des Lois» di Montesquieu*, in ID. (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², t. I, pp. 185-255.

[19] *EL*, XIV, 10, in *OC*, vol. I, A, p. 317; ID., *Réponses et explications données à la Faculté de Théologie*, in *OC*, vol. II, p. 173. Sul rapporto cause fisiche/cause morali in Montesquieu, vedi R. SHACKLETON, *The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate*, «Revue internationale de philosophie», 9 (1955), pp. 317-329; R. MERCIER, *La théorie des climats des «Réflexions critiques» à «L'Esprit des Lois»*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 53 (1953), pp. 17-37, 159-174; J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994, pp. 691-736; S. MORAVIA, *'Moral'-'Phisique': Genesis and Evolution of a 'Rapport'*, in A.J. BINGHAM-V.W. TOPAZIO (a cura di), *Enlightenment Studies in Honour of Lester*

della mediazione tra l'uomo e la natura, costituita dai bisogni, Montesquieu riconfermava un sostanziale relativismo, attraverso il quale la teoria climatica stessa avrebbe potuto dissolversi. Le cause morali sembravano, infatti, agire sul corpo umano e modificarlo, acquistando una forza crescente con lo svilupparsi delle società e dell'educazione degli individui: «La nature et le climat dominent presque seuls sur les sauvages»; ma nelle forme più avanzate di società fattori determinanti potevano essere altri, quali «les manières», «les lois», «les mœurs»[20]. Inoltre, si accordava spazio all'azione umana nel costruire il proprio ambiente sociale e contribuire a formare lo spirito generale: pur facendo attenzione a non provocare conseguenze nefaste, il legislatore aveva l'esplicito compito di resistere ai vizi del clima, e non di assecondarli. Era questo «l'elemento differenziale» che permetteva di spiegare «gli esiti divergenti di una comune costituzione fisica», come quelli della passiva India e dell'attiva Cina. Il legislatore non doveva essere uno *spectateur tranquille*: la sua azione aveva conseguenze notevoli sul carattere nazionale dei popoli[21].

La critica della teoria climatica poteva, dunque, svolgersi entro il solco tracciato da Montesquieu stesso, il cui preteso determinismo fu più il prodotto della lettura dei contemporanei nell'ambito delle loro polemiche politico-ideologiche che un vero e proprio aspetto interpretativo dell'*Esprit des lois*[22]. Lo dimostravano le riflessioni e i piani per coniugare storia, geografia e teoria della politica, condotti da Turgot nello stesso 1748. Egli, quasi contemporaneamente alla pubblicazione

G. Crocker, Oxford, Voltaire Foundation, 1979, pp. 163-174; S. ROTTA, *Quattro temi dell'«Esprit des Lois»*, «Miscellanea storica ligure», 19 (1987), pp. 1347-1407 (riedito in «Cromohs», 7 (2002), 1-35, <URL: http://www.cromohs.unifi.it/7_2002/rotta_quattro_temi.html>); J.-P. COURTOIS, *Le physique et le moral dans la théorie du climat chez Montesquieu*, in C. JACOT GRAPA-N. JACQUES-LEFÈBVRE-Y. SÉITÉ-C. TREVISAN (a cura di), *Le travail des Lumières. Pour Georges Benrekassa*, Paris, Champion, 2002, pp. 139-156; D. FELICE, *Introduzione* a MONTESQUIEU, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, Pisa, Edizioni ETS, 2004, pp. 9-33.

[20] *EL*, XIX, 4, in *OC*, vol. I, A, p. 412; cfr. R. MINUTI, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des Lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 139-163, spec. p. 147.

[21] «Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner» (*EL*, XIV, 5 e 11, in *OC*, vol. I, A, pp. 311-312, 317-319). Cfr. C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-201, spec. pp. 166-173.

[22] Cfr. R. MINUTI, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche*, cit., p. 147.

dell'*Esprit des lois*, registrò come la ricerca delle ragioni della diversità delle nazioni nell'influenza dei climi avesse prodotto sistemi paradossali anche nella forma mitigata e filosofica adottata da «un des plus beaux génies de notre siècle»[23]. Nel 1750, annotava nel suo *Plan d'un ouvrage sur la géographie politique*, rimasto anch'esso manoscritto, le «fausses applications qu'on en a faites au caractère des peuples et des leurs langages, à la vivacité de l'imagination, à la pluralité des femmes, à la servitude des Asiatiques». Alla spiegazione climatica andavano opposte le «vraies causes des ces effets»: le cause morali[24]. Per Turgot, l'indagine delle cause morali era sempre preminente, poiché le cause fisiche e climatiche agivano solo indirettamente, creando differenti contesti ambientali per lo sviluppo delle società umane, o tutt'al più «sur les principes cachés qui contribuent à former notre esprit et notre caractère»[25]. David Hume aveva sviluppato questo versante in un saggio intitola-to *Of National Characters* e pubblicato nello stesso anno dell'*Esprit des lois*, saggio del quale Turgot aveva tradotto e preservato tra le carte delle sue progettate opere giovanili il brano iniziale, dove si dava una precisa definizione di cosa intendere per cause morali e fisiche[26].

[23] A.-R.-J. TURGOT, *Recherches sur le causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts ou réflexions sur l'histoire des progrès des esprit humaine* (1748), in *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, avec biographie et notes par G. Schelle, 6 voll., Paris, Alcan, 1913-18, vol. I, p. 140; ID., *Plan des deux discours sur l'histoire universelle* (1750), *Œuvres de Turgot*, a cura di E. Daire, 2 voll., Paris, Guillaumin, 1844 (reprint: Osnabruck, Zeller, 1966), vol. II, p. 646. Le *Recherches* furono scritte da Turgot con l'intento di presentare un testo al concorso dell'*Académie de Soisson* sulle cause del progresso e della decadenza del gusto nelle arti e nelle scienze, la cui scadenza era il 1 febbraio 1749. Faccio qui uso dell'edizione del 1844 che riproduce il testo del *Plan* tramandato da Dupont de Nemours, perché nella versione Schelle sono tagliate alcune parti. Per le questioni filologiche: R. FINZI, *Nota ai testi*, in A.J.R. TURGOT, *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, Torino, Einaudi, 1978, pp. lxv-lxxiii.

[24] A.-R.-J. TURGOT, *Plan d'un ouvrage sur la géographie politique*, in *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, pp. 255-274; cit. a p. 262. L'opera di *Géographie politique* doveva costituire il secondo punto di una trilogia che iniziava con una storia universale ragionata, di cui il *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* deve essere considerato l'abbozzo, e il cui terzo punto doveva essere un trattato sul governo, che avrebbe racchiuso «ce que j'appelle la théorie de la géographie politique» (p. 258). Questo progetto si inseriva nella riflessione iniziata con le *Recherches sur le causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts*, della quale il *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* fu l'unica parte che Turgot presentò pubblicamente in occasione della chiusura delle *Sorboniques*.

[25] A.-R.-J. TURGOT, *Plan d'un ouvrage sur la géographie politique*, cit., p. 262; ID., *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*, a cura di Dupont de Nemours, cit., p. 647; ID., *Recherches*, cit., p. 140.

[26] A.-R.-J. TURGOT, *Autres Pensée*, in *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, pp. 338-339. Il frammento porta nel manoscritto il titolo «vingt-quatrième essai», che corrisponde alla posizione

È stato sostenuto, in un saggio assai noto di Paul Chamley, che *Of National Characters* fosse una risposta immediata all'*Esprit des lois*. Tuttavia, nonostante alcune convergenze dei testi, che possono essere spiegate dall'esistenza di un dibattito al quale prendevano parte tanto Montesquieu quanto Hume, le prove addotte non sembrano sufficienti a dimostrare che il filosofo scozzese fosse veramente a conoscenza degli argomenti montesquieuiani prima di scrivere il suo saggio[27]. È certo, comunque, che esso rappresentò la riflessione critica di Hume sulle teorie climatiche e che dette inizio alla sua corrispondenza e confronto diretto con Montesquieu[28].

Hume, come e forse più di Turgot, partì dal preciso assunto che le cause morali fossero le prime da considerare nell'analisi dei caratteri nazionali: in difetto di queste, si poteva pensare a ragioni accidentali, ma in ogni caso le cause fisiche non avevano «alcuna azione visibile sulla mente umana»[29]. Erano invece le differenti forme di governo, la ricchezza o povertà degli Stati, l'economia, e le rivoluzioni negli affari pubblici ad avere profondi effetti sulla tempra e sul genio dei popoli e a produrre specifici caratteri nazionali, che venivano preservati in ogni clima e ambiente. La divisione geografica lungo l'asse Nord-Sud, enfatizzata anche da Montesquieu, crollava di fronte a un'attenta analisi empirica. Hume delineava una geografia umana estremamente differenziata, le cui origini andavano ricercate nei meccanismi della

occupata dai *National Characters* nell'edizione degli *Essays Moral and Political* del 1748. Turgot, secondo la testimonianza di Dupont de Nemours, aveva tradotto i saggi di Hume *Of the Liberty of the Press, Of the Jealousy of Trade, Of the Coalition of Parties*, e quasi tutto il primo volume della *History of Great Britain*, uscito a stampa nel 1754. Cfr. *Œuvres de Turgot*, cit., p. 27.

[27] P.E. CHAMLEY, *The Conflict between Montesquieu and Hume. A Study of the Origins of Adam Smith's Universalism*, in A.S. SKINNER-T. WILSON (a cura di), *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 274-309. Per la tesi contraria, vedi E. MAZZA, *David Hume e i caratteri nazionali*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 32 (2002), pp. 465-490. Il dibattito nel quale intervenivano Montesquieu e Hume attraversava la *querelle* antichi-moderni, per la quale cfr. E.C. MOSSNER, *Hume and the Ancient-Modern Controversy, 1723-1752: a Study in Creative Scepticism*, «University of Texas Studies in English», 28 (1949), pp. 139-153; M. CARDY, *Discussion on the Theory of the Climate in the «querelle des anciens et des modernes»*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1976), vol. 168, pp. 73-88.

[28] Montesquieu a Hume, 3 febbraio 1749, in *OC*, vol. III, p. 1255. Ricostruiscono i rapporti personali tra i due filosofi e storici E. MAZZA, *Falsi e cortesi. Pregiudizi, stereotipi e caratteri nazionali in Montesquieu, Hume e Algarotti*, Milano, Hoepli, 2002, pp. 27-32; e Luigi Turco nel suo contributo in questo tomo. Più in generale, cfr. anche il classico F.T.H. FLETCHER, *Montesquieu and English Politics, 1750-1800*, London, Arnold, 1939.

[29] D. HUME, *National Characters*, in *Essays, Moral, Political and Literary*, a cura di E.F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, pp. 197-215; cit. a p. 203.

psicologia sociale. La critica del discorso climatologico si fondava sul concetto di «simpatia», elaborato da Hume sin dai tempi del *Treatise on the Human Nature* (1739). La tendenza a «simpatizzare» con gli altri si configurava per lui come la qualità principale della natura umana, grazie alla quale gli uomini potevano comunicarsi «inclinazioni e sentimenti»:

> A questo principio dovremmo attribuire la grande uniformità che si può osservare nelle inclinazioni e nel modo di pensare di coloro che appartengono allo stesso popolo; ed è molto più probabile che questa rassomiglianza sorga dalla simpatia, più che da una qualsiasi influenza del suolo e del clima che, pur restando invariabilmente identici, non possono certo fare restare identico il carattere di un popolo per cent'anni[30].

La tesi della preminenza delle cause morali e del principio di simpatia si fondavano, a loro volta, sulla teoria dell'uniformità della natura umana. Hume, che ne riprese la definizione nell'*Enquiry Concerning Human Understanding*, uscita nel 1748, la intendeva nel senso di una continuità nel tempo delle operazioni e dei principi, delle passioni e dei motivi che muovono le azioni umane. Le passioni, quali ambizione, vanità, amicizia, o generosità, andavano sempre considerate come la fonte di tutte le azioni e comportamenti, che presupponevano «i principi costanti e universali della natura umana»[31]. Tale concezione non era in Hume un segno di astoricità, ma la condizione stessa del suo modo fondamentalmente storico di comprendere la diversità[32]. Come esplicitava nel *Dialogue*, uscito nel 1751 in appendice all'*Enquiry Concerning the Principles of Morals*, le medesime passioni assumevano forme sociali diverse in epoche e luoghi differenti. Mentre i principi della morale, in particolare quello di utilità, centrale per Hume, restavano fermi, la loro natura era socialmente 'plastica', in quanto cambiava di significato e valore nello spazio e nel tempo. Data

[30] D. HUME, *Treatise on the Human Nature*, a cura di L.A. Selby-Bigge, 2ª ed. rivista e corretta da P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 316-317; vedi anche *National Characters*, cit., p. 204.

[31] D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748), in ID., *Enquiries Concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, a cura di L. A. Selby-Bigge, 3ª ed. rivista e corretta da P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 83.

[32] Cfr. D. FORBES, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 106-121. Forbes insiste giustamente sul coerente approccio storico di Hume, suggerendo come l'apparente astoricità nella concezione della natura umana derivasse dal suo interesse per l'astrazione delle leggi generali della politica.

l'uniformità dei principi della natura umana, la simpatia e l'imitazione erano i fattori costanti e universali che spiegavano la varietà dei caratteri nazionali in congiunzione con i fattori accidentali e storici.

La concezione di Hume dei caratteri nazionali, basata sulla «simpatia» naturale del genere umano, indicava il limite fondamentale dell'*Esprit de lois*, che nel riportare l'indagine sulla diversità umana alla società ne aveva perso l'essenziale carattere storico. Quando durante gli anni '50 la *Select Society* di Edimburgo – della quale pressoché tutti i *Literati* scozzesi furono membri – discusse ripetutamente il quesito posto da Hume «Se la differenza dei caratteri nazionali fosse principalmente dovuta alla natura di climi diversi, o a cause politiche e morali?»[33], è presumibile si sviluppasse una particolare attenzione a quanto, sin dai tempi del *Treatise*, ne era stato un corollario: che il carattere dei popoli mutava radicalmente da un'epoca all'altra. L'invariabilità di suolo e clima non bastava a preservare un carattere nazionale nemmeno per un secolo; il fatto che i Greci antichi differissero tanto profondamente dai Greci moderni, così come i Bretoni dagli Inglesi, induceva Hume a concludere che «le maniere di un popolo cambiano moltissimo da un'epoca all'altra, o per dei grandi mutamenti nel proprio governo, o per il mescolarsi di gente nuova, o per quella incostanza alla quale sono soggette tutte le cose umane»[34].

Ripartendo dall'*Esprit des lois* attraverso quest'ottica, Adam Smith elaborò, durante le sue lezioni di Glasgow tra gli anni '50 e '60, tanto la propria teoria della simpatia[35] quanto uno schema per l'interpretazione dell'evoluzione storica dei sistemi giuridici, sociali e politici. Sulle orme di Hume, Smith riprendeva le aperture prodotte dall'aspetto relativistico dello *spirito generale* di Montesquieu in direzione

[33] Tale quesito fu posto per la prima volta da Hume il 4 dicembre 1754, in una riunione da lui presieduta. Cfr. E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, cit., pp. 281-282. Sulla *Select Society* (1754-63), vedi D.D. MCELROY, *Scotland's Age of Improvement. A Survey of Eighteenth-Century Literary Clubs and Societies*, Pullman, Washington State University Press, 1969, pp. 48-67; R.L. EMERSON, *The Social Composition of the Enlightened Scotland: The Select Society of Edinburgh 1754-1764*, «Studies on Voltaire and Eighteenth Century», (1973), vol. 114, pp. 291-329.

[34] D. HUME, *Treatise*, cit., pp. 316 sgg.; ID., *Of National Characters*, cit., pp. 205-206. Su questi aspetti, vedi anche il contributo di Luigi Turco in questo tomo.

[35] Essa era al centro di *The Theory of Moral Sentiments*, pubblicata da Smith per la prima volta nel 1759, e poi riedita e considerevolmente ampliata fino all'edizione del 1790. Smith nel 1751 era stato nominato professore di Logica all'Università di Glasgow e l'anno successivo, alla morte di Thomas Craigie, passò a ricoprire la cattedra di Filosofia morale che era stata di Francis Hutcheson.

di una possibile teoria dello sviluppo progressivo delle società. La relatività dei caratteri nazionali rispetto alle circostanze, che nell'*Esprit des lois* era rimasta ingabbiata nella «rigida griglia di una teoria della società e della politica»[36], suggeriva un ulteriore riferimento alla relatività del tempo. Storia e geografia esprimevano le due «differenti distanze» entro le quali la storia universale dell'uomo si muoveva[37], a causa dei cambiamenti successivi della «maniera di vivere». L'universo 'statico' montesquieuiano acquisiva, così, movimento nel tempo: i *tipi* divenivano *stadi*[38].

Spesso i contemporanei – come tra gli Scozzesi esplicitano le osservazioni di John Millar – ritennero che Montesquieu avesse indicato la strada maestra per la 'storia' della *società civile*. Millar, che di Smith era stato allievo, scrisse che il filosofo di La Brède aveva definito gli obiettivi e il metodo della ricerca, proprio come aveva fatto Lord Bacon per l'indagine filosofica e scientifica moderna: prendendo in esame «gli angoli più remoti del globo» aveva trasformato «le osservazioni casuali di viaggiatori e navigatori illetterati […] in un commento filosofico sulla storia della legge e dei costumi»[39]. Il concetto di storia si legava, nelle parole di Millar, all'idea della classificazione dei fenomeni, che Paul Wood ritiene il significato più aderente all'interpretazione che gli Scozzesi stessi davano della teoria stadiale come «storia naturale della società»[40]. Il paragone con Bacon, colui

[36] Cfr. R. MINUTI, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche*, cit., p. 160.

[37] Cfr. J. OSTERHAMMEL, *Modi di rappresentazione dell'estraneo nel Settecento: l'esperienza della distanza*, «Comunità», 43 (1989), pp. 36-68; R. KOSELLECK, *«Spazio di esperienza» e «orizzonte di aspettativa»: due categorie storiche*, in ID., *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), tr. it. di A. Marietti Solmi, Genova, Marietti, 1986, pp. 300-322; R. KOSELLECK-C. MAIER, *Progresso*, tr. it. di S. Mezzadra, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 70-76.

[38] Era quanto in Francia stava parallelamente argomentando Turgot. Cfr. A.J.R. TURGOT, *Plan d'un ouvrage sur la géographie politique*, cit., p. 257; ID., *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, cit., pp. 214-218; ID., *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*, cit., p. 646. Su questo, vedi R.L. MEEK, *Introduction* a A.J.R. TURGOT, *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 1-33.

[39] J. MILLAR, *An Historical View of the English Government, from the Settlement of the Saxons in Britain to the Revolution in 1688. To which are Subjoined, some Dissertations Connected with the History of the Government, from the Revolution to the Present Time*, a cura di J. Craig-J. Mylne, 4 voll., London, J. Mawman, 1803, vol. IV, pp. 286-287. Sulla lettura 'storica' di Montesquieu nel XVIII secolo, vedi G.G. IGGERS, *The European Context of Eighteenth-Century German Enlightenment Historiography*, in H.E. BÖDEKER-G.G. IGGERS-J.B. KNUDSEN-P.H. REILL (a cura di), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur Deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 226-234.

[40] P.B. WOOD, *The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment*, cit., pp. 111-115.

che aveva inaugurato questo tipo di approccio, sembrerebbe muoversi in tale direzione. Nella lettura degli Scozzesi, tuttavia, si introduceva un elemento concettuale assente in quella tradizione di pensiero. Sulla classificazione dei fenomeni si innestava il movimento di un graduale progresso – come emerge dalla stessa celebre testimonianza di Millar a proposito delle lezioni di Smith:

> Per questo argomento egli [Smith] seguì il programma che sembrava suggerire Montesquieu: delineare cioè il graduale progresso del diritto pubblico e privato dalle età primitive a quelle più civilizzate, e mettere in luce l'effetto esercitato dalle arti che contribuiscono alla sussistenza e all'accumulazione della proprietà nel produrre corrispondenti miglioramenti o mutamenti nella legge e nel governo[41].

Riportando interamente questo passo nella biografia di Smith, Dugald Stewart – al quale è stata attribuita l'«invenzione dell'Illuminismo scozzese» – sostenne che Montesquieu, oltre ad avere insegnato che le leggi dipendono dalle circostanze sociali, fu anche il primo a dare conto delle variazioni delle istituzioni «attraverso i cambiamenti nella condizione del genere umano, che hanno luogo nei differenti stadi del loro progresso»[42]. Pur enfatizzando la «modernità» e la «novità» dell'approccio di Smith, Stewart proiettava sull'*Esprit des lois* ciò che in realtà era stato elaborato in Scozia, sviluppandone i «suggerimenti». In Montesquieu mancava un principio evolutivo capace di organizzare le osservazioni generali sulle leggi e sulle società: le lezioni di Glasgow di Smith lo individuarono, collegando le leggi al progresso delle società. Organizzare i popoli selvaggi, barbari e civili entro uno schema evolutivo costituisce lo sviluppo più interessante e tipicamente scozzese del pensiero di Montesquieu[43].

Le lezioni di giurisprudenza e filosofia morale che Smith tenne a Glasgow costruirono, dunque, uno schema diacronico – articolato

[41] D. STEWART, *Account of the Life and Writings of Adam Smith* (1794), in A. SMITH, *Essays on Philosophical Subjects*, Indianapolis, Liberty Fund, 1982, pp. 269-351; cit. a pp. 274-275.

[42] D. STEWART, *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, cit., p. 294. Cfr. P. WOOD, *Introduction: Dugald Stewart and the Invention of «the Scottish Enlightenment»*, in ID (a cura di), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, Rochester, Rochester University Press, 2000, pp. 1-35; M. BROWN, *Creating a Canon: Dugald Stewart's Construction of the Scottish Enlightenment*, «History of Universities», 16 (2000), pp. 135-154.

[43] Cfr. D. FORBES, *Scientific Whiggism: Adam Smith and John Millar*, «Cambridge Journal», 7 (1954), pp. 630-70. Vedi ora anche: C. SPECTOR, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, Puf, 2004, pp. 221-270.

negli stadi successivi di caccia, pastorizia, agricoltura, commercio – per la storia del graduale sviluppo delle istituzioni. Punto di partenza era la constatazione, di derivazione montesquieuiana, della storia come storia dell'uomo in società. Si rompeva in questo modo con tutta la tradizione giusnaturalistica e con l'idea dello stato di natura, che Jean-Jaques Rousseau aveva riproposto nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754)[44]. Il ragionamento puramente ipotetico dell'isola deserta, illustrato da Smith nelle lezioni di Glasgow, descriveva come allo stadio della caccia e della raccolta dei frutti spontanei della terra corrispondesse l'assenza di leggi, di organizzazione politica, della proprietà. Lo stadio pastorale vedeva, con la nascita del concetto di proprietà relativo alle greggi, lo svilupparsi dei primi sistemi legislativi e politici. Con l'agricoltura, corrispondentemente al moltiplicarsi dei modi di danneggiare la proprietà individuale, si moltiplicavano le leggi atte a tutelarla, e l'organismo politico diveniva più complesso. Soprattutto, si diversificavano le attività nelle quali la popolazione era impegnata: nasceva cioè la divisione del lavoro, grazie al *surplus* alimentare che questo modo di sussistenza garantiva. Se nei primi stadi era l'aumento demografico la prima causa di avanzamento, il passaggio dal terzo stadio alla società del commercio era invece legato alla crescente divisione del lavoro[45].

Smith aveva, dunque, estrapolato dall'insieme della teoria montesquieuiana il principio che il modo di sussistenza e il sistema di proprietà fossero i fattori principali e determinanti nel progresso delle nazioni dagli stadi primitivi alla civiltà. Quello che disegnava era un cammino progressivo dalla rozzezza al raffinamento, dall'estrema semplicità delle forme istituzionali tra i selvaggi alla loro complessità e articolazione nelle società settecentesche, dove la proprietà, la ricchezza e persino il lusso venivano connotati positivamente. Questo è, in breve, lo schema che Dugald Stewart chiamò «storia teoretica o congetturale», facendola «quasi del tutto» coincidere con la «storia

[44] Rousseau fu certamente un altro autore assai presente, citato e meditato nell'Illuminismo Scozzese, anche se venne spesso preso come bersaglio polemico. Indicativo, in proposito, è il commento che Adam Smith fece in una famosa lettera pubblicata nelle pagine della «Edinburgh Review», nella quale delineava il panorama dello stato della letteratura in Europa. Cfr. A. SMITH, *Letter to the «Edinburgh Review»*, in ID., *Essays on Philosophical Subjects*, a cura di W.P.D. Wightman-J.C. Bryce, Indianapolis, Liberty Fund, 1982, pp. 242-254.

[45] Cfr. A. SMITH, *Lectures on Jurisprudence*, a cura di R.L. Meek-D.D. Raphael-P.G. Stein, Oxford, Oxford University Press, 1978, spec. pp. 14-16.

naturale» di Buffon e con l'*histoire raisonnée* francese, e che lo storico marxista Ronald Meek, sottolineandone soprattutto il carattere materialista, ha definito «teoria dei quattro stadi»[46].

Seguendo, sviluppando, modificando quelle iniziali indicazioni, i principali storici scozzesi, Adam Ferguson, William Robertson, John Millar, Lord Kames, diedero forma a una nuova visione stadiale della storia, che divenne aspetto distintivo dell'apporto dell'Illuminismo scozzese ai Lumi europei[47]. Si trattava di un approccio inedito, che prescindeva dalla cronologia e prendeva a suo soggetto non più eroi, re, principi e fatti di singoli regni e Stati, che rappresentavano il cuore della storia tradizionale, ma argomenti di ampiezza universale, quali erano i costumi, le maniere, i sentimenti[48]. Per usare una formula riassuntiva, ma sufficientemente corretta, si trattava della *storia della società civile*, del cammino dei popoli verso la civiltà. In questo quadro, il confronto con l'*Esprit des lois* montesquieuiano veniva ripreso alla luce delle critiche humiane alle teorie climatologiche e sviluppato lungo una direttrice sostanzialmente nuova, nella quale la storia appariva come spazio naturale e imprescindibile per l'analisi dei caratteri nazionali, e l'uomo, nella sua completa umanità, come prodotto storico.

[46] D. STEWART, *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, cit., pp. 292-293; R.L. MEEK, *Smith, Turgot, and the «Four Stages» Theory*, in ID., *Smith, Marx and After*, London, Chapman & Hall, 1980; ID., *Il cattivo selvaggio* (1976), tr. it. di A. Sordini, Milano, Il Saggiatore, 1981. Tra l'enorme letteratura sul tema si vedano almeno: H.M. HÖPFL, *From Savage a to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment*, «Journal of British Studies», 17 (1978), pp. 19-40; A.S. SKINNER, *A Scottish Contribution to Marxist Sociology?*, in I. BRADLEY-M. HOWARD (a cura di), *Classical and Marxian Political Economy*, London, Macmillan, 1982; R.L. EMERSON, *Conjectural History and Scottish Philosophers*, «Historical Papers/Communications Historiques», 12 (1984), pp. 63-90; K. HAAKONSSEN, *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press 1996; M.S. PHILLIPS, *Society and Sentiment. Genres of Historical Writing in Britain, 1740-1820*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

[47] Cfr. J. ROBERTSON, *The Scottish Enlightenment*, «Rivista storica italiana», 108 (1996), pp. 792-829; ID., *The Enlightenment above National Context: Political Economy in Eighteenth-Century Scotland and Naples*, «The Historical Journal», 40 (1997), pp. 667-697; ID., *The Scottish Contribution to the Enlightenment*, in P. WOOD (a cura di), *The Scottish Enlightenment*, cit., pp. 37-62. Sulla stessa linea è H.R. TREVOR-ROPER, *The Scottish Enlightenment*, «Blackwood's Magazine», (1977), vol. 322, pp. 373-374.

[48] Cfr. M.S. PHILLIPS, *Reconsiderations on History and Antiquarianism: Arnaldo Momigliano and the Historiography of the Eighteenth-Century Britain*, «Journal of the History of Ideas», 50 (1989), pp. 117-133; ID., *Adam Smith and the History of Private Life: Social and Sentimental Narratives in Eighteenth-Century Historiography*, in D.R. KELLEY-D. HARRIS SACKS (a cura di), *The Historical Imagination in Early Modern Britain. History, Rhetoric, and Fiction, 1500-1800*, Cambridge, Woodrow Wilson Center Press-Cambridge University Press, 1997, pp. 318-342.

Seguendo il principio comparativo di Montesquieu e privilegiando come Hume le cause morali, Smith e il *mainstream* degli storici scozzesi fecero dell'idea forte di un'interrelazione tra le sfere economica, politica, sociale, culturale il perno di un processo storico progressivo. In esso, le differenze tra i popoli venivano ricondotte, prima di tutto, alle grandi categorie sociologiche e storiche di classificazione delle società: stadio dei cacciatori-selvaggi, dei pastori-barbari, dell'agricoltura e del commercio.

2. *Le società semplici nello schema del progresso*

L'idea del progresso storico trovò, dunque, il suo punto di partenza nell'indagine dell'*Esprit des lois*, ma rappresentò il contributo specifico degli illuministi scozzesi. Il mutamento di prospettiva, legato all'approccio diacronico, rinnovava l'analisi dei problemi e dei fenomeni delle società semplici e delle società complesse. Da un lato, l'interesse 'etnologico' informò la *History of America* (1777) di William Robertson e i capitoli più originali degli *Sketches of the History of Man* (1774) di Henry Home, Lord Kames. Dall'altro, si delineò un versante 'sociologico', che trovò riscontro innanzitutto in *An Essay on the History of Civil Society* (1767) di Adam Ferguson, e nelle *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society* (1771) di John Millar. Lungo queste due direttrici, continuarono il dialogo e il confronto con l'*Esprit des lois*.

Montesquieu aveva sostenuto che ciò che si sapeva della storia d'America era del tutto conforme ai principi validi nel Vecchio Mondo. Nel corso della sua opera principale faceva solo qualche accenno alla condizione e al modo di vita degli indiani americani, descritti, sulla base della letteratura di viaggio, come «selvaggi», cacciatori, e liberi perché indipendenti. Nel capitolo 2 sulla «Différence des peuples par rapport au courage» del libro XVII, a conferma della regola generale in base alla quale il clima caldo rendeva gli uomini schiavi, Montesquieu faceva riferimento ai regni di Messico e Perù: essi, in quanto grandi imperi e situati nella fascia climatica equatoriale, erano descritti come Stati «despotiques», in contrasto con le libere tribù indipendenti che abitavano le zone fredde[49]. La conformità ai principi

[49] *EL*, XVII, 2, in *OC*, vol. I, A, p. 368-369. Vedi anche *EL*, XVII, 7, in *OC*, vol. I, A, p. 376 e nota (a).

del Vecchio Mondo si risolveva, dunque, nella sua brevità, in un'interpretazione rigidamente climatica e ambientale, mentre l'attenzione del filosofo di La Brède al Nuovo Mondo era limitata a poche sparse osservazioni.

Nella Scozia degli anni '70, questi accenni furono tematizzati e riorganizzati in un discorso assai più ampio, articolato e originale. L'America diveniva il principale oggetto di studio nello *Sketch* che Lord Kames, giudice della *Court of Session* di Edimburgo e patrono di molti dei *Literati* scozzesi, aveva dedicato alla *Origin and Progress of American Nations*, a conclusione della sezione riguardante i progressi dell'organizzazione sociale e dello Stato. Per Kames nel Nuovo Mondo non valevano né i principi politici dell'*Esprit des lois* né i principi dello schema stadiale, sviluppati sulla base di Montesquieu, che informavano il resto dei suoi *Sketches of the History of Man*[50]. Il filosofo di La Brède diveniva adesso il bersaglio polemico principale, «un grande campione del clima», «l'antagonista più formidabile» per Kames[51]. In una lettera privata dell'aprile 1767 Hume aveva sostenuto che l'*Esprit des lois* era già «considerevolmente passato di moda e probabilmente lo sarà ancora di più [...] malgrado i bagliori della sua arguzia affinata, le sue false finezze e le posizioni avventate e crude»[52]. Ma anche pubblicamente il filosofo scozzese non aveva mancato di esprimere chiare critiche al sistema montesquieuiano: esso, pur essendo solido e ingegnoso, non sembrava potersi conciliare

[50] H. HOME, LORD KAMES, *Sketches of the History of Man* (1774), 4 voll., Edinburgh-London, W. Strahan-T. Cadell, 1778; reprint a cura di J.V. Price, London-Routledge, Thoemmes Press, 1993. Kames fu tra i primi a utilizzare e divulgare lo schema degli stadi nelle sue opere di storia del diritto, a partire dagli *Historical Law Tracts* (2 voll., London-Edinburgh, A. Millar-A. Kincaid-J. Bell, 1758). Su questi aspetti, cfr. R.L. MEEK, *Il cattivo selvaggio*, cit., pp. 73-93; P. STEIN, *Legal Evolution. The History of an Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; D. LIEBERMAN, *The Legal Needs of Commercial Society: the Jurisprudence of Lord Kames*, in I. HONT-M. IGNATIEFF (a cura di), *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 203-34. Più in generale, per una ricostruzione della biografia e del percorso intellettuale di Kames, vedi W.C. LEHMANN, *Henry Home, Lord Kames, and the Scottish Enlightenment: a Study in National Character and the History of Ideas*, The Hague, Nijhoff, 1971; I.S. ROSS, *Lord Kames and the Scotland of his Day*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

[51] KAMES, *Sketches*, cit., *Preliminary Discourse*, vol. I, p. 59.

[52] Tuttavia Hume riteneva che l'opera di Montesquieu non sarebbe mai stata dimenticata. Cfr. la sua lettera a Hugh Blair del 1767, in D. HUME, *The Letters of David Hume*, a cura di J.Y.T. Greig, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1932, vol. II, p. 133; da confrontarsi con la lettera del 1754 all'Abbé Blanc, nella quale c'era un vero attestato di stima: vol. I, p. 198.

con la «vera filosofia» – dichiarava l'*Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751)[53]. Facendo quasi eco al passo, Kames affermò che le osservazione di Montesquieu erano «ingegnose e plausibili», «piacevoli e solide», ma che il filosofo francese era stato «tradito» da «un genio estroverso, portato alla novità e al raffinamento», che lo aveva fatto «cadere in molti errori». Le «cause naturali» con le quali questo «autore rispettabile» voleva sostenere le sue opinioni erano «sfortunatamente contraddette da fatti ostinati»[54].

In America tutto sembrava contribuire ostinatamente a confondere le regole valide nel Vecchio Mondo. Prima di tutto, argomentava Kames, i popoli più avanzati abitavano le zone torride, mentre quelle temperate erano popolate da «selvaggi». Questi ultimi erano cacciatori e vivevano divisi in piccole tribù indipendenti, sempre in guerra tra loro, con poche leggi e senza proprietà. Fonti essenziali del metodo comparativo alla base della teoria stadiale, essi rappresentavano allo stesso tempo un problema, perché non erano progrediti oltre il primo stadio della caccia: una circostanza che Kames spiegava riconoscendoli come una «razza-specie» distinta dagli Europei per inferiore valore militare, minore umanità e scarsa capacità sessuale.

Con tutta probabilità, Kames aveva preso spunto da un'osservazione, solo accennata, che il cugino Hume aveva fatto nel già citato saggio sui caratteri nazionali a proposito dei paesi torridi, laddove limitava la forza delle cause morali alle sole zone temperate. In una nota aggiunta nel 1753, Hume chiariva il senso di tale limite, che non era affatto una concessione all'influenza delle cause fisiche, quanto piuttosto uno scivolamento verso una visione poligenetica e razziale. La storia dimostrava che «non c'è mai stata una nazione civile di altra carnagione che bianca». Questa valutazione empirica portava Hume ad aderire all'opinione della pluralità delle specie e della naturale inferiorità dei neri rispetto ai bianchi[55]. Fin dal *Preliminary Discourse* degli *Sketches of the History of*

[53] D. HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, a cura di T.L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 22.

[54] KAMES, *Elucidations Respecting the Common and Statute Law of Scotland* (1777), reprint a cura di J.V. Price, London-Routledge, Thoemmes Press, 1993, p. xii; ID., *Sketches*, cit., *Preliminary Discourse*, vol. I, pp. 60-61.

[55] D. HUME, *Of National Characters*, in *Essays*, cit., pp. 207-208. Su questi aspetti, cfr. R.H. POPKIN, *The Philosophical Basis of Modern Racism*, in H.E. PAGLIARO (a cura di), *Racism in the Eighteenth Century*, Cleveland-London, The Press of Case Western Reserve University, 1973, pp. 245-262; ID., *Hume's Racism Reconsidered*, in ID., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden, Brill, 1992, pp. 64-75; J. IMMERWAHR, *Hume's Revised Racism*, «Journal of

Man Kames sosteneva la tesi delle creazioni separate. La pluralità dei ceppi umani, la poligenesi, non il clima, erano la causa delle differenze esteriori e interne tra i popoli[56]. Insieme con Montesquieu, Kames confutava qui gli argomenti della «storia naturale» di Buffon e in particolare la nuova concezione della specie come «succession constante d'individus semblables et qui se reproduisent», sotto la quale il naturalista francese aveva riunito tutta l'umanità[57]. Il giudice scozzese parlava, invece, a proposito degli uomini, di specie diverse all'interno di un unico genere, facendo così eco a Voltaire, che pure egli si guardava bene dal citare. Come Voltaire, appunto, Kames asseriva che la storia dell'uomo si componeva di storie di uomini diversi nel fisico e nel morale e introduceva lo schema delle «razze» nel discorso storico[58]. Con il metro del

the History of Ideas», 53 (1992), pp. 481-486; R. PALTER, *Hume and Prejudice*, «Hume Studies», 21 (1995), pp. 3-23; E.C. EZE, *Hume, Race, and Human Nature*, «Journal of the History of Ideas», 61 (2000), pp. 691-698; A. GARRET, *Hume's «Original Difference»: Race, National Character and the Human Sciences*, «Eighteenth-Century Thought», 2 (2004), pp. 127-132; S. SEBASTIANI, *'Razza', donne progresso: tensioni ideologiche nel dibattito dell'Illuminismo scozzese*, PhD thesis, Istituto Universitario Europeo, 2003, pp. 58-95. Il fatto che nell'edizione postuma del 1777 sparisse il riferimento esplicito all'esistenza di più specie diverse, non cambiava il tono generale dell'asserzione razziale, e ribadiva l'inferiorità dei neri, che nessuna causa né fisica né morale sembrava poter spiegare.

[56] KAMES, *Sketches*, cit., *Preliminary Discourse*, vol. I, *passim*. Sugli aspetti antropologici di Kames, cfr. J.W. STOCKING, *Scotland as a Model of Mankind: Lord Kames' Philosophical View of Civilisation*, in T.H.H. THORENSEN (a cura di), *Towards a Science of Man: Essays in the History of Anthropology*, The Hague, Mouton, 1975, pp. 75-89; R. WOKLER, *Apes and Races in the Scottish Enlightenment: Mondobbo and Kames on the Nature of Men*, in P. JONES (a cura di), *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Donald, 1988, pp. 145-168; S. SEBASTIANI, *Storia universale e teoria stadiale negli «Sketches of the History of Man» di Lord Kames*, «Studi storici», 39 (1998), pp. 113-136. Cfr. anche G. GLIOZZI, *Poligenismo e razzismo agli albori del secolo dei lumi*, «Rivista di filosofia», 70 (1979), pp. 1-31.

[57] Per la definizione di specie, vedi G.-L.L. BUFFON, *Histoire naturelle générale et particulière*, 15 voll., Paris, Imprimerie Royale, 1749-1767, vol. IV (1753), pp. 385-386; vol. II (1749), pp. 10-11; in rapporto alla specie umana: *ibidem*, vol. XIV (1766), pp. 311-312 . Cfr. A.O. LOVEJOY, *Buffon and the Problem of Species*, in B. GLASS-T. OWSEI-W.L. STRAUSS JR. (a cura di), *Forerunners of Darwin: 1745-1859*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1968, pp. 93-94; P.R. SLOAN, *The Idea of Racial Degeneracy in Buffon's «Histoire naturelle»*, in H.E. PAGLIARO (a cura di), *Racism in the Eighteenth Century*, cit., pp. 293-321; M. DUCHET, *L'anthropologie de Buffon*, in G.-L.L. BUFFON, *De l'homme*, Paris, Maspero, 1971, pp. 7-36; EAD., *Le origini dell'antropologia*, tr. it. di S. Moravia, 4 voll., Bari, Laterza, 1976, vol. III, pp. 1-63. Per l'influenza di Buffon nell'Illuminismo scozzese, vedi P.B. WOOD, *Buffon's Reception in Scotland: the Aberdeen Connection*, «Annals of Science», 44 (1987), pp. 169-190; S. SEBASTIANI, *Razze, donne e progresso nell'Illuminismo scozzese*, «Passato e Presente», 50 (2000), pp. 45-70.

[58] La gerarchia tra «genere», «specie» e «varietà» risaliva ad Aristotele, ed era alla base della classificazione del *Systema naturae* (I ed.: Leiden, 1735) di Linneo. KAMES, *Sketches*, cit., *Preliminary Discourse*, vol. I, p. 13; VOLTAIRE, *Traité de métaphysique* (1734), in *Œuvres complè-*

«progresso» venivano in luce differenze che non apparivano spiegabili con le coordinate dello spazio geografico, ma solo con quelle temporali e 'biologiche'. Dinanzi alla riduzione climatologica degli Americani alla norma, che aveva operato Montesquieu, l'argomento razziale si poneva come un punto di vista che privilegiava le differenze sulle uniformità.

L'esame dei sistemi politici di Messico e Perù metteva in evidenza il ragionamento di Kames in questo senso. Con l'ipotesi poligenetica alle spalle, il giudice di Edimburgo confrontava le civiltà meso-americane fra loro piuttosto che con l'Europa, aprendo, almeno in linea teorica, la possibilità di individuare differenti vie allo sviluppo. Ai suoi occhi, tutti i termini della regola montesquieuiana della scienza politica si confondevano. Il governo atzeco si basava sulla forza delle armi, mentre quello inca sulla religione; d'altra parte, il Perù aveva una monarchia ereditaria, e il Messico elettiva. Eppure, «in contrasto con i principi politici, il governo del Perù era di gran lunga il più mite». Montesquieu, dunque, doveva essere stato «malinformato» quando aveva definito «monarchia dispotica» il Messico, «dove il sovrano è limitato da un gran consiglio, i cui membri sono indipendenti». E ancor meno ciò poteva dirsi del Perù, che era sì una monarchia assoluta e teocratica, «ma la più lontana al mondo dall'essere dispotica»[59]. Kames rigettava, dunque, il carattere assoluto che i riferimenti agli Americani nell'*Esprit des lois* avevano conferito allo «spirito» generale delle leggi, attaccandolo nell'aspetto che più aveva colpito la cultura dell'epoca: la teoria climatica. La sua era, innanzitutto, una valutazione sui limiti dei principi politici montesquieuiani.

tes, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-85, vol. XXII, p. 210; il testo, scritto negli anni '30, rimase inedito fino all'edizione Kehl del 1784-87. La visione poligenetica venne costantemente riproposta da Voltaire in opere filosofiche quali gli *Eléments de la philosophie de Newton*, così come in scritti più divulgativi come il *Dictionnaire philosophique*, le *Questions sur l'Encyclopédie*, l'*Histoire de Jenni*, e soprattutto la *Philosophie de l'histoire*, che a partire dall'edizione del 1769 divenne l'introduzione dell'*Essai sur les mœurs* (1756). Su questi aspetti, vedi G. GLIOZZI, *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Napoli, Vivarium, 1993, pp. 320-327; M. DUCHET, *Histoire et historicité: l'«Essai sur les mœurs» de Voltaire*, in EAD., *Le partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, Paris, La Découverte, 1985, pp. 53-63; EAD., *Le origini dell'antropologia*, cit., vol. III, pp. 75-121; J.-M. MOUREAUX, *Race et altérité dans l'anthropologie voltairienne*, in S. MOUSSA (a cura di), *L'idée de «race» dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe-XIXe siècles). Actes du colloque international de Lyon (16-18 novembre 2000)*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 41-53.

[59] KAMES, *Sketches*, cit., libro II, vol. III, pp. 169, 177-181.

È significativo che Hume e Kames, i quali in Scozia mossero le critiche più decise a Montesquieu, abbracciassero la tesi poligenista. La teoria climatica funzionava, infatti, come antidoto nei confronti delle nascenti teorie razziali[60]; lo stesso può dirsi dell'apertura relativistica dell'*Esprit des lois*, che rappresentò – come ha scritto Tzvetan Todorov – uno degli sforzi più compiuti nell'ambito dell'Illuminismo di «pensare contemporaneamente la diversità dei popoli e l'unità del genere umano»[61].

Tuttavia, tale prospettiva non poteva reggere alla prova della distanza temporale e all'idea dello sviluppo storico. In un'ottica marcatamente materialista come quella abbracciata dalla *History of America* di William Robertson, l'analisi dello stadio selvaggio, dove il modo di sussistenza determinava la semplicità della società, assumeva una carica paradigmatica negativa. L'indipendenza non aveva più il significato che le aveva attribuito Ferguson, ad esempio, ma assumeva piuttosto il marchio di una grama esistenza, che si stampava sul corpo e sull'ambiente degli Americani. Perciò, anche laddove la validità dello «spirito delle leggi» appariva riconfermata su tutto il globo, nel quadro storico scozzese poteva cessare di essere antitetica alla 'razzializzazione' dell'«altro». Nella *History of America* del *Moderator* della Chiesa Presbiteriana di Edimburgo, che pure ribadiva contro Kames l'unità della specie umana sulla base del racconto biblico e dell'*Histoire naturelle* di Buffon, il «nativo americano» appariva incapace di dominare l'ambiente, detronizzato dalla posizione che la visione cristiana attribuiva all'uomo. Nel tentativo di spiegare il mancato progresso degli indiani americani rimanendo coerente alle cause morali e politiche, anche Robertson accentuò le caratteristiche negative della loro condizione. Polemizzando con l'idealizzazione rousseauiana dei «selvaggi», egli integrava nello schema stadiale aspetti della teoria della «degenerazione della razza» che Cornelius de Pauw (1739-1799) aveva formulato estremizzando le tesi dell'*Histoire naturelle* di Buffon[62]. In questo

[60] Cfr.. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 445. Montesquieu, del resto, ironizzava sull'assurdità di quanti argomentavano l'inferiorità dei neri sulla base del loro aspetto fisico: *EL*, XV, 5, in *OC*, vol. I, A, pp. 330-331. Non è certamente un caso che il poligenista Voltaire nel suo *Commentaire sur l'Esprit des lois* riservasse alla teoria climatica una delle critiche più aspre, su cui vedi D. FELICE, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, in questo tomo.

[61] T. TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* (1989), tr. it. di A. Chitarin, Torino, Einaudi, 1991, p. 415.

[62] C. DE PAUW, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants*

modo, la *History of America* fece degli indiani americani il prototipo dei «cattivi selvaggi»[63], e un intero continente si popolò di un'umanità uniformemente in difetto, debole ed effeminata.

Il nuovo concetto scozzese del progresso, anche in un monogenista convinto come Robertson, induceva a schiacciare l'analisi delle società americane sull'immagine dei «selvaggi», creando un solco incolmabile tra gli Europei e gli «altri». Infatti, l'«antropologia» americana del *Moderator* scozzese, che si iscriveva in una concezione provvidenziale della storia, non lasciava spazio a valutazioni positive nemmeno per le civiltà meso-americane[64]. Pur partendo da dati simili a quelli di Kames, la sua valutazione degli imperi inca e atzeco variava notevolmente. In primo luogo, Robertson ribadiva la tipologia di Montesquieu, asserendo che «nel Nuovo Mondo spirito e principi sembrano aver operato nello stesso modo che nel Vecchio» – un aspetto che gli permetteva di mantenere un costante paragone tra Europa e America. In quest'ottica, da un lato, l'impero di Montezuma, dove i sudditi di tutti gli ordini erano stati ridotti a schiavi, aveva trasformato il sistema di governo atzeco, in termini riconoscibili al lettore europeo, da «un'immagine di governo feudale nella sua forma più rigida» a un «dispotismo puro»[65]. Dall'altro, l'autorità del sovrano inca era «illimitata e assoluta, nel senso più ampio delle parola», e il suo governo

pour servir à l'histoire de l'espèce humaine, 2 voll., Berlin, Decker, 1768-1769, su cui cfr. M. DUCHET, *Cornelius de Pauw ou l'«Histoire en défaut»*, in EAD., *Le partage des savoirs*, cit., pp. 82-104; A. GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica: 1750-1900* (1927), Milano-Napoli, Ricciardi, 1983, pp. 75-116, 237-238.

[63] R.L. MEEK, *Il cattivo selvaggio*, cit., pp. 102-103. Robertson sovrapponeva due differenti discorsi: quello della «teoria stadiale» e quello sulla «immaturità o degenerazione del Nuovo Mondo», su cui vedi K. O'BRIEN, *Narratives of Enlightenment. Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 157. Cfr. anche E.A. HOEBEL, *William Robertson: An Eighteenth-Century Anthropologist-Historian*, «American Anthropologist», 62 (1960), pp. 648-655; S.J. BROWN, *An Eighteenth-Century Historian on the Amerindians: Culture, Colonialism and Christianity in William Robertson's «History of America»*, «Studies in World Christianity», 2 (1996), pp. 204-222; L. MASCILLI MIGLIORINI, *La leçon historique de Montesquieu dans l'œuvre de William Robertson*, in M. PORRET-C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Le temps de Montesquieu. Actes de colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, Genève, Droz, 2002, pp. 377-384.

[64] È un aspetto affrontato e enfatizzato dalla maggior parte dei saggi contenuti nel volume: S.J. BROWN (a cura di), *William Robertson and the Expansion of Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

[65] W. ROBERTSON, *History of America*, cit., libro VII, vol. III, p. 170. In contrasto, oltre che con il poligenista Kames, anche con il poligenista Voltaire: *Essai sur les mœurs*, cit., vol. II, capp. CXLVII-CXLVIII.

il più assoluto di tutti i dispotismi, visto che gli si doveva cieca obbedienza come a un essere superiore. Attraverso il costante paragone con lo sviluppo europeo, Robertson, pur riconoscendo segni di civiltà nei regni di Messico e Perù, li schiacciava di fatto verso il basso, quasi uniformandoli allo stadio selvaggio. Rispetto ai popoli del Vecchio Continente «l'inferiorità dell'America nel grado di sviluppo» era «cospicua» e né i Messicani né i Peruviani potevano «aver diritto al rango di quelle nazioni che meritano il nome di civili»[66].

Nell'*Esprit des lois* gli effetti fisici e morali del clima sulle popolazioni non venivano mai trasformati in caratteri razziali, poiché erano sempre reversibili: i popoli del Nord, una volta trasportati a Sud, non erano mai riusciti a compiere imprese pari a quelle che facevano nel proprio clima; allo stesso modo, nei figli degli Europei che vivevano in India si era di gran lunga affievolito il coraggio dei padri[67]. La *History of America*, invece, ridimensionava drasticamente le aperture relativistiche che le tesi climatiche permettevano a Montesquieu, tendendo a delineare, alla fine non così diversamente dal poligenista Kames, delle umanità differenti. Se Robertson ribadiva, a distanza di trent'anni dall'*Esprit des lois*, la validità e universalità della tipologia montesquieuiana, il legame che stabiliva tra le società semplici dei «selvaggi» e le caratteristiche degli imperi meso-americani produceva un risultato assai diverso, che lo allontanava di fatto dal tracciato indicato da Montesquieu.

3. *I problemi delle società complesse*

Tra i *Literati* scozzesi, il più fedele lettore e interprete di Montesquieu fu Adam Ferguson, professore di Filosofia morale a Edimburgo. Egli fu anche l'unico a riproporre una forma di teoria climatica con una valenza alternativa alle nascenti teorie razziali[68]. Nell'*Essay on the History of Civil Society* il clima veniva chiamato in causa proprio per dare conto del problema cruciale che la teoria del progresso

[66] W. ROBERTSON, *History of America* (1777), 3 voll., London, A. Strahan-T. Cadell, 1788, libro VII, vol. III, pp. 151-152.

[67] *EL*, XIV, 2-3, XIX, 2: in *OC*, vol. I, A, pp. 306, 310, 410-411; C. BORGHERO, *Libertà e necessità*, cit., pp. 168-169.

[68] Legge, invece, l'argomentazione di Ferguson come razziale, R. WHEELER, *The Complexion of Race. Categories of Differences in Eighteenth-Century British Culture*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000.

poneva, quello del diverso sviluppo dei popoli della terra – il progresso della società europea e i ritardi, gli arresti, le immobilità presentate dalla mappa del genere umano – problema che aveva portato Kames ad abbracciare l'ipotesi poligenetica e Robertson a enfatizzare gli aspetti negativi del «selvaggio». Secondo Ferguson «sotto gli estremi del caldo o del freddo, il campo di attività dell'animo umano appare restringersi; e gli uomini sono di valore inferiore tanto come amici che come nemici»[69]. Anche per lui l'assenza di storia e di civiltà in Africa, e in generale nei paesi torridi, si connetteva alla «debolezza del genio del suo popolo» che impediva la maturazione di saggi progetti politici e ostacolava la libertà; ma, ai suoi occhi, ciò era conseguenza del caldo eccessivo. Nelle stesse pagine, infatti, in contrapposizione a Hume, affermava, montesquieuianamente, che gli Olandesi, attivi e produttivi in Europa, languivano ed erano indolenti in India.

Queste osservazioni erano, comunque, attenuate dalla considerazione generale che «le variazioni nel temperamento e nel carattere non coincidono con il numero di gradi che si misurano dall'equatore al polo» – una specificazione che permette meglio di comprendere il rapporto tra l'*Essay on the History of Civil Society* e l'*Esprit des lois*. Laddove Montesquieu faceva soprattutto attenzione alla dimensione spaziale – suolo, geografia e clima –, Ferguson privilegiava piuttosto, al pari degli altri Scozzesi, la dimensione temporale. Nella sua analisi, l'importanza dei fattori fisici e ambientali serviva, infatti, a definire i limiti al di là dei quali i popoli non potevano progredire. Solo le società situate nei climi temperati – come aveva già sostenuto Montesquieu (soprattutto in *De l'Esprit des lois*, XVII) – erano capaci di svilupparsi pienamente, e organizzarsi, una volta divenute «civili», nelle diverse forme di governo, quali la repubblica, la monarchia o un misto fra le due.

L'interesse principale di Ferguson andava nella direzione di queste società complesse. Il principio evolutivo che informava la storia della società civile si arrestava. Nell'analisi delle forme di governo non vi era nessuno schema progressivo. Ferguson seguiva alla lettera Montesquieu: costituzioni diverse si adattavano a società diverse, a seconda della loro estensione, carattere, modo di sussistenza e maniere[70].

[69] A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., pp. 108-121, spec. pp. 110-112, 116, 118.

[70] A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., p. 62.

Riproponeva, dunque, la suddivisione montesquieuiana degli Stati in repubblicano, monarchico e dispotico, enunciando i loro *principi* o *passioni* sociologicamente dominanti – la virtù politica come amore delle leggi e dell'uguaglianza per le repubbliche, l'onore per le monarchie, la paura per il dispotismo. Il tributo all'autore dell'*Esprit des lois* riportato all'inizio del presente saggio si trovava proprio a questo punto della narrazione, nella prima parte dell'*Essay*, nella seconda delle due sezioni dedicate alla «felicità nazionale». Tuttavia, l'attenzione dello Scozzese non si focalizzava sulle forme di governo in sé, ma si spostava immediatamente sul pericolo della loro degenerazione nel dispotismo e nella schiavitù politica. Quasi metà del suo testo indagava le possibilità di corruzione, degenerazione e crisi delle società moderne. Come e più di Montesquieu, Ferguson si concentrava sui problemi delle società complesse nei termini di una loro possibile decadenza.

In un articolo molto interessante, che parte dalla storia esemplare dei Trogloditi delle *Lettres persanes* letta come mito modernizzatore, Richard Sher ha enfatizzato l'importanza di Montesquieu per gli illuministi scozzesi, soprattutto per quanto riguarda il rapporto problematico tra «ricchezza» e «virtù»[71]. L'utopia della società troglodita incarnava la virtù perfetta a spese di prosperità e incivilimento; solo rinunciando a essa, la società poteva avanzare. Allo stesso tempo, per diventare civili era necessario passare dalla libertà come indipendenza, propria dei popoli barbari, che non si sottomettevano a nessun potere, alla libertà moderna come sicurezza e stabilità garantite dalla legge e dalla giustizia. Mentre, nella prima accezione, la libertà per sussistere aveva bisogno della virtù, nella seconda accezione la virtù non trovava spazio – e questo ne costituiva l'elemento problematico e ambivalente. Il problema di fondo di Montesquieu era, dunque, quello di tutta la filosofia sociale e politica settecentesca: come conciliare libertà, virtù e commercio[72]. Elogiando il sistema politico misto bri-

[71] R.B. SHER, *From Troglodytes to Americans: Montesquieu and the Scottish Enlightenment on Liberty, Virtue, and Commerce*, in D. WOOTTON (a cura di), *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford, Stanford University Press, 1994, pp. 368-402, spec. pp. 369-371; I. HONT-M. IGNATIEFF (a cura di), *Wealth and Virtue*, cit.; MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, XI-XIV, in *OC*, vol. I, C, pp. 26-36. Sul mito dei Trogloditi, cfr. M. PLATANIA, *La favola sui Trogloditi di Montesquieu: antropologia, società e politica*, «Giornale critico della filosofia italiana », 83 (2004), pp. 82-105.

[72] Cfr. J.G.A. POCOCK, *Virtue Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighhteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 231.

tannico, il filosofo di La Brède aveva optato, come i Trogloditi nella loro storia, per la libertà moderna e per il commercio, ed era stato disposto a rinunciare alla virtù politica come prezzo da pagare per questi vantaggi; ma non era stata una scelta indolore.

Su questo aspetto, Ferguson seguì ancora Montesquieu. Nell'*Essay on the History of Civil Society* offrì tre differenti definizioni della libertà, che si richiamavano esplicitamente a quelle enunciate dall'*Esprit des lois*. Prima di tutto, la dottrina dei freni e della bilancia, ciò che Montesquieu chiamava la «liberté politique dans son rapport avec la constitution», ovvero l'idea che nell'esercizio del potere ci debba essere un equilibrio fra le varie parti – il senato, le assemblee popolari, le corti di giustizia, i magistrati. Secondo, la libertà primitiva, che corrispondeva allo stato di indipendenza dei popoli «selvaggi» e «barbari», come gli Americani o gli antichi Germani, dove ciascun individuo era indipendente e nessuno eseguiva ordini. Infine, la «libertà civile», che corrispondeva a ciò che Montesquieu chiamava «liberté politique dans son rapport avec le citoyen». Anche per Ferguson questo terzo tipo di libertà consisteva nella sicurezza dei diritti garantita soprattutto da una buona legislazione penale. Essa esisteva soltanto nelle società avanzate, ed era molto diversa da quella delle società primitive[73].

Nonostante la vicinanza all'argomentazione montesquieuiana, le leggi dell'evoluzione stadiale portarono Ferguson ad accentuare aspetti non sviluppati dall'*Esprit des lois*, innanzitutto il problema della divisione del lavoro. Era ad essa che si legavano il principio del progresso e insieme il rischio della decadenza. Per questo, rispetto alla tensione fra virtù e commercio, l'ambivalenza del professore di Filosofia morale di Edimburgo fu in generale più consistente di quella del *Prési-*

[73] «La libertà, in un certo senso, sembra appartenere solo alle nazioni civili. Il selvaggio è libero personalmente, perchè vive senza restrizioni e agisce con i membri della sua tribù su un piano di eguaglianza. Il barbaro è spesso indipendente in forza del persistere delle stesse circostanze, o perché ha coraggio e spada. Ma soltanto un buon sistema politico può garantire una amministrazione regolare della giustizia e costituire nello Stato una forza pronta in ogni occasione a difendere i diritti dei propri membri» (A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., p. 261). La contrapposizione è con quella che gli Scozzesi identificavano con la libertà di Rousseau. Sul rapporto tra Montesquieu e Ferguson, cfr. SH. MASON, *Ferguson and Montesquieu: Tacit Reproaches?*, «British Journal for Eighteenth-Century Studies», 11 (1988), pp. 193-203; EAD., *Les héritiers écossais de Montesquieu: continuité d'inspiration et métamorphose de valeurs*, in L. DEGRAVERS (a cura di), *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain, Actes du colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989)*, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1999, pp. 143-154.

dent del Parlamento di Bordeaux. Se il commercio e la divisione del lavoro permettevano di promuovere la crescita della popolazione e di migliorare la condizione economica, essi per Ferguson avevano dato vita in Inghilterra a una *age of separations*, dove la società risultava scissa dallo Stato e attraversata da un continuo processo di divisione dei compiti e delle mansioni. Da un lato, la divisione nell'ambito statale aveva portato alla costituzione di un esercito permanente e di un apparato burocratico; dall'altro, nella sfera della società, essa aveva creato attività sempre più specializzate e disumanizzato il lavoratore. Il rischio vero, secondo Ferguson, consisteva nella distruzione dei legami sociali, nella perdita delle virtù civiche e dei valori morali della società. La tensione tra «ricchezza» e «virtù» percorreva e caratterizzava tutto l'*Essay on the History of Civil Society* e rimaneva irrisolta:

> Le virtù degli uomini hanno brillato molto di più durante i loro sforzi che dopo che essi hanno realizzato i propri fini. I fini stessi, sebbene raggiunti con la virtù, sono spesso causa di corruzione e vizio. Gli uomini, nella loro aspirazione alla felicità nazionale, hanno messo le arti che aumentano le ricchezze al posto di quelle che migliorano la loro natura. Con gli appellativi di *civile* e *raffinato* hanno ammirato in se stessi ciò di cui avrebbero dovuto invece provare vergogna[74].

Era una risposta civico-umanistica ai sostenitori radicali del progresso[75]. Il passo mostra, da un lato, come le società prospere tendano a declinare per la perdita di vigore che deriva dal proprio benessere. La libertà moderna garantisce commercio e prosperità economica, grazie alla tutela delle leggi; ma con essi si affaccia immediatamente il problema della perdita della virtù e quindi il pericolo della corruzione. D'altro canto, lotte e conflitti appaiono necessari al mantenimento della virtù politica. Ferguson, dunque, condivideva e acuiva la preoccupazione di Montesquieu per la tendenza umana alla sottomissione e alla passività, che rappresentava la causa prima del dispotismo.

[74] A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., pp. 206-207 (i corsivi sono di Ferguson).

[75] Cfr. J.G.A. POCOCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975), tr. it. di A. Prandi, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1980, vol. I, pp. 840 sgg.; R.B. SHER, *From Troglodytes to Americans*, cit., pp. 392 sgg.; D. SPADAFORA, *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*, New Haven/London, Yale University Press, 1990, spec. cap. 7; M. JACK, *Corruption & Progress. The Eighteenth-Century Debate*, New York, AMS Press, 1989, spec. capp. 4 e 5. Per una visione che minimizza l'ambivalenza della posizione di Ferguson sul progresso, vedi R. HAMOWY, *Progress and Commerce in Anglo-American Thought: The Social Philosophy of Adam Ferguson*, «Interpretation: A Journal of Political Philosophy», 14 (1986), pp. 61-87, spec. pp. 82-85.

L'apologia del conflitto, riconducibile al filone repubblicano di derivazione machiavelliana[76], era condivisa dal *Président* bordolese, il quale proiettava il modello della Repubblica romana nella moderna Inghilterra, dove «l'on voit la liberté sortir sans cesse des feux de la discorde & de la sédition»[77]. In maniera non dissimile, per Ferguson, la «tranquillità» e il ritiro dell'individuo nella sfera privata, lungi dall'essere sintomo di saggezza e moderazione, portavano alla perdita di libertà. Essa non poteva essere preservata dalle sole leggi e dai soli meccanismi istituzionali. Soltanto la partecipazione generale agli affari pubblici e la virtù del cittadino in armi, che implicava conflitto e divisione – persino la guerra tra Stati era in quest'ottica vista positivamente –, potevano arginare il dispotismo: «Quando nella società cerchiamo l'ordine nella mera inazione e tranquillità, dimentichiamo la natura della società e troviamo l'ordine degli schiavi, non quello degli uomini liberi»[78]. La posizione di Ferguson era del tutto antitetica a quella di Hume, il quale alla fine degli anni '50 si era rallegrato del fatto che il conflitto politico stesse venendo meno in Gran Bretagna e si prospettasse un accordo tra i partiti come base necessaria alla «più grata prospettiva di felicità futura»[79]. Come ha scritto Duncan For-

[76] Cfr. M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e l'Illuminismo scozzese*, in L. TURCO (a cura di), *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, Padova, Il poligrafo, 2003, pp. 49-86; ID., *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia politica», 12 (1998), pp. 101-132. L'*Essay* di Ferguson è stato definito da John Pocock «forse […] la trattazione più machiavelliana uscita da una penna scozzese»: *Il momento machiavelliano*, cit., pp. 840-841.

[77] MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, CXXXVI, in *OC*, vol. I, C, p. 274; ID., *EL*, XI, 6, XIX, 27, in *OC*, vol. I, A, pp. 207-222, 432-444. Cfr. TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 13-74.

[78] A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., p. 269, in nota. Cfr. F. OZ-SALZBERGER, *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-century Germany*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 87-129; EAD., *Scots, Germans, Republic and Commerce*, in M. VAN GELDEREN-Q. SKINNER (a cura di), *Republicanism: A Shared European Heritage*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. II, pp. 197-226; M. GEUNA, *Republicanism and Commercial Society in the Scottish Enlightenment: The Case of Adam Ferguson*, in *ivi*, vol. II, pp. 177-195; ID., *Aspetti della critica al contrattualismo di Adam Ferguson*, in M. GEUNA-M.L. PESANTE (a cura di), *Passioni, Interessi, Convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Milano, Angeli, 1997, pp. 129-180; L. HILL, *Eighteenth-Century Anticipations of the Sociology of Conflict: The Case of Adam Ferguson*, «Journal of the History of Ideas», 62 (2001), pp. 281-299.

[79] D. HUME, *Of the Coalition of Parties* (1758), in *Essays*, cit., pp. 493-50: cit. a p. 493. Soprattutto per il suo impianto civico-umanistico e moralista, Hume avrebbe a più riprese ribadito una certa delusione verso l'*Essay* a fronte di un netto apprezzamento personale dell'autore. Cfr. D. HUME, *Letters*, cit., vol. I, pp. 263, 304, 308; vol II, pp. 12, 133, 120-121, 125-126. 132-133, 136.

bes, per Ferguson «il vero pericolo non stava nel conflitto fra i partiti, ma nell'indifferenza politica; non stava nella guerra civile, ma nell'indifferenza che distrusse la Repubblica romana [...]. Tutta la sua filosofia era destinata a un'età il cui pericolo, dalla sua prospettiva, consisteva nell'assenza del pericolo»[80].

Le categorie della tradizione repubblicana – ha notato Marco Geuna – conferiscono alla storia stadiale della società civile trattata dall'*Essay* una «significativa curvatura». Ferguson vi coniugava due grandi paradigmi di ricostruzione storica: il nuovo approccio del progresso lineare attraverso gli stadi e lo schema storico di ascesa, grandezza e decadenza, che movendo dal caso esemplare di Roma era stato utilizzato da molti pensatori repubblicani, da Machiavelli a Montesquieu[81]. In questo quadro, alla traiettoria positiva del «progresso della civilizzazione» se ne affiancava una negativa del «progresso della corruzione» a partire dalla stessa radice costituita dal nesso proprietà-commercio[82]. Il suo sviluppo rappresentava, nello schema stadiale, un potenziamento progressivo della simpatia che designava, quindi, la storia come realizzazione di ciò che è umano. Ma, allo stesso tempo, laddove il discorso civico-umanistico più mostrava di permanere, esso appariva il vettore di passioni asociali, egoismo e disintegrazione della comunità. La conseguenza più nociva della divisione del lavoro era proprio per Ferguson la disintegrazione sociale, la disumanizzazione, cui seguiva l'indifferenza politica[83]. In questo modo, egli proponeva una concezione della storia non deterministica, nella quale il futuro della società civile poteva essere libero oppure degenerare nel dispotismo. Il vero obiettivo di Ferguson era, dunque, quello di individuare le patologie del mondo moderno e cercare di porre rimedio ad esse, capire cioè come evitare che i sistemi politici decadessero. Per questo guardò alla storia romana, ancora sulle orme di Montesquieu, come caso esemplare e generale della storia della

[80] D. FORBES, *Introduction* a A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., p. XXXVI. Le critiche che Ferguson nell'*Essay* muoveva ai Romani corrispondevano esattamente a quelli che Hume considerava i valori della società. Cfr. anche D. KETTLER, *History and Theory in Ferguson's «Essay on History of Civil Society». A Reconsideration*, «Political Theory», 5 (1977), pp. 437-460.

[81] M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e l'Illuminismo scozzese*, cit., p. 74.

[82] J.W. STOCKING, *Scotland as a Model of Mankind*, cit., p. 78. Su questi aspetti la posizione di Kames era molto vicina a quella di Ferguson: *Sketches*, cit., libro I, vol. I, pp. 346-347, 411, 114-115; libro II, vol. II, pp. 289-311, 326-327, 333.

[83] A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., pp. 218-219, 225-227.

società civile e della sua corruzione[84].

Rispetto a questa impostazione politica e civico-umanistica che aveva portato Ferguson a concentrarsi sul problema della decadenza delle società, John Millar, allievo di Smith a Glasgow e poi professore di diritto, proponeva in *The Origin of the Distinction of Ranks* una visione più lineare del progresso storico, che enfatizzava il modo di sussistenza e il miglioramento economico. Da una parte, Millar si allontanava dal problema libertà/decadenza, che accomunava l'approccio repubblicano di Ferguson a Montesquieu. Dall'altra, fu il più coerente tra i *literati* scozzesi a utilizzare lo schema dei quattro stadi contro le conclusioni razziali, che un critico della teoria climatica come Kames aveva tratto. Nell'introduzione a *The Origin of the Distinction of Ranks* riassumeva il senso degli studi storici e sociali scozzesi, sviluppatosi dall'iniziale impulso di Montesquieu e Hume: i modelli concettuali e comportamentali dei diversi paesi affondavano le proprie radici nelle differenti situazioni nelle quali si erano formati. In un passo che sembrava parafrasare Montesquieu ma che terminava con una nota scettica rispetto all'influenza del clima sugli uomini, Millar affermava che condizioni generali, come la fertilità relativa, la natura delle produzioni, il modo di sussistenza, la popolosità, lo sviluppo di attività artigianali e di relazioni interpersonali veicolavano inclinazioni e occupazioni degli individui, modificando abitudini, disposizioni e modi di pensare, ovvero dando vita a diversi «caratteri nazionali»[85].

Si trattava, agli occhi di Millar, di un progresso uniforme, costante e graduale, dallo stadio selvaggio allo stadio commerciale, dall'ignoranza alla conoscenza, e dallo stato di necessità verso *the feelings of humanity*. Era un movimento espansivo di idee, sentimenti, appetiti,

[84] A. FERGUSON, *The History of the Progress and Termination of the Roman Republic*, 3 voll., London-Edinburgh, W. Strahan-T. Cadell-W. Creech, 1783, su cui vedi D. FRANCESCONI, *L'età della storia. Linguaggi storiografici dell'Illuminismo scozzese*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 227-281. Francesconi sottolinea, peraltro, come nella storia romana scompaia l'apologia del conflitto che aveva caratterizzato l'*Essay* – un aspetto spiegabile con la nuova situazione di guerra contro l'America rivoluzionaria e con il diverso genere storiografico delle due opere, ma che rimane problematico.

[85] J. MILLAR, *The Origin of the Distinction of Ranks: or An Enquiry into the Circumstances which Give Rise to Influence and Authority in the Different Members of Society* (1771), 3ª. ed. corretta e ampliata, London, J. Murray, 1779; reprint in W.C. LEHMANN, *John Millar of Glasgow 1735-1801. His Life and Thought and his Contributions to Sociological Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, pp. 165-322, da cui cito; cfr. *Introduction* – quasi tutta riscritta per la III edizione.

desideri e prospettive, tale da coinvolgere ogni aspetto della vita sociale[86]. Di fronte al problema, che si è visto essere cruciale nel discorso scozzese, concernente la disomogeneità degli sviluppi storici tra i popoli, Millar rispondeva in maniera semplice e lineare: l'uniformità del progresso stadiale non significava che ogni nazione civile avesse seguito «esattamente» lo stesso cammino. Varie cause «accidentali» avevano contribuito ad accelerarlo o ritardarlo in differenti nazioni. In alcune di esse, le circostanze sfavorevoli avevano causato una lunga stasi; in altre, le maniere peculiari di un'età erano sopravvissute anche nelle epoche successive. Erano queste le principali cause delle «differenze che si verificano nelle norme e nei costumi di nazioni egualmente civilizzate». Nondimeno, affermava Millar schierandosi apertamente per una concezione non razziale della storia umana, «il carattere e il genio di una nazione possono, forse, considerarsi quasi gli stessi di ogni altra che si trovi in circostanze simili»[87]. I caratteri nazionali venivano a essere nella sua analisi differenziazioni comprensibili e paragonabili entro le successive grandi categorie sociologiche che ritmavano la storia, indifferentemente umana, come progresso.

Riguardo al problema della libertà, la posizione di Millar si mostrava meno problematica e ambivalente di quella di Montesquieu e soprattutto di Ferguson, sebbene nemmeno per lui la tensione tra «virtù» e «ricchezza» fosse completamente risolta. Nella seconda edizione delle *Observations concerning the Distinction of Ranks in Society*, aveva scritto, contrapponendosi a Rousseau, che «ci sono molti altri oggetti di maggiore importanza della libertà e che sono preferiti ad essa da tutto il mondo». Soprattutto, era necessario soddisfare i bisogni primari – un aspetto che la società commerciale poteva garantire. Perciò, l'indipendenza del «selvaggio» e lo *status* dei membri dei ranghi inferiori nelle zone «incivili» del mondo – come le Highlands scozzesi – non erano comparabili con lo «spirito indipendente» di un facchino inglese[88]. Millar guardava allo sviluppo futuro della «società

[86] J. MILLAR, *The Origin of the Distinction of Ranks*, cit., pp. 175-181. Cfr. C.J. BERRY, *The Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, p. 64.

[87] J. MILLAR, *The Origin of the Distinction of Ranks*, cit., pp. 176-177.

[88] J. MILLAR, *Observations concerning the Distinction of Ranks in Society* (1771), 2ª. ed. corretta e ampliata, London, Richardson-Murray, 1773, p. 248, in una nota aggiunta alla II ed. Nella III edizione Millar tagliò il passaggio citato, ma rafforzò ulteriormente l'idea che la libertà

civile» e misurava costantemente la distanza che la separava dalle «società selvagge»[89].

È da questa posizione che egli osservava e giudicava i problemi delle società complesse e avanzate. Come gli altri *Moderate Literati*, anche Millar sottolineava i possibili limiti del progresso, in particolare per quanto riguardava la divisione del lavoro – un aspetto accentuato soprattutto dall'impianto più pessimista della *Historical View of the English Government*, composta negli anni '80. Secondo la lezione di Smith, la divisione del lavoro era la chiave dell'avanzamento economico e della sicurezza moderna, ma portava all'estremo squilibrio delle conoscenze fra i membri della società, e al progressivo istupidimento della popolazione lavoratrice, costretta alla ripetitività delle stesse semplici operazioni[90]. Più in generale, Millar esitava rispetto al rapporto tra il progresso complessivo della società e le sue conseguenze all'interno della famiglia. Sebbene con un'enfasi molto diversa da quella di Ferguson, anch'egli metteva in evidenza il pericolo della disgregazione sociale, causata dall'instabilità dei rapporti familiari nelle società avanzate, mostrando – è stato scritto – una tensione irrisolta tra «il linguaggio della corruzione e il linguaggio del mercato e degli interessi»[91]. Nel complesso della sua opera, queste critiche erano comunque funzionali a pratiche di riforma, come una maggiore e diffusa istruzione, concepibili entro lo stesso quadro progressivo della società: la sua rimaneva una visione liberale, in grado di ridurre le differenze all'unità del divenire storico.

fosse possibile solo nelle società commerciali e manifatturiere, contrapponendo lo spirito di indipendenza del carrettiere inglese a quello ben diverso e inferiore dei «selvaggi» e degli *highlanders*: J. MILLAR, *The Origin of the Distinction of Ranks*, cit., pp. 294-295. Cfr. anche ID., *An Historical View*, cit., vol. IV, p. 175.

[89] Cfr. J. RENDALL, *Clio, Mars and Minerva: The Scottish Enlightenment and the Writing of Women's History*, in T.M. DEVINE-J.R. YOUNG (a cura di), *Eighteenth-Century Scotland: New Perspectives*, East Linton, Tuckwell, 1999, pp. 140-144; P. BOWLES, *John Millar, the four-stages Theory, and Women's Position in Society*, «History of Political Economy», 16 (1984), pp. 619-638, per il quale «non si trovano nella sua opera tracce di 'primitivismo'».

[90] Cfr. J. MILLAR, *An Historical View*, cit., vol. IV, capp. IV e VI, pp. 138-61, 174-265. Sulla stessa linea, A. SMITH, *Lectures on Jurisprudence*, cit., pp. 539-541; ID., *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), 2 voll., a cura di R.H. Campbell-A.S. Skinner, Oxford, Oxford University Press, 1976, libro V, vol. II, pp. 781-782. Cfr. R.L. HEILBRONER, *The Paradox of Progress: Decline and Decay in «The Wealth of Nations»*, in A. SKINNER-T. WILSON (a cura di), *Essays on Adam Smith*, cit., pp. 524-539; M. IGNATIEFF, *John Millar and Individualism*, in I. HONT-M. IGNATIEFF (a cura di), *Wealth and Virtue*, cit., pp. 317-343.

[91] M. IGNATIEFF, *John Millar and Individualism*, cit., p. 341; C. BERRY, *The Social Theory of the Scottish Enlightenment*, cit., pp. 113, 143.

Proprio il contesto delle capacità di intervento politico nella società è ciò che alla fine dà un carattere comune al rapporto degli Scozzesi con Montesquieu. Tutti loro, Ferguson incluso, convergevano sull'idea che la storia non si muoveva in base a piani stabiliti dagli individui, ma si sviluppava per la somma di forze interne, secondo un «ordine spontaneo»[92]. Laddove Montesquieu attribuiva un ruolo centrale al legislatore e accordava spazio al mito di Licurgo e Solone, gli Scozzesi ne mettevano in dubbio l'importanza. Ferguson usava un'immagine tutta naturalistica, che paragonava l'origine oscura delle società al soffiare del vento, per mostrare come il cammino umano non dipendesse dall'azione consapevole o dal calcolo deliberato di singoli individui, ma dalle generali circostanze storiche e sociali:

> La massa degli uomini è diretta nelle istituzioni che realizza e nei provvedimenti che prende dalle circostanze nelle quali si trova e difficilmente muta direzione per seguire il piano di una qualsiasi singola guida.
>
> Ogni passo e movimento della moltitudine, perfino in quelle che vengono chiamate epoche illuminate, viene compiuto con eguale cecità riguardo al futuro; e le nazioni si imbattono in istituzioni che sono certo il risultato dell'azione umana, ma non l'esecuzione di un qualche disegno umano[93].

Tutta la storia, quella moderna così come «le parti più autentiche dell'antica», tra i barbari come tra i civili, qualunque fosse il grado di civiltà raggiunto, stava a dimostrare che «nessuna costituzione è stata creata da un accordo, nessun governo riproduce un piano». Per questo era necessario prendere con riserva le storie tradizionali dei mitici legislatori e dei fondatori degli Stati; era, infatti, estremamente probabile che fosse stato scambiato per effetto di un disegno specifico ciò che invece era la conseguenza di una situazione precedente. I successi ottenuti a Sparta o a Roma erano probabilmente dovuti «alla situazione e

[92] Cfr. R. HAMOWY, *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1987. Hamowy considera la nozione dell'«ordine spontaneo» come il contributo sociologico più significativo dell'Illuminismo scozzese. Rispetto al ruolo delle *unintended consequences* nella storiografia illuministica scozzese, cfr. D. FRANCESCONI, *L'età della storia*, cit., *passim*.

[93] A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., pp. 122-123. Su Licurgo e Solone, cfr. *EL*, IV, 6 e XIX, 21, in *OC*, vol. I, A, pp. 47-48, 429. Tuttavia, nella sua opera storica, Montesquieu, mettendo in evidenza la relazione intrinseca tra le cause della grandezza e della decadenza dei Romani, sottolineò, soprattutto a spiegazione della seconda, che vi erano cause generali profonde, di fronte alle quali poco potevano fare gli individui: vedi *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, spec. cap. XVIII, in *OC*, vol. I, C, p. 482.

al genio del popolo, non ai progetti di singoli uomini»[94].

Se la «scienza del legislatore» che va da Hume a Smith[95] configurava uno spazio per l'intervento politico più ampio di quello che si poteva trovare in Ferguson, tutti gli illuministi scozzesi impostarono la loro riflessione sulla relazione tra politica e società a partire dalle *unintended consequences*. Smith si era avvalso di questo discorso per spiegare i cambiamenti economici e sociali più profondi, come ad esempio, la grande «rivoluzione» dei rapporti di forza fra nobili e mercanti descritta nel III Libro della *Wealth of Nations*, o l'introduzione della divisione del lavoro: questa, lungi dall'essere l'effetto della «saggezza umana», era stata piuttosto «la conseguenza necessaria, anche se molto lenta e graduale, di una certa inclinazione della natura umana […] al baratto e allo scambio di una cosa per l'altra»[96]. Persino la separazione del potere giudiziario da quello politico, che come si è visto rappresentava uno degli aspetti-chiave della «libertà» britannica, non era stata introdotta da un consapevole piano ma in conseguenza dell'indolenza umana – secondo Millar[97]. Allo stesso modo, i benefici aspetti di quelli che per Robertson erano le cause fondamentali che avevano portato gli Stati europei fuori dalla condizione di barbarie fino all'epoca di Carlo V si esplicavano solo nel lungo periodo e non erano certo stati previsti da nessun ragionamento o calcolo[98]. Era la logica stessa alla base della teoria del progresso stadiale ad essere non-intenzionale e a stabilire i margini possibili dell'iniziativa umana.

L'impostazione storica dei *Moderate Literati* aveva trasformato la riflessione sulla disuguaglianza fra i popoli in un discorso sulla disomogeneità dello sviluppo. Ciò comportò una riflessione che, abban-

[94] *Ibidem*. Millar, rispetto ai mitici legislatori, parlava di «tradizione incerta» o «storia leggendaria»; ma limitava fortemente anche l'azione di quegli «uomini di Stato», la cui esistenza e opera erano documentate: cfr. J. MILLAR, *The Origin of the Distinction of Ranks*, cit., p. 178.

[95] Cfr. K. HAAKONSSEN, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

[96] A. SMITH, *Wealth of Nations*, cit., vol. I, pp. 422, 425. Dal punto di vista economico, Smith utilizzava il discorso delle «conseguenze involontarie» per sostenere la politica del *laissez-faire* e mostrare come il mercato costituisse un meccanismo auto-regolato che non aveva bisogno di alcun ordinatore; a questo, del resto, erano legati i concetti-chiave smithiani di «giustizia naturale» e «mano invisibile».

[97] J. MILLAR, *An Historical View of the English Government*, cit., vol. I, pp. 337-340.

[98] W. ROBERTSON, *A View of the Progress of Civil Society in Europe from the Subversion of the Roman Empire to the Beginning of the Sixteenth Century*, in ID., *The History of the Reign of the Emperor Charles V*, 3 voll., Dublin, W. & W. Smith, 1769.

donando le rigidità della teoria climatica, rinunciò anche agli anticorpi che in essa prevenivano l'insorgere di tesi razziali. Nella nuova storia scozzese, l'azione legislatrice veniva ridimensionata rispetto al ruolo che ricopriva nell'*Esprit des lois*. Essa non governava l'insieme dei fattori che guidavano lo sviluppo sociale, ma ne era parte. Era sottoposta, come ogni azione individuale, alla legge delle «conseguenze inattese» e alla *centralità delle cause socio-economiche* che scandivano il progresso attraverso gli stadi. La conoscenza del funzionamento della società nella storia forniva certo la base necessaria a un'azione riformatrice, ma non poteva mai porsi al di fuori della storia stessa, come in un momento costituzionale. Al di là delle differenti letture e interpretazioni dell'*Esprit des lois*, dunque, l'approccio prettamente storico rappresentava l'elemento unificante del discorso scozzese, che ridimensionava il ruolo volontaristico dell'individuo e accentuava le «conseguenze involontarie», che si esplicavano solo nel tempo. I suggerimenti dell'*Esprit des lois* avevano, così, dato luogo negli Scozzesi a un quadro che per certi aspetti esulava dall'universo concettuale di Montesquieu.

Diderot lettore e interprete di Montesquieu

Davide Arecco

Ad un primo sguardo, la formazione intellettuale di Montesquieu e Diderot pare assai diversa. Molto distanti sembrano essere i modelli e gli autori di riferimento. Diderot cresce sulle pagine di Locke e di Newton, Montesquieu su quelle di Spinoza e – soprattutto – di Descartes, rimanendovi fedele per l'intero corso della vita[1]. Anche in seguito, quando, negli anni della raggiunta maturità, si allontana dall'empirismo inglese del tardo Seicento[2], Diderot ritrova un cartesianesimo che non è comunque più quello di Malebranche e Fontenelle, al quale aveva così entusiasticamente aderito e reso omaggio Montesquieu, quanto piuttosto quello dei materialisti francesi di metà Settecento[3], su tutti

[1] Nell'*Essai d'observations sur l'histoire naturelle*, Montesquieu fa un aperto e commosso elogio di Descartes, scrivendo che «ce grand système de Monsieur Descartes, qu'on ne peut lire sans être frappé d'étonnement, ce système, qui vaut lui seul tout ce que les auteurs profanes ont jamais écrit; ce système, qui soulage si fort la Providence, qui la fait agir avec tant de simplicité et tant de grandeur; ce système immortel, qui sera admiré dans tous les âges et toutes les révolutions de la philosophie, est un ouvrage à la perfection duquel tous ceux qui raisonnent doivent s'intéresser avec une espèce de jalousie» (MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, publiées sous la direction de A. Masson [d'ora in poi: *OC*], 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955, vol. III, p. 112). Cfr. R. MINUTI, *Milieu naturel et sociétés politiques: réflexions sur un thème de Montesquieu*, in M. PORRET-C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Le temps de Montesquieu. Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, Genève, Droz, 2002, pp. 226-227. Più complesso e sfuggente il rapporto con il determinismo spinoziano. Anche la splendida metafora montesquieuiana dell'anima come ragno nella sua tela – di ascendenza eraclitea e stoica – può essere solamente in parte ricollegata con l'idea di parallelismo psico-fisico presente nell'*Ethica*. Tra i contemporanei di Montesquieu fu proprio Diderot a riprendere tale immagine, riferendola all'organismo umano: cfr. D. DIDEROT, *Il sogno di d'Alembert* (1769), tr. it. di P. Campioli, Milano, Rizzoli, 1996², pp. 29 ss. Si veda, in merito, D. FELICE, *Presentazione* a MONTESQUIEU, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, in D. FELICE-C. DE PASCALE (a cura di), *Filosofia e storia della filosofia. Dalle 'immagini' della realtà nel Rinascimento ai più recenti studi di logica*, «Preprint», n° 26, 2004, p. 51.

[2] Cfr. A.M. WILSON, *Diderot. Gli anni decisivi* (1957), tr. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 1971.

[3] Cfr. A. CALZOLARI, *Materialismo e letteratura in Diderot*, Parma-Lucca, Pratiche, 1977; J.-Cl. BOURDIN, *Diderot: le matérialisme*, Paris, Puf, 1998.

Helvétius e d'Holbach, autori di una complessa e audace rilettura delle suggestioni sperimentali messe a punto nel secolo precedente[4].

Non è dunque sul piano del pensiero filosofico e scientifico che vanno ricercate le analogie e le differenze tra Diderot e Montesquieu, i debiti concettuali del primo verso il secondo – anche perché, sulle conoscenze scientifiche del *Président*, non molto è stato sinora scritto per averne un quadro che voglia dirsi realmente definito ed esauriente[5]. Pure l'ipotesi di un Montesquieu eletto a fondatore della teoria meccanicistica dello Stato, alla quale Diderot avrebbe guardato con qualche simpatia nei primissimi anni di attività, non va – a mio avviso – più inseguita. Semmai, è la rappresentazione di Montesquieu alla stregua di un Newton della scienza politica – un'immagine presente già nelle pagine degli *Scottish Philosophers* del XVIII secolo[6] – che agì in profondità nella mente e nell'opera di Diderot.

Negli anni sessanta e settanta del Settecento, Montesquieu divenne per il *Philosophe* un punto di riferimento costante – talora esplicitamente invocato, più spesso occulto – nella ricerca di quelle leggi che regolano la vita della società e presiedono all'azione dei governi. Mentre andava sempre più affrancandosi dall'ideale astratto dell'as-

[4] Cfr. J. ROSTAND, *La conception de l'homme selon Helvétius et Diderot*, «Revue d'histoire des sciences», 3-4 (1951), pp. 213-222; E.C. LADD, *Helvétius and d'Holbach*, «Journal of the History of Ideas», 23 (1962), pp. 221-238; G. STENGER, *Nature et liberté chez Diderot après l'«Encyclopédie»*, Paris, Universitas, 1994; G. CRISTANI, *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della terra e filosofie della natura nell'età dell'«Encyclopédie»*, Firenze, Olschki, 2003.

[5] Si vedano, su questo argomento, J. ROSTAND, *Montesquieu (1689-1755) et la biologie*, «Revue d'histoire des sciences», 1 (1955), pp. 129-136; A. POSTIGLIOLA, *Dal «monde» alla «nature». Gli scritti scientifici di Montesquieu e la genesi epistemologica dell'«Esprit des lois»*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1980), vol. 199, pp. 480-490; L. CHIQUET, *Montesquieu. Médecine et science au service des lois*, Paris, Glyphe et Biotem, 2003; e, soprattutto, il tomo 8 della nuova edizione critica delle *Œuvres complètes* di Montesquieu: *Œuvres et écrits divers*, I, sous la direction de P. Rétat, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2004, in cui sono riprodotti ed annotati, tra l'altro, gli 'scritti scientifici' giovanili del *Président*. Sui controversi rapporti di Montesquieu con il newtonianesimo, vedasi A. POSTIGLIOLA, *Montesquieu entre Descartes et Newton*, in C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Montesquieu. Les années de formation (1689-1720). Actes du colloque de Grenoble (26-27 septembre 1996)*, Napoli, Liguori, 1993, pp. 91-108. Interessante anche il saggio di R.G. MAZZOLINI, *Dallo 'spirito nerveo' allo 'spirito delle leggi'. Un commento alle osservazioni di Montesquieu su una lingua di pecora*, in G. BARBER-C.P. COURTNEY (a cura di), *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, pp. 205-221. Cfr., infine, per una visione d'insieme, G. GUSDORF, *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972.

[6] Cfr., al riguardo, il contributo di Silvia Sebastiani in questo tomo.

solutismo illuminato[7] – un mito al quale Voltaire pareva ancora disposto a dare credito – e a fronte di una crisi parlamentare che, con il cancelliere Maupeou, investiva la Francia di Luigi XV e la credibilità dello stesso sovrano[8], Diderot volgeva il proprio sguardo dapprima alla Russia di Caterina II, da lui concepita quale sorta di «terra vergine» su cui sperimentare moderne strategie di moralizzazione del potere, e quindi alle colonie americane in guerra con la madrepatria[9]. Qui, nel pensiero dei padri fondatori statunitensi, all'immediata vigilia dell'indipendenza e dell'esperienza federalista, l'Enciclopedista ritrovò un Montesquieu riletto alla luce dell'umanesimo civico e della tradizione repubblicana «classica»[10].

Attraverso Montesquieu, un Montesquieu rivisto in chiave fortemente radicale, Diderot visse il suo 'momento machiavelliano'[11]. Alle spalle si lasciava così la grande stagione dell'*Encyclopédie* – nella quale era riuscito, infine, a coinvolgere, tramite d'Alembert, lo stesso filosofo di La Brède[12] – e anche le speranze riposte nell'Imperatrice russa – appassionata lettrice e studiosa dell'*Esprit des lois*[13] – per la crea-

[7] Cfr. A. HYTIER, *Le Philosophe et le despote. Histoire d'une inimitié*, «Diderot Studies», 6 (1964), pp. 55-87.

[8] Cfr. VOLTAIRE, *Histoire du Parlament de Paris*, Amsterdam, Dufay, 1769, nonché la classica monografia di P. ALATRI, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1977.

[9] Cfr. F. DIAZ, *L'ultimo Diderot dall'entusiasmo alla rinunzia, dalla rinunzia all'entusiasmo*, «Intersezioni», 4 (1984), p. 537; F. VENTURI, *La vieillesse de Diderot*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 13 (1992), pp. 9-30.

[10] Cfr. E. COCHRANE, *Machiavelli visto dagli studiosi di scienza politica in America*, «Il pensiero politico», 2 (1969), pp. 498-501; M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti*, «Filosofia politica», 12 (1998), pp. 101-132.

[11] Cfr. D. DIDEROT, *Machiavélisme*, in *Œuvres complètes* (d'ora in poi: *OC*), 25 voll., Paris, Hermann, 1960-1990, t. VIII (a cura di J. Lough e J. Proust), pp. 3-5.

[12] Cfr. J. GEFFRIAUD ROSSO, *Montesquieu, Diderot et l'«Encyclopédie»*, «Diderot Studies», 1 (1993), pp. 63-74.

[13] Cfr. I. DE MADARIAGA, *Catherine II and Montesquieu*, in L.G. CROCKER *et alii* (a cura di), *L'età dei Lumi. Saggi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, 2 voll., Napoli, Jovene, 1985, vol. II, pp. 611-650; I. DE MADARIAGA, *La Russia da Pietro I a Caterina II*, in N. TRANFAGLIA-M. FIRPO (a cura di), *La storia*, vol. V, *L'età moderna*, Torino, Utet, 1986, pp. 617-626; N. PLAVINSKAIA, *Les lectures de «L'Esprit des lois» en Russie au XVIIIe siècle*, in J. EHRARD (a cura di), *Montesquieu du Nord au Sud*, Napoli, Liguori, 2001, pp. 61-70; D. ARECCO, *Il filosofo e la regina. Diderot alla corte di Caterina II di Russia*, «Cromohs», 9 (2004), pp. 1-8 (www.cromohs.unifi.it). Non si dimentichino, in questa sede, neppure le critiche, assai severe, che Diderot non smise mai di indirizzare a Federico II e allo Stato prussiano settecentesco. Cfr. E. TORTAROLO, *Un inedito di Diderot a Berlino. Le «Questions à Catherine II» e Girolamo Lucchesini*, «Rivista storica italiana», 114 (1992), pp. 246-260. Sulla lontananza del *Philosophe* dal-

zione di un modello politico che fosse privo dei tratti tirannici delle monarchie europee. Tre momenti, tre fasi salienti, le quali scandiscono la storia dei legami diderottiani con la riflessione politica di Montesquieu, in una rete di affinità e di rimandi che finisce per riconsegnarci l'immagine che del *Président* ebbe uno dei maggiori filosofi d'Oltralpe[14].

1. Il V volume dell'*Encyclopédie* – contenente, com'è noto, l'*Éloge de Monsieur le président de Montesquieu*, scritto da d'Alembert, autore anche di una attenta *Analyse de l'Esprit des lois*[15] – vide la luce ai primi di novembre del 1755. Vi si poteva rinvenire, tra le altre, la voce «Éclectisme», redatta da Diderot agli inizi di quello stesso anno, più precisamente «le 11 fevrier 1755, au retour des funérailles d'un des nos plus grands hommes», «profondément indigné» per le persecuzioni che quest'ultimo aveva dovuto soffrire[16]. Il giorno evocato, in una digressione che traeva il suo fascino anche dalle continue concessioni al privato, era quello della sepoltura di Montesquieu. Al funerale, Diderot era stato, di tutta la *cotérie philosophique*, il solo a seguire la salma. Gli altri si erano fatti notare per la loro assenza, come non mancarono di constatare amaramente Grimm e Rousseau nella loro corrispondenza[17].

A Montesquieu Diderot arrivò attraverso d'Alembert, che lo aveva conosciuto nei salotti di Madame du Deffand e di Madame Geoffrin e che era stato accolto, nel 1750, nella redazione della nascente *Ency-*

l'ambiente prussiano si veda, sempre di E. TORTAROLO, *Sapere storico e modelli politici nella discussione accademica tedesca del Settecento*, in A. SANTUCCI (a cura di), *L'età dei Lumi. Saggi sulla cultura settecentesca*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 191-209. Su Diderot e Caterina II, cfr. J. PROUST, *Diderot et l'expérience russe*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century» (1976), vol. 154, pp. 1777-1800; A.M. WILSON, *Diderot. L'appello ai posteri* (1972), tr. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 163-176, 279-295; G. GOGGI, *Civilisation et expérience de référence. À propos de la genèse du fragment politique «Sur la Russie»*, «Studi settecenteschi», 14 (1994), pp. 329-397; mentre, sul tema dei rapporti tra intellettuali e potere nell'età dei Lumi, rimane fondamentale lo studio di F. DIAZ, *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973, in part. pp. 7-33.

[14] Cfr. C. VOLPILHAC-AUGER, *Montesquieu*, in R. MORTIER-R. TROUSSON (a cura di), *Dictionnaire de Diderot*, Paris, Champion, 1999, pp. 323-325.

[15] Si veda, in proposito, il contributo di Giovanni Cristani in questo tomo.

[16] Cfr. D. DIDEROT, «Éclectisme», in *OC*, t. VII (a cura di J. Lough e J. Proust), p. 83. Vedi, al riguardo, P. CASINI, *Diderot «philosophe»*, Bari, Laterza, 1962, p. 216.

[17] Cfr. L. DESGRAVES, *Montesquieu* (1986), a cura di A. Postigliola, tr. it. di S. Ferrucci, Napoli, Liguori, 1994, p. 298.

clopédie. Il «sublime geometra», figlio naturale di Madame de Tencin, conversatore brillante e pieno di energia, introdusse Montesquieu nella cerchia dei *philosophes* e già nel 1751 ne stese un primo elogio nel *Discours préliminaire*, dimostrando apertamente la reverenza con cui gli enciclopedisti guardavano al grande pensatore bordolese. Tuttavia, le continue difficoltà create dal potere politico e religioso all'impresa enciclopedica non incoraggiarono Montesquieu, ancora molto amareggiato per le aspre critiche dell'autorità ecclesiastica e della Sorbona e la messa all'indice dell'*Esprit des lois*, a collaborare all'iniziativa avviata da Diderot e da d'Alembert. Essendosi visto chiedere di scrivere gli articoli su democrazia e dispotismo, Montesquieu oppose un rifiuto cortese ma fermo, convinto di avere già detto tutto nelle pagine del suo capolavoro. Il *Président*, piuttosto, pensò di riprendere in mano l'*Essai sur le goût*, a cui aveva iniziato a lavorare una prima volta nel 1728[18]. Quel frammento, rimasto poi incompiuto e ritrovato tra le carte manoscritte di Montesquieu dopo la sua morte, venne pubblicato postumo da Diderot e d'Alembert, di seguito al lemma «Goût» scritto per il settimo volume dell'*Encyclopédie* da Voltaire[19].

Se Montesquieu – come ha felicemente scritto Marco Armandi – «passò tutta la vita tentando di scongiurare il dilemma tra vecchio e nuovo», il mondo dei *philosophes* non era più il suo. Vecchio e nuovo erano, oramai, andati sempre più contrapponendosi[20]. Le sicurezze di ieri – quelle nelle quali avevano creduto non solo Montesquieu, ma anche Boulainvilliers[21], e con lui tutto il composito fronte dell'opposizione aristocratica al Re Sole[22] – appartenevano al passato. Nei primi anni cinquanta del secolo, mentre Diderot cercava di coinvolgere

[18] Sull'estetica del *Président*, cfr. P.E. KNABE, *Du rationalisme au sensualisme. Montesquieu et son «Essai sur le goût»*, in E. MASS-A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Lectures de Montesquieu. Actes du colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989)*, Napoli, Liguori, 1993, pp. 117-124.

[19] Cfr., su questa vicenda, R. DARNTON, *Il grande affare dei Lumi. Storia editoriale dell'«Encyclopédie» (1775-1800)*, a cura di R. Pasta, tr. it. di A. Serra, Milano, Sylvestre Bonnard, 1998, p. 21.

[20] Cfr. M. ARMANDI, *Cronologia della vita e delle opere*, in MONTESQUIEU, *Dizionario delle idee*, a cura di M. Armandi, Roma, Editori Riuniti, 1998, p. XXXIX.

[21] Sulle convergenze e divergenze tra i due, cfr. D. VENTURINO, *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers (1658-1722)*, Firenze, Le Lettere, 1993.

[22] Cfr., su questi argomenti, L. SIMONUTTI, *La servitù delle coscienze. Assolutisti e monarcomachi di fronte alla tolleranza nella Francia d'«ancien régime»*, «Scienza e politica», 21 (1999), pp. 87-111.

il filosofo applaudito dalla nazione ed ammirato da tutta Europa in quella che era la più grande avventura editoriale dall'epoca di Gutenberg, i tempi stavano cambiando inesorabilmente. E anche l'Illuminismo. La malinconia vela, senza incrinarla, la felicità di Montesquieu. L'autore delle *Lettres persanes* si mantiene in rapporti con gli amici più cari, ma non esita a dialogare con i nuovi filosofi, confidando loro cautamente il proprio messaggio. Quando entra in contatto con d'Alembert, Montesquieu ha redatto il suo testamento. A Parigi pensa alla sua fama europea e ripensa al passato. Ha nostalgia degli amici lontani, dell'Italia e dell'Inghilterra. Se Montesquieu accetta di partecipare all'*Encyclopédie*, lo fa dunque a modo suo.

Rifiuta di scrivere articoli politici, un bisogno al quale suppliranno, in parte, proprio Diderot – autore o talora ispiratore e in qualche modo partecipe della stesura di voci dall'esplicita ascendenza montesquieuiana – e soprattutto il cavaliere Louis de Jaucourt (1704-1780), che dell'*Esprit des lois* sembra fare, per certi aspetti, un autentico saccheggio[23]. Di fronte alle richieste di Diderot, Montesquieu non mise in campo soltanto la sua proverbiale cautela nel trattare cose e persone. Se non accettò di parlare di politica, fu perché intendeva «parlare del punto di vista dal quale parlarne e dello sguardo da posare sulle cose umane»[24]. Esperti nel gestire i contropoteri della parola critica e del dissenso ragionato attraverso il linguaggio delle cose, gli illuministi francesi di metà Settecento erano diversi da Montesquieu. La loro cultura e i loro progetti, le loro intenzioni e il loro metodo: in una parola, il loro mondo – era un altro. Non lontano, ma un altro. Per i *philosophes*, Montesquieu compose un saggio sul gusto che, ancora una volta, riprendeva lo studio teorico di Descartes e dei cartesiani, sviluppando liberamente il discorso e facendo tesoro dell'esperienza italiana[25]. Rispetto senza venerazione, questo doveva ispirare Montesquieu negli enciclopedisti. Con la significativa eccezione di chi, il 10 febbraio 1755, in occasione della cerimonia funebre nella chiesa di Saint-Sulpice, non volle non esserci.

[23] Il fedele de Jaucourt fu assiduo al capezzale di Montesquieu durante la malattia. I suoi lemmi – tra cui «Despotisme», «Égalité naturelle», «Esclavage», «Monarchie», «Patrie», «Pouvoir», «Puissance législative» e «Tyran» – riportano, spesso testualmente, brani tratti dall'*Esprit des lois*. Sul rapporto de Jaucourt-Montesquieu, cfr. il contributo di Gianmaria Zamagni in questo tomo.

[24] M. ARMANDI, *Cronologia della vita e delle opere*, cit., p. XXXIX.

[25] Cfr. MONTESQUIEU, *Viaggio in Italia*, a cura di G. Macchia, tr. it. di M. Colesanti, Roma-Bari, Laterza, 1990[2].

In effetti, nonostante un'indubbia e inevitabile diversità di orizzonti, a Montesquieu Diderot dovette sempre molto. Fu pensando ai guai del *Président* che, nella succitata voce «Éclectisme»[26], il *Philosophe* si lascia andare in un'invettiva altrimenti aspra e singolare. Oggetto di quello sfogo è la sorte di quegli uomini illustri che, come Montesquieu, risultano incompresi e criticati da quanti li circondano. Il concetto di Rinascimento ricorreva sotto la penna di Diderot, nell'eloquente *excursus* dell'articolo «Éclectisme», voce composta alla ricerca in qualche modo di una continuità con la riflessione di Montesquieu. Evidente era la volontà diderottiana di assimilare il nome di un autore già affermato all'opera degli enciclopedisti, di farne uno di loro, malgrado la distanza più sopra evidenziata. Con Diderot e d'Alembert, la presenza montesquieuiana nell'*Encyclopédie* si fa, a partire dal V volume, tutt'altro che trascurabile. Una presenza da cui traspare l'intenzione, lucida e consapevole, di volere inglobare, non senza abilità ed equilibrio, una vera e propria *auctoritas*, sentita come in qualche maniera contigua a quella che era la politica culturale intrapresa[27]. A ragione, Alberto Postigliola ha parlato del V volume dell'*Encyclopédie* come dell'inizio della fortuna postuma del pensiero di Montesquieu, come di una sorta di «cassa di risonanza» nient'affatto trascurabile per le teorie esposte nell'*Esprit des lois*. Per converso, la figura del *Président* diede senz'altro prestigio e lustro a tutta l'opera[28].

Diderot andò maturando, sulle pagine dell'*Esprit des lois*, la distinzione fondamentale tra l'assolutismo illuminato, da una parte, e le forme di potere costituzionale, dall'altra. Se le voci riassuntive messe a punto da de Jaucourt lasciavano trasparire il volto moderato e costituzionale, liberale e monarchico di Montesquieu, proprio il V volume dell'*Encyclopédie* mostra un uso del tutto particolare degli scritti montesquieuiani.

Nell'*Esprit des lois*, il *Président* aveva introdotto la «volonté géné-

[26] Si veda D. DIDEROT, «Éclectisme», in OC, t. VII, pp. 36-111. Anche il lemma «Christianisme» venne modellato da Diderot secondo la lezione montesquieuiana. Cfr., su questo aspetto, S. COTTA, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 582-603, ampiamente discusso da S. ROTTA, «Il pensiero politico», 2 (1968), pp. 279-283.

[27] Cfr. F. DIAZ, *Dal movimento dei Lumi al movimento dei popoli*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 62-70, 90-105; e J.N. SHKLAR, *Montesquieu* (1987), tr. it. di B. Morcavallo, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 32.

[28] A. POSTIGLIOLA, *Introduzione* a MONTESQUIEU, *Le leggi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 14-15.

rale» per spiegare che il potere legislativo e quello esecutivo potrebbero essere affidati a magistrati o a corpi permanenti, poiché non si esercitano su alcun privato, non essendo – l'uno – che la volontà generale dello Stato e – l'altro – l'«exécution» di questa volontà stessa[29]. Tutt'altra cosa diventa la «volonté générale» nella voce «Droit naturel», dove essa viene definita da Diderot alla stregua di «un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce qui son semblable est en droit d'exiger de lui»[30]. Un'indubbia radicalizzazione, che muove dal pensiero montesquieuiano per restituirci la riflessione di Diderot, atta a trasfigurare l'ispirazione originaria onde farne qualcosa di nuovo e fecondo sul piano delle idee. Assai più fedeli, invece, alla lezione di Montesquieu, sono alcune altre voci politiche dell'*Encyclopédie*, cui Diderot, come si è in precedenza accennato, può avere indirettamente partecipato[31], come, ad esempio, i lemmi «Législateur» di Saint-Lambert, «Liberté civile», di cui è a tutt'oggi incerta l'attribuzione, e «Réprésentants», scritta dal barone d'Holbach.

Nel primo ritorna esplicita la teoria dei climi rintracciabile nell'*Esprit des lois* (libri XIV-XIX). Nel secondo l'anonimo autore riporta, quasi parola per parola, il testo dell'*Esprit des lois* (XI, 2-6). Facoltà di deporre un tiranno, facilità di eleggere colui al quale si vuol dare obbedienza, diritto di portare le armi ed esercitare l'uso della forza, privilegio di non essere governati se non da un individuo della propria nazione che si riconosce nelle stesse leggi: questi i molteplici usi semantici che la storia ha visto fare di quel termine altrimenti così prezioso. Molti hanno collegato il nome di libertà – si può leggere – ad una particolare forma di governo, repubblicana o monarchica che sia. Montesquieu, si sa, aveva collocato di solito la libertà nelle repub-

[29] Cfr. *De l'Esprit des lois* (d'ora in poi: *EL*), XI, 6, in *OC*, I, A, p. 210; e, sull'argomento, A. POSTIGLIOLA, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 253-268. Cfr. pure E. DE MAS, *Montesquieu e il diritto naturale*, «Il pensiero politico», 5 (1972), pp. 152-157, in cui l'autore discute e confuta l'interpretazione del pensiero dal filosofo di La Brède proposta da M.H. WADDICOR, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, The Hague, Nijhoff, 1970, il quale reputa che si possano far rientrare i propositi del *Président* nella tradizione del giusnaturalismo, dalla quale il filosofo di La Brède pare, invece, essersi del tutto distaccato.

[30] D. DIDEROT, «Droit naturel», in *OC*, t. VII, p. 28. Intendimenti analoghi percorrono anche il lemma «Autorité politique» (in *OC*, t. V, pp. 537-544), in cui si rinvengono, peraltro, solo richiami impliciti a Montesquieu.

[31] È la posizione, ad es., di F. DIAZ, nella sua *Introduzione* a D. DIDEROT, *Scritti politici*, a cura di F. Diaz, Torino, Utet, 1967, pp. 50 ss.

bliche e fuori dalle monarchie e precisato che la democrazia confonde il potere del popolo con la sua libertà[32]. Non vi è libertà in quegli Stati in cui il potere legislativo e quello esecutivo sono posti nelle medesime mani. Né vi è, a maggior ragione, là dove il potere giudiziario è riunito agli altri due. Esempi negativi di questa tendenza sono, per d'Holbach come per Montesquieu, i regni orientali, nei quali predominano le caratteristiche dispotiche e oppressive[33].

A scongiurare il pericolo di queste ultime è, nell'Occidente di Montesquieu e di d'Holbach, il ruolo dei «réprésentants». Nella lunga voce dedicata a questi ultimi è possibile rilevare, sulla scia dell'*Esprit des lois* (XVII, 2), la distinzione tra l'inclinazione al dispotismo dei popoli dell'Asia e la propensione alla libertà di quelli europei. D'Holbach ricostruisce l'origine storica delle assemblee conosciute con il nome di diete, di Stati generali e di senati. In particolare, il Barone pensa alla battaglia dei parlamenti contro l'assolutismo regio nell'Inghilterra puritana di Cromwell[34]. L'elogio delle monarchie temperate e del governo misto inglese è tipicamente montesquieuiano[35], così come i rimandi alla storia medievale (il caso di Edoardo I). Montesquieu e d'Holbach (e, dietro le quinte, Diderot) avevano in mente, quale *exemplum* negativo, soprattutto la degenerazione oligarchica a cui erano andate incontro diverse costituzioni politiche moderne, come per esempio quella polacca[36]. L'Inghilterra era, per il Montesquieu dei *Voyages* e per il d'Holbach della *Politique naturelle*, stampata a Londra nel 1773, il paese più libero del mondo[37]. L'adesione al modello inglese, la distinzione tra la

[32] Cfr. *EL*, XI, 2, in *OC*, I, A, pp. 204-205; e, sul tema, E. PII, *Repubblica-democrazia. Un nodo europeo nel pensiero di Montesquieu*, «Il pensiero politico», 25 (1993), pp. 215-226.

[33] Cfr. F. VENTURI, *Despotismo orientale*, «Rivista storica italiana», 72 (1960), p. 119; R. MINUTI, *La tirannia delle leggi. Note sul Giappone di Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 17 (1997), pp. 93-110; D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000; D. FELICE, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in ID. (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², t. I, pp. 189-255.

[34] Cfr., per una visione d'insieme, E. NUZZO, *La superiorità degli Stati liberi: i repubblicani inglesi (1649-1722)*, Napoli, ESI, 1984.

[35] Cfr., al riguardo, S. MASTELLONE, *Il modello inglese da Voltaire a Montesquieu*, in ID., *Storia del pensiero politico europeo*, vol. I, *Dal XV al XVIII secolo*, Torino, Utet, 1989, pp. 135-145.

[36] Cfr. *EL*, II, 3, in *OC*, I, A, p. 20; e *Œuvres complètes de d'Alembert*, 5 voll., Paris, Belin, 1821, vol. V, p. 320.

[37] Cfr. MONTESQUIEU, *Antologia degli scritti politici*, a cura di N. Matteucci, tr. it. di G. Morandi, Bologna, Il Mulino, 1977², p. 66. Vedi, al riguardo, N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 167-191.

libertà europea e il dispotismo orientale, la rivalutazione del Medioevo sono tratti che avvicinano, credo senza ambiguità, la riflessione politica di d'Holbach (a orientare la cui mano era, al riguardo, soprattutto Diderot) e quella di Montesquieu, allontanandola dal pensiero di Voltaire[38]. Un altro degli elementi in comune è poi il riferirsi all'autorità di Tacito, segnatamente alla *Germania*, per la ricostruzione storica delle origini 'gotiche' della monarchia francese[39]. È la cosiddetta tesi germanista, che verrà fatta propria anche da Mably[40].

2. Quando conobbe Caterina, Diderot stava, ormai, sempre più inclinando dall'originaria e controversa professione di fede newtoniana, espressa negli scritti matematici giovanili, all'adesione a un materialismo ateo e scevro di illusioni[41]. Eppure, la zarina riuscì a risvegliarne gli entusiasmi. Nei sedici colloqui avuti con Caterina II, tra il 1773 ed il 1774, Diderot si richiamò esplicitamente a Montesquieu nell'*Essai historique sur la police de la France*[42], in quello sull'*Esprit de la nation russe*[43], in quello circa i *Principes de politique des souverains*[44] e nelle *Observations sur l'instruction de l'impératrice de Russie*

[38] Si pensi alla conclamata turco-filia del patriarca di Ferney, che non trova alcun tipo di corrispondenza negli scritti filosofici e politici di Montesquieu e Diderot. Anzi, per questi ultimi la realtà turca è vista sempre alla stregua di esempio negativo. Cfr., in merito, R. MINUTI, *Mito e realtà del dispotismo ottomano. Note in margine a una discussione settecentesca*, «Studi settecenteschi», 1 (1981), pp. 35-59; G. ABBATTISTA, *Il tema dell'ascesa e della decadenza in alcuni osservatori europei dell'impero ottomano tra Seicento e Settecento*, «Quaderni della Fondazione Feltrinelli», 20 (1982), pp. 35-67. Per Voltaire, inoltre, anche nel quadro della storia francese, il vertice e insieme l'età più felice era stato il *Grand Siècle* di Luigi XIV, guardato invece come fumo negli occhi da Montesquieu prima e da Diderot poi.

[39] Cfr., al riguardo, C. VOLPILHAC-AUGER, *Tacite et Montesquieu*, Oxford, Voltaire Foundation, 1985. Sulla tradizione tacitiana tra il XVII e il XVIII secolo – si ricordi l'edizione delle *Works* del grande storico romano che uscì in due volumi a Londra nel 1728, a cura di Thomas Gordon – è ancora utile il classico saggio di G. TOFFANIN, *Machiavelli e il «Tacitismo». La politica storica al tempo della Controriforma* (1921), Napoli, Guida, 1972, importante anche per indagare le alterne fortune del repubblicanesimo nel primo Seicento italiano e francese.

[40] Cfr., in proposito, L. GUERCI, *Note sulla storiografia di Mably. Il problema dei Franchi nelle «Observations sur l'histoire de France»*, in E. SESTAN (a cura di), *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1968, pp. 453-512.

[41] Cfr., al riguardo, G. IMBRUGLIA, *Dopo l'«Encyclopédie». Diderot e la saggezza dell'immaginazione*, «Studi settecenteschi», 11-12 (1988-1989), pp. 309-358.

[42] Cfr. D. DIDEROT, *Mémoires pour Catherine II*, a cura di P. Vernière, Paris, Garnier, 1966, pp. 1-36.

[43] Cfr. E. LIZÉ, *Mémoires inédits de Diderot à Catherine II*, «Dix-huitième siècle», 10 (1978), pp. 191-222.

[44] Cfr. D. DIDEROT, *Œuvres politiques*, a cura di P. Vernière, Paris, Garnier, 1963, pp. 460 ss.

aux députés pour la confection des lois[45]. Altrettanto importanti sono i richiami impliciti a Montesquieu nel colloquio *De l'administration de la justice*[46] e in quelli *Sur la tolérance*[47], in cui i riferimenti all'*Esprit des lois* si combinano con l'eredità dell'*Epistola de tolerantia* lockiana (1689).

La presa di posizione diderottiana nei confronti di Montesquieu e della sua opera era – già per Sergio Cotta – una delle più, se non la più interessante e significativa tra quelle dei vari *philosophes*. La ragione risiedeva nel fatto che Diderot non l'assunse nel chiuso del suo studio speculando in astratto, ma in una fase nella quale cercò di avvalersi dell'amicizia con Caterina II per provare a porre in atto le proprie idee, a concretizzarle nel mondo reale. Amico lontano, ma fedele, dell'autocrate di tutte le Russie, che, animata da intenti di riforma, da tempo lo invitava a San Pietroburgo per ascoltarne i consigli, Diderot raggiunse la «Semiramide del Nord» nel 1773. L'Enciclopedista venne pertanto a trovarsi in una situazione eccezionale, davvero unica per un filosofo settecentesco. Non era più solamente un «legislatore dell'ideale», ma poteva influire sulla volontà di una governante e ispirarne dunque l'azione legislatrice nel reggere un grande Stato[48].

L'Imperatrice, nella famosa *Instruction pour la Commission chargée de dresser le projet d'un nouveau Code de Lois*, edita a Losanna nel 1769, si era del resto già avvalsa delle *Lumières* francesi, traendo dall'*Esprit des lois* in particolare una specie di breviario ad uso personale. In effetti, se si eccettua un passo tratto dal beccariano *Dei delitti e delle pene*, pubblicato a Livorno dall'Aubert solo cinque anni prima, l'*Instruction* altro non è che un'abile silloge dell'opera maggiore montesquieuiana, i cui passi si trovano spesso riproposti parola per parola e virgola per virgola. Una situazione per Cotta quasi paradossale, che vedeva il *Président* trionfare in Russia – la Mecca degli illuministi – quando la Francia gli si mostrava critica se non apertamente ostile[49]. Una situazione nella quale finì per trovarsi anche Diderot. In realtà, Caterina aveva anche precisi fini politici. Il suo fu, senz'altro,

[45] Cfr. D. DIDEROT, *Œuvres politiques*, cit., pp. 78-83.
[46] Cfr. D. DIDEROT, *Mémoires*, cit., pp. 45-47.
[47] Cfr. D. DIDEROT, *Mémoires*, cit., pp. 97-113.
[48] Cfr. S. COTTA, *L'Illuminismo e la scienza politica. Montesquieu, Diderot e Caterina II di Russia*, «Quaderni di cultura e storia sociale», 3 (1954), pp. 343-344.
[49] Cfr. *ibidem*.

un progetto moderato di riforme sociali e istituzionali, ma soprattutto uno strumento per rafforzare e giustificare la propria attività di governo. Non va dimenticato, infatti, che Montesquieu aveva attribuito allo Stato russo un carattere dispotico[50], del quale non v'è alcuna traccia nello scritto della zarina.

Agli occhi vigili di Diderot, Caterina poteva così presentare, orgogliosa, la Russia come uno Stato monarchico, nel senso illustrato da Montesquieu, assoluto senza essere dispotico. La realtà era ben diversa. I vincoli al potere regio esistenti in Russia, sanzionati dalla legge e da una tradizione antica e radicata nell'animo dei sudditi, non potevano essere spezzati da una struttura parlamentare troppo debole e marginale. L'opposizione all'eccessiva invadenza e alle usurpazioni dell'autorità centrale si esprimeva sempre e solo nella forma extra-legale delle congiure di palazzo o delle rivolte contadine. Vi era, inoltre, il problema scottante della servitù della gleba, quanto meno imbarazzante per una sovrana che voleva dirsi illuminata. L'amara e sferzante ironia di Montesquieu sulla pratica schiavistica, il suo profondo sdegno nei confronti della servitù[51], non trovano eco alcuna, ma soltanto silenzio, nell'*Instruction* di Caterina.

Se pertanto Cotta ha sostenuto, ritengo a ragione, che in quest'ultimo testo le parole sono di Montesquieu ma il senso impresso loro è dell'Imperatrice[52], ciò non toglie che Caterina resti comunque imbevuta di pensiero montesquieuiano. Anche le valutazioni espresse da Diderot sull'opera imperiale riecheggiano sovente le concezioni politiche e giuridiche del filosofo di La Brède, in una mutua circolazione d'idee. Diderot non manca di elogiare Caterina per il suo richiamarsi agli scritti di Montesquieu.

Entrambi paiono accettare senza riserve la teoria dell'influenza del *milieu* geofisico. Il rifiuto radicale di ogni forma dispotica, la necessità di istituire un organo permanente con il compito di conservare e garantire le leggi rivelano una ancor maggiore aderenza di Diderot ai principi di Montesquieu. L'Enciclopedista addita anch'egli al monarca settecentesco l'esempio, anzi il modello, del parlamento inglese. Tuttavia, realisticamente, non evita di constatare la ben difficile applicabilità di quest'ultimo alla peculiare situazione russa, forse più adat-

[50] Cfr. *EL*, V, 14; XIX, 14-15; XXII, 14, in *OC*, I, A, pp. 420-422; I, B, pp. 28-29.
[51] Cfr. *EL*, XV, 2-7, in *OC*, I, A, pp. 326-333.
[52] Cfr. S. COTTA, *L'Illuminismo e la scienza politica*, cit., pp. 346-347.

ta a importare il sistema in vigore all'epoca in Francia[53].

Caterina II vedeva sicuramente, nelle istituzioni parlamentari prefigurate da Montesquieu, una sorta di sostegno dell'autorità imperiale, piuttosto che di freno e bilanciamento di un potere centrale altrimenti incline al dispotismo. In proposito, il principe Michail Scerbatov (1733-1790), capo riconosciuto della corrente di opposizione aristocratico-liberale alla riforma legislativa russa, si era dimostrato, in quegli stessi anni, un lettore assai più attento e meno tendenzioso dell'opera di Montesquieu. Nelle iniziative di modifica e riassetto delle istituzioni politiche e amministrative intraprese da Caterina, predominava un taglio indubbiamente conservatore, che non sfuggì a Diderot né a quell'opinione pubblica colta di cui non poteva avvalersi la Russia e che era il vero tribunale, se così si può dire, dei Lumi europei[54].

Ritornava in questo modo, resa lampante dal *medium* del caso russo, una differenza di fondo incolmabile tra l'approccio di Montesquieu – il quale si era preoccupato prima di tutto di elaborare una scienza empirica della società, fondata sullo studio obiettivo dei fenomeni sociali, per ricavarne le leggi che li reggono – e quello comune a Diderot e ad altri *philosophes*, più portati a considerare la scienza politica alla stregua di un sistema di valori sociali colti per via deduttiva e razionale. Siamo, per dirla con le parole di Cotta, una volta di più di fronte alla «science de ce qui doit être», caratteristica della filosofia degli enciclopedisti, come pure – alcuni anni più tardi – di Gaetano Filangieri nella sua monumentale *Scienza della legislazione* (1780-1788)[55]. La distinzione, tuttavia, non va esagerata, trovandosi nei fatti spesso sfumata.

Diderot lasciò San Pietroburgo il 4 marzo 1774. L'Imperatrice russa si fece carico delle spese di viaggio e gli mise anche a disposizione una carrozza. Al momento dell'addio, i due sapevano che non si sarebbero probabilmente mai più rivisti. In Olanda, il filosofo fu ospite di Alexandr Golycin (1718-1783), il delegato russo all'Aja. Nel corso della permanenza presso quest'ultimo, il *Philosophe* predispose la

[53] Cfr. D. DIDEROT, *Mémoires*, cit., pp. 1-36.

[54] Cfr. N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, Il Mulino, 1997², pp. 169-188.

[55] Cfr. S. COTTA, *L'Illuminismo e la scienza politica*, cit., p. 348; ID., *Montesquieu et Filangieri. Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIIIe siècle*, «Revue internationale de philosophie», 17 (1955), pp. 388, 396-397. Sul rapporto Filangieri-Montesquieu, vedi il contributo di Luca Verri in questo tomo.

stampa in francese degli statuti sull'istruzione e dei regolamenti per gli orfanotrofi russi messi a punto per Caterina dal ministro 'lockiano' Ivan Beckoi (17??-1795). Sempre sul suolo olandese, prima di partire alla volta di Parigi, scrisse le *Considérations sur le Nakaz*, altrimenti note con il nome di «Commenti sulla grande istruzione» di Caterina. L'Imperatrice le lesse solo dopo la scomparsa di Diderot, tra la fine del 1784 e gli inizi del 1785, trovandovi un'intelligente applicazione dei principi montesquieuiani alla realtà scolastica della Russia settecentesca[56].

Nelle *Considerations* è facile rilevare il ricorso a una sostanziale e maggiore libertà di critica, minori cautele e preoccupazioni di risultare in qualche modo sgradito a Caterina. Non credo, in ogni caso, che Diderot si fosse completamente ricreduto in merito all'Imperatrice o che avesse ritenuto mal riposta la sua fiducia. Se è vero che i due, nel corso dei numerosi pomeriggi trascorsi insieme al Palazzo d'Inverno, si parlarono senza capirsi forse mai veramente in profondità, è altrettanto vero che Caterina riuscì a non deludere il corifeo dell'enciclopedismo francese. Anzi, Diderot non smise di cercare con lei, anche nelle pagine delle *Considérations*, un dialogo sincero ed autentico. Nel fare ciò, scelse nuovamente di avvalersi della filosofia montesquieuiana. Alle idee del *Président* anche questo scritto mostra, infatti, tracce convinte di adesione, specialmente nel forte richiamo all'obbligo e del monarca e del popolo di sottostare alle leggi. Soltanto, l'esposizione diderottiana palesa, rispetto a Montesquieu, una più accesa connotazione che la filosofia politica successiva avrebbe poi definito come 'democratica'. Tuttavia, lo studio circostanziato degli elementi naturali – più che di quello delle costanti storiche – appartiene ad ambedue gli autori.

L'illuminismo di Diderot vede fuse insieme ideologia e realtà. La scienza dello Stato e della società si risolve, per lui, in una costruzione razionale che dal versante ideale deve passare a quello pratico, traducendosi in un programma concreto di riforme. Secondo Diderot, il quale riflette anche qui la lezione di Montesquieu, il dispotismo – pure quello russo, celato da Caterina a parole ma presente nei fatti – esiste, ha delle cause precise e risponde a leggi altrettanto precise. In

[56] Cfr. J.-C. REBEJKOV, *Diderot lecteur de «L'Esprit des lois» de Montesquieu dans les «Observations sur le Nakaz»*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1994), vol. 319, pp. 295-312.

quanto tale, va fatto oggetto d'indagine da parte della scienza politica e della storiografia[57]. Le vie da seguire sono ovviamente differenti quando, da Montesquieu, si passa a Diderot – non potrebbe essere altrimenti – eppure il modo di pensare e affrontare la realtà dei problemi socio-istituzionali è lo stesso. Sul piano della risposta politica a tali problemi, piuttosto che su quello dell'orientamento e dell'ispirazione, vanno semmai cercate le diversità tra il filosofo di La Brède ed il collaboratore di d'Alembert. L'immagine della giurisprudenza che avevano i due pensatori era, quella sì, certamente antitetica.

Per Montesquieu, come del resto per Caterina, le leggi sono l'espressione di una determinata situazione storica, delle usanze e dei costumi caratteristici di un popolo. Una rappresentazione quasi 'sociologica' del diritto concretamente esistente, destinata a incontrare una larga fortuna nel secolo seguente, ma della quale arriva a Diderot solo un'eco lontana e sbiadita. Per il *Philosophe* le buone leggi esistono già, fisse e immutabili, in una sorta di trascendente mondo platonico, nel quale la natura coincide con la ragione, di cui il legislatore non è che l'interprete e il custode[58]. Diderot, detto in altre parole, aveva una fiducia cieca e incrollabile nell'infallibile e ineffabile potenza della ragione. La sua fede nelle possibilità di stabilire, anche in Russia, un codice eterno ed universale di leggi era assoluta. Montesquieu non aveva osato sperare tanto, limitandosi a mettere in guardia dai pericoli insiti nella «dangereuse illusion» del dispotismo[59]. A Diderot, Caterina era parsa veramente una sovrana intelligente e generosa, disposta a limitare il suo stesso potere concedendo ai sudditi la carta costituzionale. Le *Observations sur le Nakaz* non lasciano, in proposito, adito a dubbi. A questo libero discepolo di Montesquieu, del resto, la lettura dell'*Esprit des lois* si rivela il mezzo migliore a disposizione per interpretare anche la 'rivoluzione' della monarchia svedese operata da Gustavo III (1771-1792)[60].

[57] Cfr. D. DIDEROT, *Œuvres politiques*, cit., *passim*.

[58] Cfr. *ibidem*.

[59] Cfr. J. EHRARD, *Le «despotisme éclairé»: de la réalité à l'idée*, in S. GOYARD-FABRE (a cura di), *L'État moderne: regard sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*, Paris, Vrin, 2000, pp. 63-78.

[60] Le *Rêveries à l'occasion de la révolution de Suède*, composte da Diderot nel 1772, ci attestano la speranza in una monarchia autolimitata e rispettosa del diritto di proprietà. Da un principe Diderot si aspettava, in altre parole, che non si comportasse come un despota orientale. Nel desiderio di vedere, infine, temperati gli esiti funesti dell'assolutismo, nell'esigenza irrinun-

La riflessione politica di Diderot, nutrita di Montesquieu e Locke, arricchita dallo studio della storia e dall'osservazione puntuale dei fatti contemporanei, s'inserisce in una visione del mondo che esclude a priori l'idea del potere assoluto di uno solo. Peraltro, la mitologia politica del Settecento non è quella del despota, ma – proprio sulla scia dell'*Esprit des lois* – quella del legislatore. Resta, è vero, la teoria del cosiddetto «despotisme légal», sviluppata dal principale discepolo di Quesnay, Le Mercier de la Rivière, nel suo *Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767). Diderot, in effetti, accolse con il suo proverbiale entusiasmo l'opera del fisiocratico francese, collocandola, per importanza, appena dopo il gran libro di Montesquieu[61]. Secondo Diderot, nonostante Le Mercier de la Rivière facesse mostra di allontanarsi dal sistema dei contrappesi sostenuto nel libro di Montesquieu, rinviava in realtà al pensiero di quest'ultimo nelle considerazioni più eminentemente pratiche, inerenti istruzione pubblica e libertà di stampa, oltre che nell'idea della sottomissione del potere assoluto al controllo dell'opinione[62].

Il «dispotismo legale» diventava dunque per Diderot la forma di governo dell'evidenza razionale, unico contraltare della tirannia, il potere di una ragione diffusa in ogni corpo sociale, non più concentrato al vertice dello Stato. Il modello dispotico, d'altra parte, non poteva che rimanere estraneo a un pensiero politico alimentato da tre valori irrinunciabili: il culto della legge, l'esigenza di universalità e il senso dell'individuo. Che la legge fosse il fondamento della libertà, contro il potere arbitrario dei despoti che tutto concentrano nelle proprie mani, Diderot l'aveva imparato proprio da Montesquieu[63].

Una conferma, in tal senso, ci viene dalle conclusioni di diverse opere della maturità, in particolare dalle riflessioni filosofiche e politiche diderottiane che si leggono, anonime, nella trattazione fatta da

ciabile del rispetto per la legge e per la sicurezza del cittadino si può ritrovare l'ideale di monarchia moderata, alla francese, tratteggiato da Montesquieu nei primi libri (II-VIII) dell'*Esprit des lois*. Un ideale che poteva tradursi in una realtà effettiva solamente attraverso il ripristino dell'alleanza tra il principe e il filosofo, secondo la lezione di Machiavelli e del pensiero politico fiorentino del XVI secolo.

[61] Cfr. D. DIDEROT, *Correspondance*, a cura di G. Roth-J. Varloot, 9 tt., Paris, Éditions de Minuit, 1958, t. VII, pp. 74-77.

[62] Cfr. D. DIDEROT, *Correspondance*, t. VII, cit., pp. 94-95, 112-114.

[63] Cfr. J. EHRARD, *Diderot et le despotisme*, in H. NAKAGAWA (a cura di), *Diderot – Le XVIIIe siècle en Europe et au Japon*, Nagoya, Centre Kawai pour la Culture et la Pédagogie, 1988, pp. 121-124.

Raynal della Rivoluzione americana[64]. L'idealismo di Diderot, il suo rifiuto della filosofia di Hobbes, muovono senza dubbio in direzione anti-assolutistica. Non fu pertanto solo per temperamento oppure per convinzioni libertarie che l'Enciclopedista francese si mostrò completamente refrattario a qualsiasi forma di dispotismo. Le sue scelte politiche fondamentali, in piena coerenza con la sua visione dell'uomo e del suo posto nell'universo, erano, per l'essenziale, le medesime che aveva operato Montesquieu.

La relazione tra i due – in assenza di rapporti personali, di corrispondenza, di allusioni anche vaghe, di indizi sulla presenza di libri di Diderot nella biblioteca di Montesquieu – fu a senso unico, solamente intellettuale, ma stretta e durevole. L'*ingens sylva* di richiami e reminiscenze che è possibile rinvenire nelle opere e nell'epistolario di Diderot copre un lunghissimo periodo, dal 1747 al 1781, ovverosia la quasi totalità della sua carriera di scrittore. Il tono, inoltre, è pressoché sempre elogiativo. Ancora trent'anni dopo la sua morte, Montesquieu rimane, per l'ormai vecchio condirettore dell'*Encyclopédie*, un modello di «civismo». Nella *querelle* sull'*Esprit des lois* Diderot riconobbe la sua battaglia. Da allora, non smise di vedere nel *Président* il «précepteur des rois» e l'«ennemi déclaré des tyrans»[65], celebrandolo come uno strenuo difensore dello Stato costituzionale.

Montesquieu ha rappresentato per Diderot i due volti, complementari ed inseparabili, dello scrittore e del maestro. In questa «filiazione intellettuale» – per riprendere l'espressione impiegata da Jean Ehrard – Montesquieu è citato, accanto a pochi altri autori, come un autentico modello di composizione e di stile. Ma anche la convergenza epistemologica fu notevole, se Diderot continuò a vedere nel filosofo di La Brède il «grand maître» che aveva saputo penetrare «d'un

[64] Cfr. G.-T. RAYNAL, *Histoire philosophique e politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes*, 10 voll., Genève, chez les Libraires Associés, 1783-84, vol. IX, pp. 212-256, 265-291. Su Diderot e Raynal, cfr. i lavori di G. IMBRUGLIA: *Storia filosofica e l'«Histoire des deux Indes» di Raynal a Napoli nel secondo Settecento*, «Prospettive Settanta», 13 (1991), pp. 53-56; *Tra Anquetil-Duperron e l'«Histoire des deux Indes». Libertà, dispotismo e feudalesimo*, «Rivista storica italiana», 106 (1994), pp. 177-193; *Lo storico e l'opinione pubblica. Raynal dalle «Nouvelles littéraires» alla «Histoire des deux Indes»*, «Studi settecenteschi», 17 (1997), pp. 168-183; e i saggi raccolti da H.J. LUSEBRINK-M. TIETZ (a cura di), *Lectures de Raynal. L'«Histoire des deux Indes» en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991.

[65] D. DIDEROT, *Œuvres complètes*, a cura di R. Lewinter, 2 voll., Paris, Le Club Français du Livre, 1969, vol. I, p. 322. Vedi J. PROUST, *Diderot e l'«Encyclopédie»*, Paris, Albin Michel, 1995², pp. 27 ss.

coup de génie toute la constitution des différents États»[66]. Anche laddove Caterina e Diderot paiono declinare in modo irriducibile l'insegnamento di Montesquieu, non fanno semplicemente altro che offrire una lettura applicata la prima e un messaggio di libertà intellettuale il secondo. Si può pertanto convenire con Ehrard quando afferma che nessuno meglio di Diderot – nemmeno d'Alembert e de Jaucourt, che pure lo hanno tanto ammirato – ha compreso Montesquieu nella complessità del suo pensiero. In particolare, nessuno ha saputo meglio separare nell'opera del maestro il contingente dall'essenziale, i giudizi errati dalle domande pertinenti, la lettera dallo spirito. Il Montesquieu di Diderot è il più vivo che vi sia, una guida ed un compagno d'avventura. Soprattutto, un punto di riferimento ultimo per i nodi politici e ideologico-culturali più difficili da sciogliere[67].

È quanto torna ad accadere in occasione del *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie*, scritto da Diderot tra il 1775 e il 1776, e passato alla storia come uno dei paradigmi politici sull'educazione pubblica nell'ultimo scorcio del Settecento. La trattazione, portando a compimento il processo di laicizzazione delle forme e della trasmissione dei saperi, finisce per esaltare un nuovo ruolo dell'intellettuale. Questi entra di forza, come nuovo soggetto politico e sociale, nelle strutture di potere, facendosi portavoce di una diversa immagine della funzione dello Stato nell'educazione e nella politica culturale delle nazioni. Diderot è consapevole di potersi ergere a coscienza critica nel campo della produzione culturale e degli assetti politico-istituzionali, facendosi promotore di nuove istanze di libertà e di emancipazione. L'educazione, alla quale il *Philosophe* punta quando si rivolge alla sua interlocutrice, è lo strumento insostituibile per la messa a punto di un articolato modello di riforme culturali e politiche. La proposta educativa illustrata nel *Plan*, infatti, mira ad edificare una nuova società, fondata sulla giustizia e la saggezza. In questi anni, cosiddetti della maturità e della delusione, Diderot pare rilanciare l'immagine del ribelle illuminato e virtuoso, quale sola figura in grado di affermare quei Lumi per cui tanto aveva combattuto[68].

Liberato dalle superstizioni e dalle false credenze irrazionali, l'uo-

[66] J. EHRARD, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, p. 282.

[67] Cfr. J. EHRARD, *L'esprit des mots*, cit., p. 283.

[68] Cfr. D. SARSINI, *Introduzione* a D. DIDEROT, *Progetto di una università per il governo di Russia* (1775-1776), tr. it. di C. Boretti e A. Mariani, Pisa, Edizioni ETS, 2004, pp. 9-10.

mo nuovo di Diderot si fa cittadino capace di fronteggiare criticamente il mutato clima delle conquiste tecniche e scientifiche, assimilando e promuovendo le leggi dello Stato attraverso il suo impegno morale. Nell'*Essai sur les études en Russie* (1774), inserito nelle edizioni delle *Œuvres* di Diderot solo a partire dal 1818, leggiamo che istruire una nazione significa civilizzarla, in contrasto con quell'impoverimento di conoscenze che la riconduce solo alla barbarie. L'educazione è il mezzo più proprio per dotare la società di un *élite* di cittadini funzionali al suo stesso sviluppo; essa è l'unico veicolo che può dare vita a un soggetto umano ad un tempo civilizzato, attivo e responsabile[69].

La formazione dell'individuo ha, in tale progetto, un ruolo centrale. Essa è, in primo luogo, valore supremo e finale, ma anche un processo di rielaborazione libera delle conoscenze da parte dello stesso soggetto. Una vera rivoluzione pedagogica rispetto all'educazione fino ad allora impartita dai Gesuiti, la cui compagnia fu sciolta, com'è noto, nel 1773 – appena, cioè, un anno prima – una rivoluzione a base della quale troviamo una nuova visione dell'uomo, che trae le sue radici dalla cultura del protestantesimo inglese. Lo afferma lapidario lo stesso Diderot, secondo il quale, senza il pensiero dell'Inghilterra puritana, la ragione e la filosofia sarebbero in Francia nel più spregevole stadio infantile. I veri fondatori delle *Lumières*, incalza l'Enciclopedista ricordando Montesquieu e Voltaire, sono stati, non a caso, allievi e seguaci di autori inglesi[70].

Il piano di una nuova fondazione politico-istituzionale e pedagogica che mira al riassetto sia didattico sia organizzativo delle università russe è segnato da un rigoroso impianto normativo, retaggio dei trascorsi gesuitici. Tuttavia, uno degli apporti più incisivi alla politica dell'educazione ideata da Diderot proviene dall'*Esprit des lois*. Com'è noto, Montesquieu aveva ricavato da Platone e da Aristotele l'idea che a formare il cittadino, a istruirlo secondo lo spirito della sua costituzione, doveva essere stata l'educazione ricevuta. A seconda del tipo di governo o di convivenza stabilita tra i cittadini, si sarebbe dovuto far corrispondere una particolare normativa pedagogica e una relativa responsabilizzazione di tutta la collettività tramite la legge. Per

[69] Cfr. D. DIDEROT, *Essai sur les études en Russie*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di M. Tourneux, 3 voll., Paris, Garnier, 1875-77, vol. III, p. 416.

[70] Cfr. *ibidem*.

Montesquieu, doveva essere lo Stato – segnatamente la repubblica democratica – a doversi fare carico dell'istruzione, regolando e organizzando l'insegnamento, per formare il futuro cittadino e prepararlo al suo compito nella società. La coerenza del sistema formativo era concepita come l'indice stesso di stabilità politica[71].

Con questo deciso cambiamento di valori e con il sorgere di mutate esigenze e prospettive in materia di educazione, Montesquieu preannunciava, pertanto, la centralizzazione di tutti i programmi formativi da parte dello Stato democratico. L'educazione pubblica veniva così da lui fatta coincidere, illuministicamente, con quella dell'intera nazione. Questo modello di Montesquieu portò presto Diderot a situare ogni riflessione pedagogica entro un contesto di pertinenza politica, unificando spesso i due piani. Sulle orme dell'autore dell'*Esprit des lois*, il *Philosophe* fece corrispondere il discorso sull'educazione in Russia al pragmatismo politico e istituzionale dei Lumi. Ragioni politiche lo condussero ad abbracciare, in un unico e calcolato gesto, il punto di vista del potere, rappresentato da Caterina[72].

Le radici della svolta educativa che Diderot chiede all'Imperatrice di imprimere nei *curricula studiorum* – raccomandando l'adozione di tutta una serie di testi, opere classiche di consultazione e manuali propedeutici allo studio sperimentale delle arti meccaniche – ricuperano da Montesquieu il principio di un'educazione 'etica' alla cittadinanza[73], aggiungendovi la priorità dell'insegnamento delle scienze rispetto alle lettere. A Caterina l'Enciclopedista fa molte volte il nome di d'Alembert, aspettandosi che la sovrana gli commissioni la redazione di un'apposita manualistica di divulgazione scientifica ad uso degli studenti. Le due grandi facoltà sono quelle di medicina e di diritto. Ad esse spetta la formazione civica del popolo russo. I modelli dell'empirismo lockiano e della sperimentazione medico-scientifica sono i medesimi già avvicinati da Montesquieu in gioventù[74]. Di suo Diderot aggiunge una più approfondita trattazione dei diritti e doveri di

[71] Cfr. *EL*, IV, 5-7, in *OC*, I, A, pp. 45-50.

[72] Vedi, in proposito, J.-M. DOLLE, *Politique et pédagogie. Diderot et les problèmes de l'éducation*, Paris, Vrin, 1972, pp. 16 ss.

[73] Cfr. *EL*, V, 2, in *OC*, I, A, pp. 54-55, in cui Montesquieu insiste sul nesso tra il *principio* che sta alla base della repubblica democratica – la *virtù politica* intesa come amore delle leggi e della patria – e «la bonté des mœurs».

[74] Cfr., in proposito, gli 'scritti scientifici' giovanili di Montesquieu, già menzionati nella nota 5.

docenti e studenti. Il taglio programmatico del *Prospectus* al *Plan* – documento scritto su commissione e pertanto indirizzato a un destinatario che si presume dialogare con le idee e le proposte enunciate, esserne in un certo senso parte – è spia delle richieste pedagogiche espresse con urgenza dall'Imperatrice russa. All'idea innata del sapere viene opposta l'origine sensoriale di ogni forma di conoscenza. Analogamente, autentico fine dell'educazione non è la speculazione, ma l'azione[75]. Di più Diderot non poteva accostarsi al modello di governo e di società inglesi descritti da Montesquieu[76].

3. Nel 1778, due anni dopo la Dichiarazione d'indipendenza americana, Diderot rivolse agli insorti d'America un singolare e significativo proclama[77], intriso di speranze ed entusiasmo politico per l'iniziativa intrapresa dai coloni contro l'Impero britannico. Il *Philosophe* si augurava che, dopo secoli segnati dall'oppressione generale, la rivoluzione potesse, finalmente, realizzarsi oltremare, offrendo così a tutti gli Europei un asilo contro il fanatismo e la tirannia, ma soprattutto istruendo i governanti all'uso legittimo della propria autorità. Diderot auspicava che quei valorosi Americani, i quali avevano preferito combattere e morire piuttosto che perdere anche la minima parte della loro libertà, potessero prevenire ingiustizie e corruzione, provvedendo alla conservazione e durata del governo instaurato. Se il riferimento alla necessità di lottare contro lo smodato accrescimento e l'ineguale ripartizione delle ricchezze, il lusso e la mollezza dei costumi[78], palesa chiare ascendenze rousseauiane, il respiro dello scritto di Diderot è più ampio, a tratti quasi escatologico per l'ansia di una rinascita nella giovane America di quella libertà che si vede minacciata nella vecchia Europa. Il *Philosophe* esorta gli insorti a ritardare, se e quanto possibile, il decreto pronunciato contro tutte le cose di questo mondo, destinate a crescere e a morire[79]. Questa successione di periodi di vigore e di decrepitezza, fino all'ineluttabile fine, s'inscrive entro una concezione ciclica della storia, alla quale aveva attinto an-

[75] Cfr. D. SARSINI, *Introduzione* a D. DIDEROT, *Progetto di una università*, cit., pp. 19-87.

[76] Cfr. *EL*, XI, 6; XIX, 27, in *OC*, I, A, pp. 207-222, 432-444.

[77] Cfr. D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1778), in ID., *Œuvres politiques*, cit., p. 324.

[78] Si veda, su questi argomenti, J.G.A. POCOCK, *Virtue and Commerce in the Eighteenth Century*, «Journal of Interdisciplinary History», 3 (1972), pp. 119-134.

[79] Cfr. D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, cit., p. 324.

che Montesquieu[80]. Tuttavia, il tono impiegato dall'anziano Enciclopedista è diverso, prevalendo un argomentare quasi 'apocalittico' che fa di questo, altrimenti breve, testo un esempio di messianismo politico tra i più audaci e diretti. Diderot si augura che la terra possa inghiottire quella, tra le neonate province, che sarà un giorno abbastanza forte e folle da cercare di soggiogare le altre vicine. L'odio aperto verso il 'cesarismo', rischio sempre incombente nelle costituzioni repubblicane, si manifesta nell'elogio di Bruto e nel richiamo alla funzione salvifica del suo pugnale. Guardino gli Americani, scrive il *Philosophe*, sempre e solo al bene comune e pensino che il momento veramente fatale per i governi non è mai quello dell'avversità – che al contrario fortifica gli spiriti e promuove il rinnovamento – bensì quello della prosperità economica[81].

Diderot cita espressamente la Dichiarazione d'indipendenza: gli autori avevano molto chiara l'idea che la potenza inglese, dalla quale i padri fondatori dell'America settentrionale avevano liberato il proprio popolo, padrona dei mari e delle terre sino al 1776, era stata condotta sulla china della decadenza appunto dai frequentissimi abusi – quasi la regola – della prosperità materiale. *E contrario*, soltanto l'avversità impegna davvero i grandi talenti e porta ad una scelta degli uomini migliori, in base esclusivamente ai loro meriti. Una vera e propria lezione di 'civismo repubblicano', in cui non è difficile nemmeno cogliere l'eco della riflessione politica di Anthony Ashley Shaftesbury (1671-1714)[82]. La virtù, avverte ora Diderot, cova spesso in sé il germe della tirannia. Se un grande uomo è per lungo tempo a capo dei pubblici affari, finisce per diventare un despota. Se, al contrario, vi rimane poco tempo, è l'amministrazione che si indebolisce progressivamente e languisce nelle mani di uomini comuni, privi di valore e di talento. Paradossi, questi, molto cari alla penna di Diderot. Il *Philo-*

[80] Cfr., ad es., *Considérations sur les causes des la grandeur des Romains et de leur décadence*, cap. XVIII, in *OC*, I, C, p. 482.

[81] Cfr. D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, cit., p. 324.

[82] Del terzo conte di Cooper, Diderot aveva anche tradotto in francese, con il titolo di *Essai sur le mérite et la virtue* (1745), l'*Enquiry Concerning Virtue, & Merit* (1711), a cura di P. Casini e J.S. Spink, in *OC*, t. I, pp. 267-428, un autentico manifesto del primo Illuminismo inglese, fortemente intriso di richiami platonici. Cfr., in proposito, D. FRANCESCONI, *Il pensiero politico di Shaftesbury. Filosofia, politica e incivilimento nel primo Settecento inglese*, «Studi settecenteschi», 15 (1995), pp. 43-82; L. SIMONUTTI, *Shaftesbury, dissidenti e «réfugiés» in Olanda*, in G. CARABELLI-P. ZANARDI (a cura di), *Il gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 27-40.

sophe chiede agli Americani di pensare che non sull'oro, né sul numero dei lavoratori, si regge uno Stato, ma solamente sui costumi. Davvero impressionante è qui la vicinanza con il pensiero politico di Helvétius[83]. Mille uomini, i quali non temono per la loro vita – prosegue Diderot – sono più pericolosi di diecimila che temono per la ricchezza da essi accumulata[84]. La tradizione harringtoniana[85] rivive in Diderot nella richiesta da questi rivolta agli Americani di tenere con sé, a difesa della propria casa e della propria terra, accanto all'aratro ed al telaio, la spada e il fucile. Siano tutti, afferma l'Enciclopedista, soldati in armi. Inoltre, se in circostanze di pace è il consiglio dei vecchi a sapere meglio deliberare, nelle fasi di crisi è più accorta la gioventù e a quest'ultima occorre affidarsi[86].

Frasi dense e preganti, quelle di Diderot, scritte di getto come si conviene a un proclama. Tra i *Leitmotiv* salienti abbiamo, senz'altro, una rilettura in chiave 'repubblicana' del pensiero politico di Montesquieu[87], ritrovata dallo stesso *Philosophe* nella riflessione dei padri fondatori. Tuttavia, il Montesquieu che Diderot e gli insorti americani chiamano in questo caso in causa è un autore rivisto in chiave decisamente radicale. In particolare, il problema di adattare la forma politica repubblicana a Stati territorialmente vasti non aveva lasciato indifferente Montesquieu nel momento in cui aveva composto l'*Esprit des lois*, segno – tra l'altro – che per il filosofo di La Brède non si era trattato di una forma di organizzazione politica del tutto obsoleta, di un pezzo da museo di storia. La soluzione suggerita era stata la «république fédérative»[88]. Una grande repubblica, a sua volta costituita

[83] Cfr. M. SOZZI, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.-A Helvétius*, Pisa, Edizioni ETS, 2002, pp. 99 ss., cui si rinvia anche per un confronto tra il pensiero di Montesquieu e quello di Helvétius.

[84] Cfr. D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, cit., p. 324.

[85] Sulla quale cfr. il classico J.G.A. POCOCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975), tr. it. di A. Prandi, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1980, vol. II, *La repubblica nel pensiero politico anglosassone*, pp. 625 ss.

[86] Cfr. D. DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, cit., p. 325.

[87] Sul complesso e non facile tema dei rapporti tra Montesquieu e il repubblicanesimo, si vedano M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu. Percorsi bibliografici, problemi e prospettive di ricerca*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 35 (2001), pp. 147-192; TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 13-74.

[88] Cfr. *EL*, IX, 1, in *OC*, I, A, p. 172. Vedi S. ROTTA, *Il pensiero politico francese da Bayle a Montesquieu*, Pisa, Pacini, 1974, pp. 179 ss.

da tante piccole repubbliche, avrebbe potuto formare una sorta di «république éternelle»[89], capace di resistere tanto all'aggressione esterna quanto di evitare la degenerazione interna di ciascuno degli Stati membri. È un'idea che aveva ispirato le *Considérations sur les Romains* (1734) e che sia Diderot sia i rivoluzionari americani avevano ritrovato anche nei primi tre capitoli del libro IX dell'*Esprit des lois*. Solo pochi anni più tardi, gli autori del «Federalist», ma anche Jefferson, avrebbero meditato a lungo queste pagine[90].

In America, pertanto, Diderot vide l'influenza feconda di Montesquieu esercitarsi su coloro che diventarono i legislatori degli Stati Uniti ed i padri della costituzione. Quest'influenza finì per intrecciarsi con quella del giurista ginevrino Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748), anch'egli sostenitore di un governo misto e, come Montesquieu, teorico del bilanciamento e dell'equilibrio dei poteri[91].

Nel 1750, appena due anni dopo la prima edizione francese, la traduzione inglese dell'*Esprit des lois* si trovava negli scaffali delle biblioteche del South Carolina, annunciata dai librai attraverso i giornali. Se la prima edizione americana avrebbe visto la luce solo a Worcester nel 1802, i giornali statunitensi avevano pubblicato, già da diversi anni, ampi estratti dell'opera. Montesquieu sarebbe stato invocato e citato nella serie di *Essays* che John Jay ed Alexander Hamilton fecero uscire nel 1788 per sostenere l'adozione della carta costituzionale[92]. In precedenza, John Adams aveva letto in maniera sistematica l'*Esprit des lois*, compilandone, in margine a ciascun paragrafo, una sorta di schema riassuntivo[93]. James Madison, ritenuto il padre della

[89] *EL*, IX, 1, in *OC*, I, A, p. 173.

[90] Cfr. C.L. BECKER, *Storiografia e politica*, tr. it. a cura di V. de Caprariis, Venezia, Neri Pozza, 1962, pp. 165 ss.; S. ROTELLA, *Montesquieu and the «Federalist»*, «Il politico», 32 (1967), pp. 825-831 (sul quale vedi la discussione critica che ne ha fatto S. ROTTA, «Il pensiero politico», 3 [1968], pp. 463-464).

[91] Cfr. J.-J. BURLAMAQUI, *Principes du droit politique*, Genève, Vernet, 1751. Vedi N. MATTEUCCI, *Jacques Mallet-Du Pan*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1957, pp. 15-25. Nello *Spicilège*, n° 309, Montesquieu menziona le *Cato's Letters* (1720-1723) di John Trenchard e Thomas Gordon, nel XVIII secolo la Bibbia dei coloni inglesi d'America (cfr. «London Journal», n° 22, 25 marzo 1721): vedi, in proposito, la nota di S. ROTTA, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 13, *Spicilège*, édité par R. Minuti et annoté par S. Rotta, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2002, p. 308.

[92] Cfr. A. HAMILTON, *Antologia degli scritti politici*, tr. it. a cura di V. de Caprariis, Bologna, Il Mulino, 1962, pp. 7-35, 77-151; A. HAMILTON-G. CLINTON, *Lettere sulla costituzione federale*, a cura di P. Varvaro, tr. it. di M. Lops, Napoli, Guida, 1996, pp. 96-101.

[93] Cfr. J. ADAMS, *Rivoluzioni e costituzioni*, tr. it. a cura di F. Mioni, Napoli, Guida, 1997.

costituzione americana[94], aveva, da parte sua, studiato Montesquieu a Princeton[95].

Fra tutti gli argomenti trattati nelle pagine dell'*Esprit des lois*, gli Americani si interessarono principalmente a due questioni, entrambe care all'ultimo Diderot. La prima era il federalismo e la seconda la separazione dei poteri. A ciò va aggiunto che, tanto agli occhi dei padri fondatori quanto a quelli di Diderot, tra i molteplici aspetti del pensiero costituzionale di Montesquieu, il maggiore fu incontestabilmente l'indipendenza del potere giudiziario[96]. L'odierna storiografia ritiene che, se la teoria montesquieuiana è stata così bene accolta in America, riformulata e iscritta nella costituzione, è perché vi ha trovato un terreno preparato[97].

Nonostante le difficoltà e i limiti, Diderot non ha smesso di pensare ai suoi scritti come modi d'intervento politico[98], malgrado la sua capacità di agire sulle situazioni politiche di fatto resti delimitata. Questo ruolo di commentatore, di osservatore più che di attore dei grandi drammi politici di fine anni Settanta, che lo stesso Enciclopedista attribuisce a se stesso volentieri, gli consente di mettere a punto un'analisi razionale e rigorosa delle strutture politiche. Al momento del conflitto anglo-americano, le modalità del discorso rivelano, pertanto, la posizione di spettatore del *Philosophe*, il quale pone la pro-

[94] Cfr. J.G.A. POCOCK, *Civic Humanism and Its Role in the Anglo-American Thought*, «Il pensiero politico», 2 (1968), pp. 172-189; G. BUTTÀ, *Sovranità e rappresentanza. Le convenzioni costituzionali negli Stati Uniti (1776-1787)*, «Il pensiero politico», 19 (1986), pp. 329-347; G. ABBATTISTA, *La rivoluzione americana*, in AA.VV., *Storia moderna*, Roma, Donzelli, 1998, pp. 525 ss.; J.G.A. POCOCK, *La ricostruzione di un impero. Sovranità britannica e federalismo americano*, a cura di G. Buttà, tr. it. di S. Luzzatto, Manduria, Lacaita, 1996, pp. 55 ss.

[95] Cfr. P.M. SPURLIN, *Montesquieu et l'opinion américaine au XVIIIe siècle*, «The French American Review», 2 (1949), pp. 12-21; ID., *Montesquieu in America, 1760-1801* (1940), New York, Octagon Books, 1969; ID., *French Enlightenment in America. Essays on the Times of Founding Fathers*, Athens, University of Georgia Press, 1984. Per un'analisi più dettagliata, si veda il contributo di Brunella Casalini in questo tomo.

[96] Cfr. M. TROPER, *Montesquieu e la separazione dei poteri negli Stati Uniti*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 20 (1990), pp. 71-85.

[97] Cfr. S. COTTA, *Montesquieu, la séparation des pouvoirs et la constitution fédérale des États-Unis*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionelle», 1 (1951), pp. 225-247; ID., *Montesquieu e la costituzione degli Stati Uniti*, in *Le origini del pensiero politico e costituzionale americano. Atti del seminario di studio tenutosi a Roma (21-23 aprile 1969)*, Firenze, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1970, pp. 38-40.

[98] Cfr., riguardo a questi argomenti, J.G.A. POCOCK, *Political Ideas as Historical Events. Political Philosophers as Political Actors*, in M. RICHTER (a cura di), *Theory and Political Education*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 29-48.

pria abilità retorica al servizio della lotta per la libertà[99].

Diderot era cresciuto, come molti altri Francesi della sua generazione[100], con l'idea – ereditata da Montesquieu – dell'origine inglese della libertà moderna. Ma quell'idea era entrata in crisi con l'insurrezione dei coloni americani, ponendo più di un dilemma alla coscienza critica dei Lumi. A partire dal 1765, a dire il vero, Diderot aveva smesso di nutrire illusioni sulla condotta politica della dinastia degli Hannover. L'Inghilterra lo aveva deluso. Il rapporto, fortemente critico, che l'amico e collaboratore d'Holbach gli aveva fatto di ritorno dal viaggio oltre-Manica era stato rinforzato dai suoi incontri con John Wilkes (1727-1797), esule a Parigi a seguito dell'estrema ostilità manifestata verso le macchinazioni in Parlamento del partito del re[101]. Wilkes, destinato a diventare – insieme a Montesquieu – l'eroe degli insorti americani, trovò in Diderot un interlocutore assai ricettivo verso le tesi del radicalismo *whig*, che denunciava in particolare la mancata rappresentatività dei Comuni e le ambizioni 'dispotiche' di Giorgio III (1760-1820)[102].

Tutta la grande tradizione inglese della libertà politica, risalente a Cromwell e ai tempi della guerra civile, alle battaglie contro l'assolutismo in difesa della costituzione[103], parevano ora a Diderot conquiste confinate in un passato lontano, poste in ombra da un Parlamento di stampo aristocratico e da una corte tentata dall'assolutismo. La politica coloniale metteva in luce, in modo paradossale e perverso, la volontà di dominazione degli Inglesi di fine Settecento. Solo il ripristino di autentiche condizioni costituzionali poteva salvaguardare solidamente la libertà in Inghilterra[104]. Questa esisteva ancor meno per i coloni d'oltremare. La 'libertà inglese' restava dunque, per Diderot, una conquista storica di cui rimaneva viva soltanto la tradizione, il cui

[99] Cfr. A. STRUGNELL, *Diderot entre la Révolution américaine et le libéralisme anglais*, «Studi settecenteschi», 11-12 (1988-1989), pp. 357-360.

[100] Cfr. M. SPALLANZANI, *Filosofi. Immagini del «Philosophe» nell'età dei Lumi*, Palermo, Sellerio, 2002.

[101] Cfr. G. RUDÉ, *Wilkes and Liberty. A Social Study of 1763 to 1774*, Oxford, Clarendon Press, 1970[2].

[102] Cfr. L.B. NAMIER, *England in the Age of American Revolution*, London, Macmillan, 1963[3].

[103] Cfr., su questi temi, Q. SKINNER, *History and Ideology in the English Revolution*, «The Historical Journal», 8 (1965), pp. 151-168; e G.P. GARAVAGLIA, *Società e rivoluzione in Inghilterra (1640-1689)*, Torino, Loescher, 1978.

[104] Cfr. D. DIDEROT, *Pensées détachées. Contributions à l'«Histoire des deux Indes»*, a cura di G. Goggi, 2 voll., Siena, Università degli Studi di Siena, 1976, vol. II, pp. 288-291.

fondamento istituzionale era andato progressivamente eclissandosi nel corso del XVIII secolo[105].

Tuttavia, il radicalismo *whig*, erede della Gloriosa Rivoluzione (1688-1689), aveva finito per scemare gradualmente sotto Walpole e i Pelham, prima di trasformarsi in un'ideologia pragmatica e conservatrice con la saggistica filosofico-politica di Edmund Burke. Un'eccezione era, agli occhi di Diderot, rappresentata da Wilkes. Il *Philosophe* era perfettamente cosciente che tale radicalismo si era trasferito in America, rinnovato anche dal confronto con la riflessione di Montesquieu. Diderot, fedele al proprio itinerario intellettuale, operava un'analisi di questi grandi eventi storici convinto della necessità di ritornare ai principi primi della libertà politica[106]. In questo, non solo seguiva, ma era anche seguito dai coloni americani, particolarmente creativi negli anni dell'Indipendenza[107].

La rivoluzione americana presentava quindi per Diderot una situazione senza precedenti nella storia universale. Ad essere in gioco era la nascita di una società politica fondata su principi definiti chiaramente. Ciò che né la tradizione rivoluzionaria inglese, troppo imbevuta di empirismo, né la Russia di Caterina II, incapace in ultimo di liberarsi dalla realtà del dispotismo, avevano potuto offrirgli, Diderot lo trovava ora nel Nuovo Mondo. Egli sottolineava, energicamente, la differenza essenziale, ereditata da Montesquieu, tra società e governo[108]. Il diritto inalienabile di sbarazzarsi di un governo divenuto oppressivo, sancito anche nel primo capitolo del *Common Sense* di Thomas Paine, si sposava con l'esigenza, montesquieuiana, di principi dall'efficacia provata sul piano dell'azione politica[109]. È a partire da questi ultimi che Diderot, in nome degli Americani, rifiuta una dopo

[105] Cfr. *ibidem*. Vedi Q. SKINNER, *Il concetto inglese di libertà*, «Filosofia politica», 3 (1989), pp. 83-85.

[106] Cfr. D. DIDEROT, *Mélanges et morceaux divers. Contributions à l'«Histoire des deux Indes»*, a cura di G. Goggi, 2 voll., Siena, Università degli Studi di Siena, 1977, vol. II, p. 147.

[107] Cfr. *ibidem*. Vedi N. MATTEUCCI, *Charles McIlwain e la storiografia sulla rivoluzione americana*, Bologna, Il Mulino, 1965; J.G.A. POCOCK, *1776: the Revolution against Parliament*, in ID. (a cura di), *Three British Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 74-88; G. SPINI, *Il pensiero politico americano dalle origini al federalismo*, in L. FIRPO (diretta da), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, 7 voll., Torino, Utet, 1972-82, vol. IV, t. I, pp. 443-490; N. MATTEUCCI, *La rivoluzione americana: una rivoluzione costituzionale*, Bologna, Il Mulino, 1987.

[108] Cfr. D. DIDEROT, *Mélanges*, cit., p. 148. Si veda J.G.A. POCOCK, *Obligation and Authority in Two English Revolutions*, Wellington, Victoria University Press, 1973.

[109] Cfr. D. DIDEROT, *Mélanges*, cit., vol. II, pp. 149-151, 164.

l'altra tutte le argomentazioni legittimiste sollevate dall'Inghilterra contro la rivolta dei coloni[110].

Se, prima della rottura finale rappresentata dalla Dichiarazione d'indipendenza, Diderot aveva espresso il desiderio di vedere infine riconciliate l'Inghilterra e le colonie su un piano di reciproca uguaglianza[111], in seguito il *Philosophe* smise di credere in quell'effimero sogno di amicizia eterna. Il *Declaratory Act*, voluto dal Parlamento inglese, aveva rafforzato il carattere aristocratico e più che mai autoritario di una corte gelosa delle proprie prerogative e indifferente ai diritti inviolabili della libertà dei cittadini[112]. Fu Paine, si sa, a trasformare con i suoi *pamphlets* la resistenza dei coloni in rivoluzione. Diderot ne prese atto, offrendo al lettore dell'*Histoire des deux Indes* di Raynal (1781)[113] il fondamento di un'eclettica dottrina filosofico-politica, che rilegge il pensiero altrui (Montesquieu, Paine) in una chiave interpretativa fedele e originale a un tempo. Diderot celebra la forma del tutto nuova e repubblicana, ostile ad ogni presenza o ingerenza aristocratica, che va assumendo la libertà in America[114]. Una forma che si fatica a rintracciare nella madrepatria, dominata dai compromessi tra i maggiori gruppi d'interesse. Uno dei grandi meriti storiografici di Diderot è stata proprio questa sua capacità di comprendere a fondo la diversità tra liberalismo britannico e liberalismo americano, lo scarto – se non lo iato – esistente tra il concetto 'inglese' e quello 'statunitense' di libertà[115].

Nella riflessione diderottiana di questi ultimi anni troviamo riassunte con efficacia le funzioni delle assemblee legislative dei tredici Stati fino ad allora confederatisi, i loro rapporti con il Congresso, al quale dovevano la propria nomina ed esistenza, nonché il ruolo severamente delimitato e circoscritto di quest'ultimo. Si affrontano qui due grandi principi costituzionali: il potere dello Stato e – soprattutto – la «volonté générale», quale era stata delineata in precedenza da Montesquieu. Da un lato, gli Americani, gelosi della libertà appena acquisita

[110] Cfr. D. DIDEROT, *Œuvres politiques*, cit., p. 357.

[111] Cfr. D. DIDEROT, *Mélanges*, cit., vol. II, p. 171.

[112] Cfr. D. DIDEROT, *Mélanges*, cit., vol. II, p. 177.

[113] Cfr. G.-T. RAYNAL, *Histoire philosophique e politique*, cit., vol. IV, pp. 455-460.

[114] Cfr. D. DIDEROT, *Mélanges*, cit., vol. II, pp. 180-182. Su Paine, cfr. TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 58-65.

[115] Su questo punto, cfr. A. STRUGNELL, *Diderot's Politics. A Study of Diderot's Political Thought after the «Encyclopédie»*, The Hague, Nijhoff, 1973, pp. 210-217.

e avversi all'idea di governo centrale, erano inclini a porre la volontà generale sotto una stretta sorveglianza costituzionale e a mantenere il ruolo essenziale del potere nel governo dei singoli Stati, a loro volta più vicini al mandato popolare. Dall'altro lato, il gruppo degli «chefs nationaux» era intimamente persuaso che i Congressi, in tale maniera costituiti, non avrebbero mai potuto adempiere alle proprie funzioni di governo nazionale[116]. È il sistema, che Diderot aveva visto all'opera nella repubblica federativa dell'Olanda, così come era stata raffigurata da Montesquieu[117]. Per il *Philosophe*, la volontà generale, che vuole il bene comune del popolo, non può esprimersi se non attraverso le supreme istanze dello Stato. Diderot rimane fedele alla convinzione secondo cui l'integrità dello Stato, assicurata da un'assemblea nazionale e investita di pieni poteri, si rivela indispensabile al mantenimento della libertà individuale[118].

Possiamo pertanto affermare che una netta evoluzione si è operata nella visione diderottiana della sovranità in seguito alla sua analisi della Rivoluzione americana, contenuta anonima nelle pagine dell'*Histoire* di Raynal[119]. Per l'ultimo Diderot, in un paese in cui la costituzione scritta incorpora dei principi lungamente dibattuti e chiaramente definiti, è possibile accordare alle istituzioni dello Stato anche una sorta di discrezione, la quale è senza rischi per la libertà politica. Si tratta di un'interpretazione della funzione dello Stato che, benché parta dall'esame della situazione nella realtà geografica delle ex-colonie d'oltremare, deve molto alla maniera con la quale Diderot vedeva la sua stessa Francia. E che soprattutto – stante la celebrazione delle forze della libertà repubblicana in America fatta nel proclama del 1778 – devo molto, moltissimo a Montesquieu, segnatamente a quel Montesquieu che i *Founding Fathers* rilessero alla luce dell'umanesimo civico di Machiavelli e della virtù neo-harringtoniana[120].

[116] Cfr. D. DIDEROT, *Mélanges*, cit., vol. II, p. 184.

[117] Cfr. *EL*, IX, 1, in *OC*, I, A, p. 173 e nota (*a*).

[118] Cfr. D. DIDEROT, *Mélanges*, cit., vol. II, p. 185.

[119] Cfr. G.-T. RAYNAL, *Histoire philosophique e politique*, cit., *passim*.

[120] Cfr. J.G.A. POCOCK, *The Political Works of James Harrington*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 91 ss.; ID., *Contexts for the Study of James Harrington*, «Il pensiero politico», 11 (1978), pp. 20-35.

Sulle orme di Montesquieu: la formazione di Edward Gibbon dal primo soggiorno a Losanna al Decline and Fall of the Roman Empire*

John Thornton

1. «L'Esprit des Loix. *Qu'en dire ici?*»[1]

Il 25 gennaio del 1764, a Losanna, incontrando nel XLIII volume (luglio-dicembre 1749) della *Bibliothèque Raisonnée*[2] una recensione

* Per le opere di Montesquieu si fa riferimento all'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1949 e 1951. I titoli vengono così abbreviati: *EL = De l'Esprit des lois*; *Romains = Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Per le opere di Gibbon s'impiegano le seguenti abbreviazioni: *MW = Miscellaneous Works of Edward Gibbon*, Esquire, with *Memoirs of His Life and Writings*, composed by Himself. Illustrated from His Letters, with Occasional Notes and Narrative by J. Lord Sheffield, 7 voll., Basil, J.J. Tourneisen, 1796-1797; *Essai = Essai sur l'étude de la littérature*, in *MW*, cit., vol. IV, pp. 127-198; *Journal A = Gibbon's Journal to January 28th, 1763. My Journal, I, II & III and Ephemerides*. With Introductory Essays by D.M. Low, London, Chatto & Windus, 1929; *Journal B = Le Journal de Gibbon à Lausanne. 17 Août 1763-19 Avril 1764*, publié par G. Bonnard, Lausanne, Librairie de l'Université-F. Rouge & Cie S.A., 1945; *Journal C = Gibbon's Journey from Geneva to Rome. His Journal from 20 April to 2 October 1764*, edited by G.A. Bonnard, London, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1961; *Memoirs* = E. GIBBON, *Memoirs of My Life*, edited from the manuscripts by G.A. Bonnard, London, Nelson, 1966; *Lettre* = L. JUNOD, *La Lettre de Gibbon sur le gouvernement de Berne*, in G.R. DE BEER-G.A. BONNARD-L. JUNOD (a cura di), *Miscellanea Gibboniana*, Lausanne, Librairie de l'Université-F. Rouge & Cie S.A., 1952; *Journal de mon voyage* = G.R. DE BEER & G.A. BONNARD: E. GIBBON, *Journal de mon voyage dans quelques endroits de la Suisse 1755*, in *Miscellanea Gibboniana*, cit., pp. 5-84; *D&F = The Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 voll., New York, The Modern Library, 1995; le citazioni in italiano sono tratte dalla traduzione di G. Frizzi: E. GIBBON, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*. Con un saggio di A. Momigliano, 3 voll., Torino, Einaudi, 1967; *Letters = The Letters of Edward Gibbon*, 3 voll., edited by J.E. Norton, London, Cassell and Company Ltd, 1956. L'ortografia delle citazioni di Gibbon non è stata modernizzata. Per il titolo, vedi G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1954, p. 133: «Gibbon procede – sarà un caso? – dietro le orme di Montesquieu».

[1] *Journal B*, p. 224.

[2] Per una rapida informazione sul carattere di questa rivista, di cui Gibbon aveva intrapreso una lettura sistematica, vedi la nota 2 di G. BONNARD, *Journal B*, p. 9, e J.G.A. POCOCK, *Barbarism and Religion*, I. *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge, Cam-

dell'*Esprit des lois*[3], Edward Gibbon (1737-1794) rinunciò a registrare qualsiasi osservazione o giudizio sull'autore, sull'opera, o sulla presentazione datane dal «Journaliste». Non è difficile cogliere la ragione di questo distacco dalla pratica seguita regolarmente durante il secondo soggiorno a Losanna (1763-1764)[4], quando Gibbon andava affiancando ai faticosi studi di geografia e numismatica antiche, finalizzati alla preparazione del viaggio in Italia, la più distensiva lettura della rivista in questione, e di tutto prendeva nota nel suo diario[5], sviluppando talora le osservazioni cui davano luogo le sue letture sino alle dimensioni di brevi dissertazioni[6]: l'*Esprit des lois* non poteva essere trattato alla stessa stregua del resto della produzione scientifica del secondo quarto del Settecento, diligentemente passata in rassegna nella *Bibliothèque Raisonnée*. Circa due mesi più tardi, lunedì 19 marzo, leggendo nel XLIX volume della rivista una recensione assai favorevole dell'*Esprit des nations* dell'abate François-Ignace Espiard de la Borde, Gibbon reagì come di fronte a un delitto di lesa maestà: «Eh le mauvais singe»[7], è tutto il suo commento.

bridge University Press, 1999, p. 264. Dal *Commonplace book* di Gibbon risulta che aveva già letto la *Bibliothèque Raisonnée* al tempo del primo soggiorno a Losanna: vedi P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon. Gentleman of Letters*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1982, p. 66.

[3] Nell'edizione apparsa ad Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, in due volumi, nel 1749.

[4] Su cui vedi G. BONNARD, *L'importance du deuxième séjour de Gibbon à Lausanne dans la formation de l'historien*, in *Mélanges d'histoire et de littérature offerts à Monsieur Charles Gilliard Professeur honoraire de l'Université de Lausanne à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Lausanne, Librairie de l'Université-F. Rouge & Cie S.A., 1944, pp. 401-420; P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., pp. 171 ss.; J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., pp. 261-274.

[5] Cui in questa fase aveva dato il titolo di *Éphémérides ou Journal de ma Vie, de mes Études et de mes Sentimens*. Per il carattere dei diari di Gibbon e le vicende della loro pubblicazione basti qui rinviare alla *Introduction* di D.M. LOW, in *Journal A*, pp. xiii-cxvii, in part. xix-xxix, ed alla *Préface* di G. BONNARD, in *Journal B*, pp. vii-xxvi.

[6] Vedi *Journal B*, pp. 105-113; 122-130 per due dissertazioni sul passaggio delle Alpi da parte di Annibale e sulla guerra sociale. Il 31 dicembre del 1763, in sede di bilancio dell'anno trascorso, Gibbon rilevò l'estraneità alla natura del diario di tali «dissertations savantes et raisonnées», e stabilì dunque di riservare a «les pieces plus etendues et plus originales auxquelles la lecture ou la meditation peut donner lieu» «un recueil separé» (*Journal B*, pp. 190-192), pubblicato poi da Lord Sheffield in *MW*, vol. IV, come *Recueil de mes Observations, & Pièces détachées sur différents Sujets*.

[7] *Journal B*, p. 244, e nota 4. G. Bonnard osserva come il più benevolo recensore, nella seconda parte dell'articolo, pubblicata nel L volume della *Bibliothèque Raisonnée*, si fosse spinto ad accostare esplicitamente lo stile dell'autore, di cui gli era ignota l'identità, a quello dell'*Esprit*

Questa gelosa ammirazione per Montesquieu affondava le proprie radici indietro nel tempo, nel primo soggiorno a Losanna (1753-1758) – un periodo di cui più tardi, al tempo della composizione della sua autobiografia, Gibbon riconobbe l'importanza decisiva nella sua formazione: «Tale qual sono, in genio o dottrina o costumi, io debbo la mia creazione a Losanna: fu in quella scuola, che la statua fu ricavata dal blocco di marmo»[8].

A Losanna, il giovane Gibbon era stato inviato precipitosamente dal padre, che, alla notizia della sua conversione al cattolicesimo[9], si era affrettato a fargli abbandonare Oxford. Affidato alle cure del pastore calvinista Daniel Pavillard, Gibbon ritornò sui suoi passi il giorno di Natale del 1754; ma non ottenne il permesso di rientrare in patria che al compimento della maggiore età, nel 1758, dopo un'assenza di «quattro anni, dieci mesi e quindici giorni»[10]. Per Pavillard, Gib-

des lois, e riporta a questo incauto giudizio l'indignazione di Gibbon. Che Gibbon non apprezzasse l'imitazione di Montesquieu risulta anche dalla nota sulle *Lettres écrites de la Campagne*, attribuite a Jean-Robert Tronchin e lette l'8 novembre 1763: «Ces lettres sont d'un homme d'Esprit qui affecte un peu trop la maniere de Montesquieu» (*Journal B*, p. 142). In considerazione di questo giudizio, non riterrei, con P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., p. 342, nota 94, che da questa lettura possa essere venuto l'impulso alla composizione della *Lettre sur le gouvernement de Berne*.

[8] *Memoirs*, p. 86 (tr. it. di G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., p. 78). Anche nel 1764 Gibbon aveva riconosciuto di dovere al suo primo soggiorno a Losanna «la parte raisonnable de son existence»: vedi *Journal B*, p. 263; e lo stesso nel 1767, in una celebre lettera a David Hume («I cinque anni […] che ho trascorso in Svizzera hanno formato tanto il mio stile quanto le mie idee»: *Letters* 80, vol. I, pp. 222-223). A queste testimonianze si può legittimamente accostare la confessione dello Svedese dietro il quale si nasconde lo stesso Gibbon nella *Lettre sur le gouvernement de Berne*: «[…] cette vie seroit triste, […], si […], votre pays n'eut pas formé mon gout et ma raison à des mœurs moins grossieres que les notres!» (*Lettre*, p. 123). Vedi anche E. GIDDEY, *Gibbon à Lausanne*, in *Gibbon et Rome à la lumière de l'historiographie moderne*, publié par P. Ducrey en collaboration avec F. Burkhalter et R. Overmeer, Genève, Droz, 1977, pp. 23-45, in part. 25-30, e R. SHACKLETON, *The Impact of French Literature on Gibbon*, in G.W. BOWERSOCK-J. CLIVE-S.R. GRAUBARD (a cura di), *Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire*, Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press, 1977, pp. 207-218, in part. pp. 207-211; J.W. BURROW, *Gibbon*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1985, p. 9.

[9] Sul significato politico della conversione insiste M. BARIDON, *Le style d'une pensée: politique et esthétique dans le «Decline and Fall»*, in *Gibbon et Rome*, cit., pp. 73-98, in part. pp. 77-78. Sulla formazione di Gibbon e il suo ambiente familiare cfr. anche M. WATSON BROWNLEY, *Gibbon: The Formation of Mind and Character*, in *Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire*, cit., pp. 13-25. Vedi naturalmente G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., pp. 24-32, per l'importanza della conversione nel «processo di maturazione e consolidamento» degli interessi culturali e della personalità di Gibbon.

[10] *Journal A*, p. 8.

bon maturo continuerà a nutrire riconoscenza ed affetto, nonostante l'impatto assai duro con la rinnovata situazione di dipendenza, dopo la libertà di cui aveva goduto ad Oxford, e con una gestione familiare le cui ristrettezze ad un ragazzo del rango sociale di Gibbon dovevano risultare difficilmente tollerabili, e quasi scandalose[11]. Il pastore lo aveva guidato nei suoi studi; ma presto, il giovane aveva preso a camminare con le sue gambe[12]. Nei *Memoirs*, rievocando le letture di questi anni, Gibbon sembra voler riservare un posto privilegiato a Montesquieu, e lo contrappone esplicitamente alla fatica della lettura di Grozio e Pufendorf, pedante l'uno e prolisso l'altro; Locke gli aveva dato dell'istruzione; ma a deliziarlo era solo «la frequente consultazione di Montesquieu, il cui stile energico e le cui audaci ipotesi (*boldness of hypothesis*) ebbero il potere di risvegliare e stimolare il genio del secolo»[13]. Testimonianza retrospettiva, si è detto giustamente[14]; ma non mancano neppure significative testimonianze contemporanee dell'ammirazione per Montesquieu da parte del giovane Gibbon[15].

Dall'*Essai sur l'étude de la littérature* che Gibbon diede alle stampe nel 1761, dopo averlo completato e rivisto in patria, può legittimamente trarsi un bilancio degli studi compiuti a Losanna, di cui l'*Essai* è frutto[16]. Il padre di Gibbon, alle cui pressioni l'autore attribuiva il peso decisivo nell'indurlo alla pubblicazione, sperava che la padronanza del francese, mostrata nell'opera, potesse procurare al giovane redditizi incarichi diplomatici[17]; ma a Losanna Gibbon non si era li-

[11] Cfr. *Memoirs*, pp. 69-70.

[12] Cfr. *Memoirs*, p. 74.

[13] *Memoirs*, p. 78. Cfr. G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., pp. 32-35 («da ora in poi egli farà di Montesquieu la luce dei suoi problemi»: p. 35).

[14] Cfr. R. MINUTI, *Gibbon*, in C. LARRÈRE-C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Dictionnaire Montesquieu*, in corso di stampa: «Il s'agit de phrases écrites plusieurs années plus tard, après la publication du *Decline and Fall*, et qui ont donc une valeur rétrospective qu'il faut considérer».

[15] Vedi già J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., p. 87.

[16] Così già D.P. JORDAN, *Gibbon and His Roman Empire*, Urbana-Chicago-London, University of Illinois Press, 1971, p. 81, e J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., p. 210. Sull'*Essai*, vedi D.M. LOW, *Edward Gibbon 1737-1794*, London, Chatto & Windus, 1937, pp. 101-105; G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., pp. 97-133; D.P. JORDAN, *Gibbon and His Roman Empire*, cit., pp. 81-91; P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., pp. 117 ss.; 126 ss.; J.W. BURROW, *Gibbon*, cit., pp. 16 ss.; e soprattutto J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., pp. 208-239, ma già pp. 137 ss. per il contesto culturale entro cui va collocato l'*Essai*.

[17] Vedi *Essai*, pp. 128-129; *Memoirs*, p. 101; e già *Journal A*, pp. 24-25, con la nota 1 di D.M. LOW a p. 25; ancora D.M. LOW, *Edward Gibbon*, cit., p. 102, e P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., pp. 124, 152.

mitato a imparare la lingua. L'*Essai* si colloca all'interno della contesa fra eruditi e *philosophes*[18], ed è in sostanza una difesa dell'utilità dello studio della letteratura, minacciato di essere relegato in una posizione ancillare dalle pretese egemoniche della matematica.

L'*Avis au lecteur*, datato 3 febbraio 1759[19], si chiude con una professione di modestia: quello che proponeva ai lettori doveva essere considerato soltanto «un essai», non «un traité complet»; aveva affrontato il suo argomento solo da qualche punto di vista, altri gliene erano sfuggiti, altri ancora li aveva trascurati. In particolare, affermava:

> Je ne suis point entré dans la carrière immense des beaux-arts, des beautés qu'ils empruntent de la littérature, & de celles qu'ils lui rendent. Que ne suis-je un Caylus ou un Spence! J'éleverois un monument éternel à leur alliance. L'on y verroit l'image de Jupiter éclore dans le cerveau d'Homère, & venir se placer sous le ciseau de Phidias. Mais je ne me suis point dit avec le Corrège: "& moi aussi je suis peintre"[20].

Il motto con cui si chiude l'appello di Gibbon al lettore, nella sua prima opera data alle stampe, rappresenta un intenzionale richiamo all'*Esprit des lois*: Montesquieu, in conclusione della *Préface*, presentando al pubblico l'opera della sua vita, aveva adottato il detto del Correggio per esprimere una certa tranquilla fiducia nei propri mezzi («je ne crois pas avoir totalement manqué de génie»[21]) e nei risultati raggiunti. Il giovane Gibbon fa mostra invece di una modestia più

[18] Su cui vedi, in primo luogo, il classico saggio di A. MOMIGLIANO, *Ancient History and the Antiquarian* (1950), in ID., *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955, pp. 67-106; tr. it. di F. CODINO, *Storia antica e antiquaria*, in A. MOMIGLIANO, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 3-45. Per la posizione di Gibbon nel quadro del dibattito cfr., oltre agli autori citati in nota 16, anche G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., pp. 51 ss.; R. SHACKLETON, *The Impact*, cit., e soprattutto J. STAROBINSKI, *From the Decline of Erudition to the Decline of Nations: Gibbon's Response to French Thought*, in *Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire*, cit., pp. 139-157; J.W. BURROW, *Gibbon*, cit., pp. 24-28; e J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., pp. 137 ss.; ID., *Barbarism and Religion*, II. *Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 4-6 e soprattutto 7-25 per la storia del problema; p. 402, per il suggerimento che il periodo stesso di cui si occupava potrebbe aver spinto Gibbon a coniugare l'erudizione ad altre forme storiografiche: lo studio delle antichità classiche ed ecclesiastiche lo esponeva infatti alle due più ricche fonti di erudizione esistenti; da ultimo, cfr. V. DE SENARCLENS, *Montesquieu historien de Rome. Un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au XVIIIe siècle*, Genève, Droz, 2003, pp. 187-226.

[19] Per il ritardo nella pubblicazione, cfr. ancora *Memoirs*, pp. 100-101, e soprattutto P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., p. 136.

[20] *Essai*, p. 132.

[21] *EL*, *Préface*, p. 231.

appropriata alla sua età[22], e nega di poter adottare la fiduciosa dichiarazione di sicurezza del pittore. Il senso profondo della citazione, introdotta in forma artificiosa, e in qualche misura forzata, sembra essere proprio l'omaggio a Montesquieu, il tentativo di segnalare al lettore che è nel solco delle tradizione del filosofo di La Brède che intende collocarsi il giovane autore[23]. Nella lettera con cui dedicava l'opera al padre, Gibbon aveva dichiarato di apprezzare, e di considerare «onorevoli», anche quelle dediche «in cui un autore inesperto si rivolge a un maestro dell'arte nella quale si sforza di eccellere; un maestro il cui esempio aspira ad imitare; dal cui consiglio è stato indirizzato; la cui approvazione è ansioso di meritare»[24]. Nel suo caso, una dedica a Montesquieu, morto nel 1755, era impossibile; ma la riconoscibilità del motto che suggella l'*Avis au lecteur* indica chiaramente l'autore che Gibbon si proponeva come modello.

Il nome del *Président* ricorre ancora altre volte nel testo dell'*Essai*; e l'operetta risulta tutta percorsa da espressioni, idee e riflessioni derivate da Montesquieu, che testimoniano dell'immediata influenza della lettura dei suoi scritti sul futuro storico dell'impero romano. Montesquieu appare al culmine dell'elenco di quei pochi personaggi che, attraverso i secoli, avevano saputo dar prova di *esprit philosophique*. Del vero «spirito filosofico», che, più raro delle perle e dei diamanti[25], non si limita alla sfida delle opinioni dominanti, né si esaurisce nella logica della geometria, si potrebbe trovar traccia nelle opere di Cicerone[26], Tacito[27],

[22] La modestia affettata da Gibbon, in particolare nei confronti di Montesquieu, è un tratto caratteristico dell'*Essai*, già rilevato, per es., da P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., p. 152, e da J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., p. 213.

[23] Cfr., al riguardo, le considerazioni generali di D. WOMERSLEY, *The Transformation of «The Decline and Fall of the Roman Empire»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 54, testo e nota 6.

[24] *Essai*, p. 129.

[25] Cfr. *Essai*, p. 170.

[26] Sull'apprezzamento per Cicerone da parte di Gibbon, un altro tratto che lo accosta a Montesquieu, vedi *Memoirs*, pp. 75-76, con G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., pp. 51-53. Sul giudizio non meno entusiasta del giovane Montesquieu su Cicerone nel precoce *Discours sur Cicéron*, del 1717ca., vedi V. DE SENARCLENS, *Montesquieu historien de Rome*, cit., p. 64, testo e nota 7.

[27] Su Gibbon e Tacito, vedi D.P. JORDAN, *Gibbon and His Roman Empire*, cit., pp. 172-183; G.W. BOWERSOCK, *Gibbon on Civil War and Rebellion in the Decline of the Roman Empire*, in *Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire*, cit., pp. 27-35, in part. p. 30; J.W. BURROW, *Gibbon*, cit., p. 110 per l'influenza su Gibbon di Cicerone e Tacito. Anche l'ammirazione per Tacito era condivisa da Montesquieu: basti qui rinviare a *EL*, XXX, 2, p. 884

Bacone, Leibniz, Bayle[28], Fontenelle[29], e – naturalmente – di Montesquieu[30]. Esso consiste in un colpo d'occhio al tempo stesso ampio e preciso; è lo sguardo di chi da un'altura sappia abbracciare una vasta estensione, formandosene un'immagine distinta ed unitaria, mentre menti più limitate non ne colgono che una parte. I geni dotati di questo *esprit* sono in grado di «renfermer dans une seule idée abstraite, un assemblage nombreux d'autres idées moins générales»[31]. A chi possiede tale «spirito filosofico», la storia si presenta come la scienza «des causes & des effets»; costui solo è in grado di distinguere, nel caos degli avvenimenti, «ceux qui dominent dans le système général, qui y sont liés intimément, & qui en ont fait mouvoir les ressorts», e di «les entrevoir dans le vaste chaos des événemens, & les en tirer purs & sans mélange»[32]. L'erudizione gli è necessaria, perché essa sola può consentirgli di mettere a confronto fatti della stessa specie. Così, Gibbon respinge coraggiosamente, «sans crainte du nom flétrissant d'érudit», il provocatorio invito di d'Alembert a dare alle fiamme, alla fine di un secolo, tutti i fatti ritenuti insignificanti[33]. Come i botanici raccolgono e studiano tutte le piante, indipendentemente dalla loro utilità immediata, nella speranza che in futuro qualcuno possa scoprirne proprietà nascoste, così di tutti i fatti va custodita memoria, perché «un Montesquieu démêlera dans les plus chétifs des rapports, inconnus au vulgaire»[34].

Nell'*Essai*, Montesquieu rappresenta lo spirito filosofico per eccellenza, il modello dell'attività intellettuale, la figura ideale che aveva iniziato a realizzare, con l'*Esprit des lois*, quella «storia filosofica dell'uomo» che Gibbon indicava come obiettivo ultimo, e quasi inarrivabile, delle sue riflessioni:

(«Tacite fait un ouvrage exprès sur les mœurs des Germains. Il est court, cet ouvrage; mais c'est l'ouvrage de Tacite, qui abrégeoit tout, parce qu'il voyoit tout»).

[28] Gibbon riteneva il *Dictionnaire* di Bayle un monumento eterno della fecondità dell'erudizione combinata con il *génie* (*Essai*, p. 145); vedi D.P. JORDAN, *Gibbon and His Roman Empire*, cit., pp. 159-172, che pone l'autore del *Dictionnaire* accanto a Tacito e Montesquieu nel 'triumvirato' che avrebbe ispirato Gibbon a scrivere una «storia filosofica».

[29] Per l'influenza di Fontenelle su Gibbon, cfr. D.M. LOW, *Edward Gibbon*, cit., pp. 120-122.

[30] Cfr. *Essai*, pp. 170-171.

[31] *Essai*, pp. 171-172.

[32] *Essai*, pp. 174-175.

[33] *Essai*, p. 178.

[34] *Ibidem*.

Qu'une vaste carrière s'ouvre à mes réflexions! La théorie de ces causes générales seroit entre les mains d'un Montesquieu, une *histoire philosophique de l'homme*. Il nous les feroit voir réglant la grandeur & la chute des empires, empruntant successivement les traits de la fortune, de la prudence, du courage, & de la foiblesse, agissant sans le concours des causes particulières, & quelquefois même triomphant d'elles. Supérieur à l'amour de ses propres systèmes, dernière passion du sage, il auroit su reconnoître que, malgré l'étendue de ces causes, leur effet ne laisse pas d'être borné, & qu'il se montre principalement dans ces événemens généraux, dont l'influence lente mais sûre change la face de la terre, sans qu'on puisse s'appercevoir de l'époque de ce changement, & surtout dans les mœurs, les religions, & tout ce qui est soumis au joug de l'opinion. Voilà une partie des leçons que ce philosophe eût tirées de ce sujet. Pour moi, j'y trouve simplement une occasion de m'essayer à penser[35].

L'influenza di Montesquieu emerge anche in altri brani dell'*Essai*, e permea persino i dettagli della rappresentazione, conferendole il tono complessivo; ma soprattutto, Montesquieu è presente laddove Gibbon tocca argomenti di storia romana. Ad esempio, l'analisi degli inconvenienti della concessione di terre ai veterani in età tardorepubblicana, da Silla ad Augusto – introdotta nell'*Essai* a dimostrare la necessità di una conoscenza approfondita della storia romana per intendere a pieno la poesia antica[36], e in particolare le *Georgiche* di Virgilio, funzionali al progetto di Augusto di far gustare ai veterani congedati la quiete della campagna[37] –, nonostante il riferimento a Tacito, rimanda in realtà più alle *Considérations sur les Romains* di Montesquieu che agli *Annales*. Delle considerazioni di Gibbon («Expédient ruineux: si on les mêloit, ils quittoient leurs habitations pour se retrouver; si on les laissoit en corps, le premier séditieux y trouvoit une armée toute prête»[38]), solo la prima metà deriva da un passo di

[35] *Essai*, pp. 179-180 (corsivo mio). G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., p. 119 legge in questo passo un'«esaltazione innologica» di Montesquieu. Cfr. anche J.W. BURROW, *Gibbon*, cit., pp. 17-18, che rileva il carattere programmatico del brano; e V. DE SENARCLENS, *Montesquieu historien de Rome*, cit., pp. 187-188; 220-222, che attribuisce a Gibbon un tentativo di «définir l'implicite épistémologique de l'historiographie de Montesquieu».

[36] Cfr. J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., pp. 221-224; 238, che rileva il ricorrere nell'argomentazione di Gibbon di alcuni punti chiave della riflessione di Montesquieu nelle *Considérations sur les Romains*, e V. DE SENARCLENS, *Montesquieu historien de Rome*, cit., pp. 221-222.

[37] Cfr. i capp. 20-22 dell'*Essai*, pp. 153-157, per Virgilio, nuovo Orfeo, «qui ne manie sa lyre, que pour faire déposer aux sauvages leur férocité, & pour les réunir par les liens des moeurs & des loix» (p. 156).

[38] *Essai*, p. 154.

Tacito[39]; il resto proviene direttamente dalle *Considérations sur les Romains*, dove Montesquieu aveva rilevato che, «si on les distribuoit par légions, les ambitieux pouvoient trouver, contre la république, des armées dans un moment»[40]. In questa stessa pagina dell'*Essai*, d'altra parte, rimanda a Montesquieu anche il giudizio complessivamente positivo su Silla. Più avanti, il confronto fra Silla ed Augusto, e in particolare il giudizio su Ottaviano, dalla «lâcheté» del capoparte[41] alla diabolica 'abilità' del principe («ces chaînes qu'on portoit sans les sentir, ce prince confondu parmi les citoyens, ce sénat respecté par son maître!»[42]), risentono anch'essi della riflessione di Montesquieu, che aveva contrapposto Silla, «homme emporté», che «mène violemment les Romains à la liberté», ad Augusto, «rusé tyran», che «les conduit doucement à la tyrannie», e aveva osservato che «pendant que, sous Auguste, la tyrannie se fortifioit, on ne parloit que de liberté»[43]. Ancora: nella difesa dell'attendibilità della tradizione sui primi secoli di Roma dal poderoso attacco di Louis de Beaufort (1703-1795), nei capitoli 27-33 dell'*Essai*, Gibbon si sforzava di spiegare come il primo trattato fra Roma e Cartagine, datato da Polibio nel primo anno della repubblica[44], assegnasse ai Romani «des sujets qui n'étoient encore que leur alliés»[45]. Il termine *hypekooi* che si leg-

[39] Cfr. TACITO, *Annales*, XIV, 27.

[40] *Romains* XIII, pp. 142-143.

[41] Di «lâcheté naturelle» di Ottavio Montesquieu aveva parlato nel cap. XIII dei *Romains* (p. 137).

[42] *Essai*, p. 196.

[43] *Romains* XIII, p. 140. Per il giudizio di Montesquieu su Augusto, vedi C. VOLPILHAC-AUGER, *L'image d'Auguste dans les «Considérations»*, in A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Storia e ragione. Le «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» di Montesquieu nel 250° della pubblicazione*, Napoli, Liguori Editore, 1987, pp. 159-167, e J.W. BURROW, *Gibbon*, cit., pp. 43 ss.; D. WOMERSLEY, *The Transformation*, cit., pp. 16-17; 60-61. Gibbon era sotto l'influenza del giudizio di Montesquieu su Augusto ancora all'epoca del secondo soggiorno a Losanna: vedi *Journal B*, pp. 59 e in part. 92-93, con l'analisi delle relazioni fra Augusto e il regolo alpino Cottius alla luce della lettura che della politica di Augusto aveva dato Montesquieu: «On y voit la politique d'Auguste qui dans toutes les affaires preferoit aux voyes de violence les moyens doux et lents […]. Je pense qu'Auguste y sût l'eblouir en lui [a Cottius] prodiguant de vains honneurs, au point de lui [faire] oublier, qu'il perdoit son pouvoir et son independance. C'etoit au moins le style de la politique de ce prince».

[44] POLIBIO, *Storie*, III, 22. Per il dibattito settecentesco sull'*incertitude* dei primi secoli della storia di Roma vedi M. RASKOLNIKOFF, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des lumières: la naissance de l'hypercritique dans l'historiographie de la Rome antique*, Rome, École Française de Rome, 1992.

[45] *Essai*, pp. 159-162.

ge nella traduzione greca del trattato riportata da Polibio deriverebbe da una resa sicuramente approssimativa, e forse tendenziosa, del latino *fœderati*; ma Gibbon coglie l'occasione anche per rappresentare, alla maniera di Montesquieu, il modo in cui Roma quasi insensibilmente era riuscita ad imporre il proprio dominio alle comunità latine alleate: acquistata ben presto una decisa superiorità su di esse, i Romani, «fiers, mais politiques», l'impiegarono

> avec une sagesse digne de leur bonheur. Ils comprirent que des cités malasservies arrêteroient les armes, épuiseroient les trésors, & corromproient les mœurs de la république. Sous le nom spécieux d'alliés, ils surent faire aimer leur joug aux vaincus. Ceux-ci consentirent avec plaisir à reconnoître Rome pour la capitale de la nation Latine, & à lui fournir un corps de troupes dans toutes ses guerres. La république ne leur devoit qu'une protection, marque de sa souveraineté & qui leur coutoit si cher. Ces peuples étoient alliés de Rome, mais ils virent bientôt eux-mêmes qu'ils en étoient esclaves[46].

Nelle *Considérations sur les Romains*, al capitolo VI – analisi fredda dei «principes toujours constants» impiegati da Roma «pour soumettre tous les peuples»[47], dalle piccole città del Lazio alle più grandi potenze del bacino mediterraneo – Montesquieu aveva esaminato la «manière lente de conquérir» adottata costantemente dai Romani partendo proprio dai rapporti con i Latini: nel *fœdus Cassianum* (493 a.C.), «un des principaux fondements de leur puissance», nonostante la vittoria del lago Regillo, non si trovava una sola parola che potesse far sospettare l'impero. Di fatto, gli alleati di Roma si ritrovavano soggetti al suo dominio senza accorgersene[48].

Montesquieu aveva dunque rappresentato in termini analoghi, sotto il segno dell'abilità politica e della capacità di dissimulare i propri fini, tanto il processo in seguito al quale i Romani sottrassero la libertà ai popoli dell'Italia prima e poi del bacino mediterraneo, quanto quello attraverso il quale Augusto li privò della loro; il giovane Gibbon accoglie entrambe queste letture, che riproporrà immutate nei primi capitoli del suo capolavoro[49].

[46] *Essai*, l. cit.

[47] *Romains* VI, p. 103.

[48] *Romains* VI, p. 108: «On vainquoit un peuple, et on se contentoit de l'affoiblir; on lui imposoit des conditions qui le minoient insensiblement; s'il se relevoit, on l'abaissoit encore davantage: et il devenoit sujet, sans qu'on pût donner une époque de sa sujétion».

[49] Per l'«artful» Augusto cfr. *infra*, e vedi anche *D&F*, cap. 3, pp. 50 (dove rimanda direttamente a Montesquieu l'impiego dell'avverbio «insensibilmente»: cfr. la nota precedente), 52,

Dettagli, si potrebbe dire; invece, riconduce direttamente al cuore della riflessione di Montesquieu l'attribuzione ai Romani di un «principe dominant, l'amour de la patrie»[50] – ovvero della *vertu politique*, che l'autore dell'*Esprit des lois* aveva posto come *principe* della repubblica democratica, e in particolare appunto di quella dell'antica Roma[51].

Solo Tacito gode di un'ammirazione[52] paragonabile a quella nutrita per Montesquieu[53]; talora, le immagini dei due finiscono per sovrapporsi. Attraverso il *Parallèle de Tacite et de Tite-Live*, al cap. 52, Gibbon si propone di illustrare con un esempio concreto la differenza fra uno «storico filosofo» e un autore che, pur elevandosi oltre il livello del puro compilatore, non può considerarsi altro che un retore, capace di commuovere, ma non di istruire[54]. A proposito del racconto liviano sulla caduta dei decemviri, Gibbon lamenta che

> les loix des décemvirs, leur caractère, leurs défauts, leurs rapports enfin avec le génie du peuple Romain, avec le parti des Décemvirs, avec leurs desseins ambitieux, il les oublie totalement. Je ne vois point chez lui – prosegue Gibbon –

54, 55-56. Per l'imposizione del dominio romano nel Mediterraneo vedi *D&F*, cap. 2, p. 27 (tr. it., p. 40): «In Etruria, in Grecia e nella Gallia, la prima cura del senato fu di sciogliere quelle pericolose confederazioni, le quali insegnavano agli uomini che, come i Romani avevano vinto per le altrui divisioni, si poteva resistere loro con l'unione. Quei principi, ai quali un'ostentata gratitudine o generosità permetteva per qualche tempo di reggere uno scettro precario, erano licenziati appena avevano soddisfatto al compito loro assegnato di avvezzare al giogo i popoli vinti. Gli Stati liberi e le città, che avevano abbracciato la causa di Roma, erano ricompensati con un'alleanza nominale e insensibilmente cadevano in una servitù effettiva».

[50] *Essai*, p. 168.

[51] Vedi, ad es., *EL*, IV, 5, p. 267: «On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie»; oppure, l'*Avertissement de l'Auteur*, p. 227: «Ce que j'appelle la *vertu* dans la république est l'amour de la patrie».

[52] *Essai*, p. 177: «Je ne connois que Tacite qui ait rempli mon idée de cet historien philosophe».

[53] Così, se è giusto rilevare che «Gibbon ebbe più di un maestro», non deve però sottovalutarsi l'influenza di Montesquieu quale si riscontra nell'*Essai*: vedi P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., p. 331, nota 22.

[54] Per l'atteggiamento di Gibbon nei confronti di Livio, cfr. G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., pp. 66-70. E. BADIAN, *Gibbon on War*, in *Gibbon et Rome*, cit., pp. 103-130, in part. pp. 108-112, accosta il metodo di Gibbon più a Livio che a Tacito; giudizio non del tutto paradossale, se si tiene conto della dichiarata ammirazione di Gibbon per «les talens historiques de Tite-Live, la marche majestueuse de sa narration qui fait succeder les evenemens les uns aux autres, rapidement mais sans confusion et sans precipitation, et l'energie egale et soutenue de son style qui arrache ses lecteurs de leurs cabinets pour les placer sur le théatre» (*Journal B*, p. 105; sul saggio giovanile di Gibbon su Livio, vedi P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., 94). Per lo stile di Gibbon, cfr. M. BARIDON, *Le style d'une pensée*, cit., pp. 85 sgg.; e J.W. BURROW, *Gibbon*, cit., pp. 97-102.

comment ces loix faites pour une république bornée, pauvre, à demi-sauvage, la bouleversèrent, lorsque la force de son institution l'eut portée au faîte de la grandeur. Je l'aurois trouvé dans Tacite. J'en juge, non seulement par la trempe connue de son génie, mais encore par ce tableau énergique & varié qu'il offre des loix, ces enfans de la corruption, de la liberté, de l'équité & de la faction[55].

Dei due punti del programma che, assente in Livio, Gibbon afferma si sarebbe potuto incontrare invece in Tacito – si deve intendere, se per avventura Tacito avesse voluto narrare il decemvirato, o la storia della repubblica –, il primo appare almeno abbozzato in Montesquieu: a mancare, in Livio, sono in fondo riflessioni analoghe a quelle del cap. I delle *Considérations sur les Romains*[56], o a quelle che ritornano a più riprese nell'*Esprit des lois*[57]; il secondo è il senso stesso della riflessione di Montesquieu su *grandeur* e *décadence* dei Romani[58]. Al giovane Gibbon, Montesquieu appare dunque il modello dello storico-filosofo, al quale non si potrebbe accostare altri che Tacito[59]: se Tacito, storico filosofo *ante litteram*, avesse trattato delle

[55] *Essai*, p. 178. Su questo confronto fra Livio e Tacito, vedi G. GIARRIZZO, *Toward the «Decline and Fall»: Gibbon's Other Historical Interests*, in *Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire*, cit., pp. 233-246, in part. p. 237, che rimanda al cap. 9 del *D&F*, p. 167, dove Gibbon rinnoverà l'elogio a Tacito come «il primo storico che [applicò] la filosofia allo studio dei fatti» (tr. it., p. 198), attribuendogli inoltre il merito di aver eccitato «l'ingegno e l'acume degli storici dei nostri giorni» – tra i quali un posto d'onore spetta, naturalmente, a Montesquieu. Per il carattere dell'impiego di Tacito nel cap. 9 del *D&F*, cfr. D. WOMERSLEY, *The Transformation*, cit., pp. 80-88.

[56] «On vit manifestement, pendant le peu de temps que dura la tyrannie des décemvirs, à quel point l'agrandissement de Rome dépendoit de sa liberté. L'État sembla avoir perdu l'âme qui le faisoit mouvoir. Il n'y eut plus, dans la ville, que deux sortes de gens: ceux qui souffroient la servitude; et ceux qui, pour leurs intérêts particuliers, cherchoient à la faire souffrir» (*Romains* I, pp. 74-75).

[57] Ad es. in *EL*, VI, 11, p. 320; VI, 15, p. 325 («Celle qui découvre le mieux le dessein des décemvirs, est la peine capitale, prononcée contre les auteurs des libelles, et les poètes. Cela n'est guère du génie de la république, où le peuple aime à voir les grands humiliés. Mais des gens qui vouloient renverser la liberté craignoient des écrits qui pouvoient rappeler l'esprit de la liberté»); XI, 15, pp. 417-418 («Dix hommes dans la république eurent seuls toute la puissance législative, toute la puissance exécutrice, toute la puissance des jugements. Rome se vit soumise à une tyrannie aussi cruelle que celle de Tarquin»); XXIX, 2, p. 866; e XXIX, 15, p. 876.

[58] Vedi soprattutto il celebre cap. IX delle *Considérations sur les Romains*. Per il ciclo di 'grandezza e decadenza' come «categoria ermeneutica delle analisi montesquiane», cfr. S. COTTA, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 17-20. Vedi anche J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., p. 234.

[59] Vedi, oltre a G.W. BOWERSOCK, *Gibbon on Civil War*, cit., p. 30, già G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., pp. 118-119: «Di "historiens philosophes" Gibbon ne conosce due soli in grado eminente, Tacito e Montesquieu». Almeno per lo stile, Gibbon accomuna esplicitamente Tacito e Montesquieu anche in un giudizio favorevole su Giovenale, la cui brevità sarebbe la

leggi dei decemviri, l'avrebbe fatto alla maniera di Montesquieu[60].

L'influenza di Montesquieu sul giovane Gibbon, e in particolare ancora per quanto riguarda la storia romana, si può far risalire comunque ad un periodo anteriore alla composizione dell'*Essai*. L'attenzione per gli ordinamenti politici, le condizioni e le attività economiche nel «premier texte de Gibbon», il diario del viaggio in Svizzera nel settembre-ottobre 1755, redatto in forma di lettera al padre[61], non deve necessariamente riportarsi alla sola lettura di Montesquieu; ma il paragone fra la natura del governo di Berna nel Païs de Vaud e la politica romana nei confronti degli alleati italici, che portò alla guerra sociale[62], rimanda inequivocabilmente all'accostamento proposto da Montesquieu nel cap. IX delle *Considérations sur les Romains*[63]. Dove Montesquieu, a proposito dell'aspirazione degli Italici alla cittadinanza romana, aveva scritto «Mais lorsque ce droit fut celui de la souveraineté universelle, qu'on ne fut rien dans le monde si l'on n'étoit citoyen romain, et qu'avec ce titre on étoit tout, les peuples d'Italie résolurent de périr ou d'être Romains»[64], in Gibbon si legge che «les peuples d'Italie, les premiers sujets de la République, sous le nom d'Alliés, voyant que si on n'étoit pas Romain, on n'étoit rien, et qu'avec ce titre on étoit tout, resolurent de l'obtenir ou de périr»[65].

stessa «de Tacite et de Montesquieu, qui sait retrancher tout ce qui n'est qu'accessoire pour renfermer l'idée principale dans une expression forte et precise» (*Journal B*, pp. 32-33).

[60] Paradossalmente, in ogni caso, dove Tacito (*Annales*, VI, 16, 2) riferiva di una legge delle Dodici Tavole, che avrebbe limitato all'1% annuale il tasso d'interesse, si era attirato le aspre critiche di Montesquieu (*EL*, XXII, 22, p. 678: «[…] pour peu qu'on soit versé dans l'histoire de Rome, on verra qu'une loi pareille ne devoit point être l'ouvrage des décemvirs»).

[61] Cfr. *Journal de mon voyage*, pp. 5-84. Per il *tour* della Svizzera di Gibbon, e le letture che lo prepararono, cfr. P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., pp. 76-85.

[62] *Journal de mon voyage*, p. 53.

[63] *Romains* IX, p. 120 : «Il y a, à présent, dans le monde, une république [quella di Berna] que presque personne ne connoît, et qui, dans le secret et le silence, augmente ses forces chaque jour. Il est certain que si elle parvient jamais à l'état de grandeur où sa sagesse la destine, elle changera nécessairement ses lois; et ce ne sera point l'ouvrage d'un législateur, mais celui de la corruption même»; cfr. già J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., p. 90. P.B. CRADDOCK, *Edward Gibbon, Luminous Historian 1772-1794*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1989, p. 370, nota 21, rileva che nella biblioteca di Gibbon in Bentinck Street era presente l'edizione parigina delle *Considérations sur les Romains* del 1755, e avanza l'ipotesi che Gibbon la possedesse già negli anni di Losanna.

[64] *Romains* IX, pp. 117-118.

[65] *Journal de mon voyage*, p. 53. Per la lettura delle *Considérations sur les Romains* da parte di Gibbon cfr. G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., p. 53, testo e nota 6, che ne individua la prima citazione «in uno scritto del 1756-1757»; il riecheggiamento letterale indicato nel testo

L'analisi degli ordinamenti politici svizzeri, e in particolare di quelli della repubblica di Berna, lega il resoconto del *tour* della Svizzera alla *Lettre sur le gouvernement de Berne*[66], un testo incompiuto ed enigmatico[67], in cui Gibbon, sotto la maschera di uno Svedese, applica all'esame del funzionamento delle istituzioni di Berna principi politici derivati dalla riflessione di Montesquieu[68]. Di tenore montesquieuiano[69], e degna di essere ricordata per l'elaborazione che riceverà nel *Decline and Fall*, è già la decisa condanna della pretesa del potere politico di decidere le controversie teologiche, a proposito

rende però ineludibile la conclusione che Gibbon avesse tenuto conto delle *Considérations sur les Romains* già nel 1755. Sul passo vedi anche P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., p. 83, che però non coglie il riecheggiamento di Montesquieu, e rileva la prima citazione delle *Considérations sur les Romains* da parte di Gibbon in un saggio del 1756 (pp. 91-92).

66 Vedi già J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., p. 89.

67 La datazione di questo scritto è controversa: Lord Sheffield lo poneva al termine del primo soggiorno a Losanna (*MW*, vol. II, pp. 57-74), e dunque nel 1758, e così anche D.M. LOW, *Edward Gibbon*, cit., pp. 66-69 (per la datazione, p. 66, nota 1); il più recente editore, L. JUNOD, *Préface* a *Lettre*, pp. 116-121, la riporta invece al secondo soggiorno a Losanna, e in particolare al novembre 1763, in base all'osservazione che il primo novembre nel suo *Journal* Gibbon aveva scritto considerazioni sulla repubblica di Berna, nei suoi rapporti con gli abitanti del «pays de Vaud», paragonandone la politica a quella dei Romani nei confronti degli Italici (vedi *Journal B*, pp. 127-128). Tuttavia, come si è cercato di mostrare, fin dal 1755 Gibbon aveva tratto da Montesquieu il suggerimento della possibilità di un confronto fra Roma e la repubblica di Berna, e dunque l'argomento di Junod perde molto del suo peso, e potrebbe persino essere rovesciato – nonostante l'adesione ad esso di E. GIDDEY, *Gibbon à Lausanne*, cit., pp. 32-33; lo stesso Junod, d'altra parte, indica un ulteriore punto di contatto fra la *Lettre sur le gouvernement de Berne* e il diario di viaggio del 1755, nella rappresentazione degli effetti perversi dei cattivi criteri d'elezione dei membri del Gran Consiglio e del Consiglio Ristretto (vedi *Miscellanea Gibboniana*, cit., pp. 54-56; e 127-128, con la nota 6 a p. 128). Cfr. anche G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., p. 35, testo e nota 67; gli interventi di M. BARIDON ed E. BADIAN in *Gibbon et Rome*, cit., pp. 131-132; e P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., pp. 82-83 e 322, nota 86 (per una datazione al tempo del secondo soggiorno di Gibbon a Losanna). Accetta la datazione al primo soggiorno a Losanna D. WOMERSLEY, *The Transformation*, cit., p. 67, mentre J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., pp. 85, 89 riporta la *Lettre* al secondo soggiorno a Losanna, nel 1763-1764.

68 Vedi già R. SHACKLETON, *The Impact*, cit., p. 218, nota 62, che rileva, su suggerimento di G. Giarrizzo, il ricorrere nella *Lettre* della terminologia del fondamentale capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois* sulla costituzione dell'Inghilterra; cfr. anche M. BARIDON, *Edward Gibbon et le mythe de Rome*, Paris, Champion, 1977, p. 102; e J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., pp. 88, 90.

69 O, piuttosto, di quello dell'illuminismo protestante e perfino volterriano (così J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., p. 92); ma Voltaire e Montesquieu, che pure non si amavano, militavano nello stesso campo per quanto concerne la «lotta contro l'arbitrio, l'ingiustizia, la superstizione»: vedi D. FELICE, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, in questo tomo.

della questione del *Consensus*[70]; mentre la rappresentazione della «tyrannie de vos Baillifs»[71], e delle difficoltà insormontabili che incontrava il cittadino che intendesse perseguire legalmente «il suo tiranno»[72], o semplicemente ricorrere in appello contro le sue sentenze[73], rimanda all'analisi del dispotismo dei governatori romani nelle province svolta nel cap. 19 del libro XI dell'*Esprit des lois*[74]. Ma soprattutto, più in generale, la condanna del sistema politico della repubblica di Berna, con l'assenza di un Parlamento[75], il potere legislativo e il potere esecutivo uniti nelle mani del Consiglio dei Duecento[76], e il meccanismo di cooptazione che regolava l'accesso al Consiglio – con il risultato che un'aristocrazia già ristretta andava progressivamente sclerotizzandosi in forme sempre più apertamente oligarchiche –, viene pronunciata in base al principio della separazione dei poteri affermato nel celebre capitolo 6 del libro XI (*De la constitution d'Angleterre*), e ai criteri necessari al buon funzionamento di una repubblica aristocratica indicati altrove nell'*Esprit des lois*. In sostanza, Gibbon analizza e giudica le istituzioni della repubblica di Berna secondo i principi posti da Montesquieu: «Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté […]. Tout seroit perdu si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçoient ces trois pouvoirs»[77]. E ancora: «les sénateurs ne doivent point avoir le droit de remplacer ceux qui manquent dans le sénat; rien ne seroit plus capable de perpétuer les abus»[78]; «la plus imparfaite de toutes [les républiques aristocrati-

[70] Cfr. *Lettre*, pp. 133-135: «Mais que le souverain se pretant avec chaleur aux minuties Theologiques, decide des questions qu'on ne peut decider, assurément il est absurde».

[71] *Lettre*, p. 138: «Chaque Baillif est à la fois Chef de la Justice, de la Milice, des finances et de la religion. Comme Juge il decide sans appel jusqu'à la somme de Cent francs […]».

[72] *Lettre*, p. 139: «[…] à force de fatigues et de dépenses il parvient à pouvoir plaider devant un tribunal lié avec son Baillif par le sang, et plus encore par une conformité de forfaits ou d'interets».

[73] *Lettre*, p. 138: «Si l'on veut appeller de ses sentences, il n'y [a] plus de tribunal à Moudon; il faut aller à Berne, et quel paysan veut se ruiner à la poursuite de la Justice?».

[74] Vedi, sul tema, U. ROBERTO, *Diritto e storia: Roma antica nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 229-280, in part. pp. 242-247.

[75] Cfr. *Lettre*, pp. 128-130.

[76] Cfr. *Lettre*, pp. 126-127.

[77] *EL*, XI, 6, p. 397.

[78] *EL*, II, 3, p. 245.

ques] est celle où la partie du peuple qui obéit, est dans l'esclavage civil de celle qui commande»[79]; «la *modération* est donc l'âme de ces gouvernements»[80]; «l'extrême corruption est lorsque les nobles deviennent héréditaires; ils ne peuvent plus guère avoir de modération»[81]; «les lois doivent employer les moyens les plus efficaces pour que les nobles rendent justice au peuple. Si elles n'ont point établi un tribun, il faut qu'elles soient un tribun elles-mêmes»[82]. Anche la denuncia dell'indolenza promossa dall'esclusione dalle cariche di «quiconque n'est pas né Bernois»[83] riporta alla memoria, per contrasto, le tesi di Montesquieu sugli effetti positivi dell'emulazione nei governi repubblicani, e in particolare a Roma, dove l'aspirazione dei magistrati annuali a ottenere il trionfo sarebbe stata «la principale cause des grandeurs où cette ville parvint»[84].

La *Lettre sur le gouvernement de Berne* appare quasi un esercizio di applicazione pratica ad un caso concreto, ben noto al giovane Gibbon, dei principi affermati ad un livello generale da Montesquieu[85]; letta in questa luce, risulta una significativa testimonianza non solo dell'ammirazione di Gibbon per il *Président*, e dell'adesione al piano generale di ricostruzione della storia romana da lui proposto[86], ma

[79] *EL*, II, 3, p. 247; cfr. *Lettre*, p. 126: «J'entre dans votre pays, je vois deux nations distinguéés par leurs droits leurs occupations et leurs mœurs. L'une composée de Trois Cens familles est néé pour commander, l'autre de Cent mille n'est formée que pour obeir». In termini analoghi Montesquieu aveva presentato la situazione di Roma all'epoca del Decemvirato: vedi *supra*, nota 57.

[80] *EL*, II, 4, p. 254 (il corsivo è di Montesquieu).

[81] *EL*, VIII, 5, p. 353. Cfr. *Lettre*, pp. 127-128: «Dans le dernier siecle, le grand conseil de Berne se renouvelloit lui-meme; c'etoit deja un pas vers l'oligarchie […] mais peu à peu l'interet particulier leur fit entendre qu'il valoit mieux permettre à chacun de nommer son fils, son gendre et son parent […]. Ces maisons souveraines ont un egal mepris pour ceux que le droit naturel auroit du rendre leurs Concitoyens, et pour ceux qui le sont par la Constitution de l'État».

[82] *EL*, V, 8, p. 286.

[83] *Lettre*, pp. 135-136 : «Le sujet se voit condamné par sa naissance à ramper dans une honteuse obcurité [*sic*], le desespoir le saisit, il neglige ce qui ne le peut mener, à rien, et le grand homme ne devient qu'un homme agréable».

[84] *Romains* I, p. 70, su cui vedi *infra*, nota 112.

[85] E conferma l'osservazione di G.M. YOUNG, *Gibbon*, Edinburgh, Peter Davies Ltd., 1932, p. 23: «Per un certo periodo, Gibbon copiò il suo idolo con il fervore di una passione giovanile».

[86] Già rilevata da A. MOMIGLIANO, *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, in ID., *Contributo alla storia degli studi classici*, cit., pp. 107-164, in part. pp. 137-143, e *Sui fondamenti*, cit., pp. 89-152. Per un'indagine sui precedenti della periodizzazione che Gibbon ereditò da Montesquieu, vedi M. MAZZA, *Montesquieu, Lebeau e la decadenza dell'impero romano*, in *Storia e ragione*, cit., pp. 385-420.

anche della profonda influenza che l'opera montesquieuiana esercitò sulle stesse idee politiche dello storico inglese.

2. *«L'erudition a prouvé ce que le Genie avoit entrevû»*[87]

Dopo la pubblicazione dell'*Essai*, Gibbon si mise alla ricerca di un argomento per un saggio storico; le sue riflessioni, e i diversi temi prima vagheggiati e poi respinti, sono registrati nel diario, il 14 aprile, il 26 luglio, e il 4 agosto 1761. La scelta alla fine sembrò posarsi sulla vita di Sir Walter Raleigh (1552?-1618); e Gibbon, pur consapevole di dover posporre l'esecuzione del progetto per gli impegni nella *militia*, intraprese una serie di letture preliminari[88]. Ancora nel gennaio 1762, stava lavorando a questo piano, e si dichiarava moderatamente soddisfatto[89]; tra il 26 e il 27 luglio, tuttavia, a seguito di una più matura riflessione, si convinse ad abbandonare la vita di Sir Raleigh, proponendosi piuttosto la scelta fra due temi, *La storia della libertà degli Svizzeri* e *La storia della repubblica di Firenze, sotto la casa dei Medici*[90]. Alla riflessione di Gibbon, i due temi si presentano congiunti, e quasi complementari: se non fosse per la difficoltà di accedere alle fonti, «rinserrate nell'oscurità di un'antica, barbara lingua germanica», la sua preferenza andrebbe al primo, «un argomento così ricco di vera virtù, spirito pubblico, gloria militare e grandi lezioni di governo da infiammare anche il più vile degli scrittori»; il secondo, invece, «è l'esatto opposto del primo. L'uno è uno Stato povero e virtuoso che assurge alla gloria e alla libertà, l'altro una repubblica ricca e corrotta, che a poco a poco perde la sua indipendenza e sprofonda nelle braccia di un padrone»[91].

[87] *Journal B*, p. 260. Spetta ancora ad A. MOMIGLIANO, *Il contributo di Gibbon al metodo storico*, in ID., *Sui fondamenti*, cit., pp. 294-311, in part. p. 307, il merito di avere rilevato per primo che Gibbon ha aperto nuove vie «non con le sue idee sulla decadenza di Roma, ma offrendo i tesori dell'erudizione alla contemplazione dello storico filosofo. Così facendo, egli inaspettatamente [ha riunito] due metodi di scrivere la storia che fino allora erano sembrati inevitabilmente opposti».

[88] Cfr. *Journal A*, p. 30.

[89] Cfr. *Journal A*, p. 44.

[90] Vedi D.M. LOW, *Edward Gibbon*, cit., pp. 118-119, 198-201, per la composizione di 43 pagine sulla libertà degli Svizzeri e l'abbandono del progetto nel 1767; cfr. anche G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., pp. 148-152, per le altre influenze che potrebbero aver suggerito questi temi a Gibbon; e J.G.A. POCOCK, *Narratives of Civil Government*, cit., pp. 384-386, per il significato del progetto sulla libertà svizzera.

[91] *Journal A*, pp. 101-105 (la cit. è a p. 104).

Nel luglio del 1762, l'immaginazione storica di Gibbon appare ancora condizionata dalla potente influenza di Montesquieu; il modo in cui gli si presentano i due possibili soggetti ricalca chiaramente i due diversi movimenti di 'grandezza e decadenza' della repubblica romana presentati nelle *Considérations sur les Romains*. Al valore degli Svizzeri corrisponde la fase ascendente, l'amor di patria che rese possibile le conquiste dei Romani[92]; la corruzione della ricca Firenze, che finisce per perdere la sua libertà, è invece letta alla luce dell'instaurazione del principato, in cui sfocia la crisi della repubblica.

Anche un altro, fra i disegni accarezzati da Gibbon prima della scelta definitiva del tema del *Decline and Fall of the Roman Empire*, tradisce l'influenza di Montesquieu. Gibbon vi si sofferma nel diario del secondo soggiorno a Losanna, il 7 dicembre del 1763: riprendendo il lavoro al suo *Recueil géographique sur l'Italie*[93], sospeso da qualche tempo, s'interroga sulla forma da dare a quest'opera, sulla sua opportunità, sul successo che avrebbe potuto incontrare, e sviluppa considerazioni circa le caratteristiche che avrebbe dovuto avere un'opera degna di essere letta. L'*Italia antiqua* (1624) di Philippus Cluverius (1580-1623) era invecchiata, non rispondeva più alle esigenze del pubblico per la lunghezza eccessiva[94], per la carente organizzazione interna[95], per la lingua in cui era scritta[96] e per la forma stessa in cui era stata concepita: «Le public verroit avec plaisir, qu'au lieu de cette chaine de citations, un bon ecrivain fondit ensemble toutes ses autorités, pour en former une narration claire, methodique et interessan-

[92] Vedi già G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., p. 214: «La storia degli Svizzeri gli è apparsa simile alla storia 'virtuosa' dei primi Romani».

[93] Cfr. G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., pp. 174-178, con interessanti osservazioni sul significato di questo progetto nello sviluppo culturale di Gibbon, e sempre in rapporto con il modello di Montesquieu, che «lo attrae e insieme lo respinge»; cfr. anche P.B. CRADDOCK, *Young Edward Gibbon*, cit., pp. 182-186, che rileva l'evoluzione degli interessi di Gibbon, nel senso della problematica storica, nel corso della composizione dell'opera.

[94] «Cluvier est trop diffûs» (*Journal B*, p. 168).

[95] Abbreviare Cluverius non sarebbe bastato: «Pour abreger il faut conserver les proportions de l'original, et celles de Cluvier ne sont pas toujours justes». In particolare, Gibbon lamenta che Cluverius trascuri «les divisions des provinces par Auguste et ses successeurs. Les grands Chemins de l'Italie et la topographie de la ville de Rome», e osserva, con compiacimento, che a lui si apriva la possibilità, preclusa al suo predecessore, di «orner son ouvrage de la fleur de deux nouveaux genres d'érudition, les monumens Etrusques, et ceux d'Herculaneum» (*Journal B*, p. 168).

[96] «Le latin n'est plus la langue des lettres; le latin de Cluvier n'a jamais eté la langue des gens de gout» (*Journal B*, p. 168).

te»[97]. Ma soprattutto, in quest'opera in cui sarebbero dovuti confluire i risultati dei suoi studi, delle sue riflessioni e della sua osservazione diretta, nell'imminente viaggio in Italia, Gibbon si proponeva di considerare

> d'un œil philosophe l'interieur de l'habitation et les habitants eux-memes après avoir decrit et partagé la surface. Les productions de la nature et de l'art autant qu'elles nous sont connues par les anciens, les migrations des peuples, leurs loix et leur caractère. Parmi tant d'objets si interessans pour un Philosophe, je saisirois toutes les occasions que mon sujet me fourniroit de rechercher quand et jusqu'à quel point la configuration du pays, le climat, la situation ont influé sur les mœurs des habitans et sur les evenemens qui leur sont arrivés[98].

La geografia dell'Italia antica, che si proponeva Gibbon alla vigilia del viaggio nella Penisola, doveva dunque contemperare le esigenze erudite di un saldo ancoramento nelle fonti con l'indagine più moderna sul carattere dei popoli e le loro leggi, e sul rapporto dei loro costumi e della loro storia con la configurazione del paese, il clima, la situazione. Anche dietro questo progetto di una geografia storica 'en philosophe'[99] si percepisce distintamente l'influenza di Montesquieu[100].

Continuando a riflettere sulla possibile fortuna di un'opera di questo genere, Gibbon si dichiara convinto che sarebbe stata ben accolta dal pubblico, avrebbe potuto arricchire un editore, arrivare alla decima edizione, e diventare un classico del suo genere; d'un tratto, però, sembrano presentarglisi alla mente considerazioni che devono averne spento l'entusiasmo, inducendolo alla fine a rinunciare ad un progetto già ben avviato. Se ne può trarre indicazione del tipo di opera cui Gibbon intendeva affidare la sua fama:

[97] *Journal B*, p. 168. Simili principi sul carattere della composizione di un'opera storica Gibbon riaffermerà, replicando alle critiche che gli erano state rivolte, ancora nel 1779, in *A Vindication of Some Passages in the Fifteenth and Sixteenth Chapters of the «History of the Decline and Fall of the Roman Empire»*: *MW*, vol. V, pp. 1-124, in part. pp. 49-50.

[98] *Journal B*, p. 169. Su questo brano in particolare vedi ancora G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., pp. 179 ss.

[99] Cfr. A. MOMIGLIANO, *Il contributo di Gibbon*, cit., p. 300.

[100] Sulla teoria dei climi in Montesquieu, vedi C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-201; J.W. BURROW, *Gibbon*, cit., p. 73, il quale ne riporta appunto a Montesquieu l'impiego nel *Decline and Fall* (*D&F*, cap. 69, p. 2363, nota 1: Gibbon è convinto che Montesquieu abbia esposto la teoria dell'influenza del clima con più *génie* dei suoi predecessori, e in particolare dell'abbé J.-B. Dubos).

L'auteur cependant auroit tort de s'enorgueillir d'un succès qu'il ne devroit qu'à la nature de son sujet, à son travail et qu'à un Esprit juste et methodique. Pour ne parler que de moi-même, mon Essai ouvrage de jeunesse fait dans deux mois et oublié dans quatre, annonce plus de genie original que ne pourroit faire un pareil traité[101].

La composizione metodica di un'opera utile ad un vasto pubblico non bastava più all'ambizione di Gibbon; il tentativo di infondere vita all'erudizione del Cluverius, rispondendo ai problemi posti da Montesquieu, gli appariva in definitiva insufficiente. Dopo l'*Essai*, Gibbon voleva procedere decisamente sulla strada segnata dal suo modello.

Ancora un altro elemento, minore ma forse non del tutto irrilevante, sembra indicare che in questo secondo soggiorno a Losanna si andò delineando la via che Gibbon batterà nel *Decline and Fall*, il tentativo cioè di subordinare organicamente l'erudizione al *génie* – che per Gibbon significa, in primo luogo, al modello di Montesquieu. Il 10 aprile del 1764, letto «*Spanheim de usu et prestantiâ numismatum. Dissertat. IX. p. 834-860*», sulle vittorie degli imperatori, le loro opere pubbliche e le «*allocutions* aux Soldats qu'eux seuls avoient droit de faire», Gibbon osserva: «Les Chefs d'accusations contre Metius Volusianus n'etoient point aussi ridicules dans les mœurs des Romains que dans les notre[s]. MM. de Montesquieu et Spanheim sont du meme avis et *l'erudition a prouvé ce que le Genie avoit entrevû*»[102]. Il riferimento è naturalmente a Mettio Pompusiano, condannato a morte da Domiziano *quod habere imperatoriam genesim vulgo ferebatur et quod depictum orbem terrae in membrana contionesque regum ac ducum ex Tito Livio circumferret quodque servis nomina Magonis et Hannibalis indidisset*[103]. Gibbon ne sbaglia il cognome, ma certo non lo confonde con «Métius Suffétius, dictateur d'Albe, qui fut condamné par Tullus Hostilius», di cui Montesquieu aveva parlato nell'*Esprit des lois*[104], come ipotizza Georges Bonnard[105]: il passo di

[101] *Journal B*, pp. 169-170. In una lettera del 20 giugno 1764, Gibbon afferma di non aver perso di vista il progetto di cui aveva posto le fondamenta a Losanna, e di non disperare di poterne trarre qualche credito, a condizione però di farvi confluire una serie di osservazioni derivate dalle letture e dal viaggio, che avrebbero avuto almeno «il merito della novità» (*Letters*, 60, vol. I, pp. 180-183).

[102] *Journal B*, p. 260 (corsivo mio).

[103] SVETONIO, *Domitianus*, 10, 3.

[104] *EL*, VI, 15, p. 325.

[105] G. BONNARD, *Journal B*, pp. 260-261, nota 3.

Montesquieu cui Gibbon fa riferimento è un breve cenno contenuto nel capitolo XIV delle *Considérations sur les Romains*[106]. Che Gibbon l'avesse ricordato immediatamente alla lettura di una tesi analoga in Ezechiel Spanheim (1629-1710) dimostra che delle opere di Montesquieu conservava tutt'altro che «un souvenir inexact et confus»[107].

Erudizione e «Genio»; Spanheim[108] e Montesquieu. Ormai, Gibbon muove su un cammino che lo porterà alla conciliazione di questi due poli – l'elemento in cui Momigliano ha riconosciuto «il contributo di Gibbon al metodo storico»[109]. Le ricerche di questi mesi procedono in questa direzione, e portano, sia pure tortuosamente, verso il *Decline and Fall*.

Tra il 28 novembre e il 13 dicembre 1764, a Roma, Gibbon compose una breve dissertazione *Sur les triomphes des Romains*[110]. I temi analizzati (il diritto del trionfo – chi lo accordava, a chi, e perché; il percorso della processione; lo spettacolo in sé) e il metodo stesso della ricerca sono propri dell'erudizione antiquaria; ma l'ispirazione generale, il vivo interesse per la cerimonia del trionfo, nei suoi rapporti prima con le istituzioni della repubblica e poi con il carattere del principato, rimandano direttamente a Montesquieu. La dissertazione di Gibbon si apre con una vivace rappresentazione dell'origine della cerimonia, sorta dalla gioia della popolazione al rientro in città di Romolo con l'esercito vittorioso, che spingeva davanti a sé i prigionieri e le greggi sottratte ai nemici. «Par cette cérémonie – osserva Gibbon –, il [Romolo] associa pour jamais dans l'esprit de ses Romains la religion & la vertu militaire. Ce fut là l'origine des triomphes, *institution qui devint, dans la suite, la cause principale de la grandeur de Rome*»[111]. In nota, non manca il richiamo al cap. I delle *Considérations*

[106] *Romains* XIV, p. 146: «Je crois pourtant que quelques-uns de ces titres d'accusation n'étoient pas si ridicules qu'ils nous paroissent aujourd'hui; et je ne puis penser […] que Domitien eût fait condamner à mort […] un citoyen, parce qu'il avoit la description de toute la terre peinte sur les murailles de sa chambre, si ces actions n'avoient réveillé, dans l'esprit des Romains, que l'idée qu'elle nous donne à présent».

[107] G. BONNARD, *Journal B*, p. 261, nota 3.

[108] Della cui opera Gibbon dà il seguente giudizio: «C'est un vrai tresor d'Erudition Metallique; et un livre classique sur cette science» (*Journal B*, p. 261).

[109] Cfr. *supra*, nota 87.

[110] *MW*, vol. IV, pp. 40-73. Cfr. G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., pp. 183-185, che insiste, più che sulla derivazione di alcuni motivi da Montesquieu, sul «contrasto fra la Francia assolutista e la libertà romana».

[111] *MW*, vol. IV, p. 40 (il corsivo è di Gibbon).

sur les Romains, seguito da presso in questo brano introduttivo dell'indagine sui trionfi[112]; e poco più avanti, Gibbon rileva come tutti i senatori aspirassero all'onore del trionfo[113]. In questo testo, rinvia direttamente alla riflessione di Montesquieu anche la rappresentazione dell'equilibrio e della moderazione che sarebbero nati dal confronto continuo fra il senato e il popolo[114]: dopo la concessione del trionfo da parte del popolo, su proposta di un tribuno, ai consoli del 449 a.C., Valerio e Orazio, ai quali l'onore era stato rifiutato da un senato fazioso, i senatori, appresa la lezione, cercarono nell'imparzialità e nella prudenza dei loro decreti il consolidamento di un'autorità dimostratasi così precaria[115]. Ma soprattutto, rimanda a Montesquieu l'osservazione che solo gli *imperatores* potevano celebrare il trionfo – regola vigente ai tempi della repubblica in cui si deve riconoscere la radice degli sviluppi di età imperiale –, e la condanna dell'erezione di archi trionfali da parte degli imperatori stessi, «ces preuves éternelles de leur vanité, & de la bassesse des Romains»[116]. Nel cap. XIII delle

[112] *Romains* I, pp. 69-70: «[…] ils revenoient dans la ville avec les dépouilles des peuples vaincus: c'étoient des gerbes de blé et des troupeaux: cela y causoit une grande joie. Voilà l'origine des triomphes, qui furent dans la suite la principale cause des grandeurs où cette ville parvint». Cfr. anche più avanti, nello stesso capitolo, la stretta connessione che vi viene stabilita fra l'ambizione dei magistrati annuali che subentrarono ai re e la potenza raggiunta da Roma attraverso guerre continue, che si rinnovavano anno per anno senza interruzione: «[…] la république ayant des chefs qui changeoient tous les ans, et qui cherchoient à signaler leur magistrature pour en obtenir de nouvelles, il n'y avoit pas un moment de perdu par l'ambition; ils engageoient le sénat à proposer au peuple la guerre, et lui montroient tous les jours de nouveaux ennemis […]. Les consuls, ne pouvant obtenir l'honneur du triomphe que par une conquête ou une victoire, faisoient la guerre avec une impétuosité extrême: on alloit droit à l'ennemi, et la force décidoit d'abord» (*ibid.*, pp. 72-73). Dietro l'insistenza sullo spirito di emulazione all'interno della *nobilitas* romana c'è probabilmente, almeno per via indiretta, la riflessione di Polibio a proposito delle cerimonie funebri dei Romani illustri e dei loro effetti (*Storie*, VI, 52, 11 - 55, 4): cfr. *D&F*, cap. 38, pp. 1218-1219. Circa il carattere dell'impiego di Polibio nelle *Considérations sur les Romains*, vedi G. BENREKASSA, *Le problème des sources dans les «Considérations»: questions de méthode*, in *Storia e ragione*, cit., pp. 33-46.

[113] *MW*, vol. IV, p. 41.

[114] Vedi *Romains* IX, p. 119: «Ce qu'on appelle union dans un corps politique, est une chose très équivoque: la vraie est une union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paroissent, concourent au bien général de la société; comme des dissonances, dans la musique, concourent à l'accord total»; e cfr. *D&F*, cap. 70, p. 2424 (tr. it., p. 2824): «Non si odono più a Roma né la voce della discordia, né quella della libertà, e invece di un furioso torrente, un lago liscio e stagnante riflette l'immagine dell'indolenza e del servilismo».

[115] Sulle 'armi' del senato («sa sagesse, sa justice et l'amour qu'il inspiroit pour la patrie […]»), vedi *Romains* VIII, pp. 112-113.

[116] *MW*, vol. IV, p. 64.

Considérations sur les Romains, sul principato di Augusto, si leggeva:

La coutume des triomphes, qui avoient tant contribué à la grandeur de Rome, se perdit sous Auguste; ou plutôt, cet honneur devint un privilège de la souveraineté. La plupart des choses qui arrivèrent sous les empereurs, avoient leur origine dans la république, et il faut les rapprocher: celui-là seul avoit droit de demander le triomphe, sous les auspices duquel la guerre s'étoit faite: or, elle se faisoit toujours sous les auspices du chef, et par conséquent de l'empereur, qui étoit le chef de toutes les armées.

Comme, du temps de la république, on eut pour principe de faire continuellement la guerre, sous les empereurs, la maxime fut d'entretenir la paix: les victoires ne furent regardées que comme des sujets d'inquiétude, avec des armées qui pouvoient mettre leurs services à trop haut prix.

Ceux qui eurent quelque commandement craignirent d'entreprendre de trop grandes choses: il fallut modérer sa gloire, de façon qu'elle ne réveillât que l'attention, et non pas la jalousie du prince; et ne point paroître devant lui avec un éclat que ses yeux ne pouvoient souffrir[117].

3. *Verso la* History of the Decline and Fall of the Roman Empire

Dell'attendibilità del racconto di Gibbon sulla sera del 15 ottobre del 1764, il momento in cui a Roma, sul Campidoglio, avrebbe avuto l'intuizione del tema dell'opera cui è legata la sua fama, è lecito dubitare[118]. La dissertazione sui trionfi, redatta proprio in quelle settima-

[117] *Romains* XIII, pp. 140-141.

[118] Vedi, oltre a *D&F*, cap. 71, p. 2442, soprattutto *Memoirs*, pp. 136-137. L'editore, G. BONNARD, nella nota alle pp. 304-305, ha dimostrato, in base al diario del compagno di viaggio di Gibbon, William Guise, che la mattina del 15 ottobre, giornata piovosa, i due non si recarono sul Campidoglio; nel pomeriggio però – ipotizza Bonnard –, la pioggia potrebbe essere cessata, e Gibbon potrebbe esservi tornato da solo. Cfr. anche D.M. LOW, *Edward Gibbon*, cit., p. 184; D.P. JORDAN, *Gibbon and His Roman Empire*, cit., pp. 17-23 (giudizio negativo sulla realtà dell'aneddoto); J.W. BURROW, *Gibbon*, cit., pp. 2-3. Già MOMIGLIANO, *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, cit., p. 142, n. 106 aveva rilevato, a proposito della testimonianza di Gibbon, «che il carattere autobiografico accentua illusoriamente toni pseudo-romantici». Con il dubbio sulla realtà dell'episodio, risolto nel senso che «in quella superiore e più vera realtà, che fu la passione di Gibbon, esso dominò veramente per dare vita all'opera grandiosa», si chiude la ricerca di G. GIARRIZZO, *Edward Gibbon*, cit., p. 518; vedi però soprattutto le acute considerazioni svolte *ibid.*, pp. 193-194, ove si nega «una improvvisa fulgurazione», pur ammettendo che l'episodio «può avere una verità non solo psicologica. Ma più vero è che Gibbon qui per la prima volta si è liberato delle oscure sollecitazioni storiografiche dell'età repubblicana (indissolubilmente connessa all'età imperiale nella visione organicistica di Montesquieu); e ha sentito, ma ancora assai confusamente, in questo tema raccogliersi tutte le proprie conoscenze e sparse nozioni, le ultime e più chiare e meditate soprattutto» (in ogni caso, Giar-

ne, può però conferire una certa plausibilità alla tesi che nel soggiorno a Roma Gibbon avesse davvero iniziato a riflettere seriamente sul tema della decadenza della città; e ancora una volta, questa riflessione avveniva lungo la via segnata da Montesquieu, che proprio nella trasformazione del trionfo in età imperiale aveva individuato uno dei sintomi più evidenti del cambio di regime, del passaggio dalla *vertu* e dall'amor di patria, tipici di una repubblica democratica, alla *crainte* caratteristica di un regime dispotico. Un'allusione proprio al saggio sui trionfi si potrebbe forse leggere nell'affermazione di Gibbon, nei *Memoirs*, che le sue letture e le sue riflessioni cominciarono a dirigersi verso il tema che gli si era presentato alla mente a Roma, anche se dovettero passare diversi anni prima che si dedicasse seriamente all'opera[119]; allo stesso modo, come si è visto, Gibbon si era comportato quando caldeggiava il progetto di scrivere la biografia di Sir Walter Raleigh. Non può essere un caso che il primo capitolo del *Decline and Fall* si apra con considerazioni sulla fine della politica di conquista sotto Augusto, che riecheggiano nuovamente, a dodici anni di distanza dal soggiorno romano, le tesi di Montesquieu sul ruolo dell'emulazione al tempo della repubblica, e sul clima di paura e diffidenza che si instaurò durante il principato di Augusto. Già nel novembre 1764, dunque, Gibbon potrebbe aver iniziato ad indirizzare i suoi studi al tema che si era proposto; ed è un fatto che nelle prime pagine del *Decline and Fall* confluiscano i risultati delle riflessioni sul trionfo svolte nell'autunno del 1764. Vale la pena di riportare ancora una volta questi brani, la cui complessità, che riflette l'ambiguità del giudizio del Gibbon maturo sul principato e sul suo fondatore[120], è stata rilevata di recente dalla fine analisi di David Womersley[121]:

rizzo ricorda anche «che il piano originale era circoscritto alla decadenza della città più che dell'Impero»: *ibid.*, p. 196). E. BADIAN, *Gibbon on war*, cit., p. 103, considera l'aneddoto «manifestamente fittizio agli occhi di chiunque sia in grado di considerare le testimonianze senza opinioni preconcette». Cfr. anche D. WOMERSLEY, *The Transformation*, cit., pp. 42 (testo e nota 5), 226-227; e J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., p. 288, testo e nota 41.

[119] Cfr. *Memoirs*, pp. 136-137; su questa affermazione, e in generale sul problema di quando Gibbon iniziò a lavorare al *Decline and Fall*, cfr. D. WOMERSLEY, *The Transformation*, cit., pp. 42-43.

[120] Vedi J.G.A. POCOCK, *Between Machiavelli and Hume: Gibbon as Civic Humanist and Philosophical Historian*, in *Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire*, cit., pp. 103-119, in part. p. 107.

[121] D. WOMERSLEY, *The Transformation*, cit., pp. 70-75; cfr. già però G.M. YOUNG, *Gibbon*, cit., pp. 92-93.

Le principali conquiste dei Romani furono compiute al tempo della repubblica, e gl'imperatori si appagarono in maggioranza di conservare quei domini, che la politica del senato, l'attiva emulazione dei consoli e il marziale entusiasmo del popolo avevano acquistato. I sette primi secoli furono una rapida successione di trionfi; ma era riservato ad Augusto di abbandonare l'ambizioso disegno di soggiogare tutta la terra e di portare nei pubblici consigli uno spirito di moderazione[122].

E, poco oltre:

Fortunatamente per la tranquillità degli uomini, i vizi e il timore fecero adottare dagl'immediati successori di Augusto il moderato sistema, che la sua prudenza aveva raccomandato. Occupati nel godimento o nell'esercizio della tirannia, i primi cesari si mostrarono raramente agli eserciti o alle province, ma non erano disposti a tollerare che il comando e il valore dei loro luogotenenti usurpassero quei trionfi trascurati dalla loro indolenza. La gloria militare di un suddito era considerata come un'insolente usurpazione delle prerogative imperiali, e divenne dovere non meno che interesse di ogni generale romano difendere le frontiere affidate alle sue cure, senza aspirare a conquiste, che sarebbero riuscite non meno fatali a lui che ai barbari da lui soggiogati[123].

Nell'autunno del 1764, a Roma, come poi molti anni più tardi, al momento della redazione del primo capitolo del *Decline and Fall*, Gibbon sembra ancora condividere lo schema di Montesquieu sulla trasformazione della libera repubblica in uno Stato dispotico, e ne adotta la proposta di esemplificare il fenomeno attraverso 'grandezza e decadenza' della cerimonia del trionfo.

Una lettura complessiva del primo capitolo del *Decline and Fall* mostra che Gibbon prendeva le mosse dalle posizioni di Montesquieu. Nel primo dei brani già citati, il riferimento alla saggia politica del senato e all'entusiasmo marziale del popolo, oltre che all'emulazione dei consoli, tra i fattori che consentirono la conquista, rimanda direttamente all'acuta analisi del militarismo diffuso nella società romana nel cap. I dei *Romains*: l'ambizione dei consoli, che cercavano continuamente nuovi nemici per alimentare il proprio prestigio, ben si sposava con la volontà del senato, «fatigué sans cesse par les plaintes et les demandes du peuple», di distrarlo dalle sue inquietudini, e

[122] *D&F*, cap. I, p. 1 (tr. it., p. 11). Della *modération* di Augusto però più avanti si dice che era ispirata «dai suoi timori» (*D&F*, cap. 3, p. 55; tr. it., p. 71).

[123] *D&F*, cap. 1, p. 2 (tr. it., pp. 12-13). Altre considerazioni sul trionfo, prerogativa del *princeps* soltanto in età imperiale, in *D&F*, cap. 3, p. 49, nota 6.

di occuparlo all'estero. Al popolo stesso, d'altra parte, «la guerre étoit presque toujours agréable [...]; parce que, par la sage distribution du butin, on avoit trouvé le moyen de lui la rendre utile»[124]. Gibbon si attiene così fedelmente all'analisi montesquieuiana della società romana nell'età della conquista[125]. Anche le considerazioni sull'esercito romano in età repubblicana, un tema imposto all'attenzione ancora da Montesquieu[126], ne riprendono l'insistenza sui piccoli proprietari ai quali, almeno «nei secoli più puri della repubblica», sarebbe stato riservato l'uso delle armi; essi soli «avevano una patria da amare, un patrimonio da difendere e una parte nella promulgazione di quelle leggi, che era loro interesse e dovere conservare»[127]; parallelamente, nello stesso luogo, rimanda a Montesquieu anche la scarsa considerazione per le virtù militari di artigiani e commercianti[128], e la convinzione della superiorità militare dei popoli del settentrione su quelli meridionali. Dalla stessa fonte proviene l'insistenza sugli esercizi militari, che sarebbero stati «l'importante e continuo oggetto della loro disciplina»[129]. Nel paragrafo successivo, la rappresentazione del mutamento dello spirito militare nel passaggio dalla repubblica al regime dispotico del principato appare una sorta di compendio delle idee di Montesquieu, di cui Gibbon riprende i principi fondamentali:

[124] *Romains* I, p. 72.

[125] Ma, come ha osservato J.G.A. POCOCK, *Between Machiavelli and Hume*, cit., p. 107, la triade senato, consoli e popolo come portatori della virtù di Roma repubblicana aveva origine nella descrizione polibiana della costituzione mista, ed era giunta a Montesquieu attraverso Machiavelli.

[126] Per questo fondamentale aspetto della riflessione di Montesquieu, vedi già A. MOMIGLIANO, *La formazione della moderna storiografia sull'impero romano*, cit., p. 130 (e, per l'influenza su Gibbon, pp. 137-140).

[127] *D&F*, cap. 1, p. 7 (tr. it., p. 18), da confrontare con il cap. III delle *Considérations sur les Romains*, p. 81: «Les fondateurs des anciennes républiques avoient également partagé les terres: cela seul faisoit un peuple puissant, c'est-à-dire, une société bien réglée; cela faisoit aussi une bonne armée, chacun ayant un égal intérêt, et très grand, à défendre sa patrie». Per la tradizione di pensiero ereditata da Gibbon attraverso Montesquieu, e il ruolo di James Harrington e soprattutto di Machiavelli al suo interno, cfr. J.G.A. POCOCK, *Between Machiavelli and Hume*, cit., pp. 104-105; 107-108; J.W. BURROW, *Gibbon*, cit., pp. 42 ss.

[128] *D&F*, cap. 1, p. 7 (tr. it., p. 18): «Gli uomini atti alle armi si cercavano piuttosto nelle campagne che nelle città, e si presumeva con molta ragione che i pesanti mestieri del fabbro, legnaiolo e cacciatore dessero più vigore e risolutezza, che le arti sedentarie al servizio del lusso»; e ancora cap. 26, p. 795; cfr. con *Romains* III, p. 81: «Or, ces sortes de gens [gli artigiani] n'étoient guère propres à la guerre: ils étoient lâches, et déjà corrompus par le luxe des villes, et souvent par leur art même; outre que comme ils n'avoient point proprement de patrie, et, qu'ils jouissoient de leur industrie partout, ils avoient peu à perdre ou à conserver».

[129] *D&F*, cap. 1, pp. 8-9 (tr. it., p. 19), da confrontare con *Romains* II, pp. 76-78.

Quella virtù pubblica, che gli antichi chiamavano patriottismo, è prodotta dal forte sentimento del nostro interesse alla conservazione e prosperità del libero governo del quale siamo membri. Tale sentimento, che aveva reso le legioni della repubblica quasi invincibili, non poteva fare che una debolissima impressione sui servi mercenari di un principe dispotico, e fu necessario supplire a questo difetto con altri motivi di diversa, ma non meno forte natura: l'onore e la religione[130].

La sopravvivenza dello spirito militare alla scomparsa di tutte le virtù nel regime dispotico dell'impero è un altro caposaldo della riflessione di Montesquieu che Gibbon fa suo[131]. Infine, per trascurare altri punti forse meno significativi, Montesquieu è seguito fedelmente anche nel negare ai Romani ogni spirito commerciale[132]: le secche affermazioni delle *Considérations sur les Romains* («Rome étant une ville sans commerce»[133]; «Les citoyens romains regardoient le commerce et les arts comme des occupations d'esclave; ils ne les exerçoient point»[134]) erano ampiamente riprese nell'*Esprit des lois*, in polemica con una diffusa corrente interpretativa[135].

Per massiccio che sia, l'impiego di Montesquieu nel primo capitolo del *Decline and Fall* risulta qualitativamente diverso rispetto alle

[130] *D&F*, cap. 1, pp. 7-8 (tr. it., pp. 18-19).

[131] Vedi *D&F*, cap. 1, p. 12 (tr. it., p. 24): «Tali erano le arti della guerra, con le quali gl'imperatori romani difesero le loro vaste conquiste e conservarono lo spirito militare, in un tempo in cui ogni altra virtù era oppressa dal lusso e dal dispotismo»; si confronti con *Romains* X, p. 122: «Cependant, quelle que fût la corruption de Rome, tous les malheurs ne s'y étoient pas introduits: car la force de son institution avoit été telle, qu'elle avoit conservé une valeur héroïque, et toute son application à la guerre, au milieu des richesses, de la mollesse et de la volupté»; e XVIII, p. 174: «Lorsque, sous les empereurs, toutes ces vertus s'évanouirent, l'art militaire leur resta, avec lequel, malgré la foiblesse et la tyrannie de leur princes, ils conservèrent ce qu'ils avoient acquis».

[132] *D&F*, cap. 1, p. 13 (tr. it., p. 25): «L'ambizione dei Romani era limitata alla terra; quel popolo bellicoso non fu mai animato dallo spirito intraprendente, che aveva spinto i naviganti di Tiro, di Cartagine e anche di Marsiglia a estendere i confini del mondo e ad esplorare le più remote coste dell'oceano».

[133] *Romains* I, p. 72.

[134] *Romains* X, p. 122; cfr. anche *ibid*., XV, p. 149.

[135] Vedi *EL*, XXI, 14, p. 633: «Je sais bien que des gens pleins de ces deux idées: l'une, que le commerce est la chose du monde la plus utile à un État, et l'autre, que les Romains avoient la meilleure police du monde, ont cru qu'ils avoient beaucoup encouragé et honoré le commerce; mais la vérité est qu'ils y ont rarement pensé». Per il dibattito nel quale prendeva posizione Montesquieu, vedi U. ROBERTO, *«Del commercio dei Romani»: politica e storia antica nelle riflessioni del Settecento*, in C. ZACCAGNINI (a cura di), *Mercanti e politica nel mondo antico*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2003, pp. 327-361; e ora anche V. DE SENARCLENS, *Montesquieu historien de Rome*, cit., pp. 9-70.

prove giovanili, dal resoconto del *tour* della Svizzera nel 1755, alla *Lettre sur le gouvernement de Berne*, all'*Essai*; la ripresa di temi e motivi montesquieuiani appare più autonoma; Gibbon sembra aver assorbito le *Considérations sur les Romains* e l'*Esprit des lois*, averne digerito e fatto suo il contenuto, essersi affrancato dalla condizione di inferiorità rispetto al maestro che caratterizza l'*Essai*; nel *Decline and Fall*, egli è anche capace di dissentire da Montesquieu, e non solo su questioni di dettaglio.

Nel brano dei *Memoirs* in cui rievoca i piaceri tratti a Losanna dalla lettura di Montesquieu, il cenno all'audacia (*boldness*) delle ipotesi interpretative del *Président* sembra di per sé comportare la possibilità che esse talora appaiano non condivisibili al Gibbon maturo; e, in effetti, un esame attento del suo capolavoro mostra a più riprese un distacco dal maestro[136]. Senza voler compilare un elenco completo delle prese di distanza da Montesquieu, si può ricordare, nel capitolo 9, la critica alla tesi di un «autore ingegnoso», che aveva creduto di individuare le lontane origini del sistema feudale nei doni che, fra i Germani, il capo concedeva ai suoi uomini più coraggiosi[137]. O ancora, nel capitolo 17, il tono di sufficienza con cui Gibbon respinge la tesi che riportava alla fondazione di Costantinopoli lo spopolamento dell'Italia[138]; e, più avanti nello stesso capitolo, l'ironica considerazione che la storia dell'impero romano contraddiceva la teoria di un «ingegnoso filosofo», convinto che, per un'invariabile legge naturale, il livello della pressione fiscale fosse direttamente proporzionale al grado di libertà, ed inversamente proporzionale a quello di servitù[139]. Si potrebbe continuare a lungo[140]; ma sarebbe altrettanto facile indicare

[136] Per le critiche a Montesquieu nel *Decline and Fall*, cfr. D. WOMERSLEY, *The Transformation*, cit., p. 38, e J.W. BURROW, *Gibbon*, cit., p. 23.

[137] *D&F*, cap. 9, pp. 177-178, con riferimento a *EL*, XXX, 3, pp. 884-885.

[138] *D&F*, cap. 17, p. 463, con riferimento a *Romains* XVII, p. 166: «Mais, lorsque le siège de l'empire fut établi en Orient, Rome presque tout entière y passa, les grands y menèrent leurs esclaves, c'est-à-dire presque tout le peuple; et l'Italie fut privée de ses habitants». Per l'importanza di questo motivo in Montesquieu e prima di lui, vedi ancora M. MAZZA, *Montesquieu, Lebeau e la decadenza dell'impero*, cit., pp. 406-409.

[139] *D&F*, cap. 17, p. 488, con riferimento a *EL*, XIII, 12, pp. 466-467: «Règle générale: on peut lever des tributs plus forts, à proportion de la liberté des sujets; et l'on est forcé de les modérer à mesure que la servitude augmente. Cela a toujours été, et cela sera toujours. C'est une règle tirée de la nature, qui ne varie point; on la trouve par tous les pays […]».

[140] Vedi, per es., *D&F*, cap. 20, p. 584, nota 64; cap. 26, p. 796, nota 9, con l'accusa a Montesquieu di «aver usato, e abusato, delle relazioni di viaggio»; p. 799, nota 12, contro la tesi della «perpetua servitù dei Tartari»: su questi ultimi due casi, cfr. R. MINUTI, *Gibbon and the Asia-*

ancor più significative adesioni a tesi proposte da Montesquieu[141]. Soprattutto, non si deve dimenticare l'ispirazione montesquieuiana delle *General Observations on the Fall of the Roman Empire in the West*, un testo scritto prima del 1774[142], che Gibbon non esita però a pubblicare, in appendice al capitolo 38 del *Decline and Fall*, nel 1781; le capacità teoretiche di Gibbon possono legittimamente deludere[143], e non si può mancare di notare quanto debbano a Montesquieu le *General Observations*, non solo nell'adozione dello schema interpretativo di fondo, ma anche nei dettagli[144].

Nei *Memoirs*, a proposito del suo primo soggiorno a Parigi nel 1763, Gibbon apre l'elenco delle personalità culturali con le quali aveva avuto modo di entrare in contatto registrando la scomparsa di Montesquieu (e di Fontenelle); anche negli anni della maturità, continua a considerarlo il culmine della cultura settecentesca – almeno di quella di lingua francese[145]. Vi è almeno una parte di vero nella rico-

tic barbarians: notes on the French sources of the «Decline and fall», in D. WOMERSLEY, with the assistance of J.W. BURROW and J. POCOCK (a cura di), *Edward Gibbon Bicentenary Essays*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, pp. 21-44. Per un'altra serie di critiche a Montesquieu nel *Decline and Fall*, vedi D.P. JORDAN, *Gibbon and His Roman Empire*, cit., p. 189.

[141] Come è stato rilevato (G.M. YOUNG, *Gibbon*, cit., p. 23; D.P. JORDAN, *Gibbon and His Roman Empire*, cit., p. 183), Montesquieu è l'unico autore di cui Gibbon trascriva a lungo un passo (vedi *D&F*, cap. 7, pp. 150-151). D.P. JORDAN, *Gibbon and His Roman Empire*, cit., p. 183, conta 51 citazioni di Montesquieu nel *Decline and Fall*, per la maggior parte favorevoli, e osserva che neppure Hume (27) e Robertson (7) insieme possono vantare altrettanti riferimenti.

[142] Vedi P.B. CRADDOCK, *Edward Gibbon, Luminous Historian*, cit., p. 8, per una proposta di datazione nel luglio o agosto del 1773.

[143] Vedi M. MAZZA, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.C.*, Roma-Bari, Laterza, 1973², pp. 17-31, in part. p. 20; E. BADIAN, *Gibbon on War*, cit., pp. 116 ss.; e, più di recente, J.G.A. POCOCK, *Narratives of Civil Government*, cit., pp. 392-396.

[144] Vedi, per es., D.P. JORDAN, *Gibbon and His Roman Empire*, cit., pp. 72-73, e J.G.A. POCOCK, *Narratives of Civil Government*, cit., p. 394, che rileva comunque anche l'influenza di Machiavelli. P.B. CRADDOCK, *Edward Gibbon, Luminous Historian*, cit., pp. 8-14, considera le *General Observations* non solo un tributo, ma anche un dibattito con Montesquieu, e indica in particolare un punto in cui Gibbon andrebbe oltre lo stesso Montesquieu: l'affermazione che l'ambizioso disegno di conquista dei Romani avrebbe potuto essere arrestato da una tempestiva coalizione del resto dell'umanità (*D&F*, cap. 38, p. 1219). In realtà, però, Montesquieu, esaminando nel capitolo VI delle *Considérations sur les Romains* la condotta tenuta dai Romani per sottomettere tutti i popoli, aveva già osservato che «surtout leur maxime constante fut de diviser» (p. 104); e più avanti, a proposito dei doni immensi che i popoli amici e alleati dei Romani facevano al senato per conservare o aumentare il favore di cui godevano, aveva rilevato che «la moitié de l'argent qui fut envoyé pour ce sujet aux Romains auroit suffi pour les vaincre» (p. 106). Almeno implicitamente, dunque, l'osservazione di Gibbon sulla mancata unione dei popoli del Mediterraneo contro l'espansione di Roma era già presente nella riflessione di Montesquieu.

[145] *Memoirs*, p. 126. Sul soggiorno parigino di Gibbon, vedi J.G.A. POCOCK, *The Enlightenments of Edward Gibbon*, cit., pp. 240-258.

struzione che sottolinea il progressivo allontanamento di Gibbon, via via che procede nella composizione del suo capolavoro, dai presupposti dei *philosophes*, e dello stesso Montesquieu[146]; e certamente, guardando alle sue opere giovanili, Gibbon sa ormai condannare la troppo zelante imitazione del grande modello[147]; ma il tono piccato con cui non manca di rimbrottare quanti osavano criticare a sproposito Montesquieu[148] dimostra che, pur acquistando enormemente in autonomia di pensiero, Gibbon non smette mai di considerarlo il suo maestro, e di ammirarlo gelosamente. Quanto non aveva trovato ad Oxford, Gibbon lo trova nell'esilio di Losanna, tra le pagine di Montesquieu; e a questo «padre della mente»[149] si mantiene sostanzialmente fedele per tutta la vita.

[146] Vedi soprattutto D. WOMERSLEY, *The Transformation*, cit. (ma cfr. già D.P. JORDAN, *Gibbon and His Roman Empire*, cit., pp. 101-102, per l'indicazione di un'evoluzione dai primi agli ultimi volumi del *Decline and Fall*).

[147] *Memoirs*, pp. 103-104, a proposito dell'*Essai*.

[148] *D&F*, cap. 21, p. 634.

[149] *Memoirs*, p. 48.

«Una metafisica per un morto codice». Considerazioni su Herder e Montesquieu

Paolo Bernardini

In memoria di Giulio Severino (1936-2000)

1. *Premessa: Herder nel bicentenario della morte*

Johann Gottfried Herder si spegneva in una Weimar che non amava, e l'indifferenza era reciproca, il 18 dicembre 1803[1]. Aveva cinquantanove anni. Era ridotto ad un ruolo di deuteragonista, là ove brillavano le stelle fisse di Friedrich Schiller, che si spegnerà di lì a poco, nel maggio 1805, e con cui Herder si mantenne sempre in fecondo rapporto, e Goethe, naturalmente, con il quale ultimo, destinato ad una vita ancora lunga, invece, le relazioni saranno assai più difficili.

Ora, nel turbine degli anniversari, sempre fecondi ché spesso ci fanno riscoprire, grazie alla felice simmetria di date, autori caduti nell'oblio, non mi è parso che l'attenzione celebrativa si sia rivolta particolarmente a questa atipica figura di un Settecento né illuminista né conservatore, rischiarata solo a tratti, in uno dei pochi testi su di lui che circola anche al di fuori delle cerchie accademiche, dal vivace ritratto fatto da parte di Isaiah Berlin, per affinità di provenienza geografica (Berlin era di Riga), oltre che intellettuale[2].

Certamente, tuttavia, la produzione editoriale su codesta inquieta anima baltica è negli ultimi anni considerevolmente aumentata[3].

[1] Le opere di Herder saranno citate nell'edizione dei *Werke*, in dieci volumi, a cura di G. Arnold, M. Bollacher, J. Brummack, Chr. Bultmann, U. Gaier, G.E. Grimm, H.D. Irmscher, R. Smend, R. Wisbert, Th. Zippert, pubblicati dalla Deutscher Klassischer Verlag, Francoforte sul Meno, a partire dal 1985 e nota come *Frankfurter Ausgabe*. Si tratta di un'edizione critica che sostituisce quella storica di B. Suphan quasi interamente.

[2] Il celebre saggio di Berlin su Herder venne pubblicato nel 1976: I. BERLIN, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, New York, Viking. Peraltro, l'accostamento tra i due pensatori, il secondo nasce nell'anno in cui muore il primo, risaliva, a restare nel Novecento, alla *Inauguraldissertation* di Otto von Gemmingen pubblicata nel 1918, e vi era ritornato con un lungo volume, che includeva anche Sant'Agostino, Émile Callot nel 1974.

[3] Tra l'altro, è stata messa bene in luce la duplice origine, tedesca e francese, della forma-

In ogni caso, l'allievo appassionato di Kant nella prima gioventù, poi suo avversario in tarda età, moriva quasi in contemporanea, dal punto di vista delle celebrazioni, con altri giganti, che non solo sono soliti resecargli spazio nelle storie della filosofia, ma che gli sottraggono regolarmente l'attenzione pure ove si tratti di momenti celebrativi. Ad esempio, lo stesso Kant, che se ne andò un anno dopo, nel 1804, e le cui celebrazioni sono state amplissime, naturalmente; e, sempre per rimanere nell'età illuministica, John Locke, che si spense invece nel 1704, attirando un turbine di convegni internazionali.

Per non parlare dello stesso Montesquieu, la cui morte, che cade nel 1755, presenta già varie iniziative per la commemorazione dei 250 anni, tra cui la presente pubblicazione. Anno epocale, peraltro, questo 1755, che vede anche la celebrazione del terremoto di Lisbona, su cui *freddamente si chinava* proprio Kant, secondo la bella immagine di una delle poesie francesi di Samuel Beckett[4]; e Voltaire, naturalmente, non era da meno, ché vi scrisse un poemetto denso di attacchi, anche virulenti, ad uno dei suoi bersagli preferiti, l'ottimismo di Leibniz (e dei suoi discepoli, Wolff incluso).

Diversa, ma non di molto, la situazione del 1953, anno in cui uscì almeno un bel libro, «nello spirito di Herder», che faceva un poco il punto su un autore la cui «extraterritorialità» (Berlin) nel secolo dei Lumi è sempre più messa in discussione; tanto più, quanto più si mette in discussione la preponderanza stessa dell''Illuminismo' nel 'Settecento', mettendo in crisi una identificazione fin troppo scontata, tanto ormai da porre a tutti seri dubbi sulla sua assoluta validità[5].

zione intellettuale di Herder, da H. MAH, *Enlightenment Phantasies. Cultural Identity in France and Germany, 1750-1914*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2003, cap. II. Tra le opere più recenti su Herder si segnalano: F.M. BARNARD, *Herder on Nationality, Humanity, and History*, Montreal-Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2003; il volume collettivo *Herder et les Lumières*, a cura di P. Pénisson e N. Waszek, Paris, Puf, 2003; il ponderoso studio di J.H. ZAMMITO, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; e le due biografie intellettuali uscite quasi contemporaneamente in Germania: H-D. IRMSCHER, *Johann Gottfried Herder* Stuttgart, Reclam, 2001, e M. ZAREMBA, *Johann Gottfried Herder, Prediger der Humanität*, Köln, Böhlau, 2002. Mentre manca in lingua italiana, una breve introduzione assai utile a Herder in tedesco è quella di J. HEISE, *Johann Gottfried Herder: zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1998.

[4] S. BECKETT, *Poesie. Poèmes suivi de mirlitonnades* (1978), a cura di G. Bogliolo, Torino, Einaudi, 1980, p. 17, v. 8.

[5] Cfr. E. KEISER, *Im Geiste Herder. Gesammelte Aufsätze zum 150. Todestage J. G. Herders*, Kitzingen am Main, Holzner, 1953. Il volume contiene anche una ricca bibliografia degli scritti su Herder dal 1916 al 1953 curata da D. Berger.

Dunque, ripercorrere il destino herderiano, e cercare di dare nuovi contorni alla sua figura di invasato poligrafo, e lettore avido di resoconti di viaggio nei più esotici paesi, più che essere egli stesso viaggiatore – anche se almeno, al contrario di Kant, un pochino si mosse, da filosofo 'dilettante' in un momento in cui, e soprattutto nella sua Germania, si assisteva alla progressiva professionalizzazione, da Wolff a Kant stesso, della filosofia stessa – può riservare «interessanti» (l'abusata paroletta magica di Friedrich Schlegel, che di Herder aveva parlato assai bene contribuendo alla sua falsa, almeno parzialmente, identificazione pre-romantica) risultati.

Soprattutto, ove si percorra un cammino non nuovo, ovviamente, ma foriero, speriamo almeno, di novità nelle sue interpretazioni e nelle sue possibili diramazioni: la presenza in Herder di Montesquieu.

Ora, credo che – occorre da subito precisarlo – sia fuorviante parlare, come tradizionalmente si fa in ricerche di questo tipo, di 'influsso' o 'influenza'.

L'influenza è una malattia; e contagia spesso coloro che la vanno a cercare nelle genealogie del pensiero, soprattutto quelle ben radicate nella tradizione interpretativa, e accertabili chiaramente. Si tratta di concetto che include, inevitabilmente, una certa dose di passività.

Ora, è chiaro che, per tutta una serie di motivi, Montesquieu è abbondantemente presente nella produzione di Herder. Se si volesse tracciare una storia della sua 'ricezione' (altro concetto alla fine altrettanto pericoloso come quello di 'influenza'), fatta soprattutto di riserve, esclusioni, attacchi, a fronte di un generico plauso (che era poi il plauso che l'epoca intiera riservava, e non poteva non farlo, all'autore dell'*Esprit des lois*) che Herder rivolse a Montesquieu, ebbene, le classiche pagine di Rudolf Haym del 1880-85 sono ancora ampiamente valide[6].

Ora, nel contesto di un'opera che riguarda la presenza internazionale di Montesquieu, e soprattutto la sua fortuna, ritornare sul modo in cui lo leggeva Herder, significa in realtà non tanto guardare alla passiva 'influenza', o alla 'ricezione' calcolata, quanto piuttosto interrogarsi sui modi in cui i due pensatori, a distanza di quasi mezzo secolo (l'*Esprit des lois* è del 1748, le *Ideen zur Philosophie der Geschichte*

[6] R. HAYM, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, 2 voll., Berlin, Meyer, 1880-85, vol. I, pp. 359-370.

der Menschheit del 1784), nelle opere che entrambi tenevano per *summae* del proprio sapere, affrontavano, da prospettive differenti, i medesimi temi ed i medesimi problemi.

Per farlo, o anche solo accennarne, ché si tratta di ricerca assai vasta che esula i limiti di questo contributo, occorre prendere di nuovo, come fece Haym, ma da una prospettiva più ampia, i momenti in cui esplicitamente Herder si confronta con Montesquieu; a partire, proprio, da quelle dense pagine scritte a Nantes da Herder poco più che ventenne[7], pubblicate postume per la prima volta quasi un secolo dopo, nel 1846, e che costituiscono un documento straordinario, una sintesi peraltro di quanto confusamente detto nel *Journal meiner Reise*[8], di cui il soggiorno a Nantes rappresenta una tappa.

2. *Lo scritto di Nantes e il* Journal *del 1769*

Qui ci pare siamo di fronte, nel primo riferimento in cui ci si imbatte cronologicamente, a un confronto polemico che contiene ben più della presa di posizione di un giovane entusiasta nei riguardi di un 'maestro' riconosciuto che si era spento ormai da quasi quindici anni.

Siamo di fronte alla delineazione di due *modus operandi*, l'uno in decisa opposizione all'altro, che contraddistinguono, e non ci pare un'esagerazione, gran parte dell'attività intellettuale del Settecento.

Dunque, Herder attacca Montesquieu da molteplici punti di vista.

Innanzi tutto, egli mostra come Montesquieu crei piuttosto nella sua opera maggiore una «metafisica delle leggi (*Metaphysik der Gesetze*)», ovvero un «saggio filosofico» che si basa su una astrazione universalistica, un tentativo appunto – questa la duplice significazione del tedesco *Versuch*, *saggio* e appunto *tentativo* – di costruire, ovvero dedurre, un concetto generale di legge, che la renda applicabile, ed identificabile con «l'essenza di tutta l'arte di governo (*das Wesen der ganzen Regierungsart*)». Ma, prima di appuntare la critica a Montesquieu stesso, Herder riflette sull'essenza stessa del concetto di legge:

[7] J.G. HERDER, *Journal meiner Reise im Jahr 1769. Pädagogische Schriften*, in ID., *Werke*, cit., vol. 9/2, a cura di R. Wisbert e K. Pradel, 1997. Lo scritto di Nantes è a pp. 204-208.

[8] Di cui esiste anche una traduzione italiana, *Giornale di viaggio 1769*, a cura di M. Guzzi, Milano, Spirali, 1984.

Spirito delle leggi! Di certo ogni cosa del mondo ha le sue leggi, dalla divinità all'atomo: ma cosa sono? Per quel poco che le conosciamo [...] nozioni ricavate, principi parziali annotati che noi trasformiamo in proposizioni, regole e massime e ciò diviene una legge. La fisica fornisce esempi al riguardo. Tutte le leggi della gravità non sono che caratteristiche osservate che noi ordiniamo una di seguito all'altra fino a costituire un principio fondamentale. Le leggi della metafisica sono ancora più evidenti. Tutte le leggi e le regole secondo le quali essa dovrebbe agire su Dio, il mondo, l'anima, sono osservazioni del modo in cui essa agisce o potrebbe agire; non sono che osservazioni derivanti da peculiarità della sua essenza. Più noi siamo in grado di combinarne una con l'altra, minori in numero e più facili sono le leggi, più ci avviciniamo ad un principio, il principio fondamentale dell'essenza. Lo spirito delle leggi dunque non è altro che l'essenza della cosa, dunque la cosa stessa (*Der Geist der Gesetze ist also nichts als das Wesen der Sache, das ist, das Ding selbst*)[9].

Si tratta quindi di un passo fondamentale. Herder sottrae intanto il mondo della normatività alla sfera del puramente giuridico, nel senso di diritto umano, positivo, e legato agli ordinamenti politici. La legge è qualcosa che appartiene primariamente alla sfera del mondo, così come ci appare. Non peregrino il riferimento a Newton – che Montesquieu stesso teneva come punto di riferimento – alle leggi dell'attrazione universale, allora universalmente discusse in tutta Europa. Lo *spirito delle leggi* dunque *non è altro che la loro essenza*, esse stesse.

Nel momento in cui si voglia cogliere, nelle leggi positive, uno spirito, si tratta di compiere un tentativo di *Universalismus* che consente una panoramica razionale, concettuale, un'osservazione sinottica che serva un qualche scopo, di carattere politico. Conferendo legittimità, nel discorso, alle sole leggi del diritto umano, positivo, appare quasi naturalmente una volontà di dominio, di controllo, di uniformità, che è quanto di più lontano si possa concepire dall'esaltazione vitale della varietà che si trova in Herder, a partire proprio dagli anni della sua giovinezza.

Attaccando questo punto, in Montesquieu, Herder dischiude in realtà un capitolo importante, che si svilupperà in questo senso appieno solo nel corso del Romanticismo politico, della critica all'universalismo dei Lumi.

[9] J.G. HERDER, *Journal meiner Reise im Jahr 1769. Pädagogische Schriften*, in ID., *Werke*, vol. 9/2, cit., p. 204. Vedi, nel medesimo volume l'utile commento al testo a pp. 1062-1068. Qui, come altrove, la traduzione è di Laura Ferrari.

Da una parte, con l'estensione del concetto di legge, estensione che ad esempio riguarderà lo stesso concetto di diritto naturale, come contrapposto, nel suo significato morale, al mero diritto della natura, ovvero alla causalità necessitata del mondo naturale[10], si sottrae alla legge quella esclusiva dimensione politica, ovvero statuale, propria del discorso dei Lumi.

Dall'altra parte, si intuisce bene come, a partire dall'identificazione dello 'spirito delle leggi', si possa giungere alla creazione, altrettanto deduttivistica, di un governo ottimo, che su di esse si basi, ma allo stesso tempo, che sia in grado di crearle.

Herder, da par suo, nella sua attenzione verso la dimensione peculiare, ovvero individuale, delle esperienze politiche, nazionali, letterarie, religiose, si guarderà sempre bene dalla speculazione astratta sulla bontà assoluta di un governo piuttosto che di un altro.

A partire da queste considerazioni, Herder attacca successivamente Montesquieu nello specifico, mostrando come in realtà un'opera che ambisce ad essere universale, e addirittura a giungere ad una «metafisica delle leggi», trascuri poi sia molti momenti particolari delle realtà statuali esistenti, sia forme intermedie di governo non classificabili nell'ambito delle forme canoniche utilizzate nell'*Esprit des lois*:

> Riguardo alla repubblica gli sono state d'aiuto Atene, Sparta, Creta e in un certo qual modo Roma, in breve Plutarco; per quanto concerne l'aristocrazia, Venezia; circa la monarchia, la sua ineguagliabile Francia; per il dispotismo, la Turchia. Questo è tutto? Non esistono vie intermedie tra esse? Appartengono allo stesso genere il dispotismo in Turchia e in Russia, la monarchia in Francia, Spagna, Portogallo, Danimarca, Prussia? L'una è completamente uguale all'altra? Ognuna non è quindi un risultato così conforme a territorio, popolo, istituzione e a tutto il resto, da non poter mai applicare le sue regole senza innumerevoli eccezioni[11].

E poco più avanti:

> Polonia, Svezia, Inghilterra, pur essendo aristocrazie, si rifanno forse a Venezia? Allo stesso modo le democrazie […]. Montesquieu non ha di gran lunga

[10] Su cui ad esempio tornerà F.H. Jacobi (1743-1719) nel suo attacco a C.M. Wieland (1733-1813), sul quale vedi P. BERNARDINI, *La genesi della filosofia del diritto e della politica di Jacobi e la controversia con Wieland*, in ID., *La Germania e l'Europa. Studi su politica, religione e filosofia del Settecento tedesco*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2002, pp. 234-257.

[11] J.G. HERDER, *Journal meiner Reise im Jahr 1769. Pädagogische Schriften*, in ID., *Werke*, vol. 9/2, cit., p. 205.

avuto, riconosciuto e analizzato nozioni in quantità adeguata per pervenire a principi primi e conferire universalità alla sua opera[12].

Dunque, Herder non solo attacca l'impostazione stessa dell'opera di Montesquieu, svincolando dalla dimensione primariamente positiva e sancita dall'ordine politico, la nozione stessa di legge, ma, entrando nel merito, mostra come l'*Esprit des lois*, anche all'interno del proprio metodo, sia carente. Se l'universalità viene data dal tentativo di ricondurre ad uno schema generale la varietà empirica delle forme di governo (quindi le leggi principali, in quanto ordinamenti politici, di ogni paese), allora la carenza consiste nel non aver preso in considerazione *tutte* le forme di governo possibili, ovvero tutti i «Data» offerti dalla storia e dal presente, come avrebbe dovuto essere secondo il metodo stesso di Montesquieu.

A questa mancanza di una collezione coerente e davvero universalistica di dati si collega l'incapacità, secondo Herder, presente in Montesquieu, di vedere come, anche seguendo il proprio schema di forme politiche, quanto alcuni governi europei siano in effetti forme di *Nuancen*, vie intermedie, ad esempio, tra «monarchia» e «dispotismo [*sic*]», come la Russia di Caterina II. E numerosi altri Stati di cui Montesquieu poco o punto tratta.

L'attacco si conclude con un altro richiamo, tipico poi sempre in Herder, all'interesse che per ricerche di filosofia politica, anche e soprattutto sulla questione delle leggi, rivestono le società non complesse, non statuali, ovvero quelle primitive, che Montesquieu in gran parte ignora. Qui, entriamo nello spirito 'libertario' di Herder, davvero assai moderno nell'attenzione che pone verso forme di società senza Stato, come forme sorgive, ove meglio si coglie lo spirito umano, e quindi, finalmente, quello delle leggi stesse, che dell'uomo devono essere ancelle e non signore, secondo il noto passaggio neotestamentario sul sabato a Herder ben noto:

> E in Asia, Africa e America? Ah, i popoli sono selvaggi e i popoli selvaggi sono secondo il mio pensiero per la maggior parte da studiare, per ciò che concerne i costumi, le abitudini e le caratteristiche. La legge scritta è un'ombra, i vivi costumi e le abitudini sono un corpo: se questi ultimi sono l'immagine, la legge scritta ne è la sigla. E Montesquieu ha conosciuto e approfondito troppo poco queste immagini vive[13].

[12] *Ibidem*.

[13] J.G. HERDER, *Journal meiner Reise im Jahr 1769. Pädagogische Schriften*, in ID., *Werke*, vol. 9/2, cit., pp. 205-206.

Con questa singolare vicinanza alle medesime critiche alla civiltà, poste da altra ed ancor più radicale prospettiva proprio in quel torno d'anni da Rousseau, Herder giunge all'attacco più diretto, quasi personale, a Montesquieu, un attacco assai noto, e che certamente non era il solo a sferrare (utile, ad esempio, sarebbe il confronto con la lettura di Montesquieu fatta da un'altra figura fondamentale per Herder, Isaac Iselin [1728-1782]):

> Egli era troppo poco uomo e troppo cittadino di uno Stato monarchico, troppo poco filosofo naturale e troppo *Président* per poter essere in grado di studiarle [le leggi] con la giusta proporzione. Alla sua opera piaceva essere una metafisica per un morto codice (*Metaphysik für ein totes Gesetzbuch*), ma una metafisica per l'educazione dei popoli non significa nulla[14].

«Una metafisica per un morto codice». Raramente l'*Esprit des lois* aveva ricevuto più icastica condanna. Lo scritto prosegue con un'esaltazione, tutta herderiana, delle forze irrazionali nell'uomo, e della necessità, per ogni studioso, di tenerne ampio conto. Il suo istinto pedagogico/edificatorio, ben espresso dal concetto di *Bildung* ancora legato ad una dimensione affatto individualistica – prima della sua statalizzazione in forme neoclassiche, e *malgré soi*, da parte del Wilhelm von Humboldt maturo e di molti tra i romantici stessi – porta Herder ad invitare gli studiosi di antropologia e politica a rivolgersi proprio a quei popoli *in statu nascendi*, quei «selvaggi e semi/selvaggi» che cominciano ad acquisire «costumi» peculiari.

E la critica a Montesquieu tocca anche, tema non nuovo, la mancanza, reale o supposta, della storicità, del divenire nel suo sistema, visto come una fotografia statica del presente, senza considerare che, come dice Herder, il tempo «trasforma ad ogni istante» qualsiasi forma di governo. Così come la stessa *politische Geographie*, i confini, che mutano tanto quanto la storia medesima dei popoli.

Ma è forse nell'ultima parte di questo breve scritto che la critica a Montesquieu, e in particolare qui alla divisione tra diritto naturale e diritto positivo, ovvero tra storia naturale e storia civile delle leggi, e degli uomini, schiude prospettive di carattere libertario o almeno comunitario davvero notevoli: ciò avviene attraverso una decisa limitazione dello strapotere della ragione ed una rivalutazione dell'istinto

[14] *Ibidem*.

come energia vitale, e legislatrice (o, quanto meno, che deve essere tenuta presente dal legislatore), poi variamente sviluppate dallo Herder maturo, forse anche talora contraddette, ma certamente maturate anche (seppur non esclusivamente) dal costante confronto con l'*Esprit des lois*.

> *Storia naturale e storia civile delle leggi:* perché mai dovrebbero contraddirsi? E, per giunta, la religione? Perché si devono ammettere tre educazioni che sono l'una contro l'altra?[15].

E appena dopo:

> Il nostro intelletto domina solo debolmente il corpo; l'istinto lo rende migliore e più vitale. Le abitudini, i costumi e gli istinti morali costituiscono la mente sana di un regno. Seguire soltanto le leggi e privarsi dei costumi, significa voler perseguire unicamente la fredda ragione e non godere della parte interamente sensibile dell'essere uomo. Avere in conflitto l'intelletto e l'istinto è misera condizione dell'umanità. Avere leggi e costumi in contrasto è misera condizione dello Stato. Non avere costumi è tanto infelice quanto non possedere nessuna forza istintiva: e in tale condizione languente e cagionevole si trovano i nostri Stati d'Europa. Le leggi comandano solo debolmente e rendono non felici; esse si accontentano di non rendere infelici: le consuetudini si sono ormai politicamente spente: non c'è più patria, non più i cittadini[16].

A partire da questo frammento del 1769, la lettura di Montesquieu, la sua interpretazione e il suo utilizzo da parte di Herder non subiranno notevoli variazioni. Certamente, proprio a partire da questo frammento composto a Nantes, durante il viaggio (il primo dei due che farà nella sua vita, il secondo sarà in Italia quasi vent'anni dopo) della sua entusiastica gioventù, si metterà in moto un confronto sempre serrato.

D'altra parte, nel *Journal* di quel viaggio, Herder non mancherà di riferirsi spesso a Montesquieu: «secondo il quale penso (*nach dem ich denke*)», dirà una volta, anche se per confutarne ancora la sua visione della Russia, e ribadire che la «vera cultura di un popolo» non risiede nelle sue leggi, quantomeno se esse sono avulse dai suoi «costumi», poiché nulle sono le leggi senza costumi; ed ancor più, se, nel tentativo di occidentalizzazione della Russia, si importano «princìpi»» delle

[15] J.G. HERDER, *Journal meiner Reise im Jahr 1769. Pädagogische Schriften*, in ID., *Werke*, vol. 9/2, cit., pp. 206-207.

[16] *Ibidem*.

leggi stranieri e mal conciliabili con i costumi locali.

Parimenti, torna nel *Journal*, proprio nell'attacco alla «fredda sana ragione» di Montesquieu, una critica, poi ricorrente in Herder, *in realtà a tutta la Francia*, vista come la patria di un freddo 'gusto', di una monarchia assoluta avvolta nei propri rigidi princìpi, nel suo *Honneur in der Literatur*, nel suo culto del lusso[17].

Una gran parte del *Journal* contiene attacchi a Montesquieu. E allo stesso tempo la forza panoramica di Montesquieu, la sua (pur essa stessa per Herder carente) volontà onnicomprensiva, costituiscono un grande impulso per Herder fino alla fine della sua vita.

Da Montesquieu Herder apprende a combinare una serie di elementi nella propria analisi dei popoli, soprattutto naturalmente quello climatico, e in particolare, impara ad individuare uno 'spirito dei popoli' composto di svariati elementi, al di là della lingua e della cultura. Solo che per Herder le leggi non sono che uno dei componenti dello spirito, o piuttosto della cultura di tali popoli, e, nella loro natura di leggi positive, sono spesso in contraddizione, non superandoli in realtà, ma negandoli, con i costumi originari.

Dunque, il rapporto di Herder con Montesquieu comincia con gli anni di studio a Königsberg, i tardi anni Cinquanta, ed accelera fortemente durante il soggiorno francese. Herder legge Montesquieu, e, per sua esplicita ammissione, solo lui, nella carrozza che lo porta da Nantes a Parigi. Tra gli inediti herderiani, vi è un ampio *Auszug aus Montesquieu «Geist der Gesetze»* che riporta numerosissimi passi dell'opera, che poi verranno utilizzati, con un'infinità di altre fonti, soprattutto nelle *Ideen*[18].

Un'ipotesi, su cui tornerò alla fine del contributo, è che le *Ideen* vogliano essere, nella loro dimensione dinamica, comunitaria, legata all'evoluzione organica dei popoli e della loro cultura, una esplicita contrapposizione, un esplicito rovesciamento dell'*Esprit des lois*. Con la medesima mole, e il medesimo impulso sistematico, ma non deduttivistico.

Nel suo svolgersi dinamico, e a partire da una vera e propria cosmologia, che supera di certo, nel suo riferirsi all'ordine mutevole

[17] Vedi J.G. HERDER, *Journal meiner Reise im Jahr 1769. Pädagogische Schriften*, in ID., *Werke*, vol. 9/2, cit., pp. 68-97, 108, 115, 149.

[18] J.G. HERDER, *Journal meiner Reise im Jahr 1769. Pädagogische Schriften*, in ID., *Werke*, vol. 9/2, cit., p. 1062.

delle galassie, anche quel punto di partenza nomologico, per Montesquieu, dato dalla natura, le *Ideen* in effetti non hanno nulla di quell'«edificio gotico nel gusto filosofico del proprio secolo» che era, secondo le parole di un Herder posteriore, l'*Esprit des lois*[19].

Certamente, spesso Herder si dimostra critico troppo poco attento di Montesquieu. Non è vero, ad esempio, che l'*Esprit des lois* non prenda in considerazione i popoli extraeuropei, lo fa, come è noto, ed ampiamente, ma non nella maniera che intendeva Herder. Allo stesso modo, non è vero che vi sia una negazione dell'idea di natura, ma semplicemente vi è un'idea di superamento della natura nell'ordine positivo, storico, giuridico e generalmente culturale, che Herder tenta di rovesciare nelle *Ideen*.

3. *Montesquieu in Herder da Nantes alle* Ideen

La dimensione dell'indagine giuridica e giuridico-politica non fu mai preminente in Herder, che si avvicinò a domini di pensiero, come la teologia, la filosofia della storia e del linguaggio, la pedagogia e la storia delle letterature, che erano diversi, per tanti aspetti, da quelli di Montesquieu. Tuttavia, la presenza del pensatore francese è costante in Herder, come lo era del resto nel suo tempo in tutta la Germania e l'Europa. Presenza polemicamente intesa, del resto, come capitò a Herder per un altro maestro suo quasi contemporaneo, Kant, di vent'anni più anziano, amato in gioventù, aspramente attaccato verso la fine della vita (di entrambi).

È vero che Montesquieu viene citato da Herder anche prima del viaggio in Francia, addirittura ne menziona un avversario, Jean-Baptiste-Louis Crevier (1693-1765), come l'unico degno di attenzione tra coloro che abbiano attaccato l'*Esprit des lois*, ed un autore invece a Montesquieu affine, Angliviel de La Beaumelle (1727-1773), già in uno scritto occasionale del 1765, stampato a Riga per onorare la visita che vi fece Caterina II[20].

Anche qui sono presenti i temi della critica al cosmopolitismo e all'universalismo, nonché al machiavellismo politico, esattamente sulla

[19] Cfr. *infra*, nota 24.

[20] J.G. HERDER, *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?*, in ID., *Werke*, cit., vol. I, *Frühe Schriften, 1764-1772*, a cura di U. Gaier, 1985, pp. 40-53.

linea di Federico II e Thomas Abbt (1738-1766), con un attacco al 'neoclassicismo politico', e con una lode invece per la patria e il re patriota che deve trasformare i sudditi nel *Publikum*, capace di apprezzare l'azione politica come azione di salvaguardia patriottica della religione, della comunità, della patria e del *Volk*, concetto che ritorna regolarmente in Herder, come insieme organico di religione, costumi, letteratura, che deve essere tutelato sopra ogni cosa[21].

Peraltro, occorre notare che anche quando, e lo fa assai spesso nelle opere eminentemente storico-letterarie, o estetiche, Herder si riferisce al noto articolo montesquieuiano *Goût* pubblicato postumo sull'*Encyclopédie* nel 1757, egli attacca la mancanza di 'empiricità' e la pretesa di universalismo, questa volta non giuridico, ma estetico, ovvero l'assolutizzazione del bello, che sarebbe presente nel testo del francese. Questo peraltro offre a Herder un ulteriore motivo di critica alla cultura filosofica gallica, *in toto*:

> La maggior parte degli studiosi del bello in Francia non si è occupata dello studio del bello in materia allo stesso modo dell'oscura sensazione derivante da quest'ultimo, che questa nazione chiama col suo nome preferito di gusto, del quale tutti gli scritti dei suoi begli ingegni sono pieni. Montesquieu, il precettore dei regnanti, primo fra tutti[22].

Tale spirito antifrancese darà spesso strani risultati in Herder, come nel lungo lavoro sugli scritti di Abbt, del 1768; dove viene lodato il grande patriota e teorico del patriottismo tedesco, proprio per la scarsa o nulla presenza di autori francesi nelle sue opere[23].

Negli anni 1774-1787, in cui si sviluppa la vasta riflessione sulla filosofia della storia, la filosofia in genere, l'arte e l'antichità non solo classica, Montesquieu torna spesso negli scritti di Herder. Ma non cambia l'approccio fondamentalmente critico, per lui, e per i suoi 'imitatori', spesso neanche nominati.

Nel testo 'preparatorio' delle *Ideen*, *Auch eine Philosophie der Geschichte*, del 1774, tra i più 'rabbiosi', per dir così, di Herder, il nome di Montesquieu, pur citato 'neutralmente' all'inizio, come fonte,

[21] Vedi il commentario a pp. 918-919 del vol. I dei *Werke*, cit.

[22] J.G. HERDER, *Die Kritischen Wälder zur Aesthetik. Viertes Kritisches Wäldchen* (1769), in ID., *Werke*, cit., vol. II, *Schriften zur Aesthetik und Literatur 1767-1781*, a cura di G.E. Grimm, 1993, p. 394.

[23] Cfr. J.G. HERDER, *Die Kritischen Wälder zur Aesthetik. Viertes Kritisches Wäldchen* (1769), in ID., *Werke*, vol. II, cit., p. 590.

ricorre come primo in un virulento attacco al carattere «meccanicistico» della filosofia contemporanea, particolarmente, come c'era da aspettarsi, francese; riferendosi alla «filosofia nuova», «bella», Herder scrive:

> Nelle scienze e nelle arti, nei costumi e nelle abitudini, ovunque essa sia penetrata, sangue e linfa del secolo, che cosa si può immaginare di più meccanicistico? Persino l'antico, tradizionale, insensato pregiudizio dell'apprendere, del maturar lentamente, del penetrare nel profondo, del rinviare il giudizio, essa ha voluto toglierlo dal collo quasi fosse un giogo! Ha portato alla sbarra del nostro tribunale non più conoscenze minute, impolverate, particolareggiate, perché ogni caso venisse trattato e studiato per quello che effettivamente era: essa vi ha introdotto invece una sorta di giudizio facile, bello, libero, per misurare e sbrigar tutto su due singoli casi, per tenersi a somme e chiare generalità, scavalcando l'elemento individuale, nel quale solo consiste la *species facti*, per impersonarsi – o meraviglia del secolo! – non più nel giudice, ma nel filosofo. Nella nostra economia politica, nella nostra scienza del governo, essa non ci ha più offerto conoscenze effettive, faticosamente ottenute, sui bisogni e la reale natura d'ogni paese, ma un vero sguardo d'aquila, una veduta d'insieme, quasi tutto vedessimo su una carta geografica o su una tabella filosofica. Attraverso la bocca di Montesquieu, essa ha forgiato princìpi da cui e secondo i quali centinaia di popoli e di paesi diversi vengono ora valutati improvvisando secondo l'abbiccì della politica, in due soli istanti[24].

Mancanza dunque di attenzione verso l'individuale, spirito sistematico, ancora cartesiano, per certi aspetti, scarsa attenzione per i dettagli, riduzione dell'opera divina a schemi riassumibili in poche parole, assenza di attenzione per la dimensione storica. Insomma, tornano nel 1774 le critiche già del 1769 e degli anni precedenti.

Dopo le *Ideen*, Herder, nei *Briefen zur Beförderung der Humanität*, l'opera, pubblicata quasi interamente tra il 1793 ed il 1797, scriverà una sorta di palinodia per Montesquieu; forse perché quest'opera nasceva nel travaglio spirituale che Herder provava dinanzi allo sconvolgimento europeo nato dalla Rivoluzione francese; forse perché si

[24] J.G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in ID., *Werke*, cit., vol. 4, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, a cura di J. Brummack e M. Bollacher, 1994, pp. 62-63. Le citazioni di Montesquieu neutrali sono a pp. 15 e 17, mentre un altro notevole attacco si trova a p. 88, dove l'*Esprit des lois* viene definito: «spirito […] e spesso nient'altro», con un giuoco di parole; e dove viene anche chiamato «edificio gotico nel gusto filosofico del proprio secolo», «nobile testo colossale». Dell'opera esiste una edizione italiana, a cura di F. Venturi, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi, 1969.

trattava di una sorta di opera di pedagogia universale in cui ritornava, sulla fine di una vita operosa anche se non lunga, alle sue stesse fonti, sottoposte qui ad una forma di singolare sistemazione ad uso didascalico, per un pubblico certamente non troppo ben precisato, l'«umanità», che rischiava di diventare altrettanto astrattamente universalistico quanto i suoi stessi avversari *philosophes*:

> Montesquieu arrivò ad essere nominato fra i promotori del bene degli uomini: perché i suoi princìpi si estesero e si innalzarono oltre la moda del bene, anche l'elogio assoluto che gli fece Voltaire avrebbe preferito non riceverlo. Ma ciò non dipendeva dal volere di quell'uomo pieno di rispetto. Molti capitoli della sua opera sono, come afferma la prefazione della medesima, *flores sine semine nati*, fiori ai quali manca un terreno e semi genuini; ma un numero di loro sono frutti e fiori benefici. Anche nelle sue *Lettere persiane*, nel suo *Scritto sulla grandezza e la decadenza dei Romani*, persino nei suoi saggi più brevi, esso non manca; diversi capitoli della sua opera sullo *Spirito delle leggi* sono nella memoria di tutti; Montesquieu ha avuto molti seguaci; anche il buon Filangeri è compreso nel numero[25].

Un giudizio singolarmente equilibrato.

In conclusione, dunque, faremo ora un breve cenno alle *Ideen*, l'opera principale di Herder, certamente quella che maggiormente ha attirato l'attenzione critica, storicamente, anche fuori della Germania, mentre in Francia, ad esempio, l'interesse è stato rivolto, tra l'altro, recentemente, agli scritti teologici[26].

Un primo implicito, ma forse rivelatore, riferimento a Montesquieu si ha, nell'opera principale di Herder, proprio all'inizio. È quasi casuale: si tratta del riferimento al motto di Correggio, «Anche io sono pittore», con cui si chiude la prefazione dell'*Esprit des lois*. E che qui viene posto proprio all'inizio dell'opera, in apertura della prefazione[27].

[25] J.G. HERDER, *Briefen zur Beförderung der Humanität*, in ID., *Werke*, cit., vol. 7, a cura di H.D. Irmscher, 1991, pp. 696-697. Sul rapporto Filangieri-Montesquieu vedi il contributo di Luca Verri in questo tomo.

[26] Vedi J.G. HERDER, *Dieu, quelques entretiens*, a cura di M. Bienenstock, Paris, Puf, 1996.

[27] J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in ID., *Werke*, cit., vol. 6, a cura di M. Bollacher, 1985. Di questo testo esiste un'edizione italiana, a cura di V. Verra, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna, Zanichelli, 1971. Di particolare interesse, per una introduzione generale al pensiero di Herder, l'Introduzione di Verra, e, per il nostro tema, vedi pp. 11-13. Per una serie di studi dedicati a tale opera, si veda R. OTTO-J.H. ZAMMITO, *Vom Selbstdenken. Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit»*, Heidelberg, Synchron, 2001.

Questo mostra quanto Herder volesse essere, da una posizione affatto differente, all'altezza, se non altro, del capolavoro di Montesquieu, con cui intendeva evidentemente confrontarsi.

Ma è in un altro cruciale punto del testo, e soltanto lì, che vi è un riferimento, polemico, sulla linea di Nantes, a Montesquieu, dove ci si augura che arrivi «un altro Montesquieu» che ci «faccia comprendere lo spirito delle leggi e dei governi che si trovano sulla nostra terra». Siamo, qui, al capitolo IV della parte seconda, libro decimo delle *Ideen*. Con il titolo *I governi sono ordinamenti stabiliti tra gli uomini, per lo più ereditati dalla tradizione*, che è uno dei luoghi dove meglio appare il pensiero propriamente politico di Herder.

Anti-hobbesiano, egli fonda la propria teoria politica sulla coincidenza tra stato naturale e stato positivo della società (in questo, affine a Rousseau), e pensa, per lo Stato, che non possa esservi «altro ordine migliore di quello naturale, cioè che anche nello Stato ciascuno sia ciò che la natura lo ha destinato ad essere»[28].

In tale prospettiva, Montesquieu può essere considerato come un 'nomolatra', non solo, ma lo stesso relativismo universalistico considerato non legittimo, nella misura in cui gli Stati dove si formano le leggi non sono quanto la Provvidenza, gli uomini, l'evoluzione dei tempi, vogliono che davvero siano.

In Herder, qui, vi è una critica, mai portata davvero a fondo, alla nozione stessa di Stato, assai più di quanto vi sia, esplicita, quella allo Stato dispotico.

4. *Herder e Montesquieu. Considerazioni finali*

È singolare come, nella storia delle idee, i nomi di Herder e Montesquieu ricorrano spesso uniti, e altrettanto spesso separati. Prospetticamente, li unisce certamente l'attenzione per il clima, dal punto di vista antropologico, e geopolitico[29]. È una teoria che il primo,

[28] J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in ID., *Werke*, vol. 6, cit., pp. 240-241.

[29] Vedi, ad esempio, N. STEHR-H. VON STORCH, *Das soziale Konstrukt des Klimax* (w3g.gkss.de/mitarbeiter/storch/vd.htlm; accesso 1 dicembre 2004). Di notevole interesse per una panoramica complessiva sulla teoria del clima da Montesquieu a Kant, è S. GÜNZEL, *Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant*, «Aufklärung und Kritik», 2 (2004), pp. 66-91, in part. pp. 73-75.

espandendola e perfezionandola molto, ma sottoponendola anche a forti critiche, prese naturalmente dal secondo, ed è singolare che ancora nel nostro Ottocento, per attaccare radicalmente la teoria dell'influenza del clima sulla personalità, un pensatore ampiamente a proprio agio sia con in classici francesi, sia con quelli tedeschi, come Carlo Cattaneo (1801-1869), metta insieme Herder e Montesquieu come sostenitori di tale teoria («nel secolo scorso, per autorità principalmente di Montesquieu e Herder, si attribuì somma influenza ai climi nella genesi della civiltà, e della dottrina»), per opporsi ad entrambi[30].

Nella teoria politica contemporanea, poi, spesso i due sono stati contrapposti al punto di venir presi ciascuno come epitome di due tendenze diverse, scaturite entrambe nel Settecento: il cosmopolitismo/universalismo illuministico, pur con una sfumatura relativistica tutt'altro che secondaria in Montesquieu, anzi; e il protonazionalismo, comunitario, localistico, particolaristico, legato alla nozione di *Volk* (e a quella di *Nationalismus*, termine che, ancora lontano dalla categorizzazione ottocentesca, Herder fu tra i primi ad usare) propria invece del pensatore tedesco. Il relativismo sotto la prospettiva dello sguardo razionalistico uniformatore di Montesquieu diventa celebrazione della diversità non uniformabile da una singola ragione, e singoli principi giuridico-politici, un caos fecondo, insomma, in Herder. Per questo, leggere Herder come la negazione di Montesquieu ci pare inesatto.

Il teorico politico spagnolo Lamo de Espinosa, ad esempio (e nel mondo ispanico e latino-americano la figura di Herder è sempre stata particolarmente studiata), scrive:

> Il contrasto tra Montesquieu e Herder, come del resto il contrasto tra civiltà e cultura, presenta molteplici dimensioni: il rifiuto o la sublimazione delle tradizioni; i diritti individuali contrattoposti a quelli collettivi; un rivolgersi verso il futuro o verso il passato, e finalmente la tensione tra uniformizzazione e rispetto per il diverso[31].

Anche in Germania si sono messi a confronto i due pensatori da

[30] C. CATTANEO, *Psicologia delle menti associate*, a cura di G. De Liguori, Roma, Editori Riuniti, p. 46.

[31] E. LAMO DE ESPINOSA, *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalism en Europa*, Madrid, Allianza Editorial, 1995, p. 40.

diverse prospettive, cercando in qualche modo di attualizzare il loro rapporto, mostrando ad esempio come ci sia stata una sorta di 'mancato incontro' nella storia politica tedesca, da sempre, ma anche recente, tra Herder e Montesquieu, proprio sul terreno della dottrina politica, ovvero, come il relativismo del secondo non abbia inciso su quello che – ma a mio avviso sbagliando – si intende come protonazionalismo di impronta gerarchica, ovvero di supremazia tedesca, del primo[32].

In realtà, mi pare che Herder rappresenti se mai, in contrasto con Montesquieu, non tanto un protonazionalista germanocentrico come lo si è voluto vedere, tracciando una linea diretta di discendenza da lui a Fichte e ai nazionalisti dell'Ottocento, quanto, secondo le parole di Daniele Conversi:

> [...] un universalista che difendeva ardentemente il diritto di tutti i popoli a vivere, a perpetuare la loro cultura e a gestire da se stessi i propri affari. La visione di Herder esalta in maniera molto maggiore l'umana creatività piuttosto che la fredda ragione[33].

Un pensatore dunque, che, proprio letto in quel che lo unisce, e in quel che lo separa, da Montesquieu, può offrire tanti spunti interessanti per ricostruire la storia del pensiero liberale e libertario del Settecento europeo non anglofono o francese.

[32] Vedi TH. SCHMID, *Funerali di Stato*, Roma, Manifestolibri, 1991, pp. 134-139. Questa interpretazione troppo radicale del nazionalismo di Herder come nato proprio dall'attenzione, volta in senso però antiuniversalistico, e anti-razionalistico, di questi per Montesquieu, si ritrova in un altro pensatore politico contemporaneo, di notevole peso, Alain Finkielkraut, che prende proprio spunto, nella sua opera *La sconfitta del pensiero* (a cura di B. Romani, Roma, Lucarini, 1989), dai motivi montesquieuiani, ribaltati però in chiave nazionalistica, secondo lui, da Herder, in *Auch eine Philosophie*. Vedi la recensione critica all'opera di Finkielkraut (edizione inglese, *The Defeat of the Mind*, New York, Columbia University Press, 1994) di D. DUTTON, «Philosophy and Literature», 19 (1995), pp. 432-435.

[33] D. CONVERSI, *Cosmopolitanism and Nationalism*, in A.S. LEOUSSI (a cura di), *Encyclopaedia of Nationalism*, Oxford, Transaction Books, 2000, p. 36.

*L'*esprit *di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo*

Brunella Casalini

1. *Tra Locke e Montesquieu*

Il nome di Montesquieu fu evocato fin dalle prime battute di quella grande discussione sui principi e sulle forme di governo che portò alla rivoluzione e alla fondazione degli Stati Uniti d'America[1]. È nel 1787, tuttavia, che l'*Esprit des lois* diviene il libro più citato in America, dopo la Bibbia[2]. Durante la convenzione di Filadelfia e nel corso del processo di ratifica della costituzione si richiamarono a Montesquieu sia i sostenitori del nuovo progetto costituzionale, sia i suoi oppositori, tanto che – scrive James Caeser –, se è forse esagerato definire il confronto sulla costituzione federale un «grande seminario» dedicato all'esegesi dell'*Esprit des lois*, «è vero però che è appoggiandosi a quest'opera che le due parti hanno definito le loro posizioni teoriche»[3].

[1] L'eccellente lavoro pubblicato da Paul Merrill Spurlin nel 1940 (P.M. SPURLIN, *Montesquieu in America, 1760-1801*, New York, Octagon Books, 1969), nonostante il trascorrere degli anni, rimane ancora oggi una delle più ampie e accurate documentazioni relative alla conoscenza dell'opera di Montesquieu in America. Grazie alla sua meticolosa ricerca sappiamo che i testi montesquieuiani ebbero un'ampia diffusione oltre Atlantico fin dagli anni sessanta del XVIII secolo, soprattutto in traduzione inglese: *De l'Esprit des lois* venne tradotto a Londra da Thomas Nugent nel 1750, *Les considérations sur les causes de la grandeur des Romaines et de leur décadence* nel 1755, le *Lettres persanes* nel 1760. Benjamin Franklin aveva nella sua biblioteca le opere di Montesquieu, insieme a quelle di Locke, Hoadley, Sidney e Milton. Adams possedeva un'edizione francese delle opere montesquieuiane. All'età di diciotto anni Hamilton raccomandava la lettura di Grozio, Pufendorf, Locke, Montesquieu e Burlamaqui, per lo studio della teoria del diritto di natura. Jefferson, Madison, e molti tra coloro che ricevettero una formazione giuridica di livello universitario, avevano studiato l'*Esprit des lois*. Le opere del barone di La Brède, d'altra parte, erano note anche ad un pubblico più vasto, grazie ai passi antologizzati nelle raccolte letterarie o pubblicati sulle gazzette, strumenti per una lettura d'intrattenimento o edificante poco costosa e facilmente accessibile (cfr. P.M. SPURLIN, *Montesquieu in America, 1760-1801*, cit., p. 64).

[2] Cfr. D.S. LUTZ, *The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought*, «American Political Science Review», 78 (1984), pp. 189-197.

[3] J.W. CAESER, *«L'Esprit des lois» et la Constitution américaine*, in *Actes du colloque inter-*

Le tracce rimaste della lettura del filosofo di La Brède in America rivelano come la tradizione Machiavelli-Montesquieu non sia mai stata intesa come antagonista con la tradizione lockiana dei diritti naturali[4]. Furono, infatti, soprattutto le divergenze, cresciute tra il 1776 e il 1787, intorno al tentativo di convertire in pratica la filosofia giusnaturalista di Locke, con le sue idee di consenso, sovranità popolare, diritti individuali, uguaglianza e contratto sociale, a spingere i padri fondatori ad un confronto/scontro sul significato e l'utilità del pensiero politico-costituzionale montesquieuiano. Già nelle sue *Observations upon the Present Government of Pennsylvania* (Philadelphia, 1777), Benjamin Rush, dissentendo dalla scelta unicamerale della costituzione della Pennsylvania, che sarà al centro di una polemica destinata a durare ben oltre il 1787, impostava la questione nei termini che essa avrebbe assunto ancor più chiaramente un decennio dopo per John Adams e per gli autori del *Federalist*:

> Una cosa è comprendere i *principi*, e un'altra comprendere le *forme* di governo. Locke è un oracolo per quanto riguarda i *principi*, Harrington e Montesquieu per quanto riguarda le *forme* di governo[5].

Acquisito tutto quanto si poteva ricavare da Locke in tema di fondamenti del potere[6], grazie all'*Esprit des lois* i padri fondatori potevano

national tenue à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998, pour commémorer le 250e anniversaire de la parution de «L'Esprit des lois», réunis et présentés par Louis Desgraves, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, pp. 255-262. La presenza di Montesquieu nel dibattito sulla costituzione federale è analizzata anche in: S. COTTA, *Montesquieu, la séparation des pouvoirs et la constitution fédérale des États-Unis*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», n.s., 1 (1951), pp. 225-247; J.W. MULLER, *The American Framers' Debts to Montesquieu*, in ID. (a cura di), *The Revival of Constitutionalism*, Lincoln-London, University of Nebraska, 1988, pp. 87-102; P. DUBOUCHET, *L'influence de Montesquieu sur les pères fondateurs des États-Unis*, «Revue du droit publique et de la science politique en France et à l'étranger», 3 (1989), e J.-C. LAMBERTI, *Montesquieu in America*, «Archives européennes de sociologie», 32 (1991), pp. 197-210.

[4] Per Gordon Wood gli Americani si sarebbero ispirati originariamente più a Machiavelli e a Montesquieu che a Locke; avrebbero fatto cioè riferimento più alla tradizione repubblicana classico-rinascimentale che a quella giusnaturalista: cfr. G.S. WOOD, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapell Hill, N.C., University of North Carolina Press, 1969, p. 29.

[5] Cit. in M.J.C. VILE, *Constitutionalism and the Separation of Powers* (1967), Indianapolis, Liberty Fund, 1998, p. 161.

[6] Su questo punto, con riferimento al pensiero di Madison, insiste Gary Rosen, che scrive: «Come gli altri esponenti della generazione della fondazione, [Madison] considerò Hume e Montesquieu principalmente come scienziati politici, autorità da consultare sugli strumenti di governo ma non sulle sue origini o sui suoi fini» (G. ROSEN, *James Madison and the Problem of Founding*, Lawrence (Kansas), Kansas University Press, 1999, pp. 108-109). Un'opposta interpretazione viene proposta da Anne M. Cohler, la quale – come osserva Rosen (p. 108) – insiste

riconsiderare e ampliare la riflessione lockiana sulla questione del rapporto tra i poteri, sulla relazione tra formalità della giustizia e sicurezza del cittadino, nonché sul ruolo del potere giudiziario[7]. L'idea montesquieuiana che la libertà corrisponda in primo luogo al sentimento della *securitas*, che essa sussista solo laddove «on n'abuse pas du pouvoir» e che «tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser»[8], era patrimonio comune a tutti i *Founding Fathers*. Le divergenze emergevano laddove si trattava di stabilire se la libertà dei cittadini trovasse una garanzia sufficiente nella derivazione del potere dalla sovranità popolare, e nel mantenimento da parte del popolo di un potere di controllo costante sulle istituzioni che si estendesse alla capacità di sottoporle a periodiche revisioni costituzionali, o se fossero necessari congegni e procedure tali da introdurre un principio di moderazione nella legislazione e nella sua applicazione, per assecondare una maggiore continuità sul piano costituzionale e una visione graduale del mutamento. Uno dei temi sui quali più forte avvenne lo scontro fu rappresentato dalla possibilità di adattare al contesto della società democratica americana la teoria classica del governo misto, teoria che affondava le sue radici in una lunga tradizione che andava da Polibio a Cicerone, al Machiavelli dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, fino a Montesquieu, che l'aveva trasformata nella teoria della costituzione bilanciata, complicandola attraverso l'aggiunta della teoria della separazione e divisione dei poteri[9]. Sebbene nel II *Trattato sul governo* fosse già presente una concezione abbastanza elaborata della divisione dei poteri, che conteneva *in nuce* gli elementi fondamentali della successiva teoria del potere

sul fatto che i costituenti, avvicinandosi a Montesquieu, abbandonarono la prospettiva dei diritti di natura e dei diritti individuali come limiti al potere: cfr. A.M. COHLER, *Montesquieu's Comparative Politics and the Spirit of American Constitutionalism*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 1988, p. 149.

[7] Sulle differenze tra Locke e Montesquieu, cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la libertà in politica*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 114-124.

[8] MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois* (d'ora in poi: *EL*), XI, 4, p. 395 (citiamo dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949 e 1951, t. II).

[9] Sulla trasformazione della teoria del governo misto nella teoria dei *checks and balances*, cfr. M.J.C. VILE, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, cit., p. 107. Sul debito degli Americani nei confronti della teoria della separazione dei poteri di Montesquieu, vedi: M. TROPER, *Montesquieu e la separazione dei poteri negli Stati Uniti*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 20 (1990), pp. 71-86 e R. BELLAMY, *The Political Form of the Constitution: the Separation of Powers, Rights and Representative Democracy*, «Political Studies», 44 (1996), pp. 436-456.

bilanciato (una chiara divisione delle funzioni e al tempo stesso una compartecipazione dell'esecutivo al potere legislativo, mediante la funzione di veto), Locke aveva avuto poco da dire sia circa l'autonomia del potere giudiziario, sia circa la teoria del governo misto[10]. Nel paragrafo 132 del X capitolo del II *Trattato sul governo* si legge, infatti, solo un'indicazione generica secondo cui la comunità può decidere se creare una perfetta democrazia, un'oligarchia, una monarchia ereditaria o elettiva, o, infine, «forme di governo composte o miste»[11].

La questione se optare per una divisione semplice, in modo da esaltare il potere di controllo della sovranità popolare sui singoli poteri, o per un loro bilanciamento, ovvero per il principio dei *checks and balances*, dei pesi e contrappesi, andava in realtà ben al di là di una disputa meramente tecnico-istituzionale o del continuo assillo costituito dal paragone tra America e Gran Bretagna. La scelta tra queste due soluzioni – per entrambe le quali i *Founding Fathers* riuscirono a trovare un sostegno teorico nell'*Esprit des lois* – non si limitava all'ambito di una ricerca costituzionale puramente teorica; essa si prolungava sul terreno politico. Una certa immagine della società democratica americana e della natura umana era in gioco sia nella battaglia tra federalisti e antifederalisti intorno alla stesura e alla ratifica della costituzione sia nel confronto intellettuale che vide impegnati Adams e Jefferson nell'ultimo periodo della loro vita, un confronto che finì per ruotare intorno al significato della lezione di Montesquieu, inserendosi all'interno di un diatriba che non investiva soltanto il Nuovo Mondo – come emerge dall'impegno col quale Jefferson curò personalmente la traduzione del *Commentaire sur l'Esprit des lois*[12] di Destutt de Tracy, che fu pubblicata per la prima volta in America insieme alle presunte lettere di Helvétius sull'*Esprit des lois*[13]

[10] Cfr. M.J.C. VILE, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, cit., pp. 63-74.

[11] Cfr. J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, ed. critica a cura di P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1967[2], X, § 132.

[12] Composta nel 1807, quest'opera di Destutt de Tracy sarà pubblicata prima in America che in Francia col titolo: *Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws* (1811). L'edizione americana, curata da Jefferson, è consultabile ora anche su Internet al seguente indirizzo: http://www.econlib.org/library/Tracy/ddtMSL0.html.

[13] Tali lettere di Helvétius, contenenti un duro commento critico dell'*Esprit des lois*, sono considerate un falso dalla critica contemporanea. Secondo studiosi autorevoli, quali R. Koebner e D.W. Smith, esse sarebbero state scritte da Martin Lefevbre de La Roche, e dai suoi collaboratori, a circa vent'anni dalla morte dell'autore, al fine di accreditarne un'immagine radicale, utile ai fini della propaganda rivoluzionaria: cfr. V. RECCHIA, *Dispotismo, virtù e lusso in Claude-*

e alle *Observations sur le vingt-neuvième livre de l'Esprit des lois* di Condorcet[14].

2. *John Adams, Montesquieu e la difesa della complessità*

Proprio il pensiero di John Adams, la cui *Defence* per Pocock dovrebbe rappresentare forse l'ultima «delle grandi opere di teoria politica scritte nella tradizione del repubblicanesimo classico nella sua forma più pura»[15], esibisce nel modo più chiaro il rapporto di complementarità che i padri fondatori istituirono fra il pensiero di Locke e quello di Machiavelli e di Montesquieu[16], innestando sul tronco della tradizione repubblicana classica i temi dei diritti naturali e del contratto[17]. Un confronto tra i suoi *Thoughts on Government* (1776) e la sua successiva *Defence of the Constitutions of the United States*, pubblicata in tre volumi tra il 1787 e il 1788, si rivela particolarmente illuminante non solo per cogliere l'evoluzione della riflessione di Adams sul pensiero di Montesquieu, ma anche per capire quanto la centralità che l'*Esprit des lois* acquisì nel dibattito costituzionale del

Adrien Helvétius, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², t. I, in particolare pp. 284-286, nota 9.

[14] Sui rapporti tra Jefferson e il mondo intellettuale francese, cfr. G. CHINARD, *Jefferson et les idéologues d'après sa correspondance inédite*, Baltimore-Paris, The Johns Hopkins Press-Les Presses Universitaire de France, 1925, e M. ALBERTONE, *Condorcet, Jefferson et l'Amérique*, in A.-M. CHOUILLET e P. CRÉPEL (a cura di), *Condorcet: homme des lumières et de la Révolution*, Paris, ENS Éditions, 1991, p. 189.

[15] J.G.A. POCOCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975), trad. it. di A. Prandi, Bologna, Il Mulino, 1985, vol. II, p. 884.

[16] Per Adams, Montesquieu riprende molte delle sue idee da Machiavelli: cfr. J. ADAMS, *Defence of the Constitutions of the United States*, in ID., *Works*, 10 voll., Boston (Mass.), Little, Brown, and Company, 1850-56, vol. IV, p. 559.

[17] In *Novanglus*, una collezione di scritti dedicata a tracciare la storia della disputa tra le colonie e la madre patria dal 1754 al 1775, Adams argomenta il diritto degli Americani alla ribellione e alla fondazione di una nuova costituzione con un ampio uso di citazioni tratte da Grozio, Pufendorf, Barbeyrac, Sidney e Locke (J. ADAMS, *Novanglus*, in ID., *Works*, cit., vol. IV, pp. 79-84). Quando il ricorso a soluzioni costituzionali si rivela impossibile, scrive qui Adams, non resta che l'appello al cielo, a quell'insieme di principi non scritti, presupposti dall'idea che il governo deve fondarsi sul consenso di uguali a vincolarsi al rispetto di un contratto (*compact*) sociale. Rompendo con la tradizione del diritto consuetudinario, negli anni della guerra d'indipendenza, Adams è uno dei più decisi fautori della scrittura delle costituzioni, della creazione di apposite convenzioni costituzionali per la loro stesura e del processo della loro ratifica popolare. Su questa interpretazione del pensiero di Adams, cfr. C. BRADLEY THOMPSON, *John Adams and the Spirit of Liberty*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 1998.

1787 fosse legata, da un lato, ad una disputa sulle forme più che sui principi di governo, sugli effetti e sulle finalità del potere più che sulla sua origine, dall'altro, all'emergere di un conflitto tra due opposte concezioni antropologiche.

I *Thoughts on Government* si aprono con un rimando esplicito a Montesquieu, di cui Adams aveva letto le opere in lingua originale fin dall'inizio degli anni sessanta[18]. Ogni governo poggia su una passione presente nell'animo del popolo. La repubblica è la forma di governo più atta a raggiungere il fine della felicità, in quanto fondata sulla virtù. «Ad una mente pura» – scrive Adams – basterà accostarsi alle opere di «Sidney, Harrington, Locke, Milton, Nedham, Neville, Burnet e Hoadly, per convincersi che nessun'altra forma di governo è migliore di quella repubblicana»[19]. I principi fondamentali dell'architettura di un governo repubblicano qui elencati sono: la rappresentanza, il bicameralismo, la divisione dei poteri esecutivo, giudiziario e legislativo, e insieme il loro bilanciamento (il governatore, eletto per un anno, aveva il potere di veto sul legislativo), l'istituzione di una milizia civica, l'educazione liberale della gioventù e infine l'eventuale introduzione di leggi suntuarie – che, come espediente per mantenere virtuoso un governo repubblicano, erano state contemplate dallo stesso Montesquieu nell'*Esprit des lois*[20]. Si legge in proposito nei *Thoughts on Government*:

> Anche solo menzionare leggi suntuarie farà ridere qualcuno. Se i nostri compatrioti abbiano virtù e saggezza sufficiente per sottomettervisi, non lo so. Ma la felicità del popolo può essere grandemente promossa da esse, e si può risparmiare un reddito tale da consentire di portare avanti per sempre questa guerra. La frugalità è una grande rendita, oltre ad essere una cura delle vanità, leggerezze e frivolezze, che sono il vero antidoto di tutte le grandi, virili e guerresche virtù[21].

Il tono con cui viene affrontato l'argomento è evidentemente poco convinto. Adams sembra già qui dubbioso sull'efficacia di tali leggi

[18] A ventiquattro anni, nel 1760, Adams annota sul suo diario: «Ho iniziato a leggere lo *Spirito delle leggi* e ho intenzione di leggerlo in profondità e con attenzione» (J. ADAMS, *Autobiography*, in ID., *Works*, cit., vol. II, p. 93). In una lettera al nipote George Washington Adams, del 27 dicembre 1821, Adams fa addirittura riferimento ad una sua vecchia traduzione inglese dell'*Esprit des lois* (che in quel momento veniva letta dal nipote) e aggiunge: «Ricordo ogni cosa e ogni nota fatta sul margine di quel volume cinquanta o sessanta anni fa. Erano un mero esercizio della penna fatto per fissare nella mia mente la sostanza del libro» (J. ADAMS, *Rivoluzioni e costituzioni*, a cura di F. Mioni, Napoli, Guida, 1997, p. 182).

[19] J. ADAMS, *Thoughts on Government*, in ID., *Works*, cit., vol. IV, p. 194.

[20] Cfr. *EL*, VII, 2.

[21] J. ADAMS, *Thounghts on Government*, cit., p. 199.

nelle repubbliche moderne. Sta di fatto che nel 1776, a guerra ancora non terminata, egli non disdegna l'importanza della virtù nei regimi repubblicani[22], in linea con il rigorismo etico proprio di quella tradizione di "repubblicanesimo puritano"[23] che in America arrivò anche attraverso opere come le *Political Disquisitions* (1774-75) di James Burgh e la *History of England* (1763-83) di Catharine Macaulay (uno scritto, quest'ultimo, in cui la rivoluzione puritana del 1640 veniva descritta – in termini che ricordano quelli usati da Montesquieu in *EL*, III, 3 – come un'aurora della libertà tradita dalla mancanza di virtù del popolo inglese)[24]. L'impostazione complessiva del discorso politico di Adams, comunque, già allora dimostrava il tentativo di riprendere il meglio della vecchia costituzione inglese, recepita dalle carte coloniali e decantata dalle opere di Montesquieu per essere l'unica ad aver fatto della libertà il suo fine[25], piuttosto che la volontà di disfarsene completamente. Volontà espressa, invece, in un'opera contemporanea ai

[22] Ciò è confermato anche da una serie di lettere scritte in quel periodo: cfr. J.R. HOWE, *The Changing Thought of John Adams*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1966, cap. II.

[23] Cfr. T.L. PANGLE, *The Spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1990 (I ed. 1988), p. 94 e F. MACDONALD, *Novus Ordo Seclorum. The Intellectual Origins of the Constitution*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 1985, in particolare pp. 87-90.

[24] Per un'analisi puntuale di quest'opera della Macaulay, cfr. R. MINUTI, *Il problema storico della libertà inglese nella cultura radicale dell'età di Giorgio III*, «Rivista storica italiana», 3 (1986), pp. 793-860. In una lettera del 1774 a Catharine Macaulay, Adams scriveva: «[…] se porteranno il fuoco e la spada, per devastare questa nazione, troveranno nella Nuova Inghilterra un centinaio di migliaia di discendenti dei puritani dei giorni di re Carlo e di re Giacomo, che non hanno ancora perso lo spirito degli uomini d'Inghilterra che vissero sotto la repubblica» (John Adams a Catharine Macaulay [1774]: http://www.gliah.uh.edu/documents/documents_p2.cfm?doc=260). Adams aveva letto «with much admiration» la *Hystory of England* di Catharine Macaulay e aveva ricevuto direttamente da James Burgh una copia delle sue *Political Disquisitions*. A Burgh Adams aveva scritto nel 1774: «Quelle *Disquisitions* [sono] il miglior servizio che un cittadino potesse rendere alla sua nazione in questa grande e pericolosa crisi» (T. COLBOURN, *The Lamp of Experience. Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution* [1965], Indianapolis, Liberty Fund, 1998, p. 104). Nel 1787 Adams, però, lamenterà gli effetti pericolosi di opere come quelle della Macaulay e di Burgh sugli Americani. In una lettera a Richard Price, egli dirà che, pur essendo eccellenti sotto certi punti di vista, questi testi dovevano considerarsi «sbagliati per la costruzione di un governo libero» (T. COLBOURN, *The Lamp of Experience*, cit., p. 122).

[25] Cfr. *EL*, XI, 5. Adams aveva ripreso quasi alla lettera l'espressione di Montesquieu in un articolo pubblicato sulla *Boston Gazette* nel gennaio 1766, dove a proposito della costituzione inglese aveva scritto: «La libertà è il fine e l'uso a cui si sottomette, ciò da cui si lascia trascinare e ciò che persegue, allo stesso modo in cui il fine del mulino è macinare il grano, e quello della nave trasportare carichi […]»: cit. in W.P. ADAMS, *Republicanism in Political Rhetoric Before 1776*, «Political Science Quarterly», 85 (1970), pp. 399-400.

Thoughts on Government: *Common Sense* di Thomas Paine. Se Adams sottolineava la necessaria complementarità tra separazione dei poteri e governo bilanciato, Paine insisteva piuttosto sull'importanza di una teoria della separazione dei poteri scissa da quella dottrina del governo misto che poteva creare solo una «casa divisa contro se stessa»[26], perpetuando le divisioni sociali esistenti; e che, in ogni caso, non avrebbe dovuto rivestire più alcuna importanza in un paese immune dalla struttura gerarchica feudale. Conforme alla visione unicamerale di Paine sarà la costituzione della Pennsylvania del 1776. Essa – grazie alla popolarità goduta nel vecchio continente da Benjamin Franklin, che ne era considerato l'autore – fu tradotta in francese e pubblicata in diverse edizioni[27], venendo ad esercitare una notevole influenza negli ambienti fisiocratici e del costituzionalismo democratico-radicale[28], più in particolare sul pensiero di Turgot, Condorcet, Dupont de Nemours e La Rochefoucauld-Liancourt[29].

[26] TH. PAINE, *Common Sense*, in ID., *Rights of Man, Common Sense and other Political Writings*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998, p. 9. L'immagine biblica (Matteo 12, 25) della *house divided against itself* – qui usata da Paine – sarebbe stata destinata a ritornare spesso in momenti cruciali della storia americana. Per la critica di Paine alla teoria del governo misto, cfr. TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 58-65.

[27] La costituzione della Pennsylvania fu pubblicata prima in *Affaires de l'Angleterre et de l'Amérique*, nel marzo del 1777, quindi ripubblicata come supplemento all'edizione della *Science du Bonhomme Richard* uscita in Francia nello stesso anno, ancora l'anno seguente in *Recueil des Loix Constitutives des Colonies Anglaises*, e, infine, nel 1783 in *Constitutions des Treize États-Unis*: cfr. A.O. ALDRIDGE, *Franklin and his French Contemporaries*, New York, New York University Press, 1957, p. 86.

[28] Sui rapporti tra gli ambienti della fisiocrazia e personaggi come Franklin e Jefferson, cfr. M. ALBERTONE, *Gerarchia sociale, repubblica e democrazia*, in A. ALIMENTO-C. CASSINA (a cura di), *Il pensiero gerarchico in Europa*, Firenze, Olschki, 2002, pp. 83-109; ID., *Condorcet, Jefferson et l'Amérique*, cit., pp. 187-199 e H. DIPPEL, *Condorcet et la discussion des constitutions américaines en France avant 1789*, in A.-M. CHOUILLET-P. CRÉPEL (a cura di), *Condorcet: homme des lumières et de la Révolution*, cit., pp. 201-206. Se Albertone parla di un'adesione di Franklin alla fisiocrazia (cfr. ID., *Gerarchia sociale, repubblica e democrazia*, cit., p. 92), Mott e Zincke sottolineano, invece, come il primato dell'agricoltura fosse affermato da Franklin già nel suo trattato sulla popolazione, pubblicato nel 1751, sedici anni prima del suo incontro con i fisiocratici: cfr. T. MOTT-G.W. ZINKE, *Benjamin Franklin's Economic Thought: A Twentieth Century Appraisal*, in M.H. BUXBAUM (a cura di), *Critical Essays on Benjamin Franklin*, Boston (Mass.), G.K. Hall & Co., 1987, p. 112.

[29] Sul sodalizio tra i c.d. "americanofili" francesi e alcuni dei principali intellettuali americani, nonché sull'influenza della costituzione della Pennsylvania sul pensiero costituzionale dei fisiocratici, e di Condorcet in particolare, cfr. G. MAGRIN, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Milano, FrancoAngeli, 2001, cap. I; dello stesso, cfr. anche il contributo raccolto nel presente tomo.

Un decennio dopo i *Thoughts on Government*, la *Defence of the Constitutions of the United States* non a caso sceglieva come suo bersaglio polemico proprio Turgot. Era, da poco, stata pubblicata, in appendice alle *Observations on the Importance of the American Revolution and the Means of Making it a Benefit to the World* (1785) di Richard Price, una lettera di Turgot allo stesso Price risalente al 1778, nella quale – come si ricorda nelle *Preliminary Observations* alla *Defence* – venivano espresse forti perplessità sul modello costituzionale scelto da alcuni Stati americani, tra i quali il Massachussetts, della cui carta Adams era stato uno degli estensori. L'epistola lamentava l'imitazione delle usanze inglesi presente in molte costituzioni americane, e soprattutto l'adozione della teoria dell'equilibrio dei poteri:

> Invece di ricondurre ad unità, l'unità della nazione, – scriveva Turgot – tutte le autorità, si stabilisce una molteplicità di corpi, un corpo di rappresentanti, un consiglio, un governatore, perché in Inghilterra ci sono una Camera dei Comuni, una Camera alta e un re. Poi ci si studia di bilanciare questi differenti poteri; come se questo equilibrio di forze […] potesse essere di qualche utilità in una repubblica fondata sull'eguaglianza dei cittadini e come se la presenza di differenti corpi non rappresentasse una causa di divisione![30]

Le critiche espresse da Price alla prassi dell'equilibrio dei poteri, innalzata a paradigma da Montesquieu, circolavano ancora all'epoca della stesura della *Defence* negli ambienti francesi vicini a Jefferson, come testimoniano ampiamente gli scritti che Condorcet proprio in quegli anni dedicò all'analisi del costituzionalismo americano. Adams, che si trovava allora in Europa, avvertì con urgenza la necessità di arginare l'avanzare di un costituzionalismo democratico di cui temeva le derive populiste, sia in Francia sia in America[31]. Nel 1786

[30] Turgot a Richard Price, 22 marzo 1778, in R. PRICE, *Considerazioni sull'importanza della rivoluzione americana* (1785), introduzione di D. Archibugi e P. Bertozzi, Palermo, Sellerio, 1996, p. 94.

[31] A Londra, dove fu il primo ambasciatore della neonata repubblica americana, e a Parigi, dove si trovò insieme a Jefferson e a Franklin, Adams incontrò gli esponenti di quel repubblicanesimo europeo che tanto era stato influenzato dalla rivoluzione americana, soprattutto attraverso Franklin. In Francia, però, egli non si trovò mai a suo agio. Russell Smith ha scritto a proposito del clima politico che allora vigeva in Europa: «[…] la vecchia battaglia cominciò di nuovo, e gli argomenti che erano stati utilizzati da Milton e Nedham o dai sostenitori del Lungo Parlamento contro Harrington e i cromwelliani furono ripetuti ancora una volta. Price, i cui pamphlet incontrarono una incredibile popolarità, fu sostenuto da Turgot e Mirabeau nei suoi elogi della concentrazione del potere» (cit. in T. DAVIS, *Borrowed Languages: Milton, Jefferson, Mirabeau*, in D. ARMITAGE-A. HIMY-Q. SKINNER [a cura di], *Milton and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 263).

la ribellione dei contadini del Massachussetts, guidati dall'ex capitano dell'esercito rivoluzionario Daniel Shays, confermò ulteriormente la fondatezza dei suoi timori. In quell'occasione Jefferson aveva scritto ad Abigail Adams: «Lo spirito di resistenza ha un tale valore in certe circostanze che spero sia mantenuto vivo. Sarà spesso esercitato in modo sbagliato, ma meglio così piuttosto che non sia esercitato affatto. Non mi dispiace una ribellione di quando in quando. È come un temporale nell'atmosfera»[32]. Opposta era stata la reazione di Adams, per il quale – come avrebbe detto Montesquieu – bisognava stare attenti a non confondere «le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple»[33]. Andavano profilandosi così già allora, sebbene per il momento l'attacco avvenisse per interposta persona, le ragioni di una spaccatura profonda sul piano politico tra Adams e Jefferson, una spaccatura che avrebbe portato nel 1800, in seguito all'elezione del secondo alla presidenza della repubblica, ad un'interruzione dei loro rapporti personali che durò fino al 1813.

La concezione della democrazia difesa da Turgot, Franklin e Jefferson ricalcava, secondo l'autore della *Defence*, le idee espresse da Marchamont Nedham in *The Excellencies of a Free State* (1656), un'opera che era stata ripubblicata a Londra nel 1767, che era ben nota nelle colonie americane[34] ed era destinata ad essere tradotta in francese nel 1790[35]. Un testo repubblicano di cui Adams accusava Franklin di essere stato il primo «debole seguace» (Adams definisce Franklin «the weak disciple of Nedham»[36]). Se nel 1776 Adams aveva collocato nella sua lista di eccellenti autori repubblicani Sidney, Harrington, Locke, Milton, Nedham, Neville, Burnet e Hoadly, un decennio

[32] Jefferson a Abigail Adams, Paris, Feb. 22, 1787, in L.J. CAPPON (a cura di), *The Adams-Jefferson Letters*, 2 voll., Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1959, vol. I, p. 173.

[33] *EL*, XI, 2, p. 394.

[34] Giustificando l'opportunità di dedicare un intero volume della sua *Defence* all'analisi di quest'opera, Adams sostiene trattarsi, in effetti, «di un pezzetto di antichità ben noto in America, dove ha molti partigiani […]» (J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. IV, p. 6). Su Nedham, cfr. S. CARUSO, *La miglior legge del regno. Consuetudine, diritto naturale contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654)*, Milano, Giuffrè, 2001, pp. 422-425 e B. WORDEN, *Milton and Marchamont Nedham*, in D. ARMITAGE-A. HIMY-Q. SKINNER (a cura di), *Milton and Republicanism*, cit., pp. 156-180.

[35] M. NEDHAM, *De la souveraineté du peuple et de l'excellence d'un État libre*, tradotto dall'inglese e arricchito di note da Théophile Mandar, Paris, Lavillette, 1790. Théophile Mandar, che figura tra i corrispondenti di Jefferson, sarà segretario del "Club dei Cordiglieri".

[36] Z. HARASZTI, *John Adams and the Prophets of Progress*, New York, Grosset & Dunlap, 1964, cap. XI: *The French Revolution*, p. 203.

dopo egli sentiva la necessità di tenere distinte le posizioni di Milton e Nedham da quelle di Sidney, Harrington e Locke. In questa direzione, del resto, avrebbe potuto spingerlo la stessa lettura dell'*Esprit des lois* che, se aveva ricordato come un misero fallimento il tentativo della rivoluzione puritana di instaurare un regime democratico[37], aveva, invece, criticato il pensiero repubblicano di Harrington soltanto per non aver saputo riconoscere nella costituzione inglese quel modello di costituzione della libertà che aveva cercato in una repubblica immaginaria[38].

L'ideale di repubblica democratica presente in *The Excellensies of a Free State* era talmente pericoloso – scriveva l'autore della *Defence* – che egli aveva ritenuto proprio imprescindibile dovere impegnarsi in una sua lunga e analitica confutazione, simile a quella che Locke aveva compiuto nei confronti del *Patriarca* di Robert Filmer[39]. La storia dimostrava, infatti, in modo inconfutabile, per Adams, che – contrariamente a quanto sostenuto da Nedham – il potere del popolo, qualora non limitato, «poteva essere ingiusto, tirannico e crudele tanto quanto quello del peggiore despota»[40]; che le minoranze sarebbero state calpestate e private dei diritti in un governo in cui il potere della maggioranza non avesse incontrato ostacoli di sorta; che l'uguaglianza non avrebbe sedato le ambizioni, anzi avrebbe scatenato nuove lotte per il riconoscimento, lasciando le «aristocrazie» (ma il termine «aristocrazia» viene usato da Adams in un senso che anticipa quello presente nella teoria delle *élites*) libere di manipolare le maggioranze.

Contro la teoria democratica semplice Adams sfoderava un ampio repertorio di argomenti, corredandoli con una vasta raccolta di documenti storici e di testimonianze, tra le quali citava quasi per intero il contenuto del capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*. Nel 1814, difendendo la sua opera dall'attacco mossole dal virginiano John Taylor in *An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States* (1814), Adams dirà di aver poggiato le proprie riflessioni sull'autorità di Montesquieu, oltre che di Aristotele, Livio, Machiavelli, Sidney, Harrington, Price e Swift[41]. Ancora nel 1817 scriverà a Madison:

[37] Cfr. *EL*, III, 3, p. 252.
[38] Cfr. *EL*, XI, 6, p. 407.
[39] Cfr. J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. IV, p. 302.
[40] J. ADAMS, *Defence*, cit., p. 10.
[41] Cfr. la lettera di Adams a John Taylor, n. XXI, in J. ADAMS, *Works*, cit., vol. VI, p. 492.

Non credo nel modo più assoluto nell'ispirazione e nell'infallibilità di Montesquieu. Al contrario, si deve riconoscere che alcuni di questi filosofi [Condorcet, Turgot, Helvétius] hanno individuato molti errori nei suoi scritti. Ma tutte le loro teste insieme non eguaglierebbero la profondità del suo genio, o la lungimiranza delle sue visioni[42].

La superiorità di Montesquieu era legata ad un metodo, ad una meditazione sulla storia da cui derivava una prima fondamentale lezione: in politica la semplicità non è necessariamente una virtù, anzi essa è spesso nemica della libertà (non era, forse, per Montesquieu, il dispotismo la più semplice tra le forme di regime?):

Erigi una casa di forma cubica – scriveva Adams a Madison –, grande cento piedi alla base, senza alcuna divisione interna tra camere, salotti, cantine, o soffitte; non sarebbe forse la casa più semplice che sia mai stata costruita? E tuttavia sarebbe forse l'abitazione più comoda per una famiglia?[43]

La fiducia in una visione «semplice» (*simple*) della democrazia poteva derivare soltanto dall'adozione di un approccio ipotetico-deduttivo, inadatto allo studio delle istituzioni perché cieco verso l'esperienza. Rivendicando l'utilità del metodo empirico applicato allo studio della scienza, in un manoscritto inedito contemporaneo alla stesura della *Defence*, Adams ne faceva risalire la genesi all'antichità classica, a Democrito, ad Ippocrate, e ad alcuni scritti di Aristotele, per poi arrivare a Bacone, Newton, Locke e Montesquieu, di cui ricordava l'attacco satirico lanciato contro la presunzione del filosofo ipotetico presente in una delle sue opere minori: il *Temple de Gnide*[44]. «Adams – scrive Bradley Thompson che per primo ha richiamato l'attenzione su questo frammento inedito – era d'accordo con Montesquieu sul fatto che fosse stato proprio questo modo di ragionare "per ipotesi" […] ad aver ritardato l'evoluzione delle scienze politiche nel XVIII secolo»[45]. L'idea di un corpo legislativo unitario, quale centro di gravità dell'intero sistema costituzionale, proposta da Turgot, Condorcet, Paine e i seguaci della costituzione della Pennsylvania, i c.d. *américanistes* contrari al modello inglese della costituzione bilanciata, presupponeva, agli occhi dell'autore della *Defence*, una società egualitaria, priva di conflitti e divisioni interne, eretta sulla base di un estremo

[42] Lettera di Adams a Madison, Quincy, 22 aprile 1817, in ID., *Works*, cit., vol X, p. 257.
[43] *Ibidem*.
[44] Cfr. C. BRADLEY THOMPSON, *John Adams and the Spirit of Liberty*, cit., p. 113.
[45] *Ibidem*.

rigorismo etico, di un dispotismo della virtù, o in un paese povero e dall'economia stazionaria[46]. Era stato proprio Nedham ad ammettere – ricordava Adams – che «la forma di Stato più eccellente e più sicura per la libertà del popolo sarebbe stata quella in cui i governanti fossero stati meno esposti ai morsi e alle trappole della lussuria»[47], confessando così la convinzione che una repubblica avrebbe potuto essere virtuosa solo se povera. La lezione di Nedham era inutile, se non dannosa: la repubblica americana avrebbe dovuto funzionare in uno spazio di grandi dimensioni, in una società in cui «i mezzi e le opportunità per il lusso [sarebbero stati] così facili che [sarebbe stato] folle non aspettarselo, e non essere preparati ad esso», tanto più che l'ambizione e la vanità potevano non essere affatto una male, se con l'espediente di un governo bilanciato se ne fossero contenuti gli eccessi[48]. Una costituzione ben ordinata, in cui la sicurezza fosse stata garantita dalla certezza del diritto, non avrebbe prodotto probabilmente eccezionali virtù guerriere, ma avrebbe insegnato il rispetto della legge e creato «in abbondanza buoni mercanti, agricoltori, industriali, medici, avvocati, preti e grandi filosofi»[49]. Uno Stato commerciale e liberale avrebbe offerto ottime prospettive per la sicurezza e la felicità dei cittadini, sicché nulla esso avrebbe avuto da invidiare ad una repubblica orientata alla conquista sul modello della repubblica romana[50] – e proprio nel giudizio sulla Roma repubblicana egli si allontanava dal pensiero del suo amato Machiavelli, per sposare il giudizio

[46] L'esperienza e lo studio della natura umana suggerivano ad Adams – come prima di lui a Montesquieu – l'impossibilità e l'indesiderabilità di un recupero nella modernità del modello della repubblica antica. Esaminando la Repubblica di San Marino, spesso additata come esempio di repubblica democratica, dopo averne messo in dubbio il carattere democratico, e aver considerato le particolari condizioni geografiche che ne hanno consentito la sopravvivenza, Adams conclude con una considerazione di sapore montesquieuiano: «Un pugno di povera gente, che vive nella maniera più semplice, di lavoro duro e della produzione di poche mucche, pecore, capre, maiali, polli e piccioni, su un pezzo di terra montuosa e nevosa, protetta dalla propria situazione geografica da ogni sorta di nemico, non può essere d'esempio per le repubbliche di Pennsylvania, Georgia o Vermont, in una delle quali vi sono probabilmente mezzo milione di persone, e in ciascuna delle altre due almeno trenta mila, sparse su un ampio territorio» (J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. VI, pp. 51-52). Cfr. C. BRADLEY THOMPSON, *John Adams and the Spirit of Liberty*, cit., pp. 132-133. Sui modelli repubblicani in Montesquieu, cfr. TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, cit.

[47] J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. VI, p. 97.

[48] Cfr. J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. VI, pp. 96-97.

[49] J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. VI, p. 526. Cfr. anche C. BRADLEY THOMPSON, *John Adams and the Spirit of Liberty*, cit., p. 200.

[50] C. BRADLEY THOMPSON, *John Adams and the Spirit of Liberty*, cit., p. 200.

ben più critico formulato da Montesquieu[51].

Il filosofo di La Brède, in realtà, era presente nella *Defence* in una duplice veste. Da un lato, era evocato il pensatore che con la sua descrizione della costituzione inglese aveva per primo individuato un nuovo e originale modello di governo repubblicano[52], all'altezza dei problemi presenti in una società commerciale, moderna e dinamica. Un Montesqueiu la cui filosofia politica – letta ora da Adams anche alla luce degli scritti di De Lolme sulla costituzione inglese[53] – era in sintonia con la concezione antropologica delineata nella *Defence* e nei successivi *Discourses on Davila*. Dall'altro, ricevevano una particolare attenzione critica le pagine dell'*Esprit des lois* dedicate alla descrizione delle repubbliche, pagine che erano state prese alla lettera dai fautori della virtù repubblicana. L'*Esprit de lois*, per Adams, poteva considerarsi «un'utile raccolta di materiali», ma non «un lavoro compiuto»[54], sicché esso doveva essere in qualche misura completato e corretto. Dal filosofo di La Brède derivano, in effetti, tanto alcune importanti intuizioni, quanto alcuni fondamentali errori della politica moderna[55]:

[51] Sul giudizio di Montesquieu a proposito del modello della repubblica romana, cfr. R. MYERS, *Montesquieu on the Causes of Roman Greatness*, «History of Political Thought», 16 (1995), pp. 37-47. In generale, Adams è disposto a riconoscere più meriti a Machiavelli che a Montesquieu, del quale dice: «Montesquieu ha preso in prestito la parte migliore del suo libro da Machiavelli, senza confessarlo» (J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. IV, p. 559).

[52] Il pensiero di Adams ha, al riguardo, qualche oscillazione: nel I volume della *Defence* si dice che Montesquieu a rigore «si può difficilmente definire un pensatore repubblicano» (J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. IV, p. 403); nel III, invece, si legge che le forme di governo descritte da Montesquieu, De Lolme e Blackstone possono ambire altrettanto legittimamente di quella descritta da Nedham al titolo di governi del popolo, se frutto di una scelta della sovranità popolare (cfr. J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. VI, p. 119).

[53] Sull'importanza della lettura di De Lolme per la stesura della *Defence*, cfr. J. APPLEBY, *John Adams and the New Republican Synthesis*, in ID., *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1992, pp. 194-202.

[54] Adams scrive: «Lo *Spirito delle leggi* di Montesquieu è una collezione di materiali molto utili, ma è forse troppo irriverente definirla un'opera incompiuta?» (J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. VI, p. 205). Questo giudizio viene rafforzato nella stessa pagine con l'aggiunta di una citazione in nota tratta da Voltaire, in cui il *philosophe* scrive dell'*Esprit des lois*: «C'est le portefeuille d'un homme d'esprit, qui a été jeté par la fenêtre et ramassé par des sots».

[55] A proposito del relativismo di Montesquieu, in una lettera al nipote George Washington Adams, Quincy, 27 dicembre 1821, Adams, parlando dell'*Esprit des lois*, scrive: «È una grande opera, e molte cose si devono imparare da essa, ma forse alcuni errori che vi si trovano devono essere evitati. Montesquieu sembra pensare che il governo sia semplice affare di clima, e che il dispotismo, la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia, debbano essere delineate sulla riga del compasso, e con la latitudine e la longitudine dei luoghi […]» (J. ADAMS, *Rivoluzioni e costituzioni*, cit., p. 182).

Il mondo – si legge nelle conclusioni dell'opera – è stato fin troppo ingannato dall'idea per cui i caratteri e le istituzioni politiche di una nazione sono determinati dal suolo, e dal clima. Le leggi di Solone e il dispotismo di Maometto, in momenti diversi, sono entrambi stati presenti ad Atene; a Roma hanno regnato consoli, pontefici e imperatori. Può esserci una prova più potente del fatto che la politica e l'educazione sono capaci di trionfare su qualsiasi svantaggio del clima? Un danno persino più grande è stato prodotto nei confronti dell'umanità dalle insinuazioni per cui per preservare la libertà è necessaria una virtù celestiale, più che umana.[…]. Le repubbliche migliori saranno virtuose, e lo sono state in passato; ma possiamo azzardare una congettura: che le virtù sono state l'effetto prodotto da una costituzione ben ordinata piuttosto che la causa. Potrebbe non essere impossibile dimostrare che, se ogni canaglia venisse messa a controllare l'altra, una repubblica potrebbe esistere persino tra banditi; e che i ladri stessi potrebbero col tempo essere trasformati in persone oneste da questo reciproco controllo[56].

D'accordo con Hume[57] e con i federalisti, Adams riteneva una semplice chimera ogni progetto di governo che presupponesse uno straordinario grado di virtù nel popolo. Consapevole del fatto che proprio a Montesquieu si richiamavano gli antifederalisti per sostenere l'importanza della virtù in un regime repubblicano e l'impossibilità della creazione di una repubblica di grandi dimensioni[58] (all'epoca in cui scrive il III volume della *Defence* molti pamphlet antifederalisti

[56] J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. VI, p. 219.

[57] Cfr. C. BRADLEY THOMPSON, *John Adams and the Spirit of Liberty*, cit., p. 199. In una lettera del 18 ottobre 1790, al cugino Samuel Adams, John Adams scrive: «Non succede spesso che io sia soddisfatto delle opinioni di Hume; tuttavia mi pare che egli abbia ragione sul fatto che siano palesemente chimerici tutti i progetti di governo fondati sul presupposto o sull'aspettativa di un grado straordinario di virtù» (J. ADAMS, *Works*, cit., vol. VI, p. 415).

[58] Vedi in particolare Brutus I, «New York Journal», 18 October 1787, in J. P. KAMINSKI e R. LEFFLER (a cura di), *Federalists and Antifederalists. The Debate over the Ratification of the Constitution*, Madison, Madison House, 1998[2], pp. 9-10, dove Brutus cita *EL*, VIII, 16. Nonostante la riflessione di Montesquieu sulla forma di governo repubblicano fosse declinata nel senso dell'inattualità delle repubbliche antiche, proprio l'*Esprit des lois* era all'epoca una delle fonti dirette della concezione della virtù esaltata in America dagli anti-federalisti – come più tardi doveva esserlo in Francia dai giacobini. Questo rapporto di derivazione dell'ideale della virtù repubblicana dal pensiero montesquieuiano è per certi versi paradossale, se si ricorda come, per l'autore dell'*Esprit des lois*, la virtù degli antichi fosse un elemento del passato sostanzialmente privo di attrattive per i moderni. Montesquieu paragonava la rinuncia di sé richiesta dall'ideale civico dell'antichità ad una concezione monastica dell'esistenza, e la definiva «une chose très pénible». Su questo fraintendimento di Montesquieu in epoca rivoluzionaria, cfr. C. LARRÈRE, *Montesquieu et «l'exception française»*, in D. FELICE (a cura di), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 51-64.

erano già in circolazione), egli si impegnava in una serrata disamina del V libro dell'*Esprit des lois*[59].

Il primo fondamentale difetto dell'*Esprit des lois* poteva essere rintracciato nell'aver considerato la virtù l'unico principio necessario al funzionamento di un governo repubblicano[60]. L'idea che le repubbliche potessero fare a meno della paura e dell'onore era senz'altro un errore[61]: nessuna repubblica avrebbe potuto fare a meno del principio della paura e dell'onore, così come nessun dispotismo, in qualche misura, avrebbe potuto privarsi del sostegno dell'onore e della virtù e nessuna monarchia di quello della virtù e della paura[62]. La virtù politica di cui parlava Montesquieu non doveva intendersi nel senso della virtù classica, «che gli antichi filosofi riassumevano in quattro parole: prudenza, giustizia, temperanza e forza morale»[63], né nel senso della virtù cristiana. La virtù era essenzialmente una «qualità negativa: solo l'assenza di ambizione e avarizia»[64]. Questa concezione della virtù, che poggiava su un'equazione tra democrazia, amore dell'eguaglianza, e amore della frugalità, per Adams, era una pura utopia, che Montesquieu doveva aver ricavato più dalla lettura di Platone e di Senofonte che dallo studio di casi empirici[65]. Se la virtù era una qualità negativa, mera «assenza di ambizione», nessuna repubblica era mai stata virtuosa, perché nessuna poteva essere mai stata realmente priva di ambizione. Per l'autore della *Defence*, poteva considerarsi massi-

[59] Cfr. J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. VI, pp. 206-211.

[60] Questa stessa critica doveva essere riformulata anche da Madison: cfr. J. MADISON, *Spirit of Governments*, 18 febbraio 1792, in ID., *Letters and Other Writings*, 4 voll., Philadelphia, J. B. Lippincott & Co., 1867, vol. IV, p. 474.

[61] Nell'*Avertissement de l'Auteur*, in effetti, Montesquieu precisava che «[…] il y a une très grande différence entre dire qu'une certaine qualité, modification de l'âme, ou vertu, n'est pas le ressort qui fait agir un gouvernement, et dire qu'elle n'est point dans ce gouvernement» (*EL*, pp. 227-228).

[62] Al nipote George Washington Adams, scriverà ancora nel 1821: «Egli parla […] della paura, dell'onore, e della virtù, come dei principi del governo, in un modo un po' troppo generico, poiché credo che nessun governo di alcun tipo possa essere insediato o sostenuto senza tutti quei principi di paura, onore e virtù, mescolati insieme in una misura maggiore o minore» (J. ADAMS, *Rivoluzioni e costituzioni*, cit., p. 183).

[63] J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. VI, p. 206.

[64] J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. VI, p. 193.

[65] Si legge nella *Defence*: «Ogni attento lettore può comprendere che le idee di Montesquieu sulla democrazia sono sue fantasie, derivate dalla contemplazione delle fantasticherie di Senofonte e Platone circa l'uguaglianza dei beni e la comunione delle donne e dei bambini nelle loro deliranti visioni di una perfetta repubblica» (J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. VI, p. 211).

mamente fortunato il caso in cui in una repubblica fossero presenti tanto la virtù cristiana e la virtù morale che la virtù politica. Nessun governo, tuttavia, poteva contare solo sulla virtù: non poteva contare solo sulla virtù morale e sulla virtù cristiana in quanto esse avrebbero posto la benevolenza e la tolleranza verso il nemico e le altre nazioni al di sopra del bene della patria; non poteva fare affidamento solo sulla virtù civica, intesa come amore per le istituzioni, perché in uno Stato di grandi dimensioni, anche se ben funzionante, i cittadini sarebbero sempre stati più attaccati a loro stessi, ai loro amici e vicini che alla cosa pubblica. Se, d'altra parte, a unico fondamento della virtù civica doveva essere posto l'amore dell'uguaglianza, allora essa era semplicemente impossibile, in quanto contraria alla natura umana. In una lettera al nipote George Washington Adams, ancora nel 1821, John Adams scriveva:

> Montesquieu parla anche dell'amore dell'eguaglianza come di una passione nell'animo dell'uomo, ma io non sono stato capace di trovarvi alcuna passione morale. In tutti i governi democratici di cui ho mai letto, sentito dire o visto, ho trovato tanto poco amore dell'eguaglianza quanto nelle monarchie, nelle oligarchie, nelle aristocrazie, nei dispotismi e perfino nei governi misti. In tutti i tipi di governo c'è un'eterna lotta, all'interno di ogni individuo, per ergersi al di sopra di questo o di quello, e per abbassare questo o quello che gli siano superiori al pari o al di sotto di sé[66].

Mai nessun uomo è stato capace di una simile passione per l'uguaglianza. Se è vero che nessuno ama avere superiori, altrettanto vero è che nulla è più inviso agli uomini che essere confusi nella folla, che non essere visibili. Da questo presupposto psicologico Adams derivava una conclusione che anticipava quella che sarà la visione espressa dal Tocqueville del II volume della *Democrazia in America* (1840): nelle società democratiche, dove tutti si considerano come uguali, la competizione e la lotta per il riconoscimento, invece di attenuarsi, si fanno più forti[67]. La «passione di distinguersi», di «eccellere», quella

[66] Lettera al nipote George Washington Adams, in J. ADAMS, *Costituzioni e rivoluzioni*, cit., p. 183.

[67] L'individuo democratico tocquevilliano è orgoglioso e invidioso, passioni grigie che si alimentano dell'insicurezza di sé, della propria identità e visibilità. L'individuo aristocratico derivava al contrario la sua sicurezza e la forza della sua individualità dal fatto di occupare sempre tra gli altri uomini un luogo da cui «non [poteva] sperare o temere di non essere visto». Nell'antico regime, scrive Tocqueville, «non vi [era] uomo collocato tanto in basso che non [avesse] il suo campo d'azione visibile agli altri e che [potesse] sfuggire per la sua oscurità alla

che Adams, come ricorda anche la Arendt, chiama la passione dello *spectemur agendo*, è una passione universale che viene esaltata in una società democratica, ovvero – nel senso sociologico spesso usato da Tocqueville – ugualitaria. La passione di distinguersi – che già Montesquieu aveva acutamente descritto in molti passi dell'*Esprit des lois*[68], anche mostrando la relazione che la lega al desiderio del lusso –, non trova soddisfazione nell'amore di sé, ma solo nel vedere esaudito il proprio desiderio di essere visti, di non rimanere in una condizione di indistinzione[69].

Questa passione 'aristocratica' per Adams poteva essere coltivata e incanalata mediante l'istruzione, la morale e le istituzioni, ma – a differenza di quanto pensavano i teorici del repubblicanesimo puritano, *à la* Samuel Adams, e del costituzionalismo democratico, da Jefferson agli *idéologues* – non poteva e non doveva essere mortificata né cancellata, perché un uomo che non ha la speranza di poter essere visto, di ricevere riconoscimento, è come se non esistesse. Montesquieu, del resto, parlando degli effetti positivi della costituzione inglese, aveva osservato:

> Toutes les passions y étant libres, la haine, l'envie, la jalousie, l'ardeur de s'enrichir et de se distinguer, paroîtroient dans toute leur étendue: et ci cela étoit autrement, l'État seroit comme un homme abattu par la maladie, qui n'a point de passions parce qu'il n'a point de forces[70].

In un passo dei *Discourses on Davila* (1790-1791), che non sfuggirà neppure alla Arendt, Adams scriveva: «Se sulla sua isola Crusoe avesse a disposizione l'intera biblioteca di Alessandria, e fosse sicuro

lode o al biasimo» (A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano, Rizzoli, 1999, p. 656). Gli aristocratici, inoltre, percepivano nei privilegi che venivano tributati loro una «parte di se stessi», che nessuno si sarebbe mai sognato di mettere in discussione o di sottrarre loro e per questo potevano nutrire quel «sentimento tranquillo della propria superiorità» che consentiva loro tanto quell'affermazione di sé che quell'oblio di sé, necessario a tessere legami con l'altro. L'*homo democraticus*, al contrario, è inquieto e sempre questuante di riconoscimenti proprio perché costantemente incerto sul proprio sé, in un mondo di oggetti infiniti che desidera senza mai esserne appagato, senza mai poterne procrastinare il desiderio, di oggetti che continuamente gli sfuggono, che continuamente abbandona nella ricerca di altri beni, ma che non può fare a meno di inseguire perché gli oggetti, e la ricchezza che ne consente il possesso, sono gli unici segni visibili rimasti di distinzione.

[68] Cfr. *EL*, IV, 2 e 7.

[69] Sulla descrizione di questa passione della distinzione e sul legame che la connette al desiderio del lusso in Montesquieu, cfr. EL, VII, 1.

[70] *EL*, XIX, 27, p. 575.

di non incontrare mai più un volto umano, forse che aprirebbe un volume?»[71]. Come Montesquieu, Adams preferiva considerare l'uomo «debole» piuttosto che «cattivo»[72]: è la sua debolezza, la sua carenza originaria – potremmo dire –, che lo porta a cercare il riconoscimento dell'altro. Come il filosofo di La Brède, d'altra parte, l'autore dei *Discourses on Davila* sottolineava le dinamiche sociali delle passioni, per cui ad un'intensificazione della socialità corrisponde nell'uomo un'ipertrofia della produzione di desideri e di nuovi bisogni.

Il problema di Adams era far comprendere che quel concetto di onore, che Montesquieu aveva usato con riferimento alla monarchia, designava solo una delle possibili manifestazioni di una passione per la distinzione che non si sarebbe eclissata in un regime repubblicano. Una volta aboliti i titoli nobiliari, il diritto di primogenitura e, con essi, ogni forma di aristocrazia ereditaria, non si sarebbe potuta evitare la nascita di nuove aristocrazie, fondate sulla ricchezza, la fama, la bellezza, la cultura, che sarebbero inevitabilmente entrate in competizione tra loro. Per questo era necessaria la soluzione del triplo bilanciamento (*triple equipoise*). Essa sarebbe servita a bilanciare le competizione tra partiti e a riversare la spinta socialmente positiva derivante dalla passione della distinzione in direzione del bene comune. Lo stesso Montesquieu aveva scritto:

> Il y a toujours dans un État des gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs; mais s'ils étoient confondus parmi le peuple, et s'ils n'y avoient qu'une voix comme les autres, la liberté commune seroit leur escalvage, et ils n'auroient aucun intérêt à la défendre, parce que la plupart des résolutions seroient contre eux. La part qu'ils ont à la législation doit donc être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'État: ce qui arrivera s'ils forment un corps qui ait droit d'arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a droit d'arrêter les leurs[73].

La novità fondamentale introdotta da Adams consisteva nel fatto che, mentre la bilancia dei poteri nella versione montesquieuiana presupponeva delle aristocrazie ereditarie, e quindi una classe nobile,

[71] Cit. in H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* (1963; 1965), trad. it. di M. Magrini, Milano, Ed. di Comunità, 1999 (I ed. 1983), p. 72.

[72] Nelle *Preliminary Observations* alla *Defence*, che sono pensate nella forma di una lettera rivolta a Price, Adams scrive: «Io e lei ammiriamo la favola di Tristam Shandy più della favola delle api, e siamo d'accordo con Butler più che con Hobbes» (J. ADAMS, *Defence*, in ID., *Works*, cit., vol. IV, p. 406).

[73] *EL*, XI, 6, pp. 400-401.

egli insinuava un'idea di bilanciamento in grado di conciliarsi con il carattere elettivo delle cariche repubblicane. Nella *Defence* e nei *Discourses on Davila*, si ribaltava il ragionamento di Turgot: non era la prassi dell'equilibrio dei poteri a creare divisioni e fazioni all'interno della repubblica; ma l'esistenza naturale e inevitabile di partiti, ovvero di gruppi con interessi e passioni in conflitto, anche all'interno di una società in cui tutti fossero formalmente uguali di fronte alla legge, a rendere opportuna l'introduzione del principio dei *checks and balances* accanto a quello della separazione dei poteri.

3. *Publius*[74] *e Montesquieu: l'ambizione come antidoto dell'ambizione*

L'opera di Adams ebbe un'eco immediata nel dibattito svoltosi durante la convenzione e la ratifica della costituzione[75]. Lo testimoniano le critiche mosse alla sua teoria del potere bilanciato da parte di alcuni anti-federalisti. Centinel-Samuel Bryan, rivolgendosi ai *Freemen of Pennsylvania*, affermò che i costituenti erano stati influenzati negativamente dalla lettura di Adams: complicare il governo attraverso la distinzione in ordini significava «dividere i sentimenti del popolo circa la fonte degli abusi e della cattiva condotta», così da annullare di fatto ogni senso di responsabilità nei governanti. L'assenza di una chiara demarcazione dei poteri, presente nella nuova costituzione federale, per gli antifederalisti, rischiava di tradursi in una impossibilità da parte del popolo di esercitare un controllo diretto sul governo, e in un eccessivo accentramento dei poteri. Contro la soluzione proposta da Adams e dai costituenti, Centinel-Samuel Bryan – richiamandosi all'autorità del «celebrato Montesquieu» – rilanciava il modello della costituzione della Pennsylvania, fondato sulla teoria della divisione semplice dei poteri e sulla supremazia del legislativo[76].

[74] "Publius" è lo pseudonimo con il quale firmavano i loro pezzi gli autori del *Federalist*, John Jay, James Madison e Alexander Hamilton.

[75] Cfr. C. BRADLEY THOMPSON, *John Adams and the Spirit of Liberty*, cit., cap. 12. Il lavoro di Bradley Thompson corregge il giudizio di inattualità dell'opera di Adams spesso ricorrente nella letteratura precedente, che condannava la *Defence* al ruolo di «pezzo d'antiquariato», poco ascoltato persino dai suoi contemporanei.

[76] *To the freemen of Pennsylvania*, "Centinel" (Samuel Bryan), n. I (5 ottobre, 1787), in R. KETCHAM (a cura di), *The Anti-Federalist Papers and the Constitutional Debates*, New York,

I punti di convergenza tra Adams e i federalisti, segnalati da Centinel-Samuel Bryan con preoccupazione, in effetti erano numerosi, e molto dovevano ad un'analoga interpretazione della tradizione repubblicana «di Machiavelli e Harrington, aggiornata attraverso Montesquieu e Hume»[77]. Entrambi sottolineavano l'importanza della prudenza e della moderazione in politica e la necessità di porre barriere ad una faziosità e conflittualità che, in linea con la tradizione machiavelliana, ritenevano sarebbe inevitabilmente insorta in un paese prospero, commerciale e di grandi dimensioni. Ciò li spingeva a ridimensionare il significato di una completa separazione funzionale dei poteri e a privilegiare la strada del loro bilanciamento, ovvero a usare «l'ambizione [...] come antidoto dell'ambizione»[78]. Contro gli avversari della costituzione federale che insistevano nel sottolineare che il nuovo governo avrebbe violato «il principio politico» – affermato nell'*Esprit des lois* – «che vuol separati e distinti il potere legislativo, giudiziario ed esecutivo», Madison si affrettava ad offrire un'interpretazione riveduta e corretta di Montesquieu: che non potesse considerarsi ammissibile una loro totale cumulazione, non significava che si dovesse escludere ogni forma di interferenza, o di capacità di reciproco freno e controllo dei poteri[79]. Nella repubblica americana, grazie al sistema dei *checks and balances*, secondo i federalisti, l'ambizione avrebbe cessato di essere pericolosa, e, anzi, sarebbe stata capace di produrre effetti positivi, così che dell'ambizione si sarebbe potuto dire quello che Montesquieu diceva dell'onore, ovvero che «fait mouvoir toutes les parties du corps politique; il les lie par son action même; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers»[80].

Gli autori del *Federalist* erano convinti – non diversamente da Adams – che il commercio e l'industria e ogni altro miglioramento delle condizioni economiche e sociali della popolazione, in sé necessario e auspicabile, avrebbero aumentato le differenze già, per altro, esistenti all'interno dell'unione, e questo richiedeva una politica all'altezza della

Mentor, Penguin Books, 1986, p. 230. Non tutti gli anti-federalisti, comunque, erano contrari al bilanciamento dei poteri: cfr., per esempio, *Letter from the Federal Farmer* (8 ottobre 1787), in R. KETCHAM (a cura di), *The Anti-Federalist Papers and the Constitutional Debates*, cit., p. 263.

[77] R. BELLAMY, *The Political Form of the Constitution*, cit., p. 449.

[78] *Il federalista*, a cura di M. D'Addio e G. Negri, Bologna, Il Mulino, 1980, n. 51.

[79] Cfr. *Il federalista*, nn. 47 e 48.

[80] *EL*, III, 7, p. 257.

realtà di un grande Stato la cui potenza sarebbe derivata dalla ricchezza, più che dalla forza militare – secondo una tendenza che già era stata delineata nell'*Esprit des lois* come caratteristica peculiare degli Stati moderni[81]. Montesquieu aveva ritenuto che solo un regime monarchico, che avesse saputo coniugare il principio del *balance of power* con lo sviluppo commerciale, avrebbe potuto garantire la libertà individuale e permettersi un'interna differenziazione sociale, un basso grado di virtù e un territorio di estese dimensioni. I federalisti guardarono con interesse quella quarta forma di governo, costituita da un misto di monarchia e repubblica, che Montesquieu aveva individuato nel capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*. Essi cercarono, però, anche di innovarla in una direzione che fosse il meno possibile in contraddizione con il principio della sovranità popolare. L'*Esprit des lois* era un punto di partenza, un'opera che i federalisti compresero meglio dei loro avversari – spesso esplicitando quanto nell'opera montesquieuiana rischiava di rimanere sottinteso – e rispetto alla quale, tuttavia, seppero anche andare oltre. Ciò valeva non solo per lo sganciamento della teoria del potere bilanciato dall'esistenza di ordini contrapposti (le due camere dovevano venire a rappresentare, infatti, non classi ma interessi distinti: quelli locali e degli Stati, il Senato, e quelli nazionali, la Camera dei deputati), ma anche per quanto riguardava la concezione del federalismo e il ruolo del potere giudiziario.

Se gli antifederalisti si fermavano alle pagine dell'*Esprit des lois* in cui si affermava la necessità per un governo repubblicano di agire su un territorio di ridotte dimensioni, Madison[82] e Hamilton li invitavano a riflettere sul complesso dell'opera, e, richiamandosi al libro IX dell'*Esprit des lois*[83], riuscivano a schierare l'autorità di Montesquieu dalla loro parte, ovvero dalla parte di una soluzione federale intesa

[81] Sull'importanza di Montesquieu per la riflessione di Hamilton in tema di politica estera, cfr. G. STOURZH, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford, California, Stanford University Press, 1970, pp. 138-145.

[82] Madison aveva studiato Montesquieu a Princeton, all'epoca in cui vi insegnava diritto John Wintherspoon (Cfr. P.M. SPURLIN, *Montesquieu in America, 1760-1801*, cit., p. 179), ed aveva acquisito una conoscenza così accurata dell'*Esprit des lois* da poterlo citare a memoria. In preparazione della discussione per la Convenzione di Filadelfia stese alcuni appunti nei quali era centrale l'analisi del IX libro dell'opera montesquieuiana (cfr. *Notes of Ancient and Modern Confederacies, preparatory to the Federal Convention*, in J. MADISON, *Letters and Other Writings*, 2 voll., Philadelphia, J.B. Lippincott & Co, 1867, vol. I, p. 293).

[83] Cfr. D.F. EPSTEIN, *The Political Theory of the Federalist*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1984, pp. 51-52.

quale espediente «per sopprimere […] le fazioni e salvaguardare la pace interna degli Stati»:

> Coloro che avversano il progetto presentato, hanno, con grande costanza, citato e fatto circolare le osservazioni di Montesquieu circa la necessità per un governo repubblicano di agire su di un territorio limitato. Essi non sembrano tener conto di quelli che sono i sentimenti di questo grande uomo, come risultano in altra parte della sua opera […]. Così lontane sono le considerazioni di Montesquieu dall'opporsi al principio di un'unione generale degli Stati, che egli tratta esplicitamente di una REPUBBLICA CONFEDERATA, come del mezzo per ampliare la sfera dei governi popolari, e per conciliare i vantaggi di un regime monarchico con quelli di un regime repubblicano[84].

Nel rifarsi al pensiero del filosofo di La Brède i federalisti sottolineavano come nell'*Esprit des lois* il termine "federazione" fosse già usato in un senso che andava al di là della realtà di una struttura confederale, in cui ogni Stato manteneva una sua completa autonomia e integrità di poteri[85]. Nella federazione di Licia, infatti, – considerata da Montesquieu come modello di «république fédérative» – «la nomina dei giudici e dei magistrati delle rispettive città» spettava – come si legge nell'*Esprit des lois* e come viene ricordato da Madison –, non ai singoli consigli comunali, come in Olanda, ma all'assemblea comune della federazione[86]. Il che equivaleva a dire che la repubblica federativa di Licia aveva avuto già per Montesquieu il vantaggio di una struttura comune capace di interferire legittimamente nell'amministrazione dei singoli associati, e tale quindi da avvicinarsi al sistema «in parte federale e in parte nazionale» teorizzato dai *Founding Fathers*.

Gli autori del *Federalist*, e più in particolare Hamilton[87], ebbero il merito di prendere sul serio e di rielaborare anche un'altra tra le grandi intuizioni montesquieuiane: l'idea che – come ricorda Judith Shklar nella sua lettura dell'*Esprit des lois* – «[…] l'indipendenza dei tribunali più di ogni altra istituzione è il discrimine tra i regimi moderati e i regimi dispotici»[88].

[84] *Il federalista*, n. 9 (Hamilton).

[85] Cfr. P. BASTID, *Montesquieu et les États-Unis*, in AA.VV., *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de «L'Esprit des lois»*, Paris, Sirey, 1948, p. 317.

[86] Cfr. *EL*, IX, 3, pp. 371-372.

[87] Cfr. P.O. CARRESE, *The Cloaking of Power. Montesquieu, Blackstone and the Rise of Judicial Activism*, Chicago, Chicago University Press, 2003.

[88] J.N. SHKLAR, *Montesquieu* (1987), trad. it. di B. Morcavallo, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 85. Sul ruolo del potere giudiziario in Montesquieu, cfr. anche D. FELICE, *Autonomia della*

Se, nel pensiero dei federalisti, la divisione orizzontale e quella verticale dei poteri provvedevano a selezionare una classe politica di *Optimates*, a incanalare le passioni e ad evitare gli esiti distruttivi della lotta tra partiti e la loro trasformazione in fazioni, di per sé né l'equilibrio dei poteri né l'assetto federale erano sufficienti a garantire la difesa dei diritti individuali. Questa funzione di garanzia doveva venire affidata, per Hamilton, al potere giudiziario, che – come nella visione montesquieuiana – veniva a collocarsi in una posizione particolarmente privilegiata per poter prestare attenzione ai «particolari», intesi non solo nel senso delle particolari circostanze e situazioni, ma anche e soprattutto nel senso degli «individui particolari»[89].

Nel *Federalist* n. 78, Hamilton citava Montesquieu e, quasi a placare le ansie di quanti temevano il ruolo di un potere giudiziario invasivo, tentava di far passare un'immagine del giudiziario quale potere debole e innocuo: il meno pericoloso per i diritti dei cittadini, in quanto dotato di «giudizio», ma privo di «forza e volontà»[90]. Può apparire paradossale, oggi, che la visione montesquieuiana di un potere giudiziario «quasi nullo», in cui i giudici sono solo *la bouche de la loi*[91], venga presa a modello proprio nel saggio in cui Hamilton offre una prima legittimazione del potere di *judicial review* – uno dei poteri più discussi nella storia americana passata e recente. Anche se non bisogna dimenticare che l'attivismo della Corte suprema fa parte di un'esperienza novecentesca assai distante da ciò che Hamilton poteva avere in mente, nulla appare a prima vista più lontano da Montesquieu che l'idea di affidare alle corti di giustizia un potere di revisione costituzionale delle leggi. Difficilmente se ne può trovare traccia nel capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*, dove viene descritto il funzionamento del modello giudiziario inglese[92]. Alcuni studi recenti, tuttavia, hanno opportunamente rilevato come non sia assente in altri luoghi dell'opera montesquieuiana il disegno di un giudiziario più forte e visibile. Lo si può rintracciare sicuramente nei capitoli dell'*Esprit*

giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois», in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 75-96.

[89] Cfr. J.R. STONER, jr., *Common Law and Liberal Theory. Coke, Hobbes and the Origins of American Constitutionalism*, Lawrence (Kansas), Kansas Univ. Press, 1992, pp. 153-154.

[90] *Il federalista*, n. 78.

[91] *EL*, XI, 6, pp. 401 e 404.

[92] Sulle caratteristiche del modello giudiziario inglese rispetto a quello francese, cfr. D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 97-105 e L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 176-180.

des lois in cui si parla della costituzione francese e degli antichi *parlements*, definiti da Montesquieu un «deposito delle leggi», il cui compito è annunciare le leggi quando vengono fatte e ricordarle quando vengono dimenticate[93]. È questa immagine del *dépôt de lois*, di un giudiziario che agisce attraverso una ragione prudente capace di introdurre riforme graduali, mantenendosi fedele alla tradizione, – secondo Paul Carrese[94] – ad arrivare in America, soprattutto grazie alla mediazione di William Blackstone, e a contenere *in nuce* l'idea di un processo di revisione costituzionale della legge in sede giudiziaria.

Nei suoi *Commentaries on the Laws of England* (1765-69), parafrasando l'*Esprit des lois*, Blackstone aveva utilizzato proprio l'espressione *depository of laws* per definire il ruolo di un giudiziario indipendente all'interno della costituzione. Questa parafrasi inglese di Montesquieu appare, in effetti, particolarmente importante per la storia americana del *judicial review of legislation*, soprattutto se la si lega al tentativo compiuto da William Blackstone di moderare la visione costituzionale lockiana, eliminando dall'ordinamento giuridico la possibilità che esso contempli il potere del popolo di alterare o rimuovere il governo[95].

È questa visione montesquieuiano-blackstoniana del giudiziario a influenzare Hamilton. Un Hamilton che – come emerge dal *Federalist* n. 49 – non vedeva affatto di buon occhio frequenti ricorsi al potere costituente del popolo. Esaltando la posizione delle corti di giustizia all'interno del sistema costituzionale, Hamilton poteva in qualche misura sfumare la distinzione tra le diverse forme di governo, per accentuare quella tra regimi dispotici e regimi moderati[96] – seguendo anche in ciò una tendenza che sembra proporre lo stesso Montesquieu a cominciare dal VI libro dell'*Esprit des lois*, laddove l'accento viene ad essere sempre più posto sulla centralità delle procedure per la protezione dei diritti individuali.

[93] *EL*, II, 4, p. 249.

[94] Carrese sviluppa questo tema prendendo come riferimento i libri XXVIII e XXIX dell'*Esprit des lois*: cfr. P.O. CARRESE, *The Cloaking of Power*, cit., p. 104. Cfr. anche J.R. STONER, jr., *Common Law and Liberal Theory*, cit., pp. 168 ss.

[95] J.R. STONER, jr., *Common Law and Liberal Theory*, cit., pp. 168-169.

[96] Cfr. J.R. STONER, jr., *Common Law and Liberal Theory*, cit., pp. 154 e 158.

4. *Jefferson e il costituzionalismo democratico contro la moderazione montesquieuiana*

Durante il dibattito sulla ratifica della costituzione gli antifederalisti – come abbiamo accennato – utilizzarono l'autorità di Montesquieu per contrastare il progetto costituzionale federalista, e sostenere che la creazione di un grande Stato federale avrebbe significato rinunciare alla possibilità di mantenere in vita governi repubblicani. Diverso fu l'atteggiamento dell'ultimo Jefferson. A differenza degli antifederalisti, egli si dimostrò sempre meno convinto del fatto che l'*Esprit des lois* avesse qualcosa di positivo da offrire ai sostenitori del pensiero repubblicano, se non correggendone e chiarendone il contenuto.

Jefferson aveva letto l'*Esprit des lois* tra il 1774 e il 1776, negli anni cioè tra il I congresso continentale e la dichiarazione d'indipendenza. All'epoca, nel suo *Legal Common Place Book* aveva annotato accuratamente il contenuto di quasi ogni parte dell'opera. Da quella lettura, egli trasse sicuramente alcuni importanti e duraturi insegnamenti relativi alla necessità di contrastare ogni forma di concentrazione di potere, all'importanza della separazione dei poteri, all'urgenza di una riforma del sistema penale e al ruolo cruciale che l'educazione avrebbe dovuto rivestire in un governo repubblicano per la creazione di una cittadinanza virtuosa. Secondo Gilbert Chinard, il suo atteggiamento nei confronti del pensiero di Montesquieu si fece, però, sempre più severo verso la fine degli anni Ottanta. In una lettera scritta al nipote, Thomas Mann Randolph, nel 1790 Jefferson segnalava la propria progressiva presa di distanza dall'opera del filosofo di La Brède definendola un misto di «eresie e verità»[97]. All'origine di questo ripensamento fu con ogni probabilità la frequentazione di quel mondo intellettuale parigino, nel quale lo aveva introdotto Franklin quando Jefferson gli si era sostituito nell'incarico di ambasciatore. Un mondo intellettuale allora diviso tra *américanistes* e *anglomanes*, tra i sostenitori del modello costituzionale americano, provenienti soprattutto dagli ambienti della fisiocrazia e contrari al mercantilismo britannico, e i fautori della costituzione inglese. Guardando a Montesquieu attraverso le lenti del dibattito francese, Jefferson dovette arrivare a considerare scomodo il contenuto dell'*Esprit des lois* per quell'ambiguità che aveva fatto sì che potessero attingere ad esso anche i molti apolo-

[97] G. CHINARD, *Jefferson et les idéologues d'après sa correspondance inédite*, cit., pp. 4-5.

geti della costituzione inglese, da De Lolme ad Adams e Hamilton.

Nel 1887, in effetti, personaggi vicini a Jefferson, come Condorcet e Dupont de Nemours, videro nella pubblicazione della *Defence* una minacciosa operazione volta a rilanciare la visione montesquieuiana della costituzione bilanciata, un'operazione pericolosa anche perché intrapresa da un uomo politico di primo piano, conosciuto tanto in America quanto in Europa. Essi furono, allora, talmente convinti della capacità dell'opera di Adams di esercitare un'influenza sul dibattito costituzionale americano e francese da decidere di pubblicarne una confutazione ancor prima che i loro concittadini potessero leggere in francese la *Defence*[98] (che fu tradotta solo nel 1792[99]). Nel 1789 uscì così a Parigi *L'Examen du gouvernment d'Angleterre, comparé aux constitutions des États-Unis. Où on réfute quelques assertions contenues dans l'ouvrage de M. Adams, intitulé: «Apologie des Constitutions des États-Unis d'Amérique», & dans celui de M. Delolme, intitulé: «De la Constitution d'Angleterre»*[100], di un anonimo «coltivateur de New Jersey » (ma, in realtà, di William Livingston). Un enorme apparato di note a cura di Dupont de Nemours, Condorcet e G.-A. Gauvain Gallois accompagnava la traduzione in francese in questo testo scritto da un connazionale di Adams, dando il senso di quella che doveva essere la posta in gioco percepita dai fautori del costituzionalismo democratico.

Per il «coltivatore del New Jersey» le teorie di Adams, se vere, avrebbero dovuto indurre ad una confessione umiliante e dolorosa, ovvero «que l'homme est incapable de se gouverner lui-même, et qu'il doit nécessairement se laisser conduire par un ou plusieurs maîtres»[101]. Erano, in effetti, soprattutto le premesse antropologiche del-

[98] Cfr. D. LACORNE, *L'invention de la république. Le modèle américain*, Paris, Hachette, 1991, p. 179.

[99] Sui motivi per cui l'opera di Adams fu pubblicata solo nel 1792, sebbene di una sua traduzione Adams e Jefferson avessero parlato sin dal 1787, cfr. J. APPLEBY, *The Jefferson-Adams Rupture and the First French Translation of John Adams' Defence*, «American Historical Review», 73 (1967-1968), pp. 1084-1091. Sulla reazione del pubblico francese, e in particolare del gruppo dei c.d. *américanistes*, rispetto all'opera di Adams, cfr. J. APPLEBY, *The American Model for the French Revolutionaries*, in ID., *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1992, pp. 232-252.

[100] L'opera è consultabile su Internet al seguente indirizzo: http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?O=N084036.

[101] Un Cultivateur de New-Jersey [W. LIVINGSTON], *Examen du gouvernment d'Angleterre, comparé aux constitutions des États-Unis*, ouvrage traduit de l'Anglois et accompagné de notes, Londres-Paris, chez Froullé, Libraire, quai des Augustins, 1789, p. 5.

la *Defence* l'elemento più difficile da mandar giù per quanti, in Francia e in America, avevano affermato che il vantaggio degli Stati Uniti rispetto ai paesi europei consisteva nella perfetta uguaglianza esistente tra i cittadini americani, nel fatto cioè che in America non esistessero né ordini, né distinzioni, né nobiltà, né si potessero intravedere le premesse per introdurli[102]. La dottrina dell'eccezionalismo lasciava adito alla convinzione ottimistica che l'educazione e le particolari condizioni economiche e sociali presenti negli Stati Uniti d'America avrebbero potuto creare una natura umana di tipo nuovo, capace di governare e, anzi, di cancellare, quelle passioni 'aristocratiche' che Adams indicava invece come universali. Era stato proprio questo ottimismo antropologico ad avvicinare Jefferson al mondo degli *idéologues*, una vicinanza testimoniata non solo da un intenso scambio epistolare, ma anche dall'impegno che egli profuse nella traduzione del *Commentaire sur l'Esprit des lois*, che Tracy aveva terminato nel 1807 e affidato all'amico americano perché provvedesse a pubblicarlo anonimo negli Stati Uniti – date le difficoltà politiche in cui egli si trovava allora in Francia. La fiducia nella perfettibilità del genere umano, che univa Jefferson a Destutt de Tracy, era quanto aveva separato Helvétius da Montesquieu[103], e quanto separava Jefferson da Adams.

Jefferson considerò il *Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws* una delle opere più profonde ed utili da mettere a disposizione delle nuove generazioni di studenti di scienza della politica. Egli riteneva che essa avrebbe svolto senz'altro una funzione salutare: quella di ridimensionare l'autorità di Montesquieu, sottolineando in modo sistematico le verità e gli errori contenuti nella sua opera principale. Sebbene non si identificasse totalmente col contenuto del *Commentary*[104], non c'è dubbio che l'opera di Tracy esprimesse le idee di fondo della democrazia jeffersoniana, tanto che Stendhal, contrapponendo la visione del teorico dell'*idéologie* alla visione liberale moderata di Constant, scrisse in una lettera ad un amico:

[102] Cfr. D. LACORNE, *L'invention de la république*, cit., p. 183.

[103] A conferma di ciò basta leggere la lettera di Helvétius a Montesquieu che Jefferson volle fosse aggiunta alla traduzione americana del commentario di Tracy. Su questa (presunta) lettera e, più in generale, sul rapporto tra Destutt de Tracy e Montesquieu, vedi il contributo di Pietro Capitani nel secondo tomo della presente opera.

[104] Jefferson, in particolare, a differenza di Tracy, era contrario ad un esecutivo composto da una pluralità di membri elettivi: cfr. G. ZANFARINO, *Alle origini del governo rappresentativo. L'«ideologia» costituzionale di Destutt de Tracy*, Roma, Bonacci, 1993, pp. 93-99.

[…] lisez Jefferson (c'est-à-dire le *Commentaire*), et plus de Benjamin Constant: c'est de la bouillie pour les enfants[105].

La visione costituzionale di Tracy – erede per molti versi di quella di Condorcet – delineava un'alternativa democratica al costituzionalismo moderato montesquieuiano, ovvero ad un costituzionalismo incentrato su «un sistema di bilanciamenti che, opponendo incessantemente i poteri gli uni agli altri, ne [faceva] in effetti delle armate sempre pronte a nuocersi e a distruggersi, invece di coordinarle come parti di un grande tutto concorrenti allo stesso scopo»[106]. Una costituzione moderna e razionale, per Tracy come per Jefferson, avrebbe dovuto esaltare il ruolo della sovranità popolare, assecondando la volontà di mutamento espressa dal corpo elettorale e prevedendo la possibilità di periodiche revisioni costituzionali[107]. Per l'autore del *Commentary*, Montesquieu aveva avuto ragione nel sostenere che un governo repubblicano non poteva fare a meno di una cittadinanza virtuosa. Aveva avuto torto, però, quando aveva individuato la virtù nell'abnegazione e nella rinuncia di sé. Una repubblica moderna e rappresentativa avrebbe avuto bisogno soltanto di cittadini educati, razionali, ordinati e produttivi. Il lavoro, al quale nessuno avrebbe potuto sottrarsi in una società ugualitaria, e una spontanea cooperazione sociale, consentendo il miglior utilizzo delle forze produttive disponibili, avrebbero contribuito a creare una generale, sana e diffusa ricchezza.

Una visione molto simile del costituzionalismo democratico – per alcuni l'espressione più compiuta del costituzionalismo jeffersoniano – doveva comparire nel 1814 con la pubblicazione di *An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States* del virginiano John Taylor[108]. Anche quest'opera muoveva un attacco frontale alla visione costituzionale di ispirazione montesquieuiana, prendendo di mira di nuovo la *Defence* di John Adams. La costituzione federale, per Taylor, avrebbe dovuto essere riformata proprio in quelle parti in cui essa aveva inteso recepire alcuni elementi propri

[105] Cit. in P.-H. IMBERT, *Destut de Tracy critique de Montesquieu ou de la liberté en matière politique*, Paris, Nizet, 1974, p. 82.

[106] Cit. in G. ZANFARINO, *Alle origini del governo rappresentativo*, cit., p. 53.

[107] Cfr. G. ZANFARINO, *Alle origini del governo rappresentativo*, cit., p. 55.

[108] Cfr. M.J.C. VILE, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, cit., pp. 183-189 e D.N. MAYER, *The Constitutional Thought of Thomas Jefferson*, Charlottesville-London, University Press of Virginia, 1997 (I ed.1994), pp. 141-144.

della tradizione del *balance of power*, come i poteri attribuiti al presidente in materia di nomina dei giudici, e in questioni di carattere militare e diplomatico. Un analogo discorso valeva per il potere di revisione costituzionale riconosciuto alla Corte suprema: l'eccessivo potere che esso assegnava al giudiziario imponeva una riforma del sistema, che facesse anche del giudiziario un potere elettivo, e quindi responsabile di fronte al popolo, oppure che lo sostituisse con il mutuo diritto del governo federale e dei governi federati di esaminare e discutere di fronte all'opinione pubblica le loro rispettive decisioni[109]. La stessa struttura federale, nella visione di Taylor-Jefferson, avrebbe dovuto rispondere più alle esigenze di partecipazione, decentramento e moltiplicazione degli spazi decisionali che alla neutralizzazione delle fazioni, secondo quella logica dell'allargamento dell'orbita contenuta nel X *Federalist* e mutuata in parte dal IX libro dell'*Esprit des lois* di Montesquieu.

Riaffermando l'idea che l'unico sicuro deposito (*depository*) dei diritti del popolo dovesse considerarsi, non un corpo di giudici indipendenti, ma il popolo stesso, in una lettera a John Taylor, in cui lo ringraziava per aver offerto con la sua opera argomentazioni decisive contro le tesi di Adams, Jefferson sottolineava l'errore commesso da quanti volevano applicare al Nuovo Mondo il principio del bilanciamento degli ordini. Quella visione costituzionale, per Jefferson, era frutto della «paura del popolo»: una paura nata dall'esperienza delle folle circolanti nelle grandi e caotiche città europee, che era assolutamente ingiustificata per chi viveva tra gli «indipendenti, felici e quindi ordinati cittadini degli Stati Uniti»[110]. Il successo della repubblica americana dipendeva dalla conferma che il suo popolo virtuoso avrebbe offerto del dogma della perfettibilità del genere umano. La vittoria ottocentesca della cultura jeffersoniana su quella federalista dimostrò che, per gli Americani, l'idea montesquieuiana della virtù quale principio di ogni regime repubblicano continuava ad esercitare una notevole suggestione, nonostante, o forse proprio per le molte possibili declinazioni di cui il termine 'virtù' era suscettibile. Ancora nel 1909, Herbert Croly, in *The Promise of American Life*, scriveva:

[109] Cfr. D.N. MAYER, *The Constitutional Thought of Thomas Jefferson*, cit., pp. 141-144.

[110] Thomas Jefferson a John Taylor, Monticello, 28 maggio 1816: http://teachingamericanhistory.org/library/index.asp?document=308.

Santayana conclude il capitolo sulla democrazia, nel suo *Reason and Society*, con le seguenti parole: "Perché una democrazia nobile e civilizzata possa sussistere, il comune cittadino deve avere qualcosa del santo e qualcosa dell'eroe. Da questo punto di vista, si vede quanto adulatorio, profondo, e al tempo stesso minaccioso fosse il detto di Montesquieu che la virtù è il principio della democrazia". Il principio della democrazia è la virtù e, quando consideriamo le condizioni delle democrazie contemporanee, questo detto suona più minaccioso che adulatorio[111].

[111] H. CROLY, *The Promise of American Life* (1909), Boston, Northeastern University Press, 1989, p. 454.

Legge, potere, diritto. Riflessi montesquieuiani nel pensiero di Gaetano Filangieri

Luca Verri

> [Filangieri] *appartiene a quel genere di nobili giovani, che tiene sempre lo sguardo affiso alla felicità dell'uomo e alla sua degna libertà. Nel suo contegno si riconoscono i tratti del soldato, del cavaliere e dell'uomo di mondo, addolciti però dall'espressione di un delicato sentimento morale, che, pervasa tutta la sua persona, riluce nobilmente dalle parole e dagli atti.*
> (W. GOETHE, *Viaggio in Italia*, ricordo del 5 marzo 1787)

«Ce jeune Montesquieu d'Italie»: *il profilo complesso di un filosofo 'inquieto'*

Tentare di riassumere la complessa riflessione di Gaetano Filangieri (1752-1788) è certamente impresa ardua, considerate le molte suggestioni che ispira e i problemi che pone, alcuni dei quali, ancora oggi, di grande attualità. Sebbene cresciuto all'interno di una famiglia di alto lustro, anche se di scarse ricchezze, che lo avviò presto alla carriera militare, Filangieri preferì approfondire i propri studi sotto la guida di Luca Nicola De Luca, che per primo lo introdusse alle riflessioni etiche e politiche dei classici e dei contemporanei, da Platone e Aristotele, sino a Hume, Helvétius, Rousseau, e Mably, passando per Locke e Montesquieu[1]. Quanto profondamente tali letture abbiano inciso sul giovane filosofo napoletano emerge dalle operette giovanili, ma più dettagliatamente dal lavoro che, come riporta uno tra i suoi primi biografi, Donato Tommasi, egli approntò non ancora diciannovenne[2]. Il riferimento è all'opera più celebre di Filangieri, la

[1] Per maggiori dettagli si rimanda a F. VENTURI, *Introduzione* a G. FILANGIERI, *Scritti*, Torino, Einaudi, 1962, pp. IX-LXIII. Questo importante testo riproduce fedelmente quello apparso come introduzione, sempre a firma di Venturi, a *Gli Illuministi italiani*, t. V: *Riformatori napoletani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962.

[2] D. TOMMASI, *Elogio storico del Cavaliere Gaetano Filangieri* (1788), citato in F. VENTURI, *Introduzione*, cit., p. X.

Scienza della legislazione (1780-88), letta con grande attenzione nei più importanti circoli culturali europei, ma conosciuta e apprezzata anche oltre Oceano, dai padri fondatori della nazione americana. Condensate in quelle pagine si trovano, da un lato, le idee innovative e riformatrici di un convinto illuminista, tutto proteso a rivendicare anche per le materie giuridiche e politiche quella libertà di analisi e di critica che aveva animato i *philosophes* della prima metà del Settecento; dall'altro, le vicende concrete di un intellettuale napoletano, coinvolto in prima persona nei progetti di riforma della società e desideroso di portare a compimento il programma di riordino e di rinnovamento degli organi di potere dello Stato, iniziato, pur senza grandi successi, dal ministro della monarchia borbonica Bernardo Tanucci[3].

Dunque, oltre alla specificità delle sue conclusioni, spesso sin troppo ardite per l'epoca, ad emergere più in particolare è il punto di osservazione assunto da Filangieri dinanzi alla strisciante crisi politica, sociale e giuridica che stava interessando l'Europa di fine Settecento. È insomma il suo *sguardo utopico* dinanzi allo sgretolarsi dell'*Ancien Régime*[4] a stabilire le linee direttrici di una indagine significativa intorno alle moderne e più adeguate forme di governo, al sistema legislativo, ai diritti del cittadino, alla distribuzione delle ricchezze, all'organizzazione della pubblica istruzione. Come è stato giustamente notato, a variare nell'opera filangieriana rispetto al passato è principalmente la forma del linguaggio, la circolazione di «parole destinate a diventare concetti-chiave, punti di riferimento obbligati del moderno linguaggio politico come costituzione, repubblicanesimo, patriottismo, società civile, diritti dell'uomo, cittadinanza, governo rappresentativo, sovranità popolare, democrazia "pura" o "rappresentativa", eguaglianza, libertà civile e libertà politica»[5].

Basato sullo studio e l'applicazione di nuove categorie, lo sforzo riformatore di Filangieri si imbatte anzitutto nella drammatica situazione in cui versava il Regno di Napoli e, più in specifico, nel clima di cronica corruzione respirato a corte:

[3] Cfr., a riguardo, V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 5-22. Sui rapporti tra Filangieri e Tanucci è utile consultare P. BECCHI, *Filangieri e i dispacci di Tanucci*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 13 (1983), pp. 363-376.

[4] Sull'atteggiamento utopico di Filangieri, cfr. R. FEOLA, *Utopia e prassi: l'opera di Gaetano Filangieri e il riformismo nelle Sicilie*, Napoli, ESI, 1989.

[5] V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit., p. 6.

Io mi confermo sempre più nelle mie idee. Nella corte gli uomini nascondono i loro vizi e le loro virtù. Il perfido e l'eroe sono coperti dalla stessa maschera, perché il primo è ugualmente interessato a nascondere i suoi vizi, come il secondo ad occultare le sue virtù. Per conoscersi bisogna allontanarsi dalla reggia incantata, dove il bastone del tiranno, simile alla verga del mago, metamorfizza gli oggetti che gli si presentano e dà allo schiavo l'aspetto dell'eroe ed all'eroe quello dello schiavo. Ma la penna mi trasporta; io l'abbandono per non divenir reo di stato[6].

Le idee di rinnovamento, cui accenna Filangieri, riguardano dunque un progetto complessivo di riforma delle istituzioni, capace di instaurare un giusto equilibrio tra società civile e governo, potere politico e diritto, tra l'uomo e la sua legittima aspirazione alla giustizia e alla verità.

Per il filosofo napoletano una simile opera di demolizione della obsoleta *società feudale* si struttura anzitutto attraverso un dialogo serrato con una delle sue fonti privilegiate, Montesquieu, cui egli idealmente si rivolge nella duplice veste di discepolo e di critico. A ben vedere, la scelta filangieriana di intitolare il proprio scritto con termini pressoché analoghi a quelli scelti anzitempo dal *Président*, non è casuale né senza motivo: essa risponde alla volontà, per altro dichiarata e precisata in più occasioni, di stabilire le forme e i rapporti fondamentali che animano la «grande macchina della legislazione», considerata «distintamente nelle parti che la compongono»[7]. Questo aspetto non sfuggì a molti estimatori del suo progetto, soprattutto francesi, che non a caso gli conferirono l'appellativo di *jeune Montesquieu d'Italie*[8]. Tuttavia, accanto ai punti di contatto e alle citazioni

[6] Lettera di Filangieri indirizzata a Isidoro Bianchi, citata in G. RUGGIERO, *Gaetano Filangieri. Un uomo, una famiglia, un amore nella Napoli del Settecento*, Napoli, Guida, 1999, p. 206. Molti, in proposito, sono anche i riferimenti nella *Scienza della legislazione*: «Se il nasconder la verità a' principi è stata sempre la causa che ha perpetuati i mali degli uomini; se il silenzio è stato in tutti i secoli il garante della tirannia e dei disordini; se finalmente per ottenere una riforma nella legislazione, bisognava prima di ogni altro scagliarsi contro i mali che una amministrazione difettosa ed imbecille ha cagionato alle nazioni, non è stato un picciolo ostacolo quello, che noi abbiamo superato, arrogandoci il diritto di pensare e di scrivere con una libertà, che fa ugualmente onore ai principi che la soffrono, e a coloro che ne sanno far uso» (G. FILANGIERI, *Scienza della legislazione, Introduzione*, edizione a cura di R. Bruschi, Napoli, Procaccini, 1998, p. 78). Tutte le citazioni successive riporteranno il numero del libro (in romano) e del capitolo (in arabo) dell'opera, nonché l'indicazione della/e pagina/e della suddetta edizione, la quale riproduce parzialmente quella stabilita da V. Frosini e F. Riccobono per i tipi dell'Istituto Poligrafico dello Stato (2 voll., Roma, 1984). Si è inoltre utilizzata l'antologia curata da F. Venturi, più sopra citata.

[7] *Scienza della legislazione, Piano ragionato dell'opera*, p. 88.

[8] L'espressione – come ricorda V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit., p. 66 – è del

esplicite, la filosofia politica di Montesquieu rappresenta, nella lettura che ne fa Filangieri, una risposta insufficiente e, per certi aspetti, troppo moderata e 'conservatrice' dell'ordine costituito.

Proprio questo ambivalente rapporto, ben visibile in molte delle pagine della *Scienza della legislazione*, permette non solo di mettere bene a fuoco la specificità della proposta filangieriana all'interno della tradizione filosofico-politica, ma anche di stabilire i contorni e i contenuti ideali di due differenti stagioni dell'Illuminismo europeo, segnate dai medesimi principi di fondo ma destinate a produrre soluzioni sostanzialmente discordanti. Nella prima metà del Settecento si era affermata una razionalità di tipo meccanicistico, al tempo stesso cartesiana e newtoniana, «che mutuava dall'immagine di un ordine naturale fisso e immobile il modello per comprendere anche l'ordine politico e sociale: l'universo-macchina, con le sue ferree leggi matematiche, sembrava infatti poter fare da battistrada alla comprensione razionale delle immutabili leggi sociali e delle scienze umane»[9]. Negli ultimi decenni del XVIII secolo, invece, l'entrata in crisi della concezione meccanicistica e dell'universo fisico e matematico di Galileo e Newton, la decadenza politica e istituzionale che stava colpendo l'Europa, e, al contempo, l'emergere di nuove discipline, come quella economica, e la scoperta del sostrato storico della natura, del suo divenire non aprioristicamente determinabile, costituiscono insieme gli ingredienti di un rinnovato interesse verso studi di natura politica e giuridica, volti a determinare la migliore forma di governo in relazione al procedere mutevole della storia.

1. *Lo* spirito *delle leggi e la* regola

In una pagina celebre dell'*Esprit des lois*, Montesquieu sostiene che

> Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les

giurista parigino Antoine de Hillerin. Anche la pubblicistica italiana era dello stesso avviso, come nota F. Venturi: «Le riviste italiane ne [della *Scienza della legislazione*] parlarono con grandi elogi sin dal 1776 ed una di esse, il "Giornale enciclopedico d'Italia", che si pubblicava a Napoli, dirà nel 1788 che Filangieri aveva costruito l'opera sua "approfittandosi della lettura di Montesquieu e di Smith", mentre a Firenze le "Novelle letterarie" scriveranno, al momento della morte di Filangieri, che si era perduto "il Montesquieu, il Smith ed il Blackstone di Napoli, o per dir meglio il Platone"» (*Introduzione*, cit., p. XIX).

[9] V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit., pp. 66 e ss.

maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominent presque seuls sur les sauvages; les manières gouvernent les Chinois; les lois tyrannisent le Japon; les mœurs donnoient autrefois le ton dans Lacédémone; le maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnoient dans Rome[10].

A concorrere dunque alla formazione e alla struttura dell'*esprit général* – o, come diremmo oggi, dell'*identità* – di una nazione o di un popolo intervengono alcuni fattori specifici, la relazione dei quali non è tuttavia rigidamente determinata, ma si pone in una sorta di *rapporto dinamico* e instabile, che la legge ha il compito di dirigere e controllare. L'analisi degli elementi fisici e morali che condizionano la vita di un popolo, infatti, dimostra – secondo Montesquieu – che ogni sistema politico risponde a sollecitazioni interne (le tendenze spirituali) ed esterne (i fattori climatici), dall'equilibrio dei quali dipende la sorte dello Stato, la tenuta del legame sociale e civile tra i cittadini[11]. Proprio il sedimento storico tuttavia, che specifica la forma e il carattere di una nazione, rappresenta quella *totalità* entro la quale si appunta l'opera del legislatore, che è dunque quella di regolare con la legge le funzioni essenziali degli organismi politici[12]. In altri termini, la ricchezza e solidità di una nazione si concretizzano nella convergenza di fattori naturali e storico-culturali, i quali tuttavia non garantiscono da soli equilibrio e prosperità: è la legge a doversi assumere il compito di mediare le diverse tendenze e mitigare gli effetti della naturale inclinazione di un determinato popolo.

La principale critica di Filangieri al concetto montesquieuiano di *spirito generale* si concentra proprio sul ruolo e sulla funzione della legge. Dopo aver stabilito nella conservazione e nella tranquillità del

[10] *De l'Esprit des lois*, XIX, 4, p. 558 (citiamo dall'edizione *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949 e 1951, t. II).

[11] A questo riguardo, nota Sergio Cotta: «*Esprit*: spirito. Ma più che tradurre, interpreto liberamente: il *senso*, tanto nel significato di direzione, là dove ci si indirizza per giungere: in questo caso, per capire le forme politiche nelle loro esigenze e capacità; quanto, con interpretazione ancora più libera, nel significato fenomelogico di *residuo*: il nucleo cognitivo proprio d'una serie di fenomeni similari» (*Montesquieu e la libertà politica*, in D. FELICE [a cura di], *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, p. 105).

[12] Cfr. C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-201.

cittadino «l'oggetto unico e universale della scienza della legislazione»[13], il filosofo napoletano distingue due generi di «bontà delle leggi»: la *bontà assoluta* e la *bontà relativa*. La prima riguarda la sintonia della legislazione con i principi universali della morale, «comuni a tutte le nazioni, a tutti i governi, e adattabili in tutti i climi», poiché «il diritto della natura contiene i principi immutabili di ciò che è giusto ed equo in tutti i casi»[14]. La seconda, al contrario, interessa propriamente la specificità dell'indole e dei caratteri di un popolo, stante che «la loro incostanza si comunica a' corpi politici, non altrimenti che i difetti delle parti si comunicano al tutto»[15].

Già questa sottolineatura pone l'analisi di Filangieri in una prospettiva differente rispetto a quella del filosofo d'Oltralpe. Non solo la qualità della legge è duplice e, in un caso, riscontrabile in tutte le nazioni; ma essa, nel quadro complessivo della *scienza legislativa*, assume un ruolo autonomo, distinto dalle altre «manifestazioni dello spirito» elencate da Montesquieu, grazie al quale è possibile dirigere i fattori 'naturali' di una nazione entro una struttura che ne modifichi e ne controlli lo sviluppo[16]. In fondo, è proprio questo il fine cui tendono gli sforzi di Filangieri: stabilire un contesto nel quale, al di là delle forze naturali e dei caratteri morali che agiscono in seno alla società civile e politica, sia possibile utilizzare la leva legislativa in modo sapiente, ragionato e *scientifico*, e dunque *universalmente* valido. A

[13] G. FILANGIERI, *Scienza della legislazione, Piano ragionato dell'opera*, p. 83. Poco oltre, Filangieri precisa che «la conservazione riguarda l'esistenza, e la tranquillità riguarda la sicurezza. Per esistere ci è bisogno dei mezzi, e per essere sicuro bisogna confidare. I mezzi dell'esistenza si riducono a due classi; a quelli che riguardano i bisogni indispensabili della vita; ed a quelli che mettono il cittadino in istato di gustare una certa specie di felicità inseparabile da una certa quantità d'agio e di comodo pubblico […]. Ma questo non basta. Si è detto che l'uomo non vuole solo conservarsi, ma vuol conservarsi tranquillo […]. Che confidi dunque nel governo, il quale non usurperà i suoi diritti; che confidi nel magistrato, che destinato alla custodia delle leggi non abuserà di questo sacro deposito per opprimerlo; che confidi negli altri cittadini; che sia sicuro che la pace non può essere turbata; che la sua vita protetta dalle leggi non può esser tolta che in un solo caso, allorché i suoi delitti non gli hanno fatto perdere il dolce diritto di conservarla» (*Scienza della legislazione*, I, 2, pp. 123-124).

[14] G. FILANGIERI, *Scienza della legislazione*, I, 4, p. 127.

[15] G. FILANGIERI, *Scienza della legislazione*, I, 5, p. 135.

[16] Per questi aspetti si vedano le pagine di F. GENTILE, *Il destino dell'uomo europeo. Montesquieu e Filangieri a confronto*, in A. VILLANI (a cura di), *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo* (Atti del convegno, Vico Equense, 14-16 ottobre 1982), Napoli, Guida, 1991, pp. 403-420. Ma si tengano presenti anche le considerazioni di S. COTTA, *Gaetano Filangieri e il problema della legge*, Torino, Giappichelli, 1954, pp. 55-90; e di M. MAESTRO, *Filangieri and his «Science of Legislation»*, «Transactions of the American Philosophical Society», 66 (1976), pp. 1-76.

questo scopo, le indagini montesquieuiane sul rapporto tra ambiente climatico e natura di un popolo sono riprese e menzionate in più occasioni[17]. Ritornano anche, nelle pagine della *Scienza della legislazione*, considerazioni sui costumi, sulla tipicità dei sistemi penali, sulle forme educative, sulle tendenze religiose, che caratterizzano le società dell'Europa e del resto del mondo. Tuttavia, si percepisce nell'analisi di Filangieri non lo sguardo analitico gettato su una realtà sostanzialmente definita in base a principi 'eterni' e razionali, ma l'osservazione irrequieta e preoccupata di un autore calato in un momento storico in profondo divenire, nel quale irrompono elementi nuovi che, a prescindere dalla volontà dell'uomo, ne modificano la struttura portante, le coordinate di base. In questa direzione, la domanda di senso posta dal filosofo napoletano è tutta interna alla definizione di legge, di giustizia, di equità, di diritto; concetti, questi, non fissati secondo un codice immutabile, ma immersi nel divenire della storia, e dunque necessariamente passibili di trasformazioni e di nuove declinazioni.

Per tutte queste ragioni l'attacco a Montesquieu, pur ponderato, non stupisce:

> Non si dovranno meravigliare coloro che leggeranno questo libro, se vedranno trattati alcuni di questi oggetti [*scil.* i caratteri specifici delle nazioni], dopo che l'Autore dello *Spirito delle Leggi* ne ha così diffusamente parlato. Quando essi perverranno a questa parte della mia opera, si avvedranno che lo *scopo*, che io mi propongo, è tutto diverso da quest'Autore. Montesquieu cerca in questi rapporti lo *spirito* delle leggi, ed io vi cerco le *regole*. Egli procura di trovare in essi *la ragione di quello che si è fatto*, ed io procuro di dedurne *le regole di quello che si deve fare*. I miei principi stessi saranno per lo più diversi da' suoi: le cose saranno considerate sotto un altro aspetto, e contento di cercare solo quello che mi giova, e lasciando volentieri tutto quello che il decoro e il fasto scientifico

[17] In certi casi, però, anche criticate: «Io non la finirei se dovessi passare sotto rivista tutti gli effetti che Montesquieu attribuisce al clima, ma che in fatti la ragione e l'esperienza ci obbligano ad attribuire ad altre cause, se non in tutto, almeno in una gran parte da esso indipendenti [...]. Io mi contento di dire: I. che il clima po' influire sul fisico e sul morale degli uomini, come causa *concorrente*, ma mai come causa *assoluta*; II. che la sua influenza è sensibile, è grande ne' climi forti, cioè in quelli che sono o estremamente caldi, o estremamente freddi; ma che appena si può discernere ne' climi temperati; III. che non è la sola posizione d'un paese riguardo al sole quella che ne deve determinare il clima; IV. che qualunque sia la forza della sua influenza, questa non deve essere trascurata dal legislatore, il quale deve riparare agli effetti del clima, allorché siano perniciosi; deve profittarne allorché siano utili; deve rispettarli allorché siano indifferenti» (*Scienza della legislazione*, I, 14, p. 217). Tra i luoghi nei quali Filangieri si richiama agli aspetti della teoria montesquieuiana dei condizionamenti climatici, si veda *Scienza della legislazione*, I, 13, pp. 208 ss.; IV, 39, pp. 53 ss.

potrebbero usurpare sopra quella specie di sobrietà, che deve risplendere ne' lavori consacrati all'utile pubblico, contento, io dico, di questa sobrietà d'erudizione, io restringerò in poche carte una teoria, che maneggiata diversamente richiederebbe molti volumi. Non voglio lasciar di confessare che io debbo molto a' sudori di questo grand'uomo. Questo tratto di gratitudine è un tributo che io offro ad un uomo che ha pensato prima di me e che co' suoi errori mi ha istruito e mi ha insegnata la strada per ritrovare la verità[18].

Questa lunga citazione raccoglie, quasi in forma di manifesto, il punto di svolta della riflessione filangieriana. La presa di distanza rispetto all'analisi di Montesquieu (persino la chiusa riguardo all'insegnamento in negativo che il *Président*, con i suoi errori, gli avrebbe impartito) è tuttavia da intendersi in un senso più ampio. Filangieri, infatti, scrive queste pagine con il pensiero rivolto alla debolezza istituzionale del Regno di Napoli, alla crisi sociale generata dalle rivendicazioni della nobiltà circa il ruolo di garanzia da essa ricoperto (e per le quali egli citava proprio dall'*Esprit des lois*[19]), all'insostenibile stagnazione economica, dovuta in gran parte, a suo avviso, alla mancata creazione di un sistema di imprese commerciali (all'altezza di quelle olandesi e britanniche) e all'assenza quasi totale di un nucleo forte di piccoli proprietari agricoli. Si tratta così non di una semplice critica occasionale ma, più in generale, della volontà di valutare, in un ottica di radicale riforma (donde il «dedurre le regole di quello che si deve fare»), quel *mostro feudale* prossimo al collasso.

In altri termini, sono il mutato scenario storico e il bisogno sempre più avvertito di spostare il dibattito politico su impellenti problemi di carattere sociale ed economico, che spingono Filangieri ad assumere un ruolo di 'censore' nei riguardi di uno dei suoi più importanti ispiratori. Come detto, la semplice ricognizione 'sociologica' delle diverse forme di società («la ragione di quello che si è fatto») non è sufficiente dinanzi alla volontà, tipica nel contesto culturale di fine Settecento, di intervenire direttamente sul fronte politico, per modificarne e migliorarne la struttura di fondo. In questo senso, l'uso da parte di Filangieri del termine *regole*, in luogo del montesquieniano concet-

[18] *Scienza della legislazione, Piano ragionato dell'opera*, pp. 85-86 (i corsivi sono miei).

[19] Si veda *Scienza della legislazione*, I, 10, pp. 152-168. Sul punto, cfr. V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit., pp. 49-51; R. AJELLO, *L'estasi della ragione. Introduzione alla «Scienza» di Filangieri*, in *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*, cit., pp. 93 ss. Più in generale, sono utili le pagine di G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989.

to di *spirito*, è assai significativo. Con quella espressione, infatti, il filosofo napoletano è convinto di circoscrivere una costante, un nesso strutturale, il cui studio si rivolge ai possibili effetti futuri nel contesto politico e sociale dello Stato. Non sono, dunque, le «ragioni» che individuano l'esatta fisionomia di un popolo, ma quelle espressioni definite che ne stabiliscono le linee di sviluppo nel tempo; non «le leggi in vigore, ma [...] il quadro della legislazione perfetta e dei rapporti tra le leggi e le condizioni reali della società»[20]. Proprio a questo riguardo l'analisi filangieriana delle leggi politiche, del potere giudiziario e delle strutture economiche dello Stato assume una cruciale rilevanza.

2. *Il dibattito sui* corpi intermedi. *La forma monarchica e il potere giudiziario*

Come si è avuto modo di accennare, altro punto di distacco tra le teorie di Montesquieu e quelle di Filangieri riguarda la definizione, il ruolo e la funzione dei cosiddetti *poteri* o *corpi intermedi*. Nell'ottica di Montesquieu queste forze sociali, identificate prioritariamente con la *nobiltà feudale* o *di spada*, costituiscono «la natura del governo monarchico», la quale presuppone di necessità «canaux moyens par où coule la puissance: car, s'il n'y a dans l'État que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe, et par conséquent aucune loi fondamentale»[21]. Tale «natura» presuppone anche l'esistenza di un «dépôt des lois», la cui custodia è affidata alla *nobiltà di toga* dei Parlamenti giudiziari[22]. Nella parte dedicata alla definizione di *monarchia*, Filangieri riprende, pur con qualche precisazione significativa, le stesse espressioni usate Montesquieu nell'*Esprit de lois*:

> Si chiama monarchia quel governo ove regna un solo, ma con alcune leggi fondamentali. Queste leggi fondamentali suppongono necessariamente alcuni canali, pe' quali il potere si comunica, ed alcune forze reprimenti, che ne conser-

[20] R. BRUSCHI, *Introduzione* a G. FILANGIERI, *Scienza della legislazione*, ed. cit., p. 54.

[21] *De l'Esprit des lois*, II, 4, p. 247.

[22] *De l'Esprit des lois*, II, 4, p. 249. Su questo modello montesquieuiano di monarchia, si rimanda a L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 40-102, 578-611; D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 119-147; C. SPECTOR, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, Puf, 2004, pp. 37-43, 48-100, *passim*.

vano la moderazione e lo splendore. La natura della monarchia richiede, che vi sia tra il monarca ed il popolo una classe, o un rango intermedio, destinato, non ad esercitare alcune delle porzioni del potere, ma a mantenere piuttosto l'equilibrio, e che vi sia un corpo depositario delle leggi, mediatore fra i sudditi ed il principe. I nobili compongono questo rango intermedio, e i magistrati questo corpo depositario delle leggi[23].

La presenza di Montesquieu, la sua teoria della 'spartizione' dei poteri tra le diverse forze politico-sociali, la necessità di mantenere rigidamente autonoma la magistratura (onde evitare la deriva dispotica del monarca[24]), sono gli aspetti che attirano particolarmente l'attenzione di Filangieri. Dall'iniziale atteggiamento di critica nei confronti del *Président*, in questo contesto sembrano emergere maggiori elementi di affinità. Anche per il filosofo napoletano, infatti, la suddivisione delle funzioni all'interno dello Stato rappresenta anzitutto l'elemento costitutivo, l'essenza stessa della nazione, senza la quale verrebbero a cadere tutti i presupposti di libertà e di convivenza civile. Inoltre, gli stessi assunti vengono 'piegati' per denunciare gli abusi e le usurpazioni del ceto nobiliare, accusato di essersi impadronito di un potere che non gli compete, pur avendo mantenuto formalmente l'ordine della società. Filangieri insiste (riprendendo pressoché alla lettera la lezione di Montesquieu) sulla forte separazione, in seno al *rango intermedio*, tra la classe nobiliare in genere ed i magistrati, deputati a conservare e applicare la legge. Non si tratta di una semplice sfumatura, ma di un disegno preciso di Filangieri, teso, da un lato, a liberare la magistratura dal controllo del potere baronale (cui di fatto spettava la nomina e anche la revoca dei giudici, ma che spesso si sostituiva a loro persino nell'atto di emettere le sentenze[25]), dall'altro, a rendere ancora più efficace la distinzione tra ruoli e cariche, tra diritti e privilegi, tra garanzie civili e rispetto della legge.

La preoccupazione vera di Filangieri è quella di vedere frazionato e delegato il potere centrale in forme incontrollabili di privilegi nobiliari, soprattutto in un ambito, come quello della magistratura, depu-

[23] *Scienza della legislazione*, I, 10, p. 164.

[24] Su questi aspetti ha insistito recentemente D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, in ID. (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 75-136.

[25] A questo riguardo, cfr. *Scienza della legislazione*, III, parte I, pp. 1-96. Per indicazioni più generali si rimanda ai lavori di E. CHIOSI: *Lo spirito del secolo: politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Napoli, Giannini, 1992; *Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli, Jovene, 1981; *Il regno dal 1734 al 1799*, in G. GALASSO-R. ROMEO (diretta da), *Storia del Mezzogiorno*, t. IV, Roma, Edizioni del Sole, 1986, pp. 274-328.

tato al controllo dello stesso potere. Per questo, egli insiste sulla natura *unitaria* del potere monarca, non 'proprietario' del sua sovranità, ma depositario di una regalità inscindibile[26].

Che cosa dunque intende Filangieri con il concetto di *sovranità*? Egli, come molti suoi predecessori, non dubitava sul fatto che la sovranità, intesa giuridicamente come autorità, dovesse configurarsi come *unitaria* e *indivisibile*, perché, nel caso contrario, non si avrebbe avuto più una sola e univoca fonte di potere, ma diverse tendenze dispotiche in conflitto tra loro[27]. Questo, tuttavia, non significa che non si potesse pensare ad un conferimento del potere da parte del sovrano ad alcuni organi deputati a svolgere funzioni specifiche, così come aveva già indicato in precedenza Montesquieu. Intesa in questo modo, l'autorità del sovrano sarebbe stata preservata e nel contempo parte del suo potere amministrato e «bilanciato». Questa moderna concezione della sovranità era di fatto decaduta nel corso del tempo, cristallizzandosi nel *mostro feudale*, nel quale si disperdeva l'antico patto consensuale tra uomini liberi e degenerava quel legame sociale che rendeva ordinata la società[28]. La spinta innovatrice di Filangieri si porta ancora oltre,

[26] Cfr. G. IMBRUGLIA, *Rivoluzione e civilizzazione. Pagano, Montesquieu e il feudalesimo*, in D. FELICE (a cura di), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 108-113. Nello stesso volume sono interessanti le considerazioni del curatore: *Note sulla fortuna di Montesquieu nel triennio giacobino italiano (1796-1799)*, soprattutto pp. 80-86.

[27] «In ogni specie di governo l'autorità dev'esser bilanciata, ma non divisa; le diverse parti del potere debbono esser distribuite; ma non distratte. Uno deve essere il fonte del potere, uno il centro dell'autorità. Ogni parte del potere, ogni esercizio di autorità deve immediatamente da questo punto partire, deve continuamente a questo punto ritornare. Senza questa *unità* di potere non vi può essere ordine nel governo, o, per meglio dire, non vi è più governo, giacché l'anarchia non è altro che la distruzione di questa unità […]. Chi non vede, dopo queste riflessioni, che la feudalità è una vera alienazione e divisione del poter sovrano, che di sua natura è *indivisibile*? Chi non vede ne' feudi tante piccole monarchie, nelle quali la dipendenza del sovrano comune non si conosce che per riflesso, e nelle quali non si vede che l'ombra sola di quel potere che dovrebbe essere ugualmente diffuso, ugualmente presente in tutte le parti dello Stato? Chi non vede nella debolezza istessa di questi piccioli monarchi, il bisogno ch'essi hanno di opprimere i loro sudditi, giacché l'oppressione e la tirannia sono state, sono e saranno sempre le indivisibili compagne di un debole impero?» (*Scienza della legislazione*, III, 18, pp. 81, 85-86; corsivi miei).

[28] Filangieri insiste con forza su questo aspetto: «In una materia così interessante [la distribuzione dei poteri], in una materia così delicata, tutto è incerto, equivoco, indefinito nella moderna legislazione. Il talento più esercitato può appena distinguere il sofisma dal vero, l'usurpazione dal diritto, la violenza dall'equità. Noi vediamo nelle controversie, che ogni giorno si agitano su questi oggetti, gli uomini stessi più istruiti nel pubblico diritto essere trascinati dai volgari pregiudizii; ricorrere all'istoria per cercare nelle decisioni e ne' costumi antichi delle nazioni gli esempi o i fatti proprii per regolare i loro giudizi; confondere finalmente la forza,

riproponendo la tesi, profondamente rielaborata un paio di decenni addietro da Rousseau nel *Contratto sociale* (1762), della sovranità popolare, affiancata dalla figura del sovrano come primo «amministratore» dello Stato[29]. Si tratta, tuttavia, di un progetto non ancora definito, che solo successivamente troverà un rinnovato vigore nel confronto della riflessione filangieriana con la forma politica che si instaura nell'America del Nord durante la seconda metà del Settecento[30].

Tra coloro che si opposero a questa conclusione di Filangieri, la posizione di Giuseppe Grippa, professore e giurista, è significativa poiché in essa si riassume, per linee generali, il complesso dibattito che in quel torno di tempo si stava consumando[31]. L'attacco rivolto all'ordine costituito, sia in un'ottica giuridica che economica, è teso a togliere garanzie di libertà e di equilibrio civile all'Europa, favorendo al contempo la nascita di poteri di natura tirannica e dispotica. Infatti, sostiene Grippa riprendendo direttamente le tesi di Montesquieu, senza la funzione di controllo esercitata dalla nobiltà nei confronti del sovrano, l'intero Stato sarebbe caduto alla mercé dei capricci e della volontà particolare di un solo uomo, mentre era proprio grazie ai *corpi intermedi* che si manteneva costante l'equilibrio dei poteri e con esso quelle garanzie di sicurezza e di diritto che sono alla base della convivenza civile[32]. La risposta di Filangieri, già per altro

l'uso, il possesso, l'usurpazione istessa col diritto. Ma né l'istoria, né l'uso, né gli esempii, né le concessioni, né le *carte* possono dare ai re, ai magistrati, ai nobili, un diritto, che è contrario alla libertà del popolo, alla sicurezza del cittadino, all'interesse della nazione, la felicità della quale deve sempre essere la suprema legge» (*Scienza della legislazione*, I, 10, p. 165; corsivo nel testo).

[29] L'idea filangieriana di *amministratore del potere* è ben visibile nella parte della *Scienza della legislazione* dedicata alla magistratura: «L'autorità dei magistrati non è un'alienazione dell'autorità sovrana; il potere ch'esercitano, non è una smembrazione della sovranità. Applicando ai casi particolari la legge generale che il monarca ha dettata, essi impediscono l'abuso che questi potrebbero fare della sua autorità, quando l'esercizio della *facoltà esecutiva* fosse unito all'esercizio della *facoltà legislativa*: essi bilanciano questa autorità, ma non ne diminuiscono il valore. L'unità del potere si conserva in tutta la sua estensione in questa distribuzione, giacché chi fa eseguire senza poter comandare, non può dirsi che abbia una parte di potere, ma è un istrumento del potere, un organo dell'autorità» (*Scienza della legislazione*, III, 18, pp. 82-83; corsivi nel testo).

[30] Si rinvia nuovamente a V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit., pp. 56-60.

[31] Ci riferiamo ovviamente alla *Lettera al sig. Cavaliere D. Gaetano Filangieri sull'esame di alcuni suoi progetti politici* (Napoli, 1782). A questo proposito, si veda soprattutto P. VILLANI, *Un oppositore di Filangieri: G. Grippa professore nelle scuole di Salerno*, «Rassegna storica salernitana», 27 (1966), pp. 33-38; ID., *Il dibattito sulla feudalità*, in AA.VV., *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1969, pp. 252-331.

[32] Cfr. V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit., pp. 52-55.

abbozzata all'interno della sua opera, rappresentava un nuovo attacco al privilegio nobiliare. Infatti, è proprio la stessa garanzia di stabilità offerta da questi corpi subordinati a non svolgere più, ai suoi occhi, alcuna funzione di utilità pubblica. Anzi, la degenerazione politica e sociale che pervade, a suo avviso, l'intera Europa si deve al clima di perseverante corruzione, che ha finito per snaturare quella funzione di controllo indicata da Montesquieu. Proprio al filosofo di La Brède si richiama Filangieri per definire il «male» profondo di cui soffrono i *corpi intermedi*:

> In ogni forma di governo, dice Montesquieu, vi è un diverso principio d'azione [...]. Sarà forse vero che il timore, l'onore e la virtù sieno realmente le forze motrici de' diversi governi? Non si potrebbe al contrario dimostrare che una causa unica, ma varia nelle sue applicazioni, è nel tempo stesso il principio comune d'attività in tutti i governi, e che questa causa è l'*amor del potere*? [...]. Ognun desidera d'esser il più felice che sia possibile: ognuno dunque desidera d'aver tra le mani e contribuire con tutte le forze alla sua felicità, e questa è la ragione per la quale si desidera comanda[re sugli altri]. Questa è dunque una passione che nasce coll'uomo, che è inseparabile dalla sua natura[33].

Sebbene ammantato di un forte significato filosofico, è difficile non scorgere in queste parole un vero e proprio atto di accusa nei confronti del ceto nobiliare. Poiché, se alla radice dell'azione politica si pone una passione naturale, l'*amore del potere*, è evidente che tale pulsione in uno Stato ordinato non potrà essere 'sfogata' liberamente, ma andrà incanalata in forme adeguate e dovrà essere piegata non a beneficio di pochi, ma a vantaggio di tutti.

È questo un aspetto significativo della riflessione di Filangieri, per due ragioni di fondo. In primo luogo, la riduzione dei *principi* di Montesquieu ad un'unica tensione passionale definisce un terreno d'indagine comune a tutte le esistenti forme di governo, a partire dall'uomo e dalla sua innata e costante ricerca di potere. Il fatto che si tratti di una passione tendenzialmente distruttiva non influisce negativamente sulle possibilità di costituire un nuovo assetto sociale e nazionale, anche se evidenzia il rischio cui sono sottoposte le diverse forme di governo. In secondo luogo, proprio in relazione a quest'ultimo aspetto, la necessità di mitigare la naturale inclinazione dell'uomo riporta in primo piano nuovamente l'argomento legislativo, che rappresenta per Filangieri il monito e il freno indispensabili per conser-

[33] *Scienza della legislazione*, I, 12, p. 193.

vare l'ordine, la tranquillità e la sicurezza dello Stato. Non si vuole, dunque, eliminare la distinzione tra le classi sociali e la specificità delle singole funzioni, bensì, a partire della natura umana, circoscrivere i privilegi dei ceti tradizionali con la legge, prevenendone qualunque azione potenzialmente pericolosa.

Si tratta, tuttavia, di stabilire in che modo il legislatore debba intervenire per garantire le funzioni del popolo, della nobiltà e del sovrano stesso. È proprio qui che si rende evidente la necessità di costituire un corpo di magistrati indipendenti, che garantisca la libertà e i diritti di ogni cittadino e che, soprattutto, incarni il moderno ruolo dei *funzionari dello Stato*, al servizio del sovrano, dal quale non ricevono un potere ma la sua amministrazione, e del popolo, al quale restituiscono questo stesso potere sotto forma di rispetto della legalità[34]. Nel progetto di Filangieri questa nuova conformazione sociale si poneva in alternativa rispetto alle esperienze del passato (e, dunque, anche rispetto alle conclusioni di Montesquieu sulle 'qualità naturali ereditarie' della classe nobiliare[35]), pur mantenendo fermo il ruolo sociale e la specifica connotazione delle *élites*[36].

3. *Economia e società: la distribuzione della ricchezza*

Altro tema di grande rilievo, nell'analisi di Filangieri, è la legislazione economica, che prende vita dalle medesime radici della legislazione politica, condividendone i presupposti di fondo. Il punto di partenza è rappresentato, ancora una volta, dall'evidenza storica:

> Molto lontani dal credere la povertà un bene, i nostri politici non vanno in cerca di ricchezze e di tesori. I loro voti sono diretti ai progressi dell'agricoltura, delle arti, del commercio. Siate ricchi, essi dicono ai popoli, se volete essere felici. Procurate, dicono ai sovrani, che i vostri sudditi abbiano un gran superfluo, se volete essere rispettati al di fuori e tranquilli nell'interno dello Stato; la vostra corona sarà sempre male appoggiata, il vostro trono sempre vacillante, le vostre provincie sempre esposte alle rapine dei vostri vicini, finché i vostri sudditi saranno nell'indigenza. In mezzo all'opulenza il vostro nome sarà temuto, la vostra

[34] Cfr., ad es., nuovamente *Scienza della legislazione*, III, 18, pp. 78-96.

[35] Cfr. *De l'Esprit des lois*, II, 4, p. 248.

[36] Si rimanda a V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit., p. 61; ID., *I profeti dell'Illuminismo. La metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2000², pp. 338-359.

alleanza sarà desiderata, i vostri diritti rispettati, le vostre pretensioni bene appoggiate: voi darete leggi ai vostri vicini, ma essi la daranno a voi se voi siete più poveri di loro[37].

La necessità di accumulare ricchezza da parte dei moderni ha soppiantato l'antica virtù romana, basata sulla frugalità, sulla forza nuda e sulla rigidezza dei costumi. Chiudere gli occhi dinanzi all'importanza del fattore economico per la sopravvivenza di una nazione è pertanto stimata azione inutile quanto perniciosa. Attingendo a piene mani dalla *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776) di Adam Smith e condividendone il nesso essenziale tra potenza dello Stato e grado di sviluppo economico, Filangieri si dispone a rintracciare in questo nuovo campo di indagine le forme legislative adeguate per garantire e incentivare il progresso delle strutture produttive in quelle realtà, il Regno napoletano anzitutto, ancora legate a schemi feudali[38].

Indubbiamente, molte delle espressioni usate da Filangieri in questa disamina sul senso e sulla finalità della ricchezza sembrano scontrarsi apertamente con l'idea, anch'essa filangieriana, di armonizzare bene pubblico, virtù e benessere; e in effetti, al di sotto di queste considerazioni di massima, si cela un nuovo capitolo dell'aspra critica rivolta dal Cavaliere al ceto baronale. Si tratta, tuttavia, di tenere ben distinti i due piani sui quali si svolge questa riflessione.

La ricchezza, valutata sotto la lente della moralità, assume un significato ambivalente. Se essa è rivolta alla prosperità di pochi, a scapito del bene pubblico, è evidente che non possa essere accettata come strumento adeguato, né (soprattutto) come fine. D'altra parte, se la ricchezza viene intesa come valore assoluto della nazione, come espressione materiale della sua potenza e forza, in un contesto che avvantaggi tutte le componenti sociali, allora essa diviene il risvolto concreto di un benessere comune, il prodursi tangibile dello sviluppo delle industrie, delle arti e dei commerci della nazione. Il passaggio dal primo al secondo momento, oltre a non essere necessitato, comporta l'assenso delle classi alte a cedere parte dei propri privilegi, a

[37] *Scienza della legislazione*, I, 13, pp. 212-213.

[38] Per un maggiore approfondimento, si veda G. GIARRIZZO, *L'Illuminismo e la società italiana. Note e discussioni*, in *L'età dei lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, 2 voll., Napoli, Jovene, 1985, vol. I, pp. 165-189. Nello stesso volume è utile consultare anche G. GALASSO, *Scienze, istituzioni e attrezzature scientifiche nella Napoli del Settecento*, pp. 193-228.

estendere ad altri l'uso delle terre, a facilitare l'ingresso di nuovi 'soggetti economici', a incentivare con il credito la nascita di nuove e più moderne forme di commercio, ad approfondire con le arti lo studio e l'applicazione di nuovi mezzi produttivi[39]. Visto il secolare diniego dei baroni e dei nobili e stabilito nella brama di potere il principio che muove gli uomini ad operare, Filangieri ritiene indispensabile ricorrere a provvedimenti legislativi, per sanare la situazione presente, ma soprattutto per garantire al futuro del Regno maggiori possibilità di crescita economica e civile[40]. Scrive a questo riguardo: «Io l'ho detto, la natura delle cose si è mutata. Non è più il forte a dare la legge al più debole, ma il più ricco è quello che domina il più povero. È finito il tempo nel quale con due legioni si andava a muovere la guerra ad una nazione intera. Vi vogliono eserciti oggi per combattere, e gli eserciti hanno bisogno di tesori»[41]. La rottura con la società feudale sembra passare attraverso la perdita di peso dell'apparato legislativo: il più forte, il più autorevole, il più saggio non rappresentano più i naturali depositari del diritto; essi soccombono dinanzi alla regola del più ricco, al dominio del fattore economico, che muove le leve della guerra, producendo conflitti in cambio di nuove ricchezze da conquistare. L'errore sarebbe, dunque, quello di tener fede a principi del passato, idealmente ancora validi ma storicamente del tutto inadeguati, trascurando le novità della storia, le trasformazioni che essa produce nei diversi contesti della società e che solo in alcuni paesi hanno trovato la dovuta accoglienza.

A prima vista, Filangieri, pur senza esplicita menzione, sembrerebbe allontanarsi nuovamente dagli insegnamenti di Montesquieu. L'urgenza storica lo spinge a soluzioni che forzano di necessità il quadro politico e sociale, il quale, proprio in un'ottica di scienza econo-

[39] Sulla distanza che separa la prospettiva 'utopica' filangieriana dall'analisi del *Président*, Salvatore Rotta nota che «accorciare le distanze sociali non è un articolo del programma di Montesquieu. Come si potrebbe? Una nuova distribuzione delle terra era impresa appena possibile in una repubblica, il regime dell'uguaglianza, e gravida sempre di gravi incognite […]. La confisca dei latifondi incolti e la loro lottizzazione a beneficio di famiglie nullatenenti […] non era certo misura conveniente ad una monarchia, il regime della proprietà non soltanto disuguale ma inviolabile» (S. ROTTA, *Demografia, economia e società in Montesquieu*, in D. FELICE [a cura di], *Libertà, necessità e storia*, cit., p. 231).

[40] Si veda, su questo aspetto, G. BORDINI, *«Proprietari» e «Non proprietari» e «Uguaglianza della felicità» nel pensiero di Gaetano Filangieri*, «Rassegna storica del Risorgimento», 70 (1983), pp. 387-409.

[41] *Scienza della legislazione*, I, 13, p. 214.

mica, appare ancora più fluido e, al contempo, fortemente minacciato. In realtà, a guidare l'analisi del filosofo napoletano è la definizione di *esprit de commerce*, cui Montesquieu si era dedicato lungamente nell'*Esprit des lois*, consapevole del forte mutamento di scenario che si era generato con l'avvento e la diffusione del sistema commerciale in Occidente[42]. Anche secondo Filangieri, a modificarsi, sono proprio le stesse funzioni dei corpi sociali in relazione alla determinazione preponderante del fattore economico:

> Se lo spirito ed il genio dominante del secolo è l'acquisto delle ricchezze; se la superiorità non è oggi dalla parte della forza, del coraggio e delle virtù guerriere ma dalla parte dell'opulenza; se le nazioni più ricche sono le più felici al loro interno e le più rispettate e temute al di fuori: all'agricoltura, alle arti, al commercio, all'acquisto, alla conservazione, alla ripartizione delle ricchezze dovranno dunque oggi dirigersi le prime cure del legislatore [...]. Questo è il gran principio legislativo[43].

Pur nell'amaro realismo di queste considerazioni, la scelta operata da Filangieri rimane quella che muove la sua riflessione nella *Scienza della legislazione*: l'edificazione di un corpo legislativo dinamico, capace di inserirsi nello sviluppo storico e di precorrerne gli sviluppi. Per questo, la nascita della scienza economica e la circolazione delle opere di Mably, di Linguet e di Robertson, oltre al già citato Smith, avevano convinto il filosofo napoletano della necessità di integrare la costruzione legislativa con elementi desunti dal campo economico. La florida economia inglese e i felici esperimenti americani rappresentavano la testimonianza diretta di un processo avviato (e inarrestabile) che aveva portato l'Inghilterra a primeggiare in campo internazionale e l'America del Nord a porsi come nuovo interlocutore commerciale e come nazione destinata a crescere e ad imporsi nel contesto mondiale.

Proprio su questo ultimo paese Filangieri si concentra a lungo. La

[42] Cfr. in particolare i libri V, VII e XX-XXI, nei quali Montesquieu si attarda nel tentativo di definire la relazione tra spirito commerciale e modello repubblicano. Su questo, si rimanda a E. PII, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 165-202; S. ROTTA, *Demografia, economia e società in Montesquieu*, cit., pp. 203-241; TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des Lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 13-74.

[43] *Scienza della legislazione*, I, 13, p. 210. Si veda ancora F. GENTILE, *Il destino dell'uomo europeo*, cit., pp. 416-420; e inoltre S. COTTA, *Montesquieu et Filangeri. Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIIIe siècle*, «Revue internationale de philosophie», 17 (1955), pp. 387-400.

ragione è chiara: quella americana (più della nazione inglese, cui invece guardava Montesquieu come modello storicamente determinato di forma politica ideale[44]) rappresenta il risultato di uno sforzo di modernizzazione: «È il sistema repubblicano, il sistema dell'avvenire, fondato sulla virtuosa ricerca della fratellanza, sulla cancellazione dei privilegi»[45]. Più che la specificità del sistema politico, cui Filangieri sembra guardare con sempre maggiore attenzione parallelamente all'intensificarsi della sua corrispondenza con Benjamin Franklin e alla crisi del progetto di 'dispotismo illuminato'[46], l'aspetto interessante è qui la comprensione da parte dell'autore della *Scienza della legislazione* dello stretto legame tra spinta economica, maggiore libertà civile, rottura del vincolo tra potere politico e fonti di privilegio; elementi, questi, sui quali gli Stati Uniti d'America costruiranno la loro successiva fortuna. Tuttavia, questa stessa consapevolezza si ricopre di un triste presagio per le nazioni europee, cui Filangieri indirizza un messaggio a chiare tinte profetiche:

> In un angolo dell'America, presso un popolo libero e commerciante, figlio dell'Europa, ma che l'oppressione ha reso inimico della sua madre; presso questo popolo, io dico, s'innalza una voce che ci dice: Europei, se per servirvi noi siamo venuti nel Nuovo Mondo, sappiate che oggi le nostre ricchezze e la cognizione di quelle che possiamo acquistare non soffrono più una servitù oltraggiosa, che può essere permutata con una specie di libertà che non tarderà molto a mettervi nello stato di darvi la legge, e che vi farà un giorno pentire di essere stati gli artefici delle vostre catene[47].

Sebbene amare e disincantate, queste considerazioni dimostrano la chiara consapevolezza, da parte del filosofo napoletano, del

[44] Cfr. *De l'Esprit des lois*, XI, 6 e XIX, 27, pp. 396-407, 574-583; e, sul tema, L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., *passim*; e S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, cit., pp. 103-135. La grande ascesa della nazione americana non si era ancora realizzata negli anni in cui scriveva Montesquieu. La sua lezione, al contrario, rappresentò un modello per alcuni padri fondatori degli Stati Uniti d'America, ai quali peraltro scrisse e si rivolse Filangieri stesso. Sull'argomento, cfr. TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des Lois»*, cit., pp. 48 ss., e il contributo di BRUNELLA CASALINI, *L'«esprit» di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo*, nel presente tomo.

[45] S. RICCI, *Presentazione* a G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, ed. cit., p. XXI.

[46] Cfr. F. VENTURI, *Introduzione a Gaetano Filangieri*, cit., pp. XV ss.; V. FERRONE, *La società giusta ed equa*, cit., pp. 75 ss.; S. RICCI, *«Una pacifica rivoluzione si prepara». Gaetano Filangieri e la Repubblica napoletana del 1799*, in G. BENASSATI-L. ROSSI (a cura di), *L'Italia nella Rivoluzione: 1789-1799*, Casalecchio di Reno, Grafis, 1990, pp. 29-40.

[47] *Scienza della legislazione*, I, 13, pp. 214. Si veda, sull'argomento, A. ANDREATTA, *Le Americhe di Gaetano Filangieri*, Napoli, ESI, 1995.

profondo intreccio tra elemento economico e assetto politico di una nazione, su cui la scienza legislativa deve poter intervenire. Ma è, ancora una volta, una riflessione che Filangieri sembra recuperare da Montesquieu. È al legame indissolubile tra libertà e legge cui, in fondo, guarda ancora Filangieri anche in materia economica. E il *Président* è in questo senso un interlocutore essenziale, da cui egli in qualche modo non può prescindere.

Confutare Montesquieu.
La critica di Condorcet, tra epistemologia e filosofia politica

Gabriele Magrin

1. *Premessa*

Montesquieu e Condorcet: l'interesse di questo confronto sta, innanzitutto, nel ruolo che i paradigmi scientifici elaborati dai due autori hanno svolto nella giustificazione teorica dei moderni ordinamenti politici e costituzionali. La nozione di 'scienza', applicata al campo sociale e politico, sarà dunque centrale in quest'analisi. In ambedue gli autori – ugualmente debitori della rivoluzione scientifica di Newton e della rivoluzione antimetafisica delle *Lumières* –, società e politica sono oggetto privilegiato dell'analisi razionale, senza con ciò che l'osservazione della realtà possa ridursi a *doxa*, a mera opinione.

Nessuna sorpresa, allora, se in assenza di riferimenti alla trascendenza, il confronto di Condorcet con Montesquieu ha inizialmente il senso di una 'dialettica epistemologica', nella quale, come si vedrà nel § *2*, è in gioco la possibilità stessa di una fondazione integralmente scientifica della politica. Nella prolungata riflessione dell'erede di Voltaire sul pensiero del filosofo di La Brède, non c'è confronto sui principi che non tragga origine da un serrato confronto sul metodo. Ed è questo il significato principale delle *Observations sur le XXIXe livre de l'Esprit des lois*, breve ma intenso trattato del 1780 – qui analizzato nel § 3 –, nel quale la critica del metodo induttivo montesquieuiano si prolunga nel tentativo di fondazione su basi razionali delle «scienze morali e politiche», conducendo infine a una dottrina politica che sottrae alla storia, per conferirlo alla libera analisi razionale, il potere di legittimare le istituzioni politiche.

Con il § 4, l'attenzione si sposta sul secondo e decisivo oggetto d'interesse di questo studio: la divaricazione tra le due dottrine politiche e dello Stato, con la quale vengono a delinearsi due modelli costituzionali alternativi che segneranno in profondità le evoluzioni teori-

che del moderno pensiero repubblicano. Nei §§ 5 e 6 mi soffermo diffusamente su quella radicale presa di distanza dal pensiero politico di Montesquieu, che, a partire dai tardi anni Ottanta del XVIII secolo, accompagna la formazione in Condorcet di un ideale politico e costituzionale che giungerà a definitiva maturazione nel progetto 'girondino' di costituzione repubblicana (presentato alla Convenzione il 15 febbraio 1793 ed opera pressoché esclusiva del *philosophe*). Un ideale di matrice giusnaturalistica, debitore dell'esperienza americana, che declina in chiave 'francese' le parole d'ordine della repubblica moderna: diritti dell'uomo e «democrazia rappresentativa».

A partire dagli scritti d'epoca prerivoluzionaria, la critica di Montesquieu appare caratterizzata dalla costante riproposizione di due oggetti polemici: la teoria del governo moderato e il principio dell'equilibrio dei poteri e delle *puissances sociales*, temi ai quali sono dedicati, rispettivamente, il § 5 e il § 6. Nel tentativo di indicare il principale elemento di originalità del costituzionalismo democratico di Condorcet nel quadro del pensiero rivoluzionario, mi soffermo in conclusione – § 7 – sul principio normativo della «moderazione del potere», nel quale ritengo di poter ravvisare l'eco più persistente nell'opera del *philosophe* di un prolungato 'dialogo a distanza' con Montesquieu.

2. *Sui fondamenti delle scienze morali e politiche*

Il ruolo svolto da Montesquieu nella formazione scientifica e filosofica di Condorcet (1743-1794) è stato generalmente oscurato dalla netta presa di distanza dal pensiero montesquieuiano che si registra nelle opere degli anni Ottanta[1]. Per la verità, i passi in cui il giovane matematico, Presidente dell'Accademia delle Scienze di Parigi fin dal 1772, si confronta con l'eredità del filosofo di La Brède nel corso degli anni Settanta non sono numerosi. Sono però univoci e molto significativi. Il carattere ricorrente è l'apprezzamento per l'opera di 'rischiaramento' svolta da Montesquieu nell'affermazione in campo sociale di un libero metodo d'indagine, privo di riferimenti alla meta-

[1] Una concisa ma puntuale analisi dei debiti montesquieiani nella formazione di Condorcet è proposta in K.M. BAKER, *Condorcet. Raison et politique* (1975), Paris, Hermann, 1988, pp. 289-291.

fisica scolastica e cristiana: come Cartesio ha insegnato a ricercare nella ragione le leggi che governano l'universo fisico, così Montesquieu ha aperto la strada a un'analisi puramente razionale dei fenomeni sociali[2]. In un manoscritto inedito degli anni giovanili, Condorcet si riferisce a Montesquieu come a quell'«homme illustre de l'opinion de qui on ne doit jamais s'écarter sans les plus fortes raisons»[3]. E ancora nel 1783, nell'*Éloge de d'Alembert*, si può leggere che «l'ouvrage de Montesquieu n'existait point encore, on ne prévoyait pas la révolution qu'il devait produire dans nos esprit»[4].

L'ammirazione che il giovane Condorcet esprime per l'autore dell'*Esprit des lois* trapassa bruscamente in una critica serrata, che raggiungerà il suo apice nell'infuocato clima politico-ideologico che fa da anticamera alla Rivoluzione: una critica che aspira il definitivo superamento del paradigma scientifico montesquieuiano, ma che, come vedremo, non elimina il complessivo riconoscimento a Montesquieu di aver dischiuso una nuova era nello studio dei fenomeni sociali e politici. Un tale mutamento di giudizio, repentino e radicale, ha una data e un'opera di riferimento: il 1780, anno di stesura delle *Observations sur le XXIXe livre de l'Esprit des lois*, breve saggio di natura polemica che raccoglie notazioni puntuali su ciascuno dei 19 capitoli del XXIX libro dell'*Esprit des lois*. Quest'opera (sulla quale mi soffermerò più analiticamente nel prossimo paragrafo) si colloca in un passaggio cruciale dell'itinerario intellettuale di Condorcet, e cioè proprio a ridosso di quella definizione di un'epistemologia filosofico-scientifica che nell'arco di pochi anni, fra il 1782 e il 1785, condurrà il *mathématicien* al tentativo di fondazione su basi integralmente razionali delle «scienze morali e politiche»[5].

Le *Observations*, prima ancora di poter essere lette come l'avvio di una critica corrosiva alla filosofia politica montesquieuiana, ci si pre-

[2] Cfr. CONDORCET, *Éloge de Michel de l'Hôpital*, vol. III, p. 537 (si cita dall'edizione delle *Œuvres*, a cura di A. Condorcet 'O Connor e M.F. Arago, Firmin Didot Frères, Paris, 12 voll., 1847-1849; rist. anast.: Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1968).

[3] Cit. in K.M. BAKER, *Condorcet. Raison et politique*, cit., p. 290.

[4] *Éloge de d'Alembert*, vol. III, p. 56.

[5] Le opere nelle quali prende corpo in Condorcet il tentativo di fondazione teorica delle «scienze morali e politiche» sono il *Discours prononcé à l'Académie française à la réception de M. le marquis de Condorcet* (vol. 1, pp. 389-415), del 1782, e il *Discours préliminaire de l'Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785), ora in *Condorcet. Sur les élections et autres textes*, a cura di O. de Bernon, Paris, Fayard, 1986, pp. 9-177.

sentano dunque come il laboratorio di un nuovo metodo scientifico, con il quale Condorcet ambisce a dar forma compiuta al sogno illuministico di una politica ricondotta al dominio della ragione. Quest'importante, e per molti aspetti conclusivo, passaggio della filosofia della scienza settecentesca è stato analizzato da Keith Michael Baker in uno studio minuzioso e, insieme, di straordinario respiro teorico[6]. Ci basti allora richiamare qui i due principali elementi che attraversano la filosofia della scienza di Condorcet e sui quali, non a caso, si consuma sul piano epistemologico la 'frattura' con il pensiero di Montesquieu.

Il primo elemento è l'idea, di matrice lockiana, di una *natura umana costante e uniforme*, caratterizzata dai due attributi della sensibilità e della razionalità. Per Condorcet, l'uomo «est un être sensible, capable de raisonner et d'avoir des idées morales»[7]. Da questa semplice definizione egli trae la convinzione che le idee morali emergano in tutti gli uomini con gli stessi procedimenti e gli stessi contenuti, attraverso la rielaborazione razionale di quei 'fenomeni' distintivi della natura umana che sono i sentimenti di piacere, di dolore e di compassione[8]. Osservazione 'fenomenica' – analisi razionale – emersione tendenzialmente omogenea e uniforme delle idee morali: una gnoseologia così articolata conduceva non solo, come si vedrà, alla critica puntuale del 'relativismo etico' tante volte rimproverato a Montesquieu, ma anche – ed è questa la 'frattura' meno intuitiva – ad una presa di distanza dall'idea, ancora troppo 'metafisica', di una morale preesistente ad ogni esperienza umana e ad ogni istituzione sociale: idea sintetizzata da Montesquieu nel celebre passo del capitolo 1 del libro I dell'*Esprit des lois*, in cui si afferma che «dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étoient pas égaux»[9].

[6] Cfr. K.M. BAKER, *Condorcet. Raison et politique*, cit., 1988.

[7] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 14.

[8] Sul riconoscimento del «principio di simpatia» tra gli elementi costitutivi della natura umana, cfr. *Correspondance inédite de Condorcet et Turgot. 1770-1779*, a cura di M. Charles Henry, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 148. In tema si vedano anche le pagine dedicate a «Condorcet e la morale laica», in M. ALBERTONE, *I Condorcet e i Necker: morale, politica ed economia in due coppie del XVIII secolo*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 14 (1980), pp. 181-189.

[9] MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, (d'ora in poi: *EL*), I, 1, p. 233 (si cita dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»] 1949 e 1951, t. II).

I due versanti polemici sono a tal punto correlati, che in un manoscritto inedito degli anni Settanta, Condorcet prende di mira, insieme, il relativismo di Montesquieu e la persistenza nella sua opera di residui scolastici[10]. Fondare l'idea di giusto e di ingiusto su rapporti necessari di ordine fra le cose, vi si legge,

> me paraît ne rien signifier; en effet ces rapports ne sont autres chose que des idées abstraites (acquises); ainsi, il serait plus court de définir exactement ce que nous entendons par juste et injuste d'après la manière dont nous acquérons ces idées. Ces idées d'une justice et d'un ordre absolu ont l'inconvénient d'introduire dans la morale les vaines subtilités de la scolastique[11].

D'altra parte, la polemica contro il presunto 'strabismo' di Montesquieu, ancora sospeso tra empirismo relativistico e fondazione metafisica della morale, è ora condotta in nome di un'estensione al campo morale e politico della metodologia acquisita dalle scienze fisiche e naturali: ed è questo il secondo elemento che qualifica la svolta epistemologica di Condorcet.

Al pari delle moderne scienze naturali perfezionate da Newton, anche le «scienze morali e politiche» devono ambire alla ricerca di leggi il cui grado di verità possa essere misurato in termini probabilistici: «C'est donc de l'ordre plus ou moins constant des faits observés en morale comme en physique que naît l'espèce de certitude qui appartient à la réalité»[12]. Attraverso l'incontro tra l'empirismo newtoniano e il calcolo probabilistico perfezionato da Bayle, Bernoulli e Laplace, Condorcet tenta dunque di sottrarre la conoscenza morale al doppio ostacolo del «dubbio scettico» e delle vane aporie metafisiche, a cui sembrava condurre la filosofia di Montesquieu. Ancorate a una solida metodologia scientifica, le idee morali possono fornire così alle leggi umane un fondamento certo.

Condorcet è per altro verso disposto a riconoscere che il grado di certezza delle proposizioni morali è assai inferiore a quello che si

[10] Sulle relazioni in Montesquieiu tra scienza empirica della società e problema metafisico-religioso mi limito a rinviare all'analisi, sempre attuale, offerta in S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953 (cap. 1: *Il problema metafisico-religioso*, pp. 9-67; cap. 2: *Il problema della scienza*, pp. 68-104).

[11] Cit. in F. ALENGRY, *Condorcet guide de la Révolution française* (1904), Genève, Slatkine Reprints, 1971, p. 745.

[12] La citazione è tratta da un manoscritto sul calcolo probabilistico della fine degli anni Settanta, cit. in K.M. BAKER, *Condorcet's notes for a revised edition of his reception speech to the Académie française*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1977), vol. 149, p. 44.

registra nelle leggi della fisica ed è inoltre ben consapevole – almeno quanto lo è Montesquieu – che l'universo morale, a differenza di quello naturale, è lontano dall'essere governato da leggi uniformi. Perché, si domanda, le verità fisiche si stabiliscono senza sforzo, anche se sono spesso contrarie alle testimonianze dei nostri sensi, mentre le verità morali stentano ad essere riconosciute come tali?[13] La risposta a una tale questione consente di misurare la distanza che separa il teorico delle scienze morali e politiche dal fondatore delle moderne scienze sociali. Per Montesquieu, la discrasia tra «mondo fisico» e «mondo intelligente» chiama in causa essenzialmente un limite costitutivo della natura umana: la libertà di trasgredire ogni norma. A suo giudizio, «les êtres particuliers intelligents sont bornées par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux mêmes. Ils ne suivent donc pas constamment leurs lois positives»[14].

Nel paradigma normativo presentato da Condorcet, l'insufficiente affermazione delle scienze morali non si deve, invece, a una 'opacità' costitutiva della natura umana, bensì all'effetto distorsivo di passioni e pregiudizi sociali, che nei secoli hanno impedito agli uomini un libero esercizio della ragione[15]. In questo quadro, l'ostacolo ad una piena aderenza scientifica della morale non ha più nulla di intrinseco, ma dipende unicamente da 'fattori esogeni' alla natura dell'uomo – gli interessi sociali, il retaggio storico, o i pregiudizi religiosi –, i cui effetti, agli occhi del futuro teorico del «progresso dello spirito umano», sono destinati ad attenuarsi, con la crescente diffusione delle *lumières* e con l'affinamento dell'autonoma capacità di indagine degli individui.

La fiducia nel progresso sociale e nel perfezionamento morale: è questa in ultima analisi la categoria – sconosciuta al filosofo di La Brède[16] – che consente a Condorcet di credere al costante affinamento delle scienze morali. Ed è la fiducia nel progresso, per altro verso, a fornire la più solida garanzia che la diffusione delle scienze sociali potrà condurre a un rinnovamento radicale delle istituzioni umane. Di pari passo con il progressivo consolidamento del loro statuto epi-

[13] Cfr. *Sur l'état des protestants*, vol. V, pp. 533-534.
[14] *EL*, I, 2, pp. 233-234.
[15] Cfr. *Sur l'état des protestants*, vol. V, pp. 533-534.
[16] Cfr. R. ARON, *Montesquieu*, in ID., *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967, p. 66.

stemologico e del loro crescente riconoscimento sociale, le scienze morali avrebbero dischiuso agli uomini i rudimenti della giustizia e, per questa via, del diritto naturale. Le leggi umane avrebbero cessato di essere concepite come il necessario prodotto della sedimentazione storica o delle consuetudini sociali e si sarebbero presentate come il risultato, certo e invariabile nel suo procedimento, di una semplice deduzione dai principi morali.

3. *La critica dell'*Esprit des lois

Le Observations sur le XXIXe livre de L'Esprit des lois sollevano un problema interpretativo immediato. Perché Condorcet, che di Montesquieu e del suo *opus maius* è un attento conoscitore, concentra la sua attenzione proprio sul XXIX libro? Catherine Kintzler ha suggerito due possibili risposte. La prima: in ragione del titolo stesso del XXIX libro – *De la manière de composer les lois* –, che, con voluta forzatura ermeneutica, Condorcet avrebbe letto così: «De la manière de fonder les lois lorsqu'on les compose en position de législateur inaugural». La seconda: a causa del suo concetto centrale, che può essere individuato nel concetto di *moderazione*[17]. Ritengo la prima risposta pienamente condivisibile e la seconda potenzialmente fuorviante.

Il XXIX, e terzultimo, libro ha una natura eccentrica nella struttura tante volte discussa dell'*Esprit des lois*. Esso non fa parte di nessuna delle tre macro-sezioni dell'opera, ma si distingue anche dagli altri libri conclusivi (XXX e XXXI), nei quali Montesquieu compie esemplificazioni storiche, mediante l'analisi delle legislazioni romana e feudale. Secondo la condivisibile interpretazione di Raymond Aron, il XXIX libro si presenta, rispetto alla questione di come si debbano comporre le leggi, come «une élaboration pragmatique des conséquences qui se déduisent de l'étude scientifique»[18].

Concepito intorno al problema di come possa e debba essere prodotta la legislazione positiva, il libro XXIX forniva dunque a Condor-

[17] C. KINTZLER, *Condorcet, critique de Montesquieu et de Rousseau*, «Bulletin de la Société Montesquieu», n. 6, 1994, p. 17. Sul rapporto Condorcet-Montesquieu, vedi anche R. NIKLAUS, *Condorcet et Montesquieu: conflit idéologique entre deux théoriciens rationalistes*, «Dix-huitième siècle», 25 (1993), pp. 399-409; J. EHRARD, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 295-306.

[18] R. ARON, *Montesquieu*, in ID., *Les étapes de la pensées sociologique*, cit., p. 30.

cet l'opportunità di misurarsi non solo con un ampio spettro di quelle leggi immanenti alla «nature des choses» che Montesquieu considerava elementi imprescindibili di una scienza della legislazione, ma anche con i procedimenti usati dal filosofo di La Brède per dimostrarne l'esistenza. Le *Observations* vanno lette dunque come un confronto 'ad ampio raggio' con l'*Esprit des lois*, che ne investe in larga misura i procedimenti metodologici, con un obiettivo di fondo: prendere le distanze da una filosofia che sembrava condurre al relativismo morale e affermare, per converso, il principio di una scienza della legislazione sottratta ad ogni aleatorietà, perché conforme ai principi di giustizia e ai diritti naturali.

Gli argomenti di cui Condorcet si serve in questo *pamphlet* per confutare (e non di rado mettere in ridicolo), capitolo dopo capitolo, le osservazioni contenute nel XXIX libro dell'*Esprit des lois*, assumono tre direzioni prevalenti: la critica del metodo storico di Montesquieu e dei suoi esiti relativistici; la riproposizione di una scienza della legislazione conforme ai principi di ragione; e, infine, la difesa del principio dell'uniformità legislativa. Ci soffermeremo su questi punti, in rapida successione.

Pur in possesso di una profonda erudizione classica e di una formazione umanistica che gli permetteva di attingere con agilità dal repertorio storico dell'antichità greco-romana, fin dagli esordi della sua riflessione filosofica, Condorcet non fa altro che rivisitare in chiave invariabilmente modernista l'annosa *querelle des anciens e des modernes*. La storia dell'umanità, prima ancora di poter essere letta secondo il profilo unitario dei «progressi dello spirito umano», sembra presentarsi ai suoi occhi come un palcoscenico sul quale il medesimo attore ha replicato infinite volte la medesima rappresentazione, apportandovi, di volta in volta, variazioni interpretative: talune impercettibili, altre più radicali, ma quasi sempre, secondo un processo crescente e cumulativo. La storia ha per Condorcet un soggetto al singolare: l'umanità. Le grandi sfide alle quali l'umanità è stata chiamata nella sua storia millenaria – l'interpretazione della natura e la sua trasformazione, la convivenza civile, la gestione delle relazioni di potere – sono state affrontate e risolte secondo gradi di abilità e di consapevolezza crescenti. Seguendo il cammino compiuto dall'uomo, dai primordi fino agli ultimi stadi della civiltà, egli crederà di potervi trovare «toujours les mêmes facultés à des degrés différents, les mêmes procédés employés avec plus ou moins d'haibileté; nous passons

par des nuances insensibles de la brute à l'homme sauvage, de l'homme sauvage à Euler et Newton»[19]. La concezione progressiva della storia – alla quale Condorcet, sulle orme di Turgot, darà un impulso decisivo – porta dunque con sé un decisivo ribaltamento della gerarchia temporale, nel quale l'antichità può essere per la prima volta percepita e definita come 'l'infanzia dell'umanità'. Gli antichi avevano cessato di fare autorità[20].

L'organica teoria del progresso formulata nell'*Esquisse d'un tableau universel sur les progrès de l'esprit humain* del 1794 non è ancora presente negli scritti degli anni Ottanta, ma la fiducia nel progresso, che caratterizza il tentativo di fondare una scienza della legislazione su basi esclusivamente razionali, presuppone già il rifiuto della storia come *auctoritas*.

Poggia su queste basi la critica del metodo storico di Montesquieu avviata nelle *Observations*, e si tratta di una critica così puntuale e circoscritta, che impedisce per molti versi al *philosophe* di misurarsi con gli aspetti più innovativi dell'*Esprit des lois*[21]. Né il procedimento idealtipico, né la ricerca delle cause profonde dei sistemi legislativi, infatti, catturano realmente la sua attenzione. Il rifiuto della storia come strumento di comprensione delle istituzioni umane è così radicale che Condorcet si arresta sempre un passo prima di prendere seriamente in analisi i rapporti di causalità suggeriti da Montesquieu per dar conto delle leggi positive. Egli non nutre alcun vero interesse per una metodologia che, a suo giudizio, non consente di istituire solidi discrimini tra ciò che è giusto e ciò che non lo è:

> Comment, dans l'*Esprit des lois*, Montesquieu n'a-t-il jamais parlé de la justice ou de l'injustice des lois qu'il cite, mais seulement des motifs qu'il attribue à ces lois? Pourquoi n'a-t-il établi aucun principe pour apprendre à distinguer, parmi les lois émanées d'un pouvoir légitime, celles qui sont injustes et celles qui sont conformes à la justice?[22]

Il metodo storico di Montesquieu è generalmente contestato alla sua radice, prima ancora che nei suoi procedimenti, ed è oggetto di

[19] *Fragment sur la première époque*, vol. VI, p. 346.

[20] Sulla denaturalizzazione delle metafore dell'anzianità tra Sei e Settecento, cfr. R. KOSELLECK, *Progresso* (1975), tr. it. di S. Mezzadra, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 33-38.

[21] Lungo questa linea interpretativa, cfr. C. KINTZLER, *Condorcet, critique de Montesquieu et de Rousseau*, cit., pp. 12-14.

[22] *Observations*, vol. I, p. 365.

una critica che si svolge su almeno tre piani diversi: il piano dell'accuratezza storiografica, quello di un presunto "partito preso" politico-ideologico e, infine, quello propriamente epistemologico.

Riprendendo un filone polemico che ha in Voltaire il più illustre predecessore[23], Condorcet prende di mira, in molti passaggi, l'attendibilità scientifica e l'organicità dell'*Esprit des lois*. A suo avviso, l'opera contiene gravi inesattezze storiche[24] e si presenta, nel suo insieme, come una raccolta disorganica di notazioni[25]. In secondo luogo, il metodo storico appare funzionale alla difesa dello *status quo*: è un espediente per eludere, e in certi casi occultare deliberatamente, un autentico confronto con l'incoerenza strutturale delle leggi e delle istituzioni feudali[26]. Infine, e soprattutto, l'analisi storica offerta dal filosofo di La Brède si presenta come uno strumento fuorviante, ogniqualvolta ambisce a chiarire l'origine e la natura delle categorie giuridiche. È questa la critica principale e più ricorrente, espressa in passaggi che hanno generalmente la medesima struttura argomentativa: i riferimenti alle legislazioni passate, lungi dal contribuire a chiarire i fondamenti del diritto, sono un ostacolo alla possibilità di una fondazione razionale della legislazione:

> Il s'agit de donner aux hommes les lois les plus conformes à la justice, à la nature et à la raison [...] et l'auteur de l'*Esprit des lois* fait l'éloge d'une lois absurde des Athéniens! Jamais d'analyse, jamais de discussion, jamais aucun principe précis; toujours un ou deux exemples, qui, le plus souvent, ne prouvent qu'une chose, c'est qu'il n'y a rien de si commun que le mauvaises lois[27].

Non si può negare che la critica di natura epistemologica cogliesse, nei potenziali esiti relativistici dell'*Esprit des lois*, uno degli aspetti più problematici e lungamente discussi del pensiero di Montesquieu, come attesta, fra le altre, l'interpretazione che è anche politico-ideologica di Louis Althusser[28]. Bisogna, tuttavia, riconoscere che essa è

[23] Cfr. D. FELICE, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, in questo tomo.

[24] Cfr. *Observations*, vol. I, p. 374.

[25] «On voit clairement que Montesquieu avait rassemblé une foule de notes sur les lois de tous les peuples et que, pour faire son ouvrage, il les a rangées sous différents titres» (*Observations*, vol. I, p. 372).

[26] «Quoi! Notre jurisprudence criminelle est remplie de lois vagues, qui conduisent des juges ignorants et féroces à des barbaries honteuses; et Montesquieu dédaigne d'en parler, et il va chercher ses exemples dans des lois oubliés!» (*Observations*, vol. I, p. 375).

[27] *Observations*, vol. I, p. 367.

[28] Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959), Paris, Puf, 1992[7]. Sul

molto spesso basata su una sostanziale incomprensione dei procedimenti analitici proposti nell'*Esprit des lois*.

Almeno in un caso, tuttavia, il processo al relativismo di Montesquieu si traduce in una critica metodologica puntuale e conseguente. Ciò avviene in merito a un tema per nulla secondario nell'economia dell'*Esprit des lois*: quale sia il rapporto che ogni singola legge intrattiene con il sistema della legislazione nel suo complesso e se quindi sia possibile giudicare della bontà di una legge, prescindendo dall'insieme delle disposizioni legislative. Il tema è affrontato da Montesquieu nel capitolo 11 del XXIX libro, intitolato *De quelle manière deux lois diverses peuvent être comparées*. Coerentemente con il principio normativo di una generale corrispondenza delle leggi all'*esprit général d'une nation* (variamente discusso nell'opera e sintetizzato soprattutto nel libro XIX), Montesquieu vi perviene alla conclusione che «pour juger lesquelles de ces lois sont plus conformes à la raison, il ne faut pas comparer chacune de ces lois à chacune; il faut les prendre toutes ensemble, et les comparer toutes ensemble»[29]. Il giudizio è basato su un raffronto delle legislazioni penali francese e inglese, in cui si passa in rassegna la pena capitale contro i falsi testimoni, la tortura e le diverse procedure per la testimonianza.

La controargomentazione di Condorcet prende di mira in questo caso uno dei pilastri della scienza della legislazione di Montesquieu e cioè l'idea che i sistemi legislativi vadano considerati come determinazioni storiche e sociali, generalmente dotate di coerenza interna:

> Qu'on nous permette seulement d'être un peu surpris que la barbarie de la torture, le refus injuste et tyrannique d'admettre à la preuve des faits justificatifs et la loi équivoque et peut-être trop rigoureuse contre les faux témoins, soient présentés par Montesquieu comme formant *un système de législation* dont il faille examiner l'ensemble[30].

Contro i principi di una filosofia che sembrava rendere ossequio agli equilibri giuridici consolidati dalla tradizione – e cioè all'«ouvrage du hasard»[31] –, il *philosophe* anticipa ora un criterio orientativo fondamentale della sua futura strategia riformatrice. Per valutare la

rapporto Althusser-Montesquieu, cfr. il contributo di Alessandro Ceccarelli nel secondo tomo della presente opera.

[29] *EL*, XXIX, 11, p. 872.

[30] *Observations*, vol. I, p. 371 (il corsivo è mio).

[31] *Lettres d'un bourgeois*, p. 92.

bontà di un insieme di leggi – afferma – occorre «juger séparément chaque loi, [...] voir si elle ne choque pas la justice, le droit naturel. Si elle y est contraire, alors il faut la rejeter»[32].

La riforma selettiva della legislazione, in ogni caso, era solo il primo passo in direzione di una riforma complessiva degli ordinamenti legislativi, condotta «suivant un ordre systématique, de manière qu'il soit facile d'en saisir l'ensemble et d'en suivre les détails»[33]. Proprio nella parte finale delle *Observations*, infatti, la critica di carattere epistemologico si ribalta nella rapida enunciazione dei principi che dovrebbero reggere una scienza della legislazione[34], prefigurando così alcuni dei capisaldi della teoria del diritto elaborata dal *philosophe* nei tardi anni Ottanta[35].

Fin dai primi anni Ottanta, dunque, gli argomenti di Condorcet si muovono nella direzione di una codificazione organica e coerente ed esprimono l'ideale di una legislazione perfetta, perché dedotta con precisione matematica attraverso l'analisi razionale[36]. Alcuni anni più tardi, nel sottolineare la necessaria conformità della legge positiva ai principi di ragione, il *philosophe* non farà che ribaltare la definizione di «esprit d'une lois» offerta da Montesquieu:

> Par esprit d'une loi, j'entends ici les maximes de droit naturel, de justice universelle, de raison, qui servent de base à la loi, et non comme on l'entends quel-

[32] *Observations*, vol. I, p. 370.

[33] *Observations*, vol. I, p. 387.

[34] La legislazione doveva innanzitutto essere scomposta in settori distinti (la legislazione penale, «les lois de police», le leggi civili, le leggi politiche), ciascuno dei quali dotato di coerenza interna; in «chaque partie» della legislazione si doveva pervenire a individuare «des questions générales, simples», sulle quali stabilire: a) se fosse necessario legiferare e b) se la ragione e la giustizia fornissero risposte soddisfacenti; le leggi, formulate con «mots d'un sens précis et déterminé», dovevano sempre riportare il motivo che aveva indotto il legislatore ad adottarle, ma l'esposizione di questi motivi sarebbe stata separata dal testo di legge («comme dans un livre de mathématique on peut séparer la suite de l'énoncé des propositions de l'ouvrage même qui en contient les démonstrations»). Seguendo tali principi, una legge, sotto il profilo letterale, avrebbe assunto la forma seguente: «il est juste et raisonnable que...(suit le texte de la loi)» (*Observations*, vol. I , pp. 382-384).

[35] I principi enunciati nelle *Observations* sono ripresi e sviluppati nel 1788, nelle quattro *Lettres d'un bourgeois de New-Haven à un citoyen de Virginie* (vol. IX, pp. 3-93): la più coerente sistematizzazione di epoca prerivoluzionaria dell'ideale legislativo e costituzionale di Condorcet.

[36] Sul ruolo di Condorcet nel consolidamento del paradigma settecentesco dell'*utopia/progetto di legislazione ideale* (contrapposto a quello coevo dell'*utopia del viaggio immaginario*), cfr. B. BACZKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo* (1978), tr. it. di M. Botto e D. Gibelli, Torino, Einaudi, 1979, pp. 24-25 e 202-222.

quefois, le motif de politique, la vue secrète de prétendue utilité publique qui a dicté la loi[37].

Un tale ideale lasciava ben pochi margini alla relazione tra leggi e particolarità sociali: «une bonne loi doit être bonne pour tous, comme une proposition vraie est vraie pour tous»[38]. Si colloca a questo livello il secondo, e più noto, fronte polemico delle *Observations*: la difesa, contro Montesquieu, del principio di *uniformità* della legislazione[39]:

> Comme la vérité, la raison, la justice, les droits des hommes, l'intérêt de la propriété, de la liberté, de la sûreté, sont les mêmes partout, on ne voit pas pourquoi toutes les provinces d'un État, n'auraient pas les mêmes lois criminelles, les mêmes lois civiles, les mêmes lois de commerce, etc.[40].

La controversia sull'uniformità legislativa, d'altra parte, è quella che meglio esprime l'antitesi fra una concezione antropologica universalistica, che postula l'esistenza di una natura umana costante e invariabile (Condorcet), ed una 'differenzialistica', per la quale la natura umana è in larga misura il prodotto di una relazione variabile degli uomini con il retaggio storico e il contesto naturale e socio–culturale (Montesquieu). È importante richiamare rapidamente questa distinzione, perché essa ci consente di valutare un aspetto assai problematico della teoria politica di Condorcet, che non a caso emerge nella sua evidenza proprio in un confronto diretto con l'*Esprit des lois*. Mi riferisco alla relazione esistente nell'erede delle *lumières* tra l'uniformità legislativa, l'uguaglianza degli uomini e la necessità di «sradicare» costumi e pregiudizi contrari a tale uguaglianza.

[37] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 63.

[38] *Observations*, vol. I, p. 378.

[39] In tema, cfr. J. STAROBINSKI, *Montesquieu* (1995), tr. it. di M. Marchetti, Torino, Einaudi, 2002, pp. 124-128.

[40] *Observations*, vol. I, p. 378. Il capitolo del libro XXIX dell'*Esprit des lois* che qui Condorcet prende di mira è il 18, che recita: «Il y a de certaines idées d'uniformité qui saisissent quelquefois les grands esprits (car elles ont touché Charlemagne), mais qui frappent infailliblement les petits. Ils y trouvent un genre de perfection qu'ils reconnoissent, parce qu'il est impossible de ne le pas découvrir: les mêmes poids dans la police, les mêmes mesures dans le commerce, les mêmes lois dans l'État, la même religion dans toutes ses parties. Ma cela est-il toujours à propos sans exception? Le mal de changer est-il toujours moins grand que le mal de souffrir? Et la grandeur du génie ne consisteroit-elle pas mieux à savoir dans quel cas il faut l'uniformité, et dans quel cas il faut des différences? A la Chine, les Chinois sont gouvernés par le cérémonial chinois, et les Tartares par le cérémonial tartare: c'est pourtant le peuple du monde qui a le plus la tranquillité pour objet. Lorsque les citoyens suivent les lois, qu'importe qu'ils suivent la même?» (p. 882).

Nelle *Observations* si legge che una delle ragioni che devono spingere popoli diversi ad adottare una legislazione comune è che l'uniformità «c'est un moyen de plus d'établir de l'égalité entre les hommes»[41]. Parallelamente, il *philosophe* non ha reticenze nell'affermare che le leggi che sembrano dover essere distinte nei diversi paesi, o non dovrebbero esistere, oppure, se esistono, «sont fondées sur des préjugés, des habitudes, *qu'il faut déraciner*»[42].

È giusto prendere alla lettera queste affermazioni. Per quanto proiettata verso l'emancipazione civile e politica di larghi settori sociali della popolazione (le donne, gli uomini di colore e quelli ridotti alla mendicità, le minoranze religiose), la filosofia politica di Condorcet non intende riconoscere alcun ruolo *pubblico* alla differenza. Le differenze sociali, religiose e culturali sono legittime fintantoché restano confinate nella sfera privata. Lo spazio pubblico della cittadinanza, viceversa, è il luogo di un'uguaglianza fra unità individuali che non possiedono rilevanti determinazioni socio-culturali, o, se le possiedono, devono esserne private, pena la ricaduta in un 'particolarismo' sociale giudicato contrario alla natura dell'uomo.

Sotto questo aspetto, il modello universalistico di cittadinanza proposto da Condorcet si presta a un'interpretazione perfettamente rovesciata rispetto a quella frequentemente espressa nei confronti di Montesquieu. Il pensiero politico del barone di La Brède è senza dubbio arretrato nella difesa del privilegio cetuale ed incapace di cogliere il senso della rivoluzione democratica incipiente, ma sembra offrire alla posterità, per altro verso, un modello di convivenza civile 'pluralistica', che, depurato delle sue determinazioni storiche, ben si concilia con la natura composita delle società contemporanee[43]. La sintesi di Condorcet appare, al contrario, pienamente inscritta all'origine di quella *révolution de droits* a cui si deve la nascita degli ordinamenti politici liberaldemocratici, ma proprio nella concezione 'monistica'

[41] *Observations*, vol. I, p. 380.

[42] *Observations*, vol. I, p. 378 (il corsivo è mio).

[43] Lungo questa linea interpretativa, cfr. R. ARON, *Montesquieu*, in ID., *Les étapes de la pensées sociologique*, cit., pp. 42-43; T. TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* (1989), tr. it. di A. Chitarin, Torino, Einaudi, 1995, pp. 429-449. In tema, con un utile approfondimento sull'opposizione in Montesquieu fra monismo dei regimi dispotici e pluralismo delle forme moderate di governo, cfr. D. FELICE, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 voll., Napoli, Liguori, 2004², vol. 1, pp. 204-205.

dell'uomo e nella natura *astratta* del suo universalismo sembra aver esaurito, nel corso della storia, gran parte del suo potenziale normativo.

Le *Observations* di Condorcet esordiscono con una celebre opposizione tra «spirito di giustizia» e «spirito di moderazione»:

> Ce n'est pas par *esprit de modération* mais par *esprit de justice*, que les lois criminelles doivent être douces, que les lois civiles doivent tendre à l'égalité, et les lois d'administration au maintien de la liberté et de la propriété[44].

Giustizia o moderazione? Una tale contrapposizione, che fu un passaggio ineludibile nella negazione di un ordine politico fondato sul regime del privilegio, si scontra con difficoltà insormontabili non appena si tenti di assumerla come scelta dirimente negli ordinamenti democratici, caratterizzati dalla pluralità delle appartenenze e dal 'politeismo dei valori'. Perfino la causa dell'universalismo – se non vuole rovesciarsi nel suo contrario – sembra oggi dover rinunciare all'assolutezza dei principi di giustizia e al sogno di una legislazione universale e, paradossalmente, sembra poter trarre benefici inattesi proprio dall'incontro con il principio 'aristocratico' e montesquieuiano della *modération*.

4. *Dalla scienza politica alla filosofia politica*

Con una serie di saggi ispirati al significato epocale della Rivoluzione americana, tra il 1786 e il 1789, Condorcet prende un temporaneo ma significativo congedo dall'approfondimento degli studi matematici e scientifici[45]. Da questo momento, non solo la riflessione politica assume un peso prevalente sugli interessi scientifici, ma le «scienze morali e politiche», per altro verso, entrano in relazione crescente con un ideale politico e costituzionale volto irrevocabilmente al supe-

[44] *Observations*, vol. I, p. 363 (corsivi miei).

[45] La Rivoluzione americana è l'oggetto di un'analisi profonda e meditata, che comincia nel 1786 con il saggio intitolato *De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe* e continua fino al 1789 in una serie di scritti, che costituiscono, nel complesso, un corpo dottrinale omogeneo e strutturato: le quattro *Lettres d'un bourgeois de New-Haven à un citoyen de Virginie* (1788), le *Lettres d'un citoyen des États-Unis à un français sur les affaires présentes* (1788), l'*Examen sur cette question: est-il utile de diviser une assemblée nationale en plusieurs corps* (1789) e le *Lettres à M. de Montmorency* (1789).

ramento degli equilibri sociali e istituzionali dell'*Ancien Régime*. A partire dai tardi anni Ottanta, il metodo scientifico offre alla riflessione filosofica strumenti analitici che si riveleranno decisivi nella contesa ideologica che precede e accompagna la rivoluzione dell'89: esso definisce i procedimenti che consentono di ancorare la legislazione a criteri di scientificità, consente l'applicazione del calcolo delle probabilità alla sfera elettorale e ai fenomeni sociali, orienta lo studio dei processi decisionali.

Come vedremo, in questo slittamento dal paradigma scientifico al paradigma politico e costituzionale, il confronto con l'opera di Montesquieu gioca ancora una volta un ruolo decisivo. Se è vero, infatti, che i tratti più caratteristici del pensiero politico di Condorcet emergono in questi anni attraverso una critica simultanea di Rousseau e Montesquieu, non c'è alcun dubbio che l'opera del *Président* sia il bersaglio polemico più frequente e politicamente più rilevante. E ciò non solo per ragioni di natura teorica. Ma anche perché, sotto il profilo storico-politico, la critica di Montesquieu è divenuta ora uno snodo fondamentale della polemica che oppone Condorcet, e tutto il 'partito riformatore', a quella *thèse parlamentaire* che proprio nell'*Esprit des lois* trovava la più nobile legittimazione teorica delle prerogative degli ordini privilegiati.

Ne derivano alcune caratteristiche formali da non trascurare. Le critiche mosse da Condorcet hanno un carattere ibrido: le analisi teoriche hanno evidenti risvolti ideologici, in quanto volte perlopiù a conquistare il favore dell'opinione e a confutare selettivamente gli argomenti della parte politica avversa. D'altra parte, nei *pamphlets* di epoca pre-rivoluzionaria non si trovano tracce di una critica puntuale dei testi del filosofo di La Brède. I riferimenti a Montesquieu, o sono così evidenti nel loro contenuto da non richiedere alcuna precisazione, oppure avvengono nella forma dell'allusione emblematica («quel grande scrittore», «una dottrina ben nota»).

Sotto il profilo dei contenuti, il confronto con il pensiero di Montesquieu segue tre direzioni prevalenti, nelle quali sono già individuabili i principali profili della critica rivoluzionaria all'*Esprit des lois*, da Sieyès a Robespierre.

Il primo obiettivo polemico è, a ben vedere, il presupposto stesso della dottrina montesquieuiana del «governo moderato». È l'assunto secondo cui il gioco fra trono e nobiltà, proiettato a livello istituzionale, possa assicurare la moderazione del governo. Come vedremo,

l'argomentazione di Condorcet segue un percorso indiretto, molto efficace sul piano retorico, che si sostanzia in un complessivo rovesciamento della categoria di «dispotismo» presentata nell'*Esprit des lois*.

L'opera di Montesquieu, in secondo luogo, è il riferimento privilegiato nella polemica contro il principio dell'equilibrio dei poteri, e segnatamente contro il bicameralismo, che caratterizza la formazione in Condorcet di una teoria della costituzione. Ed è questo, in prospettiva, il più consistente e duraturo elemento di discrimine tra le due dottrine politiche.

Ma il confronto non si esaurisce in una presa di distanza filosofica. Fin dagli scritti concepiti nell'imminenza della Rivoluzione, esso si prolunga invece – questo il terzo elemento di rilievo – nella progressiva elaborazione di una dottrina costituzionale caratterizzata dalla *égalité de la représentation*[46], dalla preminenza di un parlamento monocamerale e dalla presenza di una pluralità di contropoteri: una dottrina della costituzione che troverà la sua definitiva sistemazione nel progetto costituzionale 'girondino' del 1793 e che presenta una significativa riproposizione, con contenuti mutati, delle categorie montesquieuiane, a partire dall'interrogativo cruciale sulle forme di «moderazione del potere».

Nei capitoli che seguono, analizzeremo in successione questi tre percorsi critici, soffermandoci, per cominciare, sull'originale impostazione del discorso anti-aristocratico, che trova la sua espressione più compiuta in un saggio dei primi mesi del 1789, le *Idées sur le despotisme*, che fin dal suo sottotitolo tradisce una spiccata natura polemica: *À l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre*.

5. *L'analisi fenomenologica del dispotismo*

Nel difendere una prospettiva riformatrice fondata sul patto tra re e nazione, e quindi sulla progressiva integrazione di monarchia e democrazia rappresentativa, Condorcet prende di mira ripetutamente lo stereotipo più efficace del discorso aristocratico, ovvero l'idea, che proprio in Montesquieu trova la sua più significativa fonte di legittimazio-

[46] Cfr. F. SBARBERI, *«Égalité du civisme» ed «égalité de la représentation» in Condorcet e Sieyès*, in C. CARINI (a cura di), *La rappresentanza tra due rivoluzioni (1789-1848)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1991, pp. 39-50.

ne teorica, che i corpi intermedi e i Parlamenti giudiziari siano l'unica possibile barriera alla degenerazione dispotica della monarchia[47].

La controanalisi sviluppata da Condorcet precede di alcuni mesi l'incendiario *pamphlet* sieyesiano *Qu'est-ce que le Tiers État?*, del quale prefigura alcune delle tesi portanti, a partire da un concetto di «nazione» depurato da qualsiasi riferimento all'ordine cetuale e dalla violenta polemica contro le prerogative degli ordini privilegiati. In uno dei molti saggi scritti in quest'epoca sotto l'identità fittizia di un corrispondente americano – le *Lettres d'un bourgeois des États-Unis à un français sur les affaires présentes*, del 1788 –, l'analisi comparativa franco-americana sfocia in una condanna senza appello dell'aristocrazia parlamentare, nella quale per la prima volta il concetto di *aristocrazia* è associato a quello di *dispotismo* (e, più raramente, a quello di *tirannia*).

L'attenta disamina delle dispute francesi sul *droit d'enregistrement* delle corti sovrane – se il diritto di veto dovesse essere 'assoluto' o 'sospensivo' e se dunque i Parlamenti giudiziari fossero parte integrante della *puissance législative* – conduce l'autore a un giudizio che ben riassume nei suoi elementi essenziali l'acuta operazione ideologica consistente nel ribaltare i termini correnti del dibattito politico:

> Ce qui m'étonnait bien plus que ces disputes, c'était d'entendre donner le nom d'amis de la liberté, d'ennemis du despotisme, à ces partisans d'une *aristocratie despotique*, à ceux qui soutenaient l'une ou l'autre de ces deux dernières opinions[48].

«Un'aristocrazia dispotica»: questa singolare espressione, che unisce due categorie prive di relazioni nella storia del pensiero politico non è una vuota formula retorica, ma è la fedele traduzione di una condanna senza appello verso la struttura cetuale, che addita nell'aristocrazia dei corpi intermedi la principale fonte degli abusi: «Des associations particulières érigeant en crime de lèse majesté des action qui ne violent aucun principe du droit naturel, des tribunaux [...] devenus à la fois législateurs, juges et partie, n'est-ce pas là ce qu'on peut appeller exercer véritablement le despotisme?»[49]. Insieme alla

[47] La critica di Condorcet si muove in questo senso sulla scia di quella formulata vent'anni prima da Voltaire nell'*Histoire du parlement de Paris* (1769). In tema, cfr. D. FELICE, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, in questo tomo.

[48] *Lettres d'un citoyen des États-Unis à un français sur les affaires présentes*, vol. IX, p. 113 (il corsivo è mio).

[49] *Lettres d'un citoyen des États-Unis*, vol. IX, p. 105.

critica della *noblesse de robe* dei Parlamenti, in questo saggio affiora tuttavia una nozione plurale di dispotismo, che sarà ben altrimenti approfondita alcuni mesi più tardi: «Je n'aime point le despotisme – afferma Condorcet – mais je hais encore plus l'aristocratie, qui est le despotisme de plusieurs»[50].

La lettura del dispotismo come prodotto dell'azione di una pluralità di centri di potere è compiutamente sviluppata nelle *Idées sur le despotisme*, scritto dei primi mesi del 1789, che è stato recentemente sottoposto a un'analisi approfondita[51]. Mi limiterò a richiamare nel seguito le principali tesi esposte in quest'opera, cercando di approfondire gli aspetti nei quali è più evidente la polemica con Montesquieu, che, seppur in modo sotterraneo, attraversa tutta l'opera.

Il primo versante polemico riguarda proprio la natura strutturalmente plurale del dispotismo, che solo in apparenza si presenta sotto le vesti del potere autoritario di un solo uomo. Non diversamente dall'autore dell'*Esprit des lois*, Condorcet, fin dalle prime righe del saggio, individua l'essenza del dispotismo nel «potere arbitrario» – «Il y a despotisme toute les fois que les hommes ont des maîtres, c'est-à-dire sont soumis à la volonté arbitraire d'autres hommes»[52] –, ma la sua analisi si caratterizza per una repentina presa di distanza dalla definizione montesquieuiana del dispotismo come forma di governo in cui «un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices»[53].

La teoria esposta nell'*Esprit des lois* appare semplificatoria e fondata su un'osservazione storica incompleta, in quanto istituisce una relazione privilegiata tra il dispotismo e la forma monocratica di potere[54]. Secondo Condorcet, perfino nelle fasi più buie della storia,

[50] *Lettres d'un citoyen des États-Unis*, vol. IX, p. 99.

[51] Mi riferisco a due studi di Franco Sbarberi, a cui sono debitore in quest'analisi, nei quali l'opera di Condorcet è analizzata nel quadro di una più generale disamina delle discontinuità moderne nell'interpretazione dei fenomeni dispotici: F. SBARBERI, *Dimensioni moderne del dispotismo da Montesquieu a Condorcet*, «Teoria politica», 18 (2002), pp. 56-72; ID., *Poteri dispotici e tirannia in Condorcet*, in M. DONZELLI-R. POZZI (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 105-120.

[52] *Idées sur le despotisme*, vol. IX, p. 147.

[53] *EL*, II, 1, p. 239.

[54] La presenza in Montesquieu di accezioni «più ampie» di dispotismo, nelle quali esso è concepito come governo arbitrario «di più uomini o di tutti», peraltro, è ampiamente documentata in D. FELICE, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, cit., pp. 226-233. Si tratterebbe però di un impiego del termine «assai poco frequente nell'*Esprit des lois*», riferito a

accanto al potere visibile «d'un seul homme» si può sempre ritrovare il potere esercitato da una classe di uomini, o da una pluralità di corpi che sostengono il potere del despota[55]. D'altra parte, l'esercizio arbitrario del potere appare un fenomeno «molto comune»: molto più comune di quanto Montesquieu lasci intendere proponendo la categoria idealtipica del «dispotismo asiatico». Il dispotismo che si manifesta attraverso l'azione di uomini ricchi e influenti o delle grandi corporazioni dello Stato può minare dall'interno qualunque forma di governo, senza limiti di tempo e di spazio:

> Le despotisme d'un seul homme est un être de raison; mais le despotisme du petit nombre sur le grand nombre est très commun, et il a deux causes: la facilité que le petit nombre a de se réunir, et ses richesses, avec lesquelles il peut acheter d'autre forces[56].

Fin da questi rapidi accenni, è evidente un secondo e ben meditato elemento di distacco da Montesquieu: il rifiuto di considerare il dispotismo come una forma di governo autonoma. Una tale negazione emerge da una lettura 'sociologica' dei fenomeni dispotici, nella quale la categoria del dispotismo perde il suo riferimento privilegiato al potere esercitato in assenza di vincoli legali.

E infatti, accanto al «dispotismo diretto» – che si ha ogniqualvolta l'ordinamento dello Stato non offre ai cittadini alcun modo di riformare le leggi contrarie alla ragione e alla giustizia –, il *philosophe* individua ora una seconda forma di dispotismo, più subdola e difficile da sradicare della prima: il «dispotismo indiretto», presente tutte le volte che un piccolo gruppo di individui ha la possibilità di sottoporre i cittadini alla propria volontà arbitraria, contando sulle proprie ricchezze, sulla propria abusiva influenza o sulla facilità di riunirsi grazie alle sue limitate dimensioni. La nazione, osserva Condorcet, ha imparato a difendersi dal primo tipo di dispotismo, ma «souffre le second sans le savoir, souvent même en regardant ceux qui l'exercent sans le savoir»[57].

Il dispotismo indiretto è doppiamente difficile da contrastare, perché sfugge all'osservazione del 'pubblico' e perché appare radicato nei

«fenomeni *sporadici* e soprattutto *transitori* e quindi non traducibili in *tipi autonomi* di governo», come lo sono, in primo luogo, le degenerazioni dispotiche delle forme di governo moderato (p. 233; i corsivi sono nel testo).

[55] Cfr. *Idées sur le despotisme*, vol. IX, pp. 147-148.

[56] *Idées sur le despotisme*, vol. IX, p. 147.

[57] *Idées sur le despotisme*, vol. IX, p. 150.

costumi e nelle tradizioni dei popoli. I suoi artefici sono potenzialmente tutti i gruppi sociali e le formazioni istituzionali che si contendono il potere, confondendo l'interesse di corpo con l'interesse generale. Prima di sfociare in una compiuta fenomenologia del potere dispotico, l'analisi di Condorcet passa in rassegna una lunga lista di soggetti ai quali può essere imputato l'abuso del potere: il corpo legislativo, il governo, i ceti privilegiati, i ministri della religione, i tribunali e gli uomini di legge, l'esercito, gli uomini d'affari ed infine la *populace*[58]:

> Tous ces pouvoirs, soit directs, soit indirects, forment dans les diverses pays un corps de citoyens dont la volonté arbitraire commande au reste de la nation; et souvent, au milieu de tant de maîtres, elle ne sait pas à qui elle obéit[59].

La natura ideologica di una tale argomentazione, condotta attraverso la forzatura delle categorie lessicali più consolidate, risiede nella negazione di ogni consistenza storica allo spettro del dispotismo monarchico, che aleggia nelle pagine di Montesquieu e riappare ciclicamente nelle *remontrances* del 'partito parlamentare'. La forma di governo dispotica, contro la quale i privilegiati esortano la nazione francese a combattere, è un falso obiettivo polemico. È, secondo la definizione condorcettiana, «un être de raison»: un frutto dell'immaginazione. Ogni forma autocratica di potere che si osservi nella storia – perfino il dispotismo asiatico di Montesquieu – ha avuto bisogno, per sussistere, del sostegno delle più influenti corporazioni dello Stato. In altre parole, il dispotismo diretto si è sempre appoggiato su quello indiretto: «ces deux genres de despotisme sont presque toujours réunis»[60].

Si coglie a questo punto il terzo, e forse il più determinante, spunto polemico contro Montesquieu presente nei saggi sul dispotismo, ovvero la critica simultanea dei due grandi modelli storici di «governo moderato» proposti nell'*Esprit des lois*: il modello della monarchia 'tradizionale', nel quale la garanzia della libertà è affidata al ruolo dei corpi intermedi e dei Parlamenti giudiziari, e il modello inglese di monarchia, delineato in modo esemplare nel capitolo 6 del libro XI

[58] Ma il dispotismo della *populace*, precisa Condorcet, «est moins un despotisme en lui même que l'agent d'un autre pouvoir [...]. La populace n'emploie son despotisme que pour soutenir des préjugés réligieux, pour maintenir l'autorité de certains corps particulièrs qu'elle a pris sous sa protection» (*Idées sur le despotisme*, vol. IX, p. 161).

[59] *Idées sur le despotisme*, vol. IX, p. 150.

[60] *Idées sur le despotisme*, vol. IX, p. 149.

dell'*Esprit des lois*, nel quale la libertà trova il suo baluardo in un equilibrio dei poteri che è anche equilibrio tra le diverse *puissances sociales*.

Della ferrea opposizione di principio rispetto alle prerogative delle corti sovrane, si è gia detto: i Parlamenti francesi, lungi dal costituire un freno al potere centrale, danno corpo al dispotismo «le plus odieux de tous, parce qu'ils emploient pour le soutenir et l'exercer l'arme la plus respectable, la loi»[61]. Ma se la critica dei Parlamenti è, in larga misura, una critica rivolta al passato, in quanto ha per oggetto un ordinamento politico che si ritiene definitivamente condannato dalla storia – fondato come è sul privilegio cetuale –, la critica del modello inglese è invece rivolta al futuro. Per almeno due ragioni. Perché chiama in causa una forma di organizzazione politica che, come aveva dimostrato la costituzione federale americana del 1788, gode di ampio credito nei settori 'progressivi' dell'opinione pubblica. Ma anche perché appare formalmente compatibile con la «costituzione rappresentativa» in cui si compendiano le attese riformatrici di Condorcet.

Nel prossimo paragrafo torneremo più approfonditamente su questi temi. È opportuno invece fermare ora l'attenzione su un elemento della strategia riformatrice che assume un peso determinante nel rifiuto del modello inglese: la convinzione circa la necessaria saldatura, in funzione anti-aristocratica, degli interessi di re e popolo, monarchia e nazione.

Sotto questo aspetto, Condorcet non si limita a rivisitare il principio illuministico e fisiocratico delle riforme dall'alto e il modello usurato dell'assolutismo illuminato. Egli è ormai persuaso che il futuro della politica moderna risieda nella *égalité des droits* instaurata dagli Americani. Con un significatico *décalage* fra l'ideale politico e la prassi delle riforme, egli tenta di realizzare in Francia l'incontro della monarchia con una progressiva e inesorabile estensione della «democrazia rappresentativa», e cioè con una forma politica che individua la sua unità primaria nel *citoyen* e il suo soggetto politico per eccellenza nella *nation*.

Non diversamente da Sieyès, anche il pensiero di Condorcet è dunque caratterizzato, nell'imminenza della Rivoluzione, da una rigorosa opposizione alla rappresentanza per ordini (o stati) e più in generale dalla negazione di ogni soggettività politica agli interessi sociali frapposti fra il cittadino e la nazione. In altri termini, appare qui già com-

[61] *Idées sur le despotisme*, vol. IX, p. 155.

piuta, con un significativo anticipo sui tempi della storia, quella capitale svolta teorica che condurrà la Rivoluzione a definire la cittadinanza in termini universalistici, affermando nell'articolo 3 della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789 che «le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément». E, a ben vedere, è proprio la definizione universalistica di cittadinanza, racchiusa nel concetto di *nation*, il vero *traît d'union* tra i due momenti della critica rivolta da Condorcet alla teoria montesquieuiana del governo moderato: tra la critica sociale rivolta al passato, che ha per oggetto il privilegio incarnato dalle corti sovrane, e la critica costituzionale rivolta al futuro, che prende di mira invece un ordine politico fondato sull'equilibrio dei poteri e delle *puissances sociales*.

La lotta contro il «dispotismo aristocratico», già consumata sul piano teorico, è ancora in pieno corso sul piano politico. Per questa ragione l'alleanza tra re e nazione assume il significato di un passaggio storico obbligato:

> Le despotisme ne peut plus y subsister longtemps [...]. L'intérêt des souverains et du peuple est nécessairement le même, celui d'échapper au joug dont l'aristocratie les menace également [...]. L'aristocratie [...] est ambitieuse, turbulente. Jusqu'à ce qu'elle ait tout anéanti, et même les souvenir des droits de l'homme, elle ne connaît point de repos; ensuite c'est le repos de la mort, c'est celui de Venise[62].

Per altro verso, la critica compiuta nel nome della nazione si prolunga nella contestazione dell'equilibrio dei poteri: sistema che, preservando un ruolo attivo agli interessi socialmente rilevanti, espone perennemente il corpo politico al rischio di divenire «schiavo di più padroni».

> Quelques écrivains [...] ont honoré du nom de la liberté l'anarchie produite par la discorde entre les divers pouvoirs [...] mais il aurait fallu ajouter alors que *la nation est le point d'appui qui supporte l'effort des deux puissances opposées*. Pour réfuter cet absurde système, nous nous bornerons à une seule réflexions: un esclave qui aurait deux maîtres, souvent divisés entre eux, cesserait-il d'être esclave? Serait-il plus heureux que s'il avait un seul maître?[63]

Con la critica dell'equilibrio dei poteri e del sistema bicamerale eretto a modello da Montesquieu, Condorcet si avvia, come ora vedre-

[62] *Sentiments d'un républicain*, vol. IX, p. 138.
[63] *Idées sur le despotisme*, vol. IX, p. 150 (il corsivo è mio).

mo, a gettare le basi di un modello costituzionale autonomo, che avrà ampio corso nella fase 'ascendente' della Rivoluzione, prima di soccombere sotto i colpi del Terrore: una 'terza via' tra Rousseau e Montesquieu, nella quale l'obiettivo montesquieuiano della «moderazione del potere» è perseguito, in forma del tutto inedita, attraverso il gioco istituzionale tra un legislativo monocamerale eletto dalla nazione e una pluralità di contropoteri, chiamati a garantire l'effettività dei diritti dell'uomo.

6. *L'equilibrio dei poteri: una categoria illusoria*

Nei numerosi scritti dedicati, prima del 1789, alla critica dell'equilibrio dei poteri non è facile distinguere le critiche mosse direttamente all'opera di Montesquieu da quelle rivolte ai suoi interpreti dell'ultima ora. La dottrina dei pesi e contrappesi istituzionali, generalmente accompagnata dal consenso rispetto al principio dell'equilibrio tra le *puissances sociales*, ha infatti largo corso nella Francia prerivoluzionaria e, a partire dall'avvio dei dibattiti della Convenzione di Filadelfia, può ormai vantare l'autorevole riferimento alla Costituzione americana *in fieri*.

Il compito dell'interprete è però agevolato da un passo che aiuta a inquadrare il rapporto ambivalente con la dottrina dello Stato di Montesquieu, sospeso fra la condanna dei principi teorici e il più generale riconoscimento di un metodo scientifico che conserva una funzione positiva nel progresso delle *lumières*. Mi riferisco a un lungo brano dell'*Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales* (1788), nel quale Condorcet si misura direttamente con l'ingombrante autorità di Montesquieu, cercando in primo luogo di distinguere il giudizio sull'opera da ciò che appare un'astorica e superficiale rivisitazione scolastica delle sue teorie.

L'occasione di un tale confronto è offerta dal più organico progetto di riforma presentato da Condorcet nell'imminenza della Rivoluzione, nel quale, attraverso la formazione di più livelli di assemblee elettive (municipali, di distretto e di provincia), si punta, sulla scia di Turgot, alla creazione di un'assemblea nazionale, chiamata a innestare la rappresentanza democratica sul ceppo della monarchia[64]. Il disegno di

[64] Cfr. G. MAGRIN, *Condorcet: cittadinanza politica e riforma istituzionale nella crisi dell'Antico Regime*, «Il pensiero politico», 12 (1996), pp. 215-237.

riforma presentato da Condorcet si configura come un ampio tentativo di disarticolare il sistema della rappresentanza per stati e di introdurre, a diversi livelli territoriali, organismi eletti senza distinzione di ordine e chiamati a convogliare verso il sovrano la volontà della nazione.

In modo del tutto controintuitivo, Condorcet tenta ora di respingere l'opinione secondo cui queste forme democratiche sarebbero dispiaciute a Montesquieu[65]. A suo giudizio, il destino di tutte le grandi opere è di divenire prima o poi «l'arsenal où les préjugés vont chercher leurs armes»[66]. È stato questo il destino comune di Montesquieu e di Cartesio, uomini ingegnosi e sagaci ma incapaci di «élever des théories solides», ai quali tuttavia, al di là di ogni distorsione interpretativa, deve andare la riconoscenza della posterità, «parce qu'ils ont appris à vaincre ces obstacles qu'eux mêmes ont fait naître, en donnant l'exemple de tout soumettre à l'examen de la raison»[67].

Tornando al grande tema dell'equilibrio dei poteri, ciò che ora Condorcet rimprovera ai suoi avversari è di aver irrigidito il pensiero di Montesquieu in un'ortodossia, che il filosofo di La Brède sarebbe stato il primo a respingere. È vero: Montesquieu considera «les institutions aristocratiques comme utiles dans un État monarchique, parce qu'elles opposent aux ministres une force qui les empêche d'opprimer la nation». Ma se egli avesse avuto l'opportunità di riflettere sul fatto che queste distinzioni «tendent à éterniser l'inégalités des fortunes», che questi corpi «ont aussi des prérogatives à soutenir contre la nation», egli non avrebbe potuto negare che più ordini di assemblee elettive, che offrano al popolo «un moyen légal de faire entendrer ses réclamations», sono una garanzia della tranquillità pubblica più sicura di quella «des corps intermédiaires, perpétuels, et occupés de leur propre intêret»:

> Voilà sans doute ce qu'aurait reconnu s'il avait pu réfléchir davantage sur la nature et les effets des constitutions vraiment représentatives, s'il n'avait pas été plus souvent occupé de trouver des raison *pour ce qui est*, que de chercher *ce qui devrait être*, et de voir comment des abus contre-balançaient d'autres abus, que d'examiner les moyens de les envelopper tous dans la même destruction[68].

[65] Cfr. *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, vol. VIII, p. 186.

[66] *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, vol. VIII, p. 187.

[67] *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, vol. VIII, p. 187.

[68] *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, vol. VIII, pp. 188-189 (i corsivi sono miei).

Ci sono fondate ragioni per considerare strumentale il ragionamento di Condorcet. Non appaiono, infatti, convincenti né l'uso di Montesquieu contro i suoi novelli apologeti, né quello di Montesquieu contro Montesquieu: dello scienziato sociale contro il teorico dell'equilibrio dei poteri. D'altra parte, l'argomentazione conduce, ancora una volta, a una severa presa di distanza dal 'realismo' del *Président*. In queste pagine appare chiaro, tuttavia, che anche nell'ambito di una decisiva divaricazione delle due dottrine dello Stato, il confronto con l'autore dell'*Esprit des lois* non si esaurisce nella polemica, ma continua nella forma di un 'dialogo a distanza', nel quale Condorcet cerca di offrire nuove risposte agli interrogativi sollevati da Montesquieu. Contro ogni apparenza, dunque, il barone di La Brède continua a 'fare autorità', anche presso uno dei suoi critici più conseguenti.

La critica dell'equilibrio dei poteri attraversa tutti i saggi 'americani' di Condorcet, scritti tra il 1786 e il 1789, ma è esposta nella sua forma più organica in due opere che abbracciano significativamente il biennio prerivoluzionario: le già citate *Lettres d'un bourgeois de New-Haven à un citoyen de Virginie* del 1787 (il cui eloquente sottotitolo è: *Sur l'inutilité de partager le pouvoir législatif entre plusieurs corps*) e *L'examen sur cette question: est-il utile diviser une assemblée nationale en plusieurs chambres?*, opera dei primi mesi del 1789.

In ambedue gli scritti è opportuno distinguere due distinti percorsi polemici: le obiezioni di principio, che hanno per oggetto l'equilibrio dei poteri, inteso come dottrina dello Stato fondata sulla separazione dei poteri e sull'equilibrio delle *puissances sociales*, e le obiezioni di natura tecnica, che hanno invece un bersaglio più circoscritto nel bicameralismo e nelle sue pretese disfunzioni.

Con la critica alla dottrina dell'equilibrio dei poteri, il dualismo fra metodo storico-induttivo e metodo razionale-deduttivo tracciato nelle *Observations* si trasforma in contrapposizione fra dottrine costituzionali e diviene un formidabile strumento al servizio della rivoluzione politica. Il principio della separazione dei poteri e della loro distribuzione fra le diverse componenti sociali, lungi dall'apparire come un sistema coerente e storicamente necessitato, si presenta come un'assurda e disordinata ipostatizzazione degli errori umani commessi nei secoli: guerre di conquista, gerarchie sociali, concentrazione del potere in corporazioni chiuse. I suoi apologeti hanno invano cercato di offrirne una legittimazione teorica. In realtà, non hanno fatto altro

che legittimare l'esistente: «ainsi, l'on a trouvé des raisons pour justifier ce qui est établi»[69]. Attraverso i sofismi ripetuti dai giureconsulti, dai «politiciens», da uomini ingegnosi, l'equilibrio dei poteri è divenuto «une espèce de doctrine occulte dont les adeptes seuls ont la clef»[70]. Gli errori della storia sono divenuti paradigma e «l'ouvrage du hazard est devenu aux yeux du vulgaire celui d'une raison profonde»[71].

La definizione dell'equilibrio dei poteri come «opera del caso» ben sintetizza il rifiuto della storia come fonte di legittimazione degli ordinamenti politici, che condusse un'intera generazione di costituenti – e penso soprattutto a Condorcet, Paine e Sieyès[72] – a individuare nel binomio ragione-natura l'unico fondamento legittimo dell'ordine politico. Ma l'«opera del caso» contro cui si scaglia il padre del costituzionalismo razionalistico ha per altro verso contenuti storici ben precisi. L'equilibrio dei poteri è letto, infatti, come la cristallizzazione dei rapporti di potere creatisi in tutte le nazioni europee per effetto delle guerre di conquista:

> Une roi, des chefs, une armée, ont nécessairement introduit trois pouvoirs différents dans tous les pays où la constitution a dû sa première origine à la conquête, chez tous les peuples dont la guerre a été le premier objet [...]. La manière dont l'autorité législative est partagée entre ces corps, celle dont il sont formés, varient; mais l'origine de ces trois pouvoir est partout la même; partout il a fallu (puisqu'ils existaient) ou qu'ils se détruisissent, ou qu'il se formât une combinaison qui pût les conserver[73].

La teoria dei pesi e contrappesi – o, se si preferisce, quel 'metodo empirico' che consiste nel «multiplier les pouvoirs dans l'intention qu'ils se fassent mutuellement équilibre»[74] – non è altro che la proiezione su scala politico-istituzionale degli effetti sociali prodotti da una storia di violenza e sopraffazione. Per altro verso, una tale teoria vorrebbe preservare i corpi politici dai mali che suppone radicati nella

[69] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 91.

[70] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 75.

[71] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, pp. 91-92.

[72] Sul costituzionalismo di Paine si veda ora TH. CASADEI, *Sovranità popolare e «costituzionalismo progressivo» in Thomas Paine*, in S. SIMONETTA (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 137-157; per un'analisi approfondita e innovativa della teoria costituzionale di Sieyès, cfr. P. PASQUINO, *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, Paris, Odile Jacobe, 1998.

[73] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 83.

[74] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 10.

natura umana – l'ambizione, la brama di potere, le passioni –, ma di fatto li riproduce incessantemente dietro l'alibi delle «costituzioni complicate»:

> Les ardents défenseurs de la division du pouvoir législatif en trois parties [...] ont entassé les exemples, les autorités, les comparaisons pour justifier ce qui est, mais [...] aucun n'a cherché ce qu'on pouvait, ce qu'on devait faire. Ils prouvent, par l'autorité des moralistes anciens et modernes, que les hommes sont ambitieux, qu'ils aiment le pouvoir, qu'ils ont des passions; mais ils n'examinent point si le danger qui naît de ces vices, si l'énergie qu'ils ont dans quelques pays, n'est pas encore plus l'ouvrage des mauvaises lois que de la nature, et en particulier des mauvaises lois qui, en formant des constitutions compliquées, divisent les hommes au lieu de les réunir[75].

Basata su contestabili fondamenta storiche e su un'interpretazione negativa della natura umana di cui è essa stessa causa legittimante, la dottrina dell'equilibrio dei poteri non può essere un esempio per i popoli. Il fatto che si sia riusciti a far funzionare una macchina istituendo una sorta di equilibrio fra forze che tendono a distruggerla, non conduce a concludere «qu'il soit nécessaire de soumettre une machine qu'on veut créer à l'action de forces contraires»[76]: questa la principale critica agli Americani. «Souvent tandis qu'on admire l'équilibre de la machine, les efforts des poids, qui, en se contre-balançant, agissent sur elle, finissent par la briser»[77].

La critica storica è rafforzata però da una stringente argomentazione teorica nella quale Condorcet, mettendo al servizio della scienza della legislazione i portati della matematica sociale, muove alla dottrina dell'equilibrio dei poteri due rilievi sostanziali: la sua incapacità di garantire decisioni «conformes à l'intérêt commun» e, per altro verso, l'incapacità di proteggere la libertà dagli attentati del corpo legislativo[78].

La riflessione è condotta nel quadro di una critica alla divisione in più corpi del potere legislativo, che passa in rassegna forme diverse di bicameralismo. Il primo bersaglio è ciò che il più recente lessico costituzionale definisce *bicameralismo perfetto*, ovvero la divisione del legislativo in due corpi uguali per autorità, «chargés absolument des mêmes fonctions» e con reciproco potere d'interdizione. In questo

[75] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 86.
[76] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 84.
[77] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 89.
[78] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 86.

caso, la divisione del potere legislativo appare inutile, o peggio, dannosa: «Il s'établira réellement entre eux, ou une condéscendence qui rendra l'un des deux inutile, ou une rivalité qui rendra dangereux l'exercice du pouvoir négatif»[79].

Appaiono ugualmente infondati gli argomenti di chi, con riferimento al modello inglese, guarda con favore a una Camera Alta ereditaria o formata di membri eletti tra le fila della nobiltà e dotata di ampi poteri d'interdizione rispetto all'altro ramo del corpo legislativo. In favore di questa distinzione, osserva Condorcet, sono stati addotti principi di giustificazione «absoluments différents»[80]: secondo alcuni, essa impedirebbe che il popolo rechi offesa ai diritti dei nobili e dei ricchi; altri ritengono, invece, che essa sia l'unica garanzia possibile rispetto alla minaccia di un'eccessiva influenza dei nobili e dei ricchi all'interno di un'unica assemblea.

Sotto il primo profilo, Condorcet esprime un'opposizione alle prerogative dei ceti privilegiati che, in termini generali, si ricongiunge a quella di Sieyès nel secco rifiuto di un autonomo *status* politico per la nobiltà, ma vi si differenzia per il riconoscimento ai nobili di una residua funzione sociale: i diritti della nobiltà «ne doivent être conservés qu'autant qu'ils seraient utiles à la généralité des citoyens, et dès lors il serait absurde d'accorder à une chambre de nobles de les perpétuer a sa volonté»[81].

Sotto il secondo profilo, la prospettiva auspicata dai fautori del bicameralismo appare «absolument chimérique»: se si ritiene che il prestigio della nascita e del denaro sia così influente sui cittadini, come impedire che i cittadini compiano comunque cattive scelte nel momento del voto? E soprattutto, se la Camera Alta detiene il potere de «tout arrêter», i nobili non saranno pur sempre in condizione di «faire tourner les lois à leur avantage?»[82]. L'applicazione del calcolo matematico alle decisioni prese a maggioranza dei voti fornisce in questo caso un argomento dirimente: «Supposons une assemblée de mille citoyens et une de deux cents nobles ou riches; il suffit que cent un de ces riches soient ennemis du peuple pour faire refuser une loi juste»[83].

[79] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 82.
[80] *Examen sur cette question*, vol. IX, p. 351.
[81] *Examen sur cette question*, vol. IX, p. 352.
[82] *Ibidem*.
[83] *Examen sur cette question*, vol. IX, pp. 352-353.

L'aritmetica politica consente d'altra parte di mostrare le aporie di chi ritiene che il sistema bicamerale possa evitare gli inconvenienti di decisioni prese da «une trop faible pluralité». Se, ad esempio, si ipotizzano due camere uguali di 600 membri ciascuna, una decisione potrà essere presa con 602 voti a favore (301 per ogni ramo del legislativo) e 588 contro: una maggioranza ben più ristretta di quella che si potrebbe ottenere in una camera unica, applicando il criterio di maggioranze qualificate, variabili a seconda dell'importanza dell'oggetto della deliberazione[84].

È importante notare che in tutte queste applicazioni dell'aritmetica politica sono già evidenti alcuni caratteri decisivi di una moderna teoria della rappresentanza: il rifiuto del mandato imperativo (e con esso dell'idea soggiacente di una corrispondenza d'interessi fra il mandatario e il «corpo sociale» di appartenenza)[85] e la simultanea acquisizione del principio formale «una testa, un voto», che assurge a regola somma non solo del momento elettorale (nel quale ci si appella, appunto, al «voto per testa», anziché a quello per stati), ma anche delle deliberazioni d'assemblea.

Le obiezioni alla dottrina dell'equilibrio dei poteri e al bicameralismo formulate da Condorcet nell'imminenza della Rivoluzione portano, dunque, il segno di una concezione della «democrazia rappresentativa», che unisce alla critica della rappresentanza cetuale un rifiuto non meno radicale della rappresentanza degli interessi. Che in questa caratterizzazione marcatamente individualistica della democrazia si voglia leggere, come ha fatto Keith Baker, uno dei più raffinati prodotti della razionalizzazione amministrativa, entro il quale l'individuo è ormai ridotto a pura entità aritmetica[86], o che in essa si sia disposti a riconoscere il segno di un'epocale emancipazione dell'individuo dai vincoli della comunità, appare indiscutibile la radicale presa di distanza dal modello montesquieuiano di rappresentanza e, ancor più significativamente, da tutte le dottrine dello Stato che, richiamandosi all'*Esprit des lois*, individuano tra gli scopi primari del governo, e segnatamente del potere legislativo, la rappresentanza degli interessi sociali.

[84] Cfr. *Examen sur cette question*, vol. IX, p. 339.

[85] La teoria del mandato imperativo è peraltro rifiutata con vigore anche da Montesquieu: cfr. *EL*, XI, 6, p. 400.

[86] Cfr. K.M. BAKER, *Condorcet*, cit., p. 342.

Secondo un'interpretazione letterale del motto democratico in base al quale «i voti si contano e non si pesano», l'aritmetica politica di Condorcet recide ogni legame tra democrazia e interessi sociali e consente di situare la critica al principio dell'equilibrio dei poteri al crocevia tra una concezione 'atomistica' della democrazia e una rappresentazione 'monistica' della società e della politica. Non solo l'analisi delle dinamiche decisionali è sistematicamente avulsa da ogni considerazione circa l'identità sociale del rappresentante, ma l'obiettivo di una «rappresentanza dell'opinione» non mediata dagli interessi sociali conduce al rifiuto di qualunque differenziazione strutturale all'interno corpo politico: al rifiuto dei corpi intermedi, come anche dei partiti politici.

Non è un caso allora se la polemica con Montesquieu giunge, infine, a porre in questione la legittimità stessa dei partiti.

Nell'indicare i grandi inconvenienti causati dalla divisione in più corpi del legislativo, Condorcet colloca al primo posto *l'esprit de parti* (strettamente connesso con i due seguenti: l'*esprit de sophisme* e la corruzione). «L'esprit de parti est une suite nécessaire des divisions de ce genre; il faut bien l'avouer, puisque c'est de l'*equilibre* de ces puissances que doit résulter, dit-on, la paix et la liberté»[87]. Esprimendo una convinzione ben radicata nel suo credo filosofico – ribadita a chiare lettere in uno scritto concepito nelle drammatiche circostanze del Terrore e intitolato *Que les classes de la société n'ont qu'un même intérêt*[88] –, egli afferma ora che non è un gran male se l'opinione dei cittadini si polarizza, nelle questioni rilevanti, intorno a *partis momentanés*. Il male comincia, invece, quando i partiti assumono un'«existence durable et indépendante de l'enthousiasme qui les a formés»: ed è quanto «arrivera nécessairement, en attachant l'existence de ces divisions à celle d'un corps qui fait une partie essentielle de l'État»[89].

Le pagine dedicate in questa prospettiva alla critica del sistema inglese – il più affetto, secondo Condorcet, da questa presunta 'patologia' dei corpi politici –, mostrano il preciso discrimine tracciato dal filosofo fra la legittima e fisiologica differenziazione delle opinioni e la cristallizzazione, sempre nociva, degli interessi sociali intorno ai partiti[90]. L'esistenza di partiti politici, in quanto ostacolo alla libera

[87] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 86.
[88] *Que les classes de la société n'ont qu'un même intérêt* (giugno 1793), vol. XII, pp. 645-650.
[89] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 87.
[90] Cfr. *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 87.

formazione delle opinioni, è una minaccia permanente alla necessaria emersione di una verità chiamata a coincidere, nella figura della legge, con l'interesse generale. In un'ottica non diversa da quella rousseauiana, essa si presenta inoltre come il volano della corruzione materiale e morale della società. La corruzione causata dai partiti, sottolinea il filosofo, non è soltanto quella grossolana, fatta «argent comptant», ma è anche quella che nasce quando la reputazione e la considerazione sociale diventano il premio della fedeltà agli interessi di una parte; quella che si manifesta nel «mépris pour la vérité», o nella chiusura entro «des liaison illégitimes et contraire au bien commun»[91]. L'argomentazione conduce a una polemica diretta con Montesquieu, proprio sul tema della corruzione, che merita di essere attentamente meditata:

> Telle est la suite nécessaire de cette divisions des pouvoirs, et la cause pour laquelle, quoi qu'en ait dit Montesquieu, la vertu vraiment digne de ce nom n'a jamais existé dans aucune des républiques connues, excepté dans le cœur de quelques hommes extraordinaires[92].

In questo breve passaggio è lecito leggere qualcosa di più di una critica a Montesquieu circa l'efficacia dell'equilibrio dei poteri nel garantire la pretesa virtù repubblicana. La presa di distanza dall'*Esprit des lois* è al tempo stesso un definitivo commiato da quel filone di pensiero che – da Polibio a Cicerone, da Machiavelli agli Scozzesi, fino allo stesso Montesquieu e a John Adams – aveva per secoli indicato nel governo misto delle repubbliche antiche un modello da imitare. Nelle pagine di Condorcet è già delineata, per converso, la fisionomia di un moderno ideale repubblicano che avrà ampio corso nella prima stagione rivoluzionaria e che trova decisivi elementi di discontinuità rispetto ai modelli antichi proprio nel rifiuto di ogni valenza politica delle appartenenze sociali e, parallelamente, nell'affermazione di un ordine politico chiamato a garantire principi universalistici sconosciuti all'antichità: i diritti dell'uomo e l'*égalité de la représentation*.

In questo quadro è importante richiamare l'attenzione sull'esplicita divaricazione dell'ideale politico di Condorcet dalla concezione *pluralistica* della società e della politica espressa da Montesquieu. Pur senza mai risolversi in una rappresentazione armonicistica della vita

[91] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 90.
[92] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 91.

politica, l'ideale repubblicano di Condorcet – quello che più di ogni altro nella Francia rivoluzionaria affonda le sue radici nella stagione illuministica – ammette come unico principio dinamico l'inesauribile dialettica delle opinioni, affidata all'azione di un individuo raziocinante. Ne emerge una costante e problematica rimozione di alcune dimensioni decisive della politica moderna, centrali invece nella riflessione di Montesquieu[93]: non solo del conflitto sociale (negato in origine), ma perfino del ruolo svolto nel gioco democratico dalla competizione tra le componenti organizzate della società (contestata negli esiti). Anche per questa ragione, il pensiero di Condorcet apparirà ben presto inadeguato a fronteggiare la sfida rivoluzionaria che, nella ricerca di una saldatura tra l'azione dei rappresentanti e gli interessi delle classi sociali emergenti, anticiperà uno dei caratteri di lungo corso delle democrazie contemporanee.

7. *Costituzionalismo democratico e moderazione del potere*

Con la critica dell'equilibrio dei poteri sviluppata alla vigilia della Rivoluzione, il pensiero politico di Condorcet evolve verso una dottrina della costituzione i cui caratteri più manifesti sono dichiaratamente anti-montesquieuiani: il concetto unitario di nazione posto a fondamento della legittimità, la difesa del principio monocamerale e della centralità del Legislativo, la costituzione come prodotto di un atto consensuale fra i membri del corpo politico. Come si è visto, la critica è tanto più radicale e rilevante sul piano teorico, in quanto non investe solo i contenuti specifici della dottrina dello Stato di Montesquieu, ma si estende a molti dei suoi possibili (ed effettivi) sviluppi storici, dal bicameralismo in tutte le sue declinazioni, al principio della rappresentanza degli interessi, fino alla legittimità dei partiti politici. La polemica perde in tal modo i suoi caratteri contingenti e si inscrive

[93] Sulla positvità del conflitto sociale e sul ruolo altrettanto positivo dei partiti in Montesquieu (sottolineati in particolare in *EL*, XIX, 27, pp. 575 ss.), vedi S. COTTA, *L'idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu*, in *Actes du congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le IIe centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 257-263; ID., *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII*, «Il Mulino», 9 (1959), pp. 474-486; e TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro* in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 65-74.

a pieno titolo all'interno di quell'originario, e per molti versi insuperato, dualismo teorico, che accompagna il moderno pensiero repubblicano, tra il modello costituzionale di tipo 'anglosassone', eretto a paradigma da Montesquieu, e quello nato dalla Rivoluzione francese, che ha invece il suo principale riferimento nel *Contrat social* di Rousseau. Come è noto, il dualismo tra i due modelli è anche, in larga misura, un dualismo tra «modello liberale» e «modello democratico»: tra dottrine dello Stato basate sulla separazione e l'equilibrio dei poteri nel nome del libero «gioco degli interessi», e dottrine dello Stato basate, viceversa, sul primato di un Legislativo chiamato ad esprimere la volontà unitaria della nazione[94].

Una lettura rigidamente dualistica del costituzionalismo nascente rischierebbe però di condurre a una sostanziale incomprensione della teoria costituzionale di Condorcet, che – dagli esordi prerivoluzionari, fino al progetto girondino di Costituzione del 1793 – deve invece la sua originalità storica e la sua fecondità teorica a un sistematico tentativo di introdurre nel modello democratico di costituzione estese garanzie per la *moderazione del potere*[95].

Dedicherò a questo tema alcune rapide notazioni conclusive, con le quali intendo indicare proprio nella ricerca della moderazione del potere, e segnatamente del potere legislativo, la traccia di un 'dialogo a distanza' mai interrotto con Montesquieu. Un dialogo 'asimmetrico', nel quale, come si è anticipato, il *philosophe* ormai *engagé* nella Rivoluzione continua a confrontarsi con alcuni dei grandi dilemmi sollevati dall'opera dal *Président*.

Come è noto, la preferenza per un legislativo monocamerale si accompagna fin da principio in Condorcet alla chiara percezione dei rischi di una delega incondizionata ai rappresentanti: «tout corps qui a le pouvoir illimité de faire des lois est dangereux pour la liberté»[96]. Sotto questo aspetto egli è assai più lungimirante di Sieyès e dei costituenti della fase giacobina, largamente insensibili al problema di una limitazione della rappresentanza. Egli è convinto cioè che l'inedita

[94] Per un esauriente raffronto tra i due modelli, cfr. M. FIORAVANTI, *Le libertà: presupposti culturali e modelli storici*, in ID., *Appunti di storia delle costituzioni moderne*, 2 voll., Torino, Giappichelli, 1991, vol. 1.

[95] Per un approfondimento sul pensiero filosofico e costituzionale di Condorcet mi permetto di rimandare a G. MAGRIN, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Milano, Franco Angeli, 2001.

[96] *Lettres d'un bourgeois*, vol. IX, p. 57.

minaccia di un Legislativo onnipotente possa essere allontanata soltanto da una pluralità di strumenti di garanzia. Limitiamoci a richiamare i tre principali dispositivi eretti a barriera delle libertà, che daranno alla costituzione 'girondina' il suo carattere distintivo, inseparabilmente liberale e democratico: una *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* chiamata a fissare i limiti del potere legislativo; la possibilità di una riforma periodica e 'dal basso' della costituzione e infine la creazione di una pluralità di assemblee locali (elettive e a partecipazione diretta), chiamate in ultima istanza a esercitare per via referendaria una funzione di censura e di controllo sugli atti del Legislativo.

È importante sottolineare, a questo riguardo, che ciascuna delle forme in cui si sostanzia il tentativo di un contenimento per via democratica del potere conferito ai rappresentanti, si accompagna, fin dagli esordi del modello, a una ripresa del motivo montesquieuiano della «moderazione», motivo del tutto assente nel pensiero costituzionale del «parti patriote»:

> Différents ordres d'assemblées représentatives formeront toujours une *constitution modérée*, amie de l'ordre et de la paix[97].

> Ainsi par ces deux moyens, c'est-à-dire, par une déclaration des droits, et l'établissement d'une manière légale de réformer la constitution, on évitéra tous les dangers d'une puissance législative illimitée, et je ne crois pas qu'il y ait d'autres moyens de les éviter[98].

Nulla in questi passaggi rimanda esplicitamente alla teoria montesquieuiana del governo moderato. L'obiettivo della limitazione del potere è ormai perseguito attraverso il richiamo a categorie della modernità politica sconosciute al filosofo di La Brède: una costituzione sempre rinnovabile, i diritti dell'uomo sanciti da una *Dichiarazione*, la dinamica della democrazia rappresentativa. Eppure, contrariamente ad una rappresentazione storiografica assai consolidata, anche nel primo tentativo di edificazione costituzionale della repubblica conosciuto dalla Francia rivoluzionaria appare ancora ben presente l'eco di una lunga tradizione di pensiero, che proprio con Montesquieu era giunta a indicare nella moderazione del potere il viatico per la salvaguardia della libertà.

[97] *Sentiments d'un républicain*, vol. IX, p. 138 (il corsivo è mio).
[98] *Examen sur cette question*, vol. IX, p. 359.

Temi montesquieuiani in Louis de Saint-Just

Cristina Passetti

1. *Premessa*

È un fatto ormai acquisito che il pensiero filosofico e politico di Montesquieu abbia esercitato una profonda influenza sui movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione, in Francia come altrove in Europa, costituendo in tal modo una delle 'lezioni' più feconde e stimolanti per la strutturazione, in particolare da parte dei giacobini, di un nuovo modello di repubblica fondata sull'uguaglianza reale e sulla 'virtù'[1]. Il suo capolavoro, *De l'Esprit des lois*, ha rappresentato una sorta di enciclopedia delle scienze politiche, ricca di esempi costituzionali, di analisi sociologiche sulle passioni che interagiscono nei corpi politici, sì da diventare un privilegiato termine di confronto nel dibattito sulle forme di governo che caratterizzò l'intero decennio rivoluzionario, tanto in rapporto al concetto di «democrazia», quanto in relazione a quello di «libertà politica» diffusosi all'indomani del Terrore[2]. Ma fin dalla rottura rivoluzionaria il pensiero montesquieuiano era stato preso quale punto di riferimento teorico per dare soluzione alla questione costituzionale. Tra il 1789 e il 1791, la nazione francese

[1] Sull'argomento, una rinnovata e valida testimonianza è costituita dai saggi raccolti in D. FELICE (a cura di), *Poteri. Democrazia. Virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Franco Angeli, 2000.

[2] Non bisogna dimenticare che la 'fortuna' di Montesquieu in epoca rivoluzionaria proseguì anche dopo il 9 Termidoro dell'anno II, già nel 1795, quando in Francia si verificò un importante «momento» Montesquieu caratterizzato da una forte presenza nelle librerie (in particolare parigine) delle sue opere, a testimonianza del fatto che nel paese, da 'destra' come da 'sinistra', l'uscita dal Terrore era ritenuta possibile solo ricuperando l'autentica 'lezione' del *Président*. Su questo, cfr., in particolare, i contributi di J. EHRARD, *1795, «année Montesquieu»? Pourquoi l'auteur de «L'Esprit des lois» n'est pas entré au Panthéon*; e C. LARRÈRE, *Montesquieu et «l'exception française»*, in D. FELICE (a cura di), *Poteri. Democrazia. Virtù*, cit., rispettivamente pp. 45-50 e 51-64.

sembrava trovarsi, infatti, nelle condizioni ideali per impiantare una monarchia sul modello costituzionale inglese[3]. Il tentativo di fuga da parte di Luigi XVI avvenuto nel giugno del 1791 fece, però, crollare la fiducia dei 'costituenti' in una svolta di tipo monarchico-costituzionale e, di conseguenza, il riferimento all'idea di istituire un sistema di equilibrio dei poteri venne meno, tanto che dopo quella data, fatta eccezione che per l'intellettualità radicale rivoluzionaria, la teoria politica montesquieuiana perse progressivamente la sua importanza. In Montesquieu, i giacobini videro il portavoce dei più alti valori repubblicani, e attribuirono al suo insegnamento una diversa funzione ideologica, divenendo fonte di ispirazione della loro azione politica finalizzata alla costruzione di un nuovo assetto istituzionale per la Francia[4]. La ripresa in questi termini del suo pensiero si inserì, quindi, coerentemente nel mutato contesto politico generale che, dopo l'assalto alle Tuileries (10 agosto 1792) e l'insediamento del Comune insurrezionale, portò all'apertura di una nuova fase del processo rivoluzionario (1792-1794), quella che va dalla caduta della monarchia, all'istituzione di una nuova assemblea legislativa, la Convenzione Nazionale, sino all'ingresso nel governo dei robespierristi e alla cosiddetta «dittatura giacobina».

L'analisi degli scritti dei giacobini conferma, dunque, la forte presenza delle tesi repubblicane illustrate nell'*Esprit des lois*, dalle quali sono scaturiti concetti e parole d'ordine dalla forma 'mostruosa', come quella (paradigmatica) del *despotisme de la liberté*[5], di cui si sono serviti, in particolare, Jean-Paul Marat, Maximilien de Robespierre e Louis de Saint-Just, allo scopo di mettere ordine al 'disordine' rivoluzionario, allontanandosi evidentemente da ogni schema classico della politica, oltre che da qualsiasi modello di saggezza e di umanità[6]. È,

[3] È noto come Montesquieu, riprendendo la teoria classica del governo misto, proponesse la costituzione inglese del suo tempo quale modello di costituzione libera. Sul tema, cfr. ad es. il saggio di S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 103-135.

[4] Questo passaggio di significato è stato messo in evidenza da M. PLATANIA, *Virtù, repubbliche, rivoluzione: Saint-Just e Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Poteri. Democrazia. Virtù*, cit., pp. 11-44, il quale ha sottolineato la coerente continuità del richiamo a Montesquieu in Saint-Just fin dal 1791.

[5] Sul problema del «dispotismo della libertà», sia consentito rimandare a C. PASSETTI, *«Despotisme de la liberté»: l'*eccezione *giacobina*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004[2], t. II, pp. 419-438.

[6] Su questo punto si veda, in particolare, R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 2000[6], pp. 382-384.

tuttavia, soprattutto Saint-Just che ha saputo trarre i maggiori stimoli dai principi politici messi a punto dal grande filosofo bordolese. E questo sin dal 1791, quando il futuro giacobino, entusiasta della Rivoluzione, volle partecipare attivamente al dibattito costituzionale allora in corso pubblicando la sua prima e unica opera politica, l'*Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, in cui il richiamo a Montesquieu appare evidente già nel titolo[7].

Nel presente contributo esamineremo, pertanto, il pensiero di Louis de Saint-Just negli aspetti che sono in diretta relazione con quello di Montesquieu, concentrando la nostra attenzione sull'analisi dei contenuti filosofico-politici dei discorsi alla Convenzione Nazionale e dei taccuini rivoluzionari, cercando altresì di mettere in evidenza il ruolo che a livello teorico hanno avuto le istanze repubblicane del pensiero montesquieuiano nella elaborazione del programma rivoluzionario del giovane giacobino. Pertanto, nel valutare il suo pensiero politico in rapporto a Montesquieu, più che del generale contesto storico entro il quale si consumò la breve parabola della sua esistenza, terremo soprattutto conto dell'evoluzione ideologica di Saint-Just, il quale, dal 1791 fino al giorno in cui pronunciò le sue ultime parole all'Assemblea (il 9 Termidoro dell'anno II), non mancò di onorare la grande 'lezione' del *Président à mortier* del Parlamento di Bordeaux, mostrando ancora una volta quanto profondo fosse il 'debito' che egli aveva contratto nei confronti del suo pensiero[8].

2. *La prima interpretazione di Montesquieu*

Nel 1791, l'uscita dell'*Esprit de la Révolution et de la Constitution de France* rappresentò per Saint-Just un importante momento di noto-

[7] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Esprit de la Révolution et de la Constitution de France* (Paris, Beuvin, 1791), in ID., *Œuvres complètes*, édition établie par M. Duval, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1984, pp. 276-348.

[8] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Discours du 9 Thermidor an II*, in ID., *Œuvres complètes*, cit., pp. 907-917, in particolare p. 907: «Je ne suis d'aucune faction; je les combattrai toutes. Elles ne s'éteindront jamais que par les institutions qui produiront les garanties, qui poseront la borne de l'autorité et feront plonger sans retour l'orgueil humain sous le joug de la liberté publique». È questo l'*incipit* del discorso iniziato da Saint-Just il 27 luglio 1794, di cui la Convenzione decretò che fosse depositato all'ufficio della presidenza. Al giacobino fu, infatti, impedito di continuare a parlare da alcuni deputati congiurati contro il governo rivoluzionario. Il giorno successivo egli fu sommariamente processato e venne eseguita la sua condanna a morte.

rietà grazie al discreto successo editoriale che l'opera ottenne[9]. Essa, tuttavia, vide la luce in circostanze politiche assai diverse da quelle fatte oggetto – e quindi discusse – nelle pagine del futuro giacobino, il quale, a quel tempo, si mostrava pienamente soddisfatto dell'azione legislativa dell'Assemblea costituente, impegnata a varare la nuova Carta costituzionale prima che la fuga del Re infliggesse un duro colpo all'immagine della monarchia dando spazio alle prime voci in senso repubblicano. In quest'opera appassionata, Saint-Just difendeva infatti l'idea della 'giusta' rivoluzione, adottando una prospettiva montesquieuiana allo scopo di trovare conferma della bontà del nuovo assetto politico-istituzionale che allora si andava realizzando[10]. Si trattava di una sorta di legittimazione teorica della nuova realtà costituzionale, formulata sulla base dell'analisi delle forme di governo sviluppata nell'*Esprit des lois*:

> La France a coalisé la démocratie, l'aristocratie, la monarchie; la première forme l'état civil, la seconde la puissance législative, et la troisième la puissance exécutrice [...]. La France s'est rapprochée de l'État populaire autant qu'elle l'a pu, et n'a pris de la monarchie que ce qu'elle ne pouvait point n'en pas prendre; toutefois la puissance exécutrice est restée suprême, afin de ne pas brusquer l'amour des rois[11].

L'impressione che si ricava da questa, come da molte altre delle frasi contenute nell'*Esprit de la Révolution*, è che, in quel momento, ai suoi occhi, la monarchia costituzionale realizzasse idealmente quel regime moderato, basato sul principio della separazione dei poteri, che Montesquieu aveva illustrato nell'*Esprit des lois* a sostegno del suo modello costituzionale. Ma Saint-Just aveva fatto una lettura davvero

[9] Il desiderio di affermarsi socialmente e di emergere nella politica a livello nazionale, nato sull'onda dell'entusiasmo rivoluzionario, aveva spinto il giovane Saint-Just, che aveva preso a collaborare attivamente fin dall'89 con la municipalità di Blérancourt, capoluogo della provincia in cui viveva, a presentarsi alle elezioni per l'Assemblea costituente nel 1790, pur non avendo ancora raggiunto i 25 anni, età minima per essere eletti. Il successo editoriale dell'*Esprit de la Révolution* rappresentò quindi un importante biglietto da visita per uscire dall'anonimato. E tuttavia nulla si seppe più di Saint-Just fino al 1792, quando, coronato il suo sogno, lo troviamo seduto sui banchi della tribuna alla Convenzione Nazionale. Per un suo profilo biografico, si rimanda a M. OZOUF, *Saint-Just*, in F. FURET-M. OZOUF, *Dizionario critico della Rivoluzione francese* (1988), edizione italiana a cura di M. Boffa, 2 voll., Milano, Bompiani, 1994, vol. I (*Avvenimenti - Protagonisti*), pp. 373-385.

[10] Per un commento sull'opera giovanile di Saint-Just, si veda M. PLATANIA, *Virtù, repubbliche, rivoluzione*, cit., pp. 12 ss.

[11] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Esprit de la Révolution*, cit., pp. 286-287.

attenta del capolavoro montesquieuiano, e non soltanto nella prospettiva di conservare ciò che con la Rivoluzione era stato conquistato. Egli voleva altresì riuscire a cogliere quei rapporti di causa-effetto che avevano dato origine al moto rivoluzionario stesso, onde prevederne gli sviluppi futuri, il possibile 'destino' storico. Dichiarava infatti nell'«Avant-propos»:

> Le destin, qui est l'esprit de la folie et de la sagesse, se fait place au travers des hommes et conduit tout à sa fin. La Révolution de France n'est point le coup d'un moment, elle a ses causes, sa suite et son terme: c'est ce que j'ai essayé de développer[12].

Ad un profondo conoscitore del testo montesquieuiano quale era Saint-Just, la riflessione politica del *Président* offriva, dunque, gli strumenti utili ad interpretare la complessità del reale. Montesquieu non era solo l'ispiratore dei temi affrontati nell'*Esprit de la Révolution*; la sua «omniprésence» – come è stata definita[13] – non si limitava solo a una 'presenza' di tipo formale (nei soggetti trattati o nei titoli dei capitoli), a dimostrazione del fatto che egli trasse dalle sue idee molto più di una mera teoria politica, ma includeva anche, e soprattutto, uno stile di pensiero, un metodo di lavoro di cui fece tesoro, e del quale si servì in seguito nel suo nuovo ruolo di rappresentante alla Convenzione Nazionale e di capo di partito, poi di membro del Comitato di Salute Pubblica. Anche se, di fatto, la 'traduzione' dei principi montesquieuiani in prassi rivoluzionaria comportò una irriducibile tensione, una inevitabile collisione nel suo pensiero tra i valori *pre*-1791 e *post*-1791. Ma Saint-Just andava già in questa direzione nell'opera giovanile. Infatti, la citazione posta in calce sulla prima pagina dell'*Esprit de la Révolution*, ripresa dalla prefazione all'*Esprit des lois* dove Montesquieu rendeva esplicito il senso della sua fatica[14], non rappresentava, per il futuro giacobino, un semplice riferimento bibliografico. Lo si capisce immediatamente quando egli, poche righe più sotto, espone le ragioni del proprio lavoro, dichiarando, in quanto «membre du souverain»:

[12] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Esprit de la Révolution*, cit., p. 276.

[13] R. BARNY, *Montesquieu patriote?*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 83-95, in particolare p. 88.

[14] Cfr. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, «Préface», in ID., *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, 2 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1949-1951, vol. II, p. 230: «Si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons d'aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois, qu'on pût mieux sentir son bonheur [...], je me croirois le plus heureux des mortels».

J'ai voulu savoir si j'étais libre, et si la *législation* méritait mon obéissance; dans ce dessein, j'ai cherché *le principe et l'harmonie de nos lois*, et je ne dirai point comme Montesquieu «que j'ai trouvé sans cesse de nouvelles raisons d'obéir», mais que j'en ai trouvé pour croire que je n'obéirais qu'à ma *vertu*[15],

stando, con ciò, bene attento a non dare di sé l'immagine di un pedissequo 'discepolo' del *Président*, bensì di un pensatore dall'autonomo giudizio, in grado di usare gli argomenti centrali del *corpus* analitico dell'*Esprit des lois*, al fine di sostanziare teoricamente la propria analisi storica e le proprie scelte politiche[16].

Si noti, infine, come nel passo citato le parole-chiave da noi evidenziate con il corsivo – *législation*, *principe et harmonie de nos lois*, *vertu* –, oltre a testimoniare l'attenta lettura di Saint-Just del capolavoro montesquieuiano di cui abbiamo detto, venendo collocate in un differente contesto ideologico, dimostrino la personale interpretazione effettuata dal giovane rivoluzionario dei concetti presenti nell'*Esprit des lois*, quasi una re-interpretazione che preludeva ai differenti significati concettuali da Saint-Just attribuiti a quegli stessi termini nel periodo successivo, quando il pensiero di Montesquieu divenne appunto pensiero-guida per la costruzione di una «società dell'armonia»[17] fondata sul concetto di 'virtù', montesquieuianamente concepito come amore delle leggi e della patria.

3. *Il 'sistema' della virtù*

Nell'autunno del 1792, l'apertura della fase repubblicana della Rivoluzione, aveva reso necessario un profondo ripensamento del

[15] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Esprit de la Révolution*, cit., p. 277 (corsivi nostri).

[16] Diversamente da M. PLATANIA, *Virtù, repubbliche, rivoluzione*, cit., pp. 12 ss., R. BARNY, *Montesquieu patriote?*, cit., pp. 86-88, ha teso a evidenziare il mutato atteggiamento di Saint-Just nei confronti dell'analisi montesquieuiana delle forme di governo, sottolineando che si può parlare di lui come di un vero 'discepolo' di Montesquieu solo fino al 1791. Nel 1792, il suo 'moderatismo' era venuto meno a causa del nuovo ruolo politico assunto dal giacobino nel governo rivoluzionario, e l'atteggiamento verso il *Président* era ormai andato decisamente nel senso di un uso politico militante (patriottico) del *corpus* analitico dell'*Esprit des lois*.

[17] Saint-Just ricorse frequentemente al termine «armonia» e ad espressioni simili a «società dell'armonia», «Stato dell'armonia», «Città dell'armonia». Cfr., ad es., L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance, du gouvernement*, in ID., *Œuvres complètes*, cit., pp. 921-957, in particolare p. 937: «Le corps social ressemble au corps humain, tous ses ressorts concourrent à une harmonie».

programma politico-istituzionale fino a quel momento portato avanti dai 'costituenti'. Come abbiamo accennato, la nuova assemblea legislativa, la Convenzione Nazionale, si muoveva decisamente verso soluzioni assai lontane dall'idea di istituire una monarchia temperata sul modello costituzionale inglese. Anzi, ora che il cammino della Rivoluzione aveva portato alla fondazione della Repubblica, la maggioranza dei convenzionali si mostrava concorde sul fatto che bisognasse attrezzarsi per dare vita a un governo saldo e realmente repubblicano, facendo leva, nel quadro di una repubblica democratica e unitaria, sul concetto di virtù, essenziale per tenere lontano il pericolo di un ritorno del 'tiranno'. In quelle circostanze, infatti, a molti era tornata in mente la metafora del guscio vuoto (*dépouille*) di cui Montesquieu si era servito per spiegare il principio del governo democratico[18], e questa dovette risuonare quasi come un monito contro i rischi di una deriva dispotica nei più sensibili lettori dell'*Esprit des lois*. Senza dubbio, fu così per Saint-Just, per il quale il tema della virtù repubblicana rappresenta il maggiore 'debito' intellettuale da lui contratto nei confronti del pensiero montesquieuiano. Infatti, nel riprendere direttamente la definizione formulata dal *Président*, per cui la virtù è «l'amour des lois et de la patrie» che, «demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières»[19], il giovane rivoluzionario sposava l'idea di una virtù laica e politica quale elemento costitutivo della nuova Francia repubblicana, elemento in base al quale essere virtuosi significava conformarsi rigorosamente alle norme che avrebbero regolato la perfetta società umana, ovvero la «Città», non in quanto individui privati ma in qualità di cittadini[20].

[18] Cfr. MONTESQUIEU, *De l'Esprit de lois* (d'ora in poi: *EL*), III, 3, in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. II, pp. 251-252: «Il ne faut pas beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintienne ou se soutienne. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé dans l'autre, règlent ou contiennent tout. Mais, dans un État populaire, il faut un ressort de plus, qui est la vertu [...]. [Sans cette], la république est une *dépouille*; et sa force n'est plus que le pouvoir de quelques citoyens et la licence de tous» (corsivo nostro).

[19] MONTESQUIEU, *EL*, IV, 5, in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 267.

[20] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance, du gouvernement*, cit., p. 942: «La cité écrira donc ses lois pour que chacun suivant la règle de tous soit lié à tous, et afin que les citoyens ne soient point liés à l'État, mais que liés entre eux, ils forment l'État, les lois auront la possesion pour principe et non pas le prince ou la convention».

Nel contesto teorico disegnato da Saint-Just seguendo l'insegnamento montesquieuiano, la virtù si legava quindi alle leggi nella forma della devozione al bene pubblico e nella affermazione dell'esistenza di un rapporto di eguaglianza tra cittadini su cui doveva reggersi l'intero edificio statuale. In quanto egualmente accessibile a tutti i membri della comunità, la virtù assumeva una valenza universale, diventava cioè un *modus vivendi* verso cui ciascuno poteva e doveva tendere. Il giacobino non credeva «impossible de donner au peuple français des mœurs douces, énergiques, sensibles, et inexorables pour la tyrannie et l'injustice»[21], e si richiamava perciò alla virtù eroica dell'antica Roma repubblicana o della Grecia classica per sostanziare, con *exempla* utili anche a fini immediatamente pratici, il proprio progetto politico. La virtù repubblicana diventava pertanto la rappresentazione moderna della virtù stoica, vale a dire «la vertu de l'esprit et de l'âme» atta a «empêcher la corruption d'une république marchande, ou qui manque des mœurs»[22], assumendo un valore paradigmatico per il comportamento individuale e collettivo all'interno della società politica. Inoltre, poiché essa poggiava su regole altrettanto universali, le quali dovevano radicarsi progressivamente, attraverso un programma politico in cui l'obbedienza all'interesse generale era superiore a qualsiasi altra, sia nell'esistenza dei singoli individui sia nella vita delle istituzioni repubblicane, la virtù si caricava di significati 'etici'. È noto come Saint-Just avesse, al riguardo, teorizzato una sorta di «stoicismo di massa»[23], prevedendo per i cittadini una serie di «esercizi spirituali» da consacrare nel Tempio – istituzione morale necessaria alla coesione sociale –, prima ancora che nei luoghi ufficiali del potere quali erano, ad esempio, le assemblee e i tribunali. Il giacobino pensava in questo modo che ciascuna azione individuale potesse assumere pregnanza universale, diventando un esempio valido per la condotta virtuosa dell'intera comunità politica[24].

Tuttavia, la virtù di Saint-Just, come quella – del resto – concepita dai maggiori teorici del giacobinismo, era sostanzialmente una virtù politica, non morale. Quest'ultima, formulata seguendo Rousseau, era presente solo nell'affermazione della perdita della virtù in un mondo

[21] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, in ID., *Œuvres complètes*, cit., pp. 966-1009, citazione a p. 977.

[22] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 977.

[23] R. BODEI, *Geometria delle passioni*, cit., pp. 393-394.

[24] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., pp. 984-988.

governato dall'interesse degli aristocratici, degli stranieri e delle fazioni. Di conseguenza, virtù politica e virtù morale trovavano una sintesi o, quantomeno, un punto di contatto nella dimensione operativa che stava al fondo del concetto politico di *virtus*. Infatti, per una nazione come la Francia, passata repentinamente dal 'dispotismo' alla 'libertà' attraverso la rottura rivoluzionaria, Saint-Just giudicava necessario attuare una riforma complessiva della società, una riforma che fosse, al contempo, politica *e* morale. E la 'virtù', in quanto *potenza* (*virtus* appunto), esprimeva quella *capacità* dell'uomo che permetteva di realizzare il bene entro la sfera politica, rappresentava cioè la *volontà* di ogni singolo individuo componente il corpo sociale di instaurare, con atti non esenti dall'uso della forza, la repubblica democratica, una e indivisibile[25].

> Il ne faut point – avvertiva il giacobino – que l'on se flatte d'établir un solide empire sans difficultés; il faut faire une longue guerre à toutes les prétentions; et, comme l'intérêt humain est invincible, ce n'est guère que par la glaive que la liberté d'un peuple est fondée[26].

Per Saint-Just, etica del dovere e impegno politico erano pertanto aspetti inscindibili della prassi rivoluzionaria, la quale si fondava su due opposti principi d'azione prontamente messi in evidenza[27]. Da una parte, c'era l'idea della necessità, della *force des choses*, per cui la Rivoluzione costituiva un evento catastrofico ineluttabile che portava a «des résultats auxquels nous n'avons point pensé»[28]; dall'altra parte, invece, il principio-guida era basato su motivi giuridico-morali che richiedevano – come ha sottolineato Remo Bodei – «l'intervento attivo e consapevole della volontà umana»[29], intervento in grado di incidere sul corso degli eventi, di modificarne il percorso producendo accelerazioni o rallentamenti, per assecondare o contrastare la *force des choses*. Compito del governo rivoluzionario e della stessa Convenzione Nazionale era fare leva proprio su questo secondo principio che,

[25] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Discours sur la Constitution de France* [24 apr. 1793], in ID., *Œuvres complètes*, cit., pp. 415-442, in particolare pp. 415-425.

[26] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Rapport au nom du Comité de Salut Public et du Comité de Sureté Générale, sur le personnes incarcérées* [8 ventoso anno II - 26 feb. 1794], in ID., *Œuvres complètes*, cit., pp. 698-707, citazione a p. 703.

[27] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Rapport* [...] *sur le personnes incarcérées*, cit.

[28] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Rapport* [...] *sur le personnes incarcérées*, cit., p. 705, dove per *force des choses* egli intendeva «effetti inattesi del processo rivoluzionario».

[29] R. BODEI, *Geometria delle passioni*, cit., p. 404.

nel richiamare il concetto montesquieuiano di virtù, avrebbe permesso alla nazione di resistere alla 'fortuna' e di cambiare, in tal modo, lo sviluppo dello stesso processo storico. «Les révolutions – affermava deciso Saint-Just – marchent de faiblesse en audace et de crime en vertu»[30], grazie a un atto volontario con il quale ogni cittadino doveva sacrificare il proprio interesse personale per il bene generale.

Nella sua riflessione, la mediazione rousseauiana era andata, dunque, *eccezionalmente* a integrare e coprire lo spazio politico non contemplato dall'analisi di Montesquieu, quello cioè apertosi con la Rivoluzione. Ma Saint-Just non era affatto disposto a cedere troppo terreno nei confronti di altre 'filosofie' che, fra l'altro, si ispiravano al pensiero del *Président*; specialmente su un tema così importante come quello della virtù repubblicana, valore fondativo della nazione 'nuova', senza la quale – egli ne era fermamente convinto – la Rivoluzione stessa era destinata a fallire. La 'lezione' montesquieuiana tornava, perciò, ancora una volta, a ricoprire il ruolo privilegiato di sempre, quello di ispirare l'azione politica di Saint-Just[31], cosicché il concetto politico di 'virtù', che veniva ripristinato dopo aver totalmente assorbito il significato morale del termine, diventava ora l'espressione non

[30] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Rapport* [...] *sur le personnes incarcérées*, cit., p. 703.

[31] Secondo G. REBUFFA, *Saint-Just interprete di Montesquieu*, in *Diritto e potere nella storia europea. Atti in onore di B. Paradisi*, 2 voll., Firenze, Olschki, 1982, vol. II, pp. 851-865, Saint-Just utilizzava solo occasionalmente termini ed espressioni rousseauiane, mentre, in complesso, la sostanza del suo discorso politico-costituzionale restava «quella del costituzionalismo 'antidispotico' dell'*Esprit de la Révolution*» (p. 862). Un elemento, questo, che lo differenziava da Robespierre e lo rivelava – sempre secondo Rebuffa – più che un seguace del *Contrat social*, un vero e proprio interprete del pensiero di Montesquieu, suo coerente 'maestro' nell'intera sua parabola rivoluzionaria. Ma sulla poco avvertibile influenza di Rousseau nel pensiero di Saint-Just, cfr. anche J. MACDONALD, *Jean-Jacques Rousseau and the French Revolution (1762-1791)*, London, Athlone, 1965; e A. BURGIO, *Rousseau, la politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, Milano, Guerini e Associati, 1996. Meno convincente risulta, invece, il ragionamento di E.V. WALTER, *Politiche della violenza. Da Montesquieu ai Terroristi* (1968), «Comunità», 25 (1971), pp. 7-30. Per M.A. CATTANEO, *Montesquieu, Rousseau e la Rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967, l'influenza di Montesquieu nel periodo rivoluzionario fu pari almeno a quella esercitata dalla dottrina politica rousseauiana, la quale non può quindi esaurire la riflessione sugli aspetti ideologico-politici che qualificano il giacobinismo francese, sebbene molti degli elementi cardine del pensiero di Rousseau siano, com'è noto, significativamente presenti nei discorsi dei suoi maggiori teorici. D'altra parte, prosegue Cattaneo, oltre che in Saint-Just, anche in Robespierre si contano molti punti di contatto con il pensiero di Montesquieu, specie sul tema della virtù repubblicana. È dunque evidente, egli conclude, che l'ideale politico-morale di Robespierre, e più in generale del 'partito' giacobino, non era basato soltanto sulla dottrina democratica rousseauiana, ma anche sulla definizione di repubblica democratica che scaturiva dalla montesquieuiana classificazione delle forme di governo.

tanto di una moralizzazione della politica, quanto piuttosto della *politicizzazione della morale*, utile altresì per dare una giustificazione teorica al ricorso a strumenti politici radicali come il Terrore. Seguiamone il ragionamento.

Saint-Just era convinto che «effectuer la garantie pratique du gouvernement par l'amour du bien devenu la passion de tous le citoyens»[32], ovvero costruire uno Stato libero e virtuoso, sarebbe stato possibile solo mediante una profonda modificazione (rivoluzione) del linguaggio politico, dei comportamenti individuali e collettivi, della politica stessa, una profonda modificazione che esigeva il passaggio della Rivoluzione attraverso una precisa fase transitoria, in cui il dominio della parte migliore della società – i rappresentanti?, i giacobini?, il popolo? – avrebbe fatto sì che la virtù trionfasse sul vizio, il bene vincesse sul male. Per questo egli condivideva con Robespierre l'opinione circa la necessità di ricorrere al Terrore istituendo un governo rivoluzionario sino alla pace[33]; e, per lo stesso motivo, anche lui legittimava l'uso di uno strumento politico così estremo quale risposta immediata alla durezza dei tempi, premessa necessaria alla fondazione della «società dell'armonia», sostenendo in tal senso che il governo rivoluzionario, a confronto di tutti gli altri governi, e delle monarchie europee in particolare, fosse addirittura 'moderato'[34]. Tuttavia, se le misure di salute pubblica altro non erano che un complesso di leggi speciali atte alla difesa della nazione, un baluardo contro ogni minaccia derivante dai nemici del popolo[35], nel *caos* rivoluzionario l'unico criterio davvero valido sia per riconoscere il bene dal male, gli 'amici' dai 'nemici', che per usare ai fini della libertà il Terrore stesso, restava – a parere di Saint-Just – la virtù montesquieuiana quale volontà di sacrificare ogni privato interesse a favore della collettività, poiché solamente «à force de frugalité et de vertu»[36] sarebbe stato davvero possibile dar vita a una repubblica. Ciò significa che, nel suo pensiero, l'aver incluso entro il concetto (montesquieuiano) di virtù il

[32] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 967.

[33] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Rapport fait au nom du Comité de Salut Public, sur la nécéssité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix*, in ID., *Œuvres complètes*, cit., pp. 520-530.

[34] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Rapport* [...] *sur le personnes incarcérées*, cit., p. 700.

[35] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Rapport* [...] *sur le personnes incarcérées*, cit.

[36] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Discours sur la réorganisation de l'armée* [12 feb. 1793], in ID., *Œuvres complètes*, cit., pp. 409-412, citazione a p. 412.

significato morale del termine, aveva finito col creare uno scarto tra il livello della prassi rivoluzionaria e il livello della pura speculazione intellettuale, uno scarto che, impercettibilmente, emergeva negli stessi discorsi alla Convenzione, dove molti erano i riferimenti alla necessità di formare nuove leggi e istituzioni repubblicane.

Sin dal febbraio del 1793, Saint-Just non nascondeva infatti di essere ben conscio delle contraddizioni cui la nazione sarebbe andata incontro con un uso sistematico del Terrore. Esso, dichiarava anzi all'Assemblea,

> est une arme à deux tranchants, dont les uns se sont servis à venger le peuple, et d'autres à servir la tyrannie; la terreur a rempli les maisons d'arrêt, mais on ne punit point les coupables; la terreur a passé comme un orage. N'attendez de sévérité durable dans le caractère public que de la force des institutions[37].

Nello scorrere fluido degli eventi rivoluzionari, la necessità di razionalizzare le passioni al fine di realizzare i valori rivoluzionari della «libertà», dell'«eguaglianza» e della «fratellanza», di imporre cioè principi universali e universalmente condivisi, i giacobini arrivarono – come sappiamo – a sperimentare forme mostruose e negative di quei principi stessi, nutrendosi di concetti ossimorici quale quello del *despotisme de la liberté*[38]. L'emergenza della situazione impediva loro di sciogliere le aporie; impossibile diventava per essi immaginare

[37] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Rapport* [...] *sur le personnes incarcérées*, cit., p. 706. Il tema delle istituzioni è una costante nei discorsi alla Convenzione. Nello stesso *Rapport* [...] *sur le personnes incarcérées*, cit., si veda anche p. 699: «Un empire se soutient-il par son propre poids, ou faut-il qu'un système profondément combiné d'institutions y mette l'harmonie? [...] Un État où ces institutions manquent n'est qu'une République illusoire [...]. Nous avons un gouvernement; nous avons ce lien commun de l'Europe, qui consiste dans des pouvoirs et une administration publique. Les institutions, qui sont l'âme de la République, nous manquent». Il tema viene inoltre affrontato nel *Rapport au nom du Comité de Salut Public et du Comité de Sureté Générale, sur la police générale, sur la justice, le commerce, la législation et le crimes de factions* [26 germinale anno II - 15 apr. 1794], in ID., *Œuvres complétes*, cit., pp. 806-822, in particolare pp. 818-819: «Formez les institutions civiles, les institutions auxquelles on n'a point pensé encore: il n'y a point de liberté durable sans elles. Elles soutiennent l'amour de la patrie et l'esprit révolutionnaire même, quand la révolution est passé»; e nel già citato *incipit* del *Discours du 9 Thermidor an II*, cit., p. 907, che ha un corollario nella parte finale dello stesso, dove Saint-Just proponeva il seguente decreto: «La Convention Nationale décrète que les institutions, qui seront incessamment rédigées, présenteront les moyens que le gouvernement, sans rien perdre de son ressort révolutionnaire, ne puisse tendre à l'arbitraire, favoriser l'ambition, et opprimer ou usurper la représentation nationale» (p. 917). Ma sull'argomento avremo modo di tornare più avanti.

[38] Cfr. ancora C. PASSETTI, *«Despotisme de la liberté»: l'*eccezione *giacobina*, cit.

(e finanche progettare) una realtà diversa dal 'momento' rivoluzionario. Ma, al contrario – ad esempio – dello stesso Robespierre, interessato quasi esclusivamente ad affinare gli strumenti politici utili alla fondazione della «città della virtù» esigendo per ciò il ricorso continuo al Terrore[39], Saint-Just riusciva ad andare al di là delle contingenze rivoluzionarie. La Rivoluzione, per lui, non era che un mezzo con cui dare un solido fondamento al nuovo Stato repubblicano. La realtà gli appariva pertanto solo momentaneamente in balìa di forze contrapposte; una volta pacificata, essa avrebbe acquisito i contorni di una società tranquilla, armoniosa e libera.

Ecco, qui, emergere l'immagine di un altro Saint-Just, il quale, nei taccuini rivoluzionari, avanzava una serie di ipotesi nuove sul futuro costituzionale della Francia, abbozzava una sorta di programma sociale il cui fine era la costruzione della «Città», dovere politico-morale collettivo e, insieme, individuale. Nella delineazione di questo nuovo ordinamento statuale, la Rivoluzione avrebbe dovuto necessariamente arrestarsi «à la perfection du bonheur et de la liberté publique par les lois», poiché i suoi «élancements» non avevano altro scopo che quello e dovevano, perciò, opporsi a chi avesse cercato di impedire l'introduzione e la consacrazione delle istituzioni repubblicane[40]. Infine, ricorrendo sempre alla 'lezione' montesquieuiana, per cui coloro i quali «ont fait la révolution ont voulu la faire goûter, et ils n'ont guère pu y réussir que par de bonnes lois»[41], Saint-Just indicava anche la strada da seguire per impiantare le istituzioni atte a fondere, in un corpo politico del tutto nuovo, le recenti acquisizioni sociali derivanti dalla stessa esperienza rivoluzionaria. Dato che il fine delle istituzioni era quello «d'établir *de fait* toutes les garanties sociales et individuelles, pour éviter les dissentions et les violences», occorreva, in sostanza, «substituer par les institutions, la force et la justice inflexible des lois à l'influence personnelle», ovvero «substituer l'ascendant des mœurs à l'ascendant des hommes»[42]. In questo modo, una volta

[39] Cfr. M. DE ROBESPIERRE, *Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l'administration intérieure de la République* [discorso del 18 piovoso anno II - 5 feb. 1794], in ID., *Discours et Rapports à la Convention*, édition établie par M. Bouloiseau, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965, pp. 207-241.

[40] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 979.

[41] MONTESQUIEU, *EL*, V, 7, in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 281.

[42] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., pp. 969-970 (corsivo nostro).

assolti tali compiti, la Repubblica non avrebbe avuto bisogno nemmeno dei rappresentanti, ed egli avrebbe finalmente potuto ritirarsi sereno dalla politica. Saint-Just desiderava – oramai – una vita normale, lontana ed isolata il più possibile dall'arena pubblica, in quanto, diceva, «il faudrait, pour être heureux, s'isoler le plus possible»[43].

4. *Regole e garanzie per una «società dell'armonia»: le istituzioni repubblicane*

L'ammirazione e la fedeltà nei confronti della filosofia politica montesquieuiana, dimostrate in molte occasioni da Louis de Saint-Just nei suoi scritti così come nei discorsi alla Convenzione, raggiunsero un alto valore ideologico negli appunti preparatori per quella che doveva essere la sua ultima opera politica, le *Istituzioni repubblicane*, di cui – com'è noto – sono rimasti solo pochi ma significativi frammenti. Questi, integrati da altrettante pagine di taccuino, ci consentono di capire quale sia stato lo sforzo intellettuale compiuto dal giacobino nel periodo più difficile della sua esistenza, uno sforzo che gli permise di proiettarsi nel mondo post-rivoluzionario e di tracciare, a partire dai suoi fondamenti costituzionali, il disegno di quell'edificio statuale che avrebbe dovuto sorgere con la fine del Terrore.

Al centro della riflessione teorico-politica dell'ultimo Saint-Just si trovava, dunque, il tema delle istituzioni, affrontato con un approccio metodologico volto ad individuare – in una prospettiva tipicamente montesquieuiana – le concrete forze politico-sociali che avrebbero regolato la vita associata della futura repubblica. Anche il linguaggio politico usato in questa occasione risentiva ampiamente degli influssi dell'*Esprit des lois*, soprattutto laddove il giacobino descriveva il contesto delle relazioni politiche e sociali della comunità fondata sulle istituzioni repubblicane, le quali, definite come «la *garantie* du gouvernement d'un peuple libre contre la corruption des mœurs, et la *garantie* du peuple e du citoyen contre la corruption du gouvernement»[44], costituivano il perno del nuovo assetto costituzionale da lui progettato. Nel suo piano, pur frammentariamente illustrato, le istitu-

[43] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 969.

[44] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 967 (corsivi nostri).

zioni repubblicane rispondevano in particolare a due precise esigenze. Da una parte, mettere in comunicazione potere esecutivo (*gouvernement*) e nuovo sovrano collettivo (*peuple*), allo scopo di raccordare le decisioni del primo alla volontà generale. E, in questo caso, le istituzioni avevano un importante *valore transitivo*. Dall'altra parte, stabilire una volta per tutte il tipo di legame che doveva esistere tra i diversi soggetti politici per la creazione della «società dell'armonia», conferendo perciò alle istituzioni una indispensabile *funzione di garanzia* articolata sulla base di un duplice concetto di derivazione chiaramente montesquieuiana. Che le istituzioni repubblicane dovessero limitare e ordinare in un rapporto di non subordinazione i 'poteri', per cui né il popolo (o il cittadino) avrebbe più sofferto l'arbitrio del governo, né quest'ultimo si sarebbe trovato a combattere la corruzione, era infatti un'idea rappresentata da Montesquieu con il principio della separazione e dell'equilibrio dei poteri, principio che veniva quindi pienamente accolto da Saint-Just[45], e dal quale scaturiva la sua stessa certezza sul fatto che il governo non avrebbe più potuto essere «une puissance pour le citoyen», ma soltanto «un ressort d'harmonie», una *force* «pour protéger cet état de simplicité, contre la force même»[46].

A tale convincimento faceva da corollario l'opinione, peraltro comune a tutto il pensiero giacobino, secondo cui la migliore «garantie du citoyen contre le pouvoir» risiedeva «en lui-même»[47], consisteva cioè nel fare uso della 'virtù', che era anzitutto espressione della capacità di ogni singolo individuo, in quanto parte del corpo legislativo, di controllare l'operato del governo esercitando la propria volontà politica. Secondo Saint-Just, però, ciò non poteva avvenire nell'immediato e, dunque, nell'attesa che quel diritto inalienabile potesse essere pienamente applicato e che la «società dell'armonia» si realizzasse compiutamente, sarebbero state le istituzioni repubblicane il baluardo contro la corruzione. Esse avrebbero provveduto a realizzare la virtù, a salvaguardare l'integrità dei costumi della nazione e ad impedire il ritorno del 'dispotismo'. Il fine delle istituzioni era, infatti,

> de mettre dans les citoyens, et dans les enfants même, une résistance légale et facile à l'injustice; de forcer les magistrats et la jeunesse à la vertu; de donner le courage et la frugalité aux hommes; de les rendre justes et sensibles; de les lier

[45] Cfr., su questo punto, G. REBUFFA, *Saint-Just interprete di Montesquieu*, cit., p. 857.
[46] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 968.
[47] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 968.

par des rapports généreux; de mettre ces rapports en harmonie, en soumettant le moins possible aux lois de l'autorité les rapports domestiques et la vie privée du peuple; de mettre l'union dans les familles, l'amitié parmi les citoyens; de mettre l'intérêt public à la place de tous les autres intérêts; d'étouffer les passions criminelles; et de rendre la nature et l'innocence la passion de tous les cœurs et de former une patrie[48].

Per conseguenza, Saint-Just si lamentava dell'esistenza di «trop de lois, [et] trop peu d'institutions civiles», stimando invece necessario incrementare il numero di queste ultime che, evidentemente, avrebbero reso il popolo ancora più libero:

La terreur – affermava, al riguardo, il giacobino – peut nous débarrasser de la monarchie et de l'aristocratie; mais qui nous délivrera de la corruption? ... Des institutions [...]. Je crois que plus il y a d'institutions, plus le peuple est libre. Il y en a peu dans les monarchies, encore moins dans le despotisme absolu. Le despotisme se trouve dans le pouvoir unique, et ne diminue que plus il y a d'institutions[49].

Coerente con l'insegnamento di Montesquieu, Saint-Just stabiliva che il grado di libertà di una nazione potesse essere calcolato sulla base di un rapporto di proporzionalità inversa tra *institutions* e *lois*, nonché per la presenza/assenza di istituzioni nelle diverse forme di governo, per cui nel «despotisme absolu» non vi erano né leggi, né istituzioni, né libertà alcuna; nelle monarchie, poche istituzioni, ma molte leggi inutili e una libertà illusoria; infine, nelle repubbliche, molte istituzioni e poche leggi, tutte utili e generali, oltre che la vera libertà[50]. Anzi, il numero delle istituzioni in una democrazia non era mai troppo alto, poiché in esse risiedeva proprio «la garantie de la liberté publique»[51], la quale, a sua volta, era «la garantie du citoyen par rapport à l'application des lois»[52]. Dunque, per il giovane rivoluzionario, nella «Città», o «società dell'armonia», le istituzioni repubblicane, imperniandosi sul 'sistema' della virtù, avrebbero conservato la purezza dei costumi e l'integrità del corpo sociale; inoltre, esse avrebbero regolato i rapporti tra i cittadini, nonché quelli tra essi (in

[48] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., pp. 967-968.

[49] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 976.

[50] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Rapport* [...] *sur la police générale, sur la justice, le commerce, la législation et le crimes de factions*, cit., p. 811, dove la libertà è definita «la rigidité envers le mal, [...] la justice et l'amitié».

[51] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 966.

[52] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 1007.

quanto popolo) ed il governo, in pratica avrebbero 'normato' il contesto relazionale della società per mezzo delle leggi e dell'educazione repubblicana.

Senza porre alcun limite allo sviluppo della libertà nella «società dell'armonia», fermo restando quello stabilito dalle stesse istituzioni repubblicane, Saint-Just subordinava ora alle 'regole', cioè alle leggi istituzionali, il 'potere' del *gouvernement*. Le leggi, affermava seguendo sempre Montesquieu, erano i «rapports naturels» fra gli uomini, e questi *rapports* corrispondevano ai loro *besoins* e alle loro *affections*[53]. Di conseguenza, la prima legge derivava da rapporti di tipo naturale (o sociale)[54], dal possesso che per ogni individuo era la prima fonte di conservazione da cui scaturiva «la garantie et l'indépendance de la vie»[55]; mentre «la première loi de l'État» consisteva nel «veiller sur ses mœurs et sa population»[56]. Ecco, allora, il giacobino stabilire finalmente che il *principio* (*ressort*) dello Stato libero coincideva con le stesse istituzioni repubblicane, le quali, al contempo, ne rappresentavano l'elemento costitutivo, la sua *natura*, che si esplicava nella legislazione dello Stato repubblicano, nelle sue leggi e in uno specifico piano educativo. Alla riflessione su un primo, importante, nesso teorico presente nell'*Esprit des lois*, che Saint-Just non aveva esitato a recuperare, ovvero quello tra virtù-costumi e leggi (e istituzioni repubblicane), seguiva a questo punto quella su un altro 'rapporto' fondamentale istituito dal filosofo di La Brède, il rapporto tra leggi (e istituzioni repubblicane) ed educazione. Come per Montesquieu, infatti, anche per il giacobino la fondazione e la conservazione di uno Stato libero dipendevano da un preciso sentimento – l'amore dei cittadini per la loro patria –, un sentimento che doveva necessariamente essere tramandato di padre in figlio attraverso l'educazione, unico mezzo che infondeva e sollecitava l'amore della repubblica e che rendeva virtuosi i cittadini, nei quali era necessario ispirarlo sin dalla più tenera età[57].

[53] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 971. Lo stesso concetto è espresso anche in ID., *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance, du gouvernement*, cit., p. 923.

[54] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance, du gouvernement*, cit., p. 930, ma anche p. 941.

[55] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments divers. Fragment IV: Pages de carnet*, in ID., *Œuvres complètes*, cit., pp. 957-966, in particolare pp. 962-965; citazione a p. 963.

[56] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance, du gouvernement*, cit., p. 945.

[57] Cfr. MONTESQUIEU, *EL*, IV, 5, in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 266: «C'est dans

Nasceva, quindi, sulla base di tali esigenze una 'pedagogia rivoluzionaria' tesa ad educare il popolo alla virtù, a renderlo cioè protagonista della vita politica attraverso nuove forme di partecipazione che facevano di ciascun individuo un cittadino (*citoyen*). Saint-Just forgiava proprio nelle *Istituzioni repubblicane* la nuova idea di *citoyen* come «celui qui ne possède pas plus de biens que les lois ne permettent d'en posséder; celui qui n'exerce point de magistrature et est indépendant de la responsabilité de ceux qui gouvernent», i quali ultimi non potevano far parte del popolo, poiché nessuna *autorité* doveva aspirare ad «aucun rang»[58]. Infatti, come aveva dichiarato egli stesso alla Convenzione Nazionale,

> la médiocrité de la personne qui gouverne est la source des mœurs et de la liberté dans un État; il faut que ceux qui sont dépositaires de vos lois soient condamnés à la frugalité, afin que l'esprit et les goûts publics naissent de l'amour des lois et de la patrie[59].

Il suo piano pedagogico-politico prevedeva la fondazione di una serie di istituzioni repubblicane con funzione specifica. Nel caso dell'educazione dei cittadini, dei rapporti affettivi, della tutela, dell'adozione, dell'eredità, e di tutto ciò che caratterizzava e regolamentava la vita delle persone nella «Città», le istituzioni coinvolte erano sia quelle morali, sia quelle civili, sia quelle domestiche. Di queste, le 'civili' si occupavano dell'educazione dei giovani e dei fanciulli sulla base di un preciso 'sistema' istituzionale così organizzato: (1) istituzioni dell'infanzia e della giovinezza; (2) istitutori ed istituzioni scolastiche; (3) istituzioni dell'educazione e degli affetti[60]. Il loro carattere precipuo non stava, tuttavia, soltanto nel fine educativo, sebbene esso fosse essenziale al rafforzamento della coesione sociale della 'nuova' nazione francese, quanto soprattutto nella promozione della *frugalità*. Questa era una virtù e consisteva sostanzialmente in uno stile di vita probo, strettamente legato alle regole della «società dell'armonia», ed inoltre rappresentava un esempio importante per i giovani che dovevano

le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la pouissance de l'éducation». Questa, chiosava Saint-Just, doveva essere impartita dai genitori almeno fino al quinto anno per i maschi (poi avrebbe provveduto lo Stato) e fino al matrimonio per le femmine. Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., pp. 980-981.

[58] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., p. 978.

[59] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Discours sur la Constitution de France*, cit., p. 420.

[60] Cfr. L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., pp. 980-984.

essere educati alla virtù repubblicana. Ma la frugalità doveva diventare altresì un dovere morale e politico per ogni cittadino che fosse davvero amante della patria e della libertà. In questo modo, i cittadini sarebbero tornati alle loro vere origini, si sarebbero riavvicinati alla società naturale, dove i costumi erano basati su legami affettivi quali l'amore, la fratellanza e l'amicizia[61], sentimenti che avrebbero dovuto, pertanto, caratterizzare anche i rapporti politici fra i cittadini della «Città» di Saint-Just, il cui obiettivo restava sempre quello di rinnovare la società del presente, dominata da un sistema di poteri, nella quale – diceva – «tout est pression et répression»[62].

Il programma rigenerativo del giovane rivoluzionario non si attuava perciò esclusivamente tramite il Terrore. Un diverso processo, anch'esso dal carattere rivoluzionario, ma incentrato sulla progressiva introduzione del 'sistema' della virtù e delle istituzioni repubblicane, avrebbe potuto essere agevolmente messo in atto. Secondo Saint-Just, questo sarebbe stato il più efficace strumento per la rigenerazione dei corpi politici, uno strumento di lotta del tutto nuovo che le circostanze rivoluzionarie chiamavano all'azione. In lui si era ormai fatta strada la consapevolezza del fatto che «les insurrections qui ont eu lieu sous le despotisme sont toujours salutaires; celles qui éclatent dans un État libre sont dangereuses quelquefois pour la liberté même, parce que la révolte du crime en usurpe les prétextes sublimes et le nom sacré»[63]. Bisognava perciò che le rivoluzioni «naiss[aient] des bonnes lois et qui [fussent] maniées par d'habiles mains» affinché potessero cambiare davvero «la face du monde sans l'ébranler»[64]. Questo doveva essere il grande scopo delle istituzioni repubblicane, nel segno della 'lezione' di Montesquieu.

[61] Su questi sentimenti e in particolare sull'amicizia in Saint-Just, si rimanda a F. FORTUNET, *L'amitié selon Saint-Just*, «Annales historiques de la Révolution française», 54 (1982), pp. 181-195, in cui l'autore ha messo in evidenza il carattere paradossale di istituzionalizzare e rendere obbligatorio il sentimento dell'amicizia. Diverso il giudizio di R. ROLLAND, *La signification politique de l'amitié chez Saint-Just*, «Annales historiques de la Révolution française», 55 (1985), pp. 324-338, che ha parlato di legame politico senza dominio sia per l'amicizia che per la virtù.

[62] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance, du gouvernement*, cit., p. 938.

[63] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *Fragments d'Institutions Républicaines*, cit., pp. 1007-1008.

[64] L.-A.-L. DE SAINT-JUST, *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance, du gouvernement*, cit., p. 939.

Montesquieu, Burke e l'illuminismo

Mauro Lenci

1. Cecil P. Courtney, in una monografia dedicata a Montesquieu ed Edmund Burke (1729-1797), ha definito quest'ultimo, in riferimento al primo, «il suo più grande discepolo britannico»[1]. Affermazione questa che, pur racchiudendo e sintetizzando la sostanza del suo libro, è stata subito confutata da uno scettico recensore, W.R. Fryer, che ha ravvisato come l'intera vita ed il pensiero di Burke siano stati, in realtà, talmente lontani da quelli di Montesquieu che ci si può addirittura chiedere come sia possibile farne l'oggetto di una trattazione tanto estesa. D'altronde, sempre per Fryer, difficilmente può essere considerata prova della sua *discipleship*, il fatto che Burke leggesse ed ammirasse Montesquieu e lo assoldasse dalla propria parte contro gli uomini dell'89, o si potessero proporre, per certe sue idee politiche, alcuni parallelismi con il pensiero del *Presidént à mortier* del Parlamento di Bordeaux[2].

Questa piccola *querelle* è sintomatica di una diatriba più vasta e profonda che riguarda la generale interpretazione del pensiero filosofico-politico di Montesquieu, la quale comunque deve essere mantenuta distinta dall'altra, altrettanto complessa, questione concernente la ricezione della sua opera.

Di sicuro possiamo affermare che le letture di Montesquieu, nel corso del tempo, sono state profondamente divergenti[3]. Senza voler fornire un quadro esaustivo delle varie interpretazioni basterà qui ricordarne alcune. Montesquieu era filo-monarchico o repubblicano?

[1] C.P. COURTNEY, *Montesquieu and Burke*, Oxford, Basil Blackwell, 1963 (rist.: Westport, Conn., Greenwood Press, 1975), p. 1.

[2] W.R. FRYER, recensione a C.P. COURTNEY, *Montesquieu and Burke*, cit., in «The English Historical Review», 79 (1964), pp. 860-861.

[3] Cfr. M. RICHTER, *The Political Theory of Montesquieu*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 6, 63.

Vediamo, da una parte, Robert Shackleton optare per la prima soluzione e Thomas Pangle dedicare un corposo capitolo della sua opera a smontare il presunto *participatory republicanism* di Montesquieu e ipotizzare che, in linea con un liberalismo di stampo aristocratico, egli si sarebbe ritratto «dal folle tentativo di ristabilire il virtuoso repubblicanesimo dei Romani»[4]. Montesquieu, per Catherine Larrère, avrebbe rotto addirittura la continuità stessa della tradizione dell'umanesimo civico, continuità individuata da John Pocock sull'asse repubbliche classiche-Machiavelli-Guicciardini-Harrington, perchè ormai per lui «le temps de la vertu est passé»[5]. Dello stesso avviso non è certamente Nannerl Keohane che di tale virtù ha considerato invece Montesquieu un profondo ammiratore, e neanche Mark Hulliung che ha visto, nel filosofo di La Brède, un cosciente precursore della repubblica nazionale e democratica diversi «decenni in anticipo sulla Rivoluzione francese»[6].

Che tipo di liberalismo era perciò quello di Montesquieu? Per Lando Landi non ci sono dubbi: decisamente moderno e fondato sull'individualismo. Per questo motivo una lettura come quella che ne ha dato Louis Althusser, cioè a dire di un Montesquieu immerso in un passato feudale, sostenitore di libertà fortemente legate all'antico regime (insomma il ritratto di un Montesquieu 'antiborghese'), non è sostenibile; per quanto egli sia «per certi aspetti legato all'antico», non solo ha teorizzato ma anche approvato un governo «che prefigura lo Stato liberale» moderno[7].

[4] R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 276-277; T.L. PANGLE, *Montesquieu Philosophy of Liberalism*, Chicago, Chicago University Press, 1973, pp. 217, 48-106. Qui, come altrove, tutte le traduzioni di citazioni da testi stranieri, salvo diversa indicazione, sono mie.

[5] C. LARRÈRE, *Montesquieu et «l'exception française»*, in D. FELICE (a cura di), *Poteri Democrazia Virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 55-56. Della Larrère vedi anche *Montesquieu républicain? De l'interprétation pendant la Troisième République*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 148-162. La stessa opinione è condivisa da J.N. SHKLAR, *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 52. Cfr. J.G.A. POCOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

[6] N.O. KEOHANE, *Philosophy and the State in France*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 392-419; M. HULLIUNG, *Montesquieu and the Old Régime*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 1.

[7] L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 700-701, 332-347; L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Puf, 1959, pp. 86-91.

2. Queste, dunque, sono alcune delle diverse e più significative interpretazioni di Montesquieu. Analizzare il suo rapporto con un autore come Edmund Burke ci può aiutare sia nella valutazione del pensiero politico del filosofo francese sia nell'indicare un possibile esito del 'suo' illuminismo il quale, reinterpretato dall'autore delle *Reflections on the Revolution in France* (1790), avrebbe mostrato palesemente il proprio volto aristocratico e decisamente antidemocratico.

Quale avrebbe potuto essere la reazione di Montesquieu di fronte alla Rivoluzione francese? John Plamenatz ha scritto che la peculiarità di Burke fu quella di usare posizioni comuni a Hume e Montesquieu in controversie storicamente importanti[8].

Non fu certo un caso se Burke, quando le *Reflections* erano ben lungi dall'essere pubblicate e le sue invettive antifrancesi non avevano ancora acquisito quella risonanza pubblica che avrebbero assunto con il dibattito sulle *Army Estimates* del febbraio 1790, avesse scelto di sottrarre l'eredità teorica di Montesquieu dall'uso strumentale che potevano farne i rivoluzionari. Sollecitato in tal senso da un corrispondente non identificato, Burke gli aveva risposto di non individuare «nessun principio di coerenza, cooperazione e giusta subordinazione nel nuovo sistema francese», un sistema che portava evidenti i segni «dell'incombente ignoranza di questa età altamente non-illuminata, la meno qualificata per la legislazione», ed essendo stato tirato in ballo proprio il *Président*, così aveva continuato con riferimento ai protagonisti della Rivoluzione:

> Voi sostenete, mio caro signore, che essi leggono Montesquieu – Io non lo credo. Se lo facessero, non lo capirebbero. Egli spesso è oscuro, tratto in inganno dal sistema; ma, nel complesso, uno scrittore colto e ingegnoso e talvolta un pensatore dei più profondi. È certo che non l'hanno seguito in nessuna delle cose che hanno fatto. Se fosse vissuto adesso, sarebbe certamente tra i fuggiaschi di Francia[9].

[8] J. PLAMENATZ, *Man and Society*, 2 voll., New York, Longman, 1963, vol. I, p. 332.

[9] Lettera del gennaio 1790, in *The Correspondence of Edmund Burke* (d'ora in avanti: *Correspondence*), 10 voll., a cura di T.W. Copeland, Cambridge, Cambridge University Press, 1958-1976, vol. VI, pp. 79-81. Nelle *Reflections* sarebbe stato ancora più duro: «Noi non ci siamo convertiti a Rousseau, non ci proclamiamo discepoli di Voltaire, Helvétius ha fatto scarsi progressi tra noi. Non scegliamo i nostri predicatori tra gli atei, i nostri legislatori tra i pazzi» (E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France* [1790], in ID., *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, 8 voll. [deve essere completata in 12 voll.], a cura di P. Langford, Oxford, Clarendon Press, 1981-1997 [d'ora in avanti: *Writings*], vol. VIII, p. 137; tr. it. in *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Torino, Utet, 1963, p. 256).

Burke, dunque, semplicemente constatava che se si volevano trovare dei responsabili morali per quello che stava accadendo a Parigi non ci si doveva rivolgere a Montesquieu, ma si dovevano additare i veri padri putativi di tutti quegli sconvolgimenti, e cioè Voltaire e Rousseau:

> Il primo ha il merito di scrivere in modo gradevole: e nessuno ha mai accoppiato così felicemente insieme blasfemia e oscenità. L'altro, per mia quasi certa conoscenza, era disturbato non poco nella sua mente. Egli però vedeva le cose sotto luci chiare e non comuni ed era molto eloquente. Ma per quanto riguarda il resto! Io ho letto il *Contrat social* da molto tempo. Ha lasciato poche tracce nella mia mente. Pensai che fosse un'impresa di poco o punto merito; e davvero a malapena mi immaginai che potesse mai fare delle rivoluzioni e dare una legge alle nazioni. Ma tant'è[10].

La fortuna 'repubblicana' di Montesquieu, a prescindere dalla lettera di Burke, era in realtà a quel tempo ormai un fatto acquisito. Secondo Bernard Manin, era stato infatti proprio Montesquieu, nell'*Esprit des lois*, ad aver dato corpo alla «prima formulazione francese della teoria della virtù repubblicana», teoria che sarebbe stata ripresa da Rousseau e dallo stesso Robespierre[11]. Anche alcuni dei futuri celebri avversari di Burke in terra inglese avevano contribuito alla costruzione di questo mito. Robert Robinson (1735-1790), il cui catechismo sarebbe stato agitato da Burke in Parlamento nel marzo del 1790 come ricettacolo di cattive idee e di principi da rifuggire, dodici anni prima aveva scritto che in ogni forma di buon governo, fosse

[10] *Correspondence*, VI, p. 81.

[11] B. MANIN, *Montesquieu*, in F. FURET-M. OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della rivoluzione francese*, a cura di M. Boffa, Milano, Bompiani, 1989, p. 712. Per quanto riguarda MONTESQUIEU consulta *De l'Esprit des Lois* (d'ora in avanti: *EL*), II, 2, pp. 239-244, III, 3, pp. 251-253 (si cita dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 tt. Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»] 1949 e 1951, t. II). Su Montesquieu e la Rivoluzione, vedi anche C. LEFORT, *Foyers du républicanisme*, in ID., *Écrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, pp. 181-191, C.P. COURTNEY, *Montesquieu and Revolution*, in E. MASS-A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Lectures de Montesquieu. Actes du Colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989)*, Napoli, Liguori, 1993, pp. 41-61; e J.N. SHKLAR, *Montesquieu*, cit., pp. 114, 118, 120. Sempre sull'influenza di Montesquieu su personaggi come Saint-Just o sui giacobini italiani vedi D. FELICE (a cura di), *Poteri Democrazia Virtù*, cit., in particolare i saggi dello stesso Felice, di Marco Platania, Girolamo Imbruglia e Vittorio Criscuolo alle pp. 11-44, 79-143. Sulla doppia incidenza dell'eredità montesquieuiana nella pubblicistica settecentesca, soprattutto a ridosso e nelle prime fasi della Rivoluzione, vedi É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle* (1927), Genève, Slatkine Reprints, 1978; e M. DORIGNY (a cura di), *Montesquieu dans la Révolution française*, Paris-Genève, Edhis-Slatkine, 1990.

esso ecclesiastico o politico, era «il popolo [...] l'origine del potere», e per affermare ciò si era avvalso dell'opinione di illustri autori, tra i quali Montesquieu. Aveva infatti scritto: «Il moderno clero non conformista ci induce a studiare il governo – Sidney - Locke - Montesquieu - Beccaria – ci insegnano le nozioni che abbiamo di governo – tutti ritengono il popolo come l'origine del potere»[12]. Richard Price (1723-1791), il *dissenter* la cui celebre orazione sarebbe stata uno dei principali motivi che avrebbero indotto Burke a mettere mano alle *Reflections*, era stato altrettanto esplicito: anche per lui l'aspetto dell'autogoverno era centrale e nelle sue *Observations* (1776) aveva scritto che «ogni uomo è il legislatore di sé stesso», specificando proprio che la possibilità di essere guidati dalla propria volontà era «particolarmente adatta alla volontà politica». Più tardi avrebbe dichiarato di aver rinvenuto questa stessa opinione in Montesquieu[13].

Montesquieu, dunque, per Burke doveva essere lasciato in pace e, qualche tempo dopo la lettera sopra ricordata, nel finale di *An Appeal from the New to the Old Whigs* del 1791, egli avrebbe esternato anche pubblicamente il suo tributo nei riguardi del filosofo di La Brède, tracciandone un ritratto celeberrimo nel quale, al di là degli elogi personali, si faceva anche esplicito riferimento a due aspetti essenziali della teoria montesquieuiana nei quali egli si riconosceva considerandosene interprete e continuatore, e cioè una visione progressiva dello sviluppo della società civile e la difesa della Costituzione inglese. Queste le parole di Burke:

> Considerate per esempio un uomo come Montesquieu. Pensate a un genio quale non alligna in ogni paese o in ogni tempo: a un uomo dotato dalla natura di occhio penetrante e aquilino, di un giudizio preparato dalla più estesa erudizione, di una robustezza di mente addirittura erculea, di nervi impervi alla fatica del lavoro, insomma a un uomo che fu capace di impiegare venti anni nel perseguimento di un solo fine. Pensate ad un uomo simile al patriarca universale di Milton (che aveva radunato intorno a sé nella sua visione profetica l'intera serie delle generazioni a cui era destinato a dar vita): un uomo capace di passare in rivista, dopo averli radunati dall'Est, dall'Ovest, dal Nord, e dal Sud, dalla ruvidezza della più rozza barbarie alla più raffinata e sottile civiltà, tutti gli schemi di

[12] R. ROBINSON, *A Plan of Lectures on the Principles of Non Conformity for the Instruction of Catechumens*, Cambridge, Hodson, 1778, pp. 10, 49.

[13] R. PRICE, *Observations on the Nature and Value of Civil Liberty* (1776) e *Additional Observations on the Nature and Value of Civil Liberty* (1777), in ID., *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 26, 80.

governo giammai invalsi tra l'umanità, pesando, misurando, confrontando e paragonandoli tutti, unendo il fatto alla teoria, e chiamando in ausilio, su questo infinito assembramento di cose, tutte le idee che hanno affatticato l'intendimento di profondi ragionatori di ogni tempo. Consideriamo che tutto ciò non formò che un gradino introduttivo a preparare un uomo come questo, scevro di qualsiasi pregiudizio nazionale, privo di passioni personali, ad ammirare e porgere all'ammirazione del genere umano la Costituzione inglese[14].

Tutto l'immane lavoro di Montesquieu l'aveva condotto all'esaltazione della Costituzione inglese, l'apice della civiltà europea, e non era stato certo un caso, quindi, che Burke si fosse già riferito proprio a lui quando, in una delle sue prime opere, ne aveva individuato la fonte nei boschi dei Germani; una Costituzione che per il parlamentare inglese, a dire il vero, a quei tempi era ancora troppo grezza e grossolana[15]. In seguito Burke non avrebbe più cambiato questa opinione. Molto prima della Rivoluzione, nel 1774, rivolgendosi agli elettori di Bristol, egli aveva dichiarato apertamente che, avendo cercato di scoprire che cosa era riuscito a dare all'Inghilterra «il rango che deteneva nel mondo», si era accorto che la risposta, in fondo, non era poi così difficile: «La nostra prosperità e la nostra dignità derivavano principalmente, se non esclusivamente, da due fonti, la nostra Costituzione ed il nostro commercio»[16], due entità assolutamente compatibili, due pilastri su cui si fondava un sistema di civilizzazione che godeva, avrebbe ribadito pochi anni prima di morire, di «una prosperità senza pari nella storia dell'uomo»[17].

John Pocock ha visto in passi come questo il perfetto integrarsi di due diverse tradizioni intellettuali che in *An Appeal* paiono appena

[14] E. BURKE, *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791), in ID, *Further Reflections on the Revolution in France*, a cura di D.E. Ritchie, Indianapolis, Liberty Press, 1992, p. 198 (tr. it. in *Scritti politici*, cit., p. 576).

[15] E. BURKE, *An Essay Towards an Abridgment of the English History* (1757), in *Writings*, I, p. 430. Nello stesso scritto, alla p. 445, Burke avrebbe definito Montesquieu «il più grande genio che ha illuminato questa epoca». Cfr. *EL*, XI, 6, p. 407. Per S. Deane il fatto che Burke considerasse l'Europa post-Riforma un sistema caratterizzato da una cultura uniforme, con differenti variazioni politiche corrispondenti alle diverse variazioni dalla fede comune, si deve proprio all'influenza di Montesquieu (S. DEANE, *The French Revolution and the Enlightenment in England*, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1988, p. 19).

[16] E. BURKE, *Speeches at His Arrival at Bristol and at the Conclusions of the Poll* (1774), in *Writings*, III, p. 59.

[17] E. BURKE, *Fourth Letter on a Regicide Peace* (1795), in *Writings*, IX, p. 61. Anche Montesquieu aveva notato come l'Inghilterra, «padrona del mare» fosse riuscita a contemperare «il commercio con l'impero» (MONTESQUIEU, *Lettres Persanes* [d'ora in avanti: *LP*], CXXXVI, in ID., *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 336).

evocate ma sono sicuramente riconoscibili, quella cioè della *Ancient Constitution* e quella della *Political Economy*; inoltre, egli ha dimostrato come il sostegno all'«Antica Costituzione», nel Settecento, non venisse considerato affatto un arcaismo. Anzi, esso poteva essere benissimo coniugato, come d'altronde aveva fatto lo stesso Burke, con la difesa della *Whig Britain* post-feudale emersa dalla *Glorious Revolution*, la quale fondeva, in perfetta armonia, gli interessi dei grandi proprietari terrieri con quelli di una moderna nazione commerciale. Per Pocock, infatti, non c'è contraddizione tra il ruolo progressivo svolto dalla scienza scozzese dell'economia politica e il sostegno ad una teoria che affermava il ruolo indispensabile dell'«aristocrazia naturale» formata da una classe terriera ereditaria. Nel 1791 Burke avrebbe scritto al vescovo di Salisbury che i suoi sentimenti erano quelli di un «Whig razionale», che aveva «stabilizzato la successione della dinastia Hannover sui principi dell'Antica Costituzione», fondendo così inequivocabilmente le due tradizioni[18].

Nello specifico, la dottrina dell'«Antica Costituzione» aveva ricevuto la sua formulazione classica durante il Seicento. Diversi erano stati i suoi sostenitori, tra i più famosi, senza dubbio, Edward Coke, Mattew Hale, John Selden e, nel Settecento, William Blackstone[19]. Burke aderì a tale dottrina rielaborandola in modo critico, e il fatto che sovente si riferisse allo «spirito delle nostre leggi», al «carattere nazionale», ai «costumi, la religione, e il commercio del popolo», ha fatto supporre a Pocock un'influenza diretta di Montesquieu o di qualche illuminista scozzese[20]. Non si deve comunque dimenticare l'importanza che aveva avuto proprio Montesquieu nel rendere popolare la Costituzione inglese e nel farla assurgere al ruolo di vero e proprio modello politico da imitare[21].

[18] *Correspondence*, VI, p. 309. Cfr. J.G.A. POCOCK, *The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution*, e *The Varieties of Whiggism from Exclusion to Reform*, in ID., *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 193-194, 263.

[19] Questa dottrina era nata per cercare di dare una risposta al tentativo operato dalla ragione filosofica, dopo la riforma protestante, di ricostruire i fondamenti della legge, nella ricerca di una legittimazione umana e razionale del potere politico. La legge, infatti, secondo i fautori dell'«Antica Costituzione», non poteva assolutamente essere ridotta ad una serie di principi generali o, peggio ancora, ad una legge scientifica (J.G.A. POCOCK, *Burke and the Ancient Constitution: a Problem in the History of Ideas* [1960], in ID., *Politics, Language, and Time*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, pp. 214-215).

[20] J.G.A. POCOCK, *Burke and the Ancient Constitution*, cit., pp. 209, 224-225.

[21] Cfr. F.T.H. FLETCHER, *Montesquieu and English Politics* (1939), Philadelphia, Porcupine Press, 1980, pp. 17-33; C.P. COURTNEY, *Montesquieu and Burke*, cit., pp. 66-67.

Con il termine «economia politica» si voleva, invece, denotare una complessa impresa ideologica mirante a stabilire le condizioni di vita, economiche, morali, politiche e culturali nelle società commerciali avanzate. Un «umanesimo commerciale» che, durante il Settecento, aveva sfidato apertamente l'«umanesimo civico», cioè quella tradizione repubblicana che si fondava sul concetto machiavelliano di virtù ed era stata incarnata da personaggi come James Harrington, Algernon Sidney, Andrew Fletcher ed altri[22]. Il linguaggio del commercio era stato adottato da scrittori come Joseph Addison e Daniel Defoe, ma anche da David Hume e dalla scuola storica scozzese. Nel commercio essi avevano visto la fonte principale dell''ingentilimento' della società, della nascita della *Politeness* e delle *Manners*. Nell'antichità l'uomo, a causa dell'assenza del mercato, aveva dovuto ricorrere alla schiavitù e, nonostante si potesse caratterizzare moralmente per la sua 'virtù', rimaneva però sostanzialmente un barbaro. Soltanto lo sviluppo del mercato avrebbe successivamente provocato le condizioni per la creazione di un elaborato codice morale e di maniere. Nella scuola storica scozzese la transizione che aveva portato da un'economia di tipo agrario al moderno ruolo del mercato venne vista come sviluppantesi all'interno di un complesso processo storico che conduceva l'uomo da una condizione di stato selvaggio ad una di civiltà attraverso successivi passaggi ben stabiliti. Dugald Stewart si sarebbe preso la briga di definire questa «storia naturale» come *Theoretical or Conjectural History*, ed essa sarebbe stata conosciuta in seguito anche come «teoria dei quattro stadi»[23].

Il tributo che Burke riservò alla scuola storica scozzese appare in modo lampante nella lettera scritta a William Robertson nel 1777, poco dopo l'uscita della sua *History of America*. Quella lettera era una vera e propria testimonianza di fede nei confronti della *Conjectural*

[22] J.G.A. POCOCK, *The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution*, cit., p. 194. A questo riguardo vedi anche, di POCOCK, *The Machiavellian Moment*, cit., pp. 333-552.

[23] Scriverà infatti: «A proposito di questo tipo di indagine filosofica, che nella nostra lingua non ha un nome appropriato, mi prendo la libertà di chiamarla *storia teorica o congetturale*; un'espressione che nel suo significato pressappoco coincide con quella di *storia naturale*, com'è stata utilizzata dal sig. Hume, e che alcuni scrittori francesi hanno chiamato *Histoire Raisonnée*» (D. STEWART, *Account of the Life and Writings of Adam Smith* [1794], in A. SMITH, *Essays on Philosophical Subjects*, Indianapolis, Liberty Press, 1980, p. 293). Cfr. R. MEEK, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 6, 126. Su questo tema consulta, inoltre, R. EMERSON, *Conjectural History and the Scottish Philosophers*, «Historical Papers of the Canadian Historical Association», 16 (1984), pp. 63-90.

History. Burke, infatti, si soffermava con interesse sulla descrizione, da parte di Robertson, del carattere e dei costumi degli abitanti del Nuovo Mondo, commentando come ormai non fosse più necessario ricorrere alla storia per analizzare la natura umana nei suoi vari stadi e periodi, quando potevamo constatare nei vari popoli della terra un graduale ascendere dalla barbarie alla civiltà più raffinata:

> La parte che ho letto con maggior piacere è quella riguardante la discussione sui costumi e l'indole degli abitanti del Nuovo Mondo. Ho sempre convenuto con te che noi possediamo, in questo momento, grandi vantaggi rispetto alla conoscenza della natura umana. Non ci è più necessario ricorrere alla storia per delinearla nei suoi vari stadi e periodi [...]. Ora la grande mappa del genere umano si è di colpo dispiegata e non c'è grado di barbarie o di raffinatezza che non sia immediatamente osservabile. Le civiltà molto diverse dell'Europa e della Cina, lo stato di barbarie di Persia e Abissinia. I costumi eccentrici dei Tartari e dell'Arabia. Lo stato selvaggio del nord America e della Nuova Zelanda[24].

Montesquieu era stato certamente uno dei precursori della teoria dei quattro stadi quando, nell'*Esprit des lois*, aveva operato la celebre distinzione tra popoli selvaggi e popoli barbari, i primi dediti prevalentemente alla caccia, i secondi alla pastorizia, ed entrambi contrapposti ai popoli che coltivavano la terra e conoscevano l'uso della moneta[25]; ma era stato soprattutto nel libro XX che egli aveva reso famoso il collegamento tra commercio e civiltà. Infatti aveva scritto che

> [l]e commerce guérit des préjugés destructeurs; et c'est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce; et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces.
>
> Qu'on ne s'étonne donc point si nos mœurs sont moins féroces qu'elles ne l'étoient autrefois. Le commerce a fait que la conoissance des mœurs de toutes les nations a pénétré partout: on les a comparées entre elles, et il en a résulté de grands biens[26].

Sempre nell'*Esprit des lois*, citando Bernard de Mandeville, Montesquieu aveva preso parte anche al settecentesco dibattito sul lusso, uno dei bersagli polemici preferiti dai repubblicani, e da lui invece considerato quale elemento necessario per la vita degli Stati monarchici e di

[24] *Correspondence*, III, p. 350. Su questo tema, vedi J. CONNIFF, *Edmund Burke and the Politics of Progress*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 59, 63, 65-66.

[25] *EL*, XVIII, 11-13, pp. 537-539.

[26] *EL*, XX, 2, p. 585. Sull'influenza di Montesquieu sugli illuministi scozzesi vedi più estesamente il contributo di Silvia Sebastiani nel presente tomo.

quelli dispotici[27]. Ma in realtà già nelle *Lettres Persanes* (1721), egli aveva sostenuto che uno Stato senza *volupté* e *fantaisie* sarebbe stato tra i più poveri del mondo. Così infatti aveva scritto nella lettera CVI:

> Je suppose, Rhedi, qu'on ne souffrit dans un royaume que les arts absolutament nécessaires à la culture des terres, qui sont pourtant en grand nombre, et qu'on en bannit tous ceux qui ne servent qu'à la volupté ou à la fantaisie; je le soutiens: cet État seroit un des plus misérable qu'il y eût au Monde [...]. De tout ceci, on doit conclure, Rhedi, que, pour qu'un prince soit puissant, il faut que ses sujets vivent dans les délices; il faut qu'il travaille à leur procurer toutes sortes de superfluités, avec autant d'attention que les nécessités de la vie[28].

In Montesquieu vi era la consapevolezza, comune a tanti altri letterati e scrittori del tempo, che questa civiltà raffinata avesse una dimensione continentale per cui si potesse considerare l'Europa nient'altro che «un État composé de plusieurs provinces»[29]. L' Europa era quindi una civiltà omogenea che, dopo la caduta dell'impero romano, si era fondata sulle istituzioni e usanze degli antichi Germani[30]; erano stati i Goti conquistatori quelli che avevano stabilito «partout la monarchie et la liberté»[31]. Da quella libertà, che aveva avuto origine «dans les bois» dei Germani, gli Inglesi avevano «tiré l'idée de leur gouvernement politique», ed il *beau système* costituzionale che essi avevano costruito ne diveniva così la massima espressione nell'Europa del Settecento[32]: l'Inghilterra era, infatti, per Montesquieu il solo paese al mondo che aveva «pour objet direct de sa constitution la liberté politique»[33]. Burke non si era discostato molto da lui ricordando che, se era vero che l'ordine e la pace erano i fini più ricercati di tutti i governi, «la libertà [era] un fine solo nel migliore» di essi[34], e l'Inghilterra era l'unico Stato che, a differenza del resto d'Europa, aveva fatto scaturire la libertà direttamente dal sistema stesso delle sue leggi e la cui preservazione era divenuta addirittura l'oggetto specifico dell'azione del governo[35].

[27] *EL*, VII, 1, 4, pp. 333 (nota *b*), 336-337.
[28] *LP*, CVI, pp. 289-290.
[29] MONTESQUIEU, *Mes Pensées*, n° 1780/318, in ID., *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 1427.
[30] *EL*, XXX, 2, p. 884.
[31] *EL*, XVII, 5, p. 528.
[32] *EL*, XI, 6, p. 407.
[33] *EL*, XI, 5, p. 396.
[34] E. BURKE, *Speech on St. George's Fields Massacre* (1769), in *Writings*, II, p. 225.
[35] E. BURKE, *Second Letter on a Regicide Peace* (1796), in *Writings*, IX, p. 287.

3. Ma che tipo di libertà era quella che sostenevano i due autori? Era forse quella degli antichi, sempre sostenuta dai repubblicani, e che si esprimeva nella virtuosa partecipazione politica dei cittadini al governo della città? O era qualcosa di diverso? Essa era in realtà la libertà dei moderni, quella che avevano sposato anche David Hume ed Adam Smith, e non coincideva affatto con la libertà politica. Burke mostrò sempre chiaramente la sua preferenza verso questo tipo di libertà 'negativa' (o libertà 'civile'), che gli permetteva di camminare «con tranquillità per le strade della sua città»[36] e che, con non celata ironia verso i rivoluzionari, avrebbe definito «la noiosa e stravagante libertà che permette di andare in giro a proprio piacere»[37]. L'essenza di questa «libertà razionale» si manifestava soprattutto nell'essere governati dalle leggi:

> Ciò che lui intendeva per libertà, fintanto che l'Onnipotente gli avesse permesso di vivere, era quella di cui si godeva nel conformarsi alle leggi del proprio paese, quella che si godeva nell'esercizio indisturbato della propria religione e nell'essere lasciati nel pieno possesso della proprietà personale, fosse essa trasmessa tramite eredità o acquisita con il proprio lavoro. Se si era protetti nel libero esercizio di tutto questo, come accadeva in Inghilterra, si poteva realmente pensare di essere in possesso della vera libertà razionale (*rational freedom*)[38].

Questa, anche se non poteva considerarsi una vera e propria definizione, poteva almeno dirsi «un inventario della libertà (*inventory of freeedom)*»[39], mentre, nella libertà propagandata dai giacobini, Burke vedeva ripresentarsi lo spettro della libertà degli antichi che reputava, come aveva già scritto nel 1777, «solo una benedizione privata per il primo ordine» e non invece «l'energia e la sorgente vitale dello Stato stesso»[40]. Questa libertà, avrebbe scritto nel 1795, non apparteneva a tutti, ma solo a «quei pochi eletti che sono stati scelti per la rappresentanza ereditaria dell'intera democrazia, e che non lasciano proprio

[36] *Correspondence*, IV, p. 246.

[37] E. BURKE, *Letter to William Elliot* (1795), in ID., *Further Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 262; ma vedi anche *Writings*, II, p. 225, e ID., *Works and Correspondence of the Right Hon. Edmund Burke* (d'ora in avanti: *Works*), London, Rivington, 1852, vol. VI, p. 86.

[38] Discorso parlamentare tenuto il 14 dicembre 1792, *Debate in the Commons on the Address of Thanks*, in *The Parliamentary History of England from the Earliest Period to the Year 1803*, 36 voll., a cura di W. Cobbet, London, Hansard, 1816 (d'ora in avanti: *Parliamentary History*), vol. XXX, p. 70. Su questo tema, inoltre, *Writings*, III, pp. 317-318; *Correspondence*, VI, p. 444; ID., *Letter to C.J.F. Depont*, cit., p. 8.

[39] *Parliamentary History*, XXX, p. 70.

[40] E. BURKE, *Letter to the Sheriffs of Bristol* (1777), in *Writings*, III, p. 318.

niente, neppure i rimasugli, a noi poveri fuori-casta della razza plebea»[41]. Per questa ragione, contro i sostenitori della virtù civica, Burke avrebbe ribadito il valore e la superiorità della libertà personale nata e sviluppatasi nell'alveo della galante società d'*Ancien régime*, una libertà che si poteva godere persino all'interno di uno Stato assoluto:

> In tutti questi vecchi paesi lo Stato è stato fatto per la gente e non la gente per esso. Ogni Stato, infatti, ha perseguito non solo ogni tipo di vantaggio sociale, ma ha coltivato anche il benessere di ogni singolo individuo. I suoi bisogni, i suoi desideri, persino i suoi gusti sono stati presi in considerazione. Questo sistema di larghe vedute, ha realmente prodotto una certa quantità di libertà personale (*personal liberty*) in forme che sembrerebbero le più avverse ad essa. Questa libertà, infatti, fu trovata nelle cosidette monarchie assolute, in un grado sconosciuto alle repubbliche dell'antichità[42].

Montesquieu nell'*Esprit des lois* era stato abbastanza chiaro in proposito ed aveva sottolineato come fosse sostanzialmente errata quella prospettiva che tendeva a situare la libertà nelle repubbliche e ad escluderla dalle monarchie. Così facendo, infatti, si confondeva la libertà con il potere del popolo di fare ciò che voleva. In realtà l'indipendenza (*indépendance*) – che, come mostravano le leggi polacche del tempo, portava solo all'oppressione generale – e la libertà (*liberté*) andavano tenute distinte, e quest'ultima non doveva neppure essere confusa con «la liberté philosophique», che consisteva «dans l'exercice de sa volonté». La libertà andava invece intesa come «politique», ma, a dispetto del termine usato, questa non era la libertà degli antichi bensì, in realtà, «le droit de faire tout ce que les lois permettent»[43].

Montesquieu riteneva, com'è noto, che la libertà andasse considerata in due diversi ambiti, da una parte cioè in relazione alla costituzione dello Stato e, dall'altra, per quanto atteneva il rapporto tra i cittadini; ambedue le sfere però potevano essere accomunate da un minimo comun denominatore che riguardava la percezione della propria sicurezza[44]. Così, infatti, aveva annotato nelle *Pensées*: «De là, il faut conclure que la liberté politique concerne les monarchies modérées comme les républiques, et n'est pas plus éloignée du trône

[41] E. BURKE, *Letter to W. Elliot*, cit., p. 263.

[42] E. BURKE, *Second Letter on a Regicide Peace*, cit., p. 287; vedi anche *Correspondence*, VI, p. 212.

[43] *EL*, XI, 2-3, pp. 394-395; XII, 2, p. 431.

[44] Cfr. *EL*, XI, XII, pp. 393-458.

que d'un sénat; et tout homme est libre qui a un juste sujet de croire que le fureur d'un seul ou de plusieurs ne lui ôteront pas la vie ou la propriété de ses biens»[45]. Mentre per quanto concerneva la libertà del cittadino in rapporto agli altri la si poteva valutare in base alla «bonté des lois criminelles», e senza equivoci, specificava Montesquieu, «consiste dans la sûreté, ou dans l'opinion que l'on a de sa sûreté»[46]; per la libertà in rapporto alla costituzione, dopo aver sottolineato il medesimo aspetto[47], nel paragrafo successivo egli esponeva la famosa teoria della divisione dei poteri, la quale implicava ovviamente la condizione che, per la propria sicurezza e libertà, il cittadino non dovesse temere un uso improprio del potere. Questo il celebre passo dell'altrettanto celebre capitolo dell'*Esprit des lois* dedicato alla «Constitution d'Angleterre»:

> Lorsque dans la même personne ou dans la même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté; parce qu'un peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement.
>
> Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle étoit jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens seroit arbritaire: car le juge seroit législateur. Si elle étoit jointe à la puissance executrice, le juge pourroit avoir la force d'un oppresseur.
>
> Tout seroit perdu si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçoient ces trois pouvoirs: celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers[48].

Tale divisione risultava, dunque, necessaria perché, come Montesquieu aveva ricordato poche righe prima in un'altra famosa definizione, ogni volta che un uomo si trovava a gestire un potere era «porté à en abuser; il [allait] jusqu'à ce qu'il trouv[ait] des limites». Perché ciò non accadesse era pertanto indispensabile «que, par la disposition des choses, le pouvoir arrêt[ât] le pouvoir»[49].

[45] MONTESQUIEU, *Mes Pensées*, n° 631/884, in ID., *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 1152.

[46] *EL*, XII, 1-2, pp. 430-431.

[47] «La libertè politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen» (*EL*, XI, 6, p. 397).

[48] *EL*, XI, 6, p. 397.

[49] *EL*, XI, 6, p. 395.

Al pari di Montesquieu, che aveva avuto di fronte a sé l'esempio inglese, così anche Burke avrebbe dedotto da esso la sua teoria: una Costituzione doveva essere formata, infatti, da una serie di poteri, istituzioni e principi che avrebbero dovuto controbilanciarsi, che avrebbero dovuto funzionare come «molti ostacoli per frenare e ritardare il precipitoso corso della violenza e dell'oppressione»[50]. Burke si era prefisso, durante tutta la sua carriera, di difendere i tre principi che animavano, a suo avviso, la Costituzione inglese, il democratico, l'aristocratico e il monarchico, ogni qualvolta uno di questi rischiava di soccombere a causa degli altri due: «Quando uno dei tre grandi membri di questa Costituzione è messo in pericolo, colui che di tutti loro è amico sceglie e insiste con gli argomenti necessari al sostegno della parte attaccata, con tutta la forza, lo zelo, la veemenza, con tutto il potere di affermare, di argomentare e di colorire che gli avvenga di possedere e che il caso richiede». Era questo, in pratica, il vero fine di una *costituzione mista*, cioè quello di «impedire che uno dei suoi principi (*principles*) raggiung[esse] gli estremi»[51]. Quindi, tali principi avrebbero dovuto essere mantenuti in uno stato di equilibrio come se fossero all'interno di una nave che, qualora fosse stata male zavorrata, avrebbe rischiato di affondare[52].

Il soccombere del sottile equilibrio stabilito dalla Costituzione e descritto anche come un «istmo tra anarchia e potere arbitrario»[53], avrebbe significato la capitolazione di fronte al potere dispotico che Burke dipingeva come il mare tempestoso che s'infrange sulle coste della Gran Bretagna: «La nostra Costituzione è come la nostra isola che usa e contiene il mare a lei assoggettato; invano mugghiano le onde»[54]. In sintonia dunque con Montesquieu, Burke deplorava ogni tentativo di abuso di potere; e in un discorso parlamentare del 1770, aveva così riassunto la sua opinione, rivolgendosi ai "Comuni":

[50] E. BURKE, *Letter to the Sheriffs of Bristol*, cit., p. 293, ma vedi anche *Writings*, III, p. 70.

[51] E. BURKE, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, cit., pp. 101, 194-195 (tr. it. cit, pp. 474, 572).

[52] E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 293.

[53] Citato in J. WRIGHT (a cura di), *Sir Henry Cavendish's Debates of the House of Commons, during the Thirteenth Parlmiament of Great Britain, Called the Unreported Parliament*, vol. I, London, 1841, pp. 15-16 (cfr. J. BREWER, *Party Ideology and Popular Politics at the Accession of George III*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 245).

[54] E. BURKE, *Speech on a Motion made in the House ot the Commons, the 7th of July 1782, for a Commite to Inquire into the State of representation of the Commons in Parliament*, in ID., *Works*, VI, p. 134.

Il nocciolo della questione è quello di porre dei vincoli al vostro stesso potere attraverso le regole e i principi della legge. Questa, ne sono conscio, è una cosa difficile per quella parte della natura umana che è corrotta, avida e ambiziosa, ma questa stessa difficoltà ne dimostra e rafforza la necessità. Poiché *più grande* è il potere, più pericoloso è l'*abuso*[55].

4. Con l'avvento della Rivoluzione si erano palesate anche altre inedite insidie che avrebbero potuto minare la Costituzione britannica, e la più pericolosa proveniva per Burke dalla nuova *teoria della sovranità popolare* sostenuta dai Francesi e dai simpatizzanti inglesi dei rivolgimenti di Francia: coloro infatti che in Inghilterra manifestavano a favore della «rappresentanza individuale» erano da lui considerati alla stregua di «giacobini»[56]. Qui dunque stava la maggiore minaccia per l'ordine costituito e cioè in un'interpretazione individualistica della sovranità popolare giustificata sulla base della dichiarazione dei diritti dell'uomo. Burke negava decisamente che «la parte di potere, autorità e direzione che spetta[va] ad ogni individuo nell'amministrazione dello Stato», facesse parte di questi diritti[57]. Nessuno, in passato, aveva mai «posto volentieri il potere attivo nelle mani di una moltitudine»[58], anche perché esercitare e controllare il potere, nello stesso tempo, sarebbe stata una cosa impossibile, come teneva a precisare Burke, ricordando quella che era stata una critica di Montesquieu alla democrazia diretta delle repubbliche antiche[59]. La Costituzione francese del settembre 1791, invece, aveva sancito solennemente che la sovranità era una, indivisibile, inalienabile, imprescrittibile ed apparteneva alla nazione. Per Burke questa dichiarazione era «stupida» e «dannosa» perché confondeva «l'origine del governo nel popolo», cosa peraltro giusta e legittima, con «la continuazione di questo nelle sue mani»[60]. L'incidente di percorso o forse, con maggior enfasi, il vero e proprio peccato originale che aveva condotto a queste deleterie affermazioni, si era avuto quando, sconvolgendo il vecchio

[55] E. BURKE, *Speech on Parliamentary Incapacitation* (1770), in *Writings*, II, p. 234 (corsivi nel testo). Cfr. *Writings*, II, p 372. Vedi anche *Writings*, III, pp. 309, 531; *Works*, VI, p. 113; *An Appeal from the New to the Old Whigs*, cit., pp. 158-159.

[56] E. BURKE, *Observations on the Conduct of the Minority* (1793), in *Writings*, VIII, pp. 441, 443.

[57] E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 110 (tr. it. cit., p. 223).

[58] E. BURKE, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, cit., pp. 158-159 (tr. it. cit., p. 534).

[59] Cfr. *EL*, XI, 6, p. 400.

[60] E. BURKE, *Observations on the Conduct of the Minority*, cit., p. 438.

sistema di votazione per ordine, i tre Stati avevano deciso di riunirsi insieme e di votare per testa:

> Quel che mi colpì subito nella convocazione degli Stati generali fu un grande cambiamento sopravvenuto nella prassi tradizionale. La rappresentanza del Terzo Stato era composta di seicento membri, eguale quindi alla rappresentanza degli altri due ordini presi insieme. Se gli Stati avessero deliberato separatamente il numero non avrebbe avuto importanza, eccetto che nel comportare una spesa maggiore. Ma quando divenne chiaro che i tre Stati dovevano riunirsi a deliberare insieme, allora il motivo di questa rappresentanza numerosa, e l'effetto che ne sarebbe derivato, divenne d'un tratto ovvio. Una diserzione minima dei membri degli altri due ordini avrebbe riversato il potere di ambedue nelle mani del terzo. Infatti, l'intero potere della nazione venne presto a trovarsi in un solo corpo, il Terzo Stato[61].

Come ha sottolineato Gérard Gengembre, per Burke il passaggio dalla convocazione degli Stati Generali all'affermazione dell'idea democratica del voto per testa fu veramente un salto sbalorditivo, qualcosa che non si poteva in alcun modo prevedere[62]. Era dunque il principio della rappresentanza individuale, senza *corporate capacity*, il vero fondamento della Rivoluzione francese e nelle parole di Burke questo principio assurgeva addirittura al rango di dogma politico[63], la cui caratteristica si concretizzava nel far risiedere la sovranità «costantemente e inalienabilmente nel popolo»[64]. Contro di esso Burke si sarebbe battuto tenacemente in Parlamento. Da una parte, si sarebbe opposto a coloro che volevano estendere il privilegio e il diritto di elettori anche ai «middle ranks of life», adducendo la ragione che gli antichi usi fino ad allora lo avevano vietato[65]; e, dall'altra, avrebbe contrastato i nuovi sostenitori della esclusiva sovranità del popolo, precisando che il potere sovrano non poteva essere considerato un corpo distinto da coloro che ne erano i rappresentanti[66]. Nel momento in cui si fossero adottate

[61] E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 92 (tr. it. cit., p. 201).

[62] G. GENGEMBRE, *Burke*, in F. FURET-M. OZOUF (a cura di), *Dizionario critico della rivoluzione francese*, cit., pp. 861-862.

[63] Cfr. *Writings*, VIII, pp. 344, 438, 440.

[64] E. BURKE, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, cit., p. 123 (tr. it. cit, p. 497).

[65] Discorso parlamentare tenuto il 4 marzo 1790, *Debate on Mr Flood's Motion for a Reform in Parliament*, in *Parliamentary History*, XXVIII, p. 477.

[66] Discorso parlamentare tenuto il 28 dicembre 1792, *Debate in the Commons on the Alien Bill*, in *Parliamentary History*, XXX, p. 184. Coloro che in Inghilterra perseguivano una riforma parlamentare lo facevano solamente come pretesto per la sedizione e la rivolta contro lo Stato, per questo motivo dovevano essere messi fuori legge, ove fosse necessario, addirittura

sovranità e uguaglianza dei cittadini come regole di governo, si sarebbe potuto dire addio ad ogni proprietà, ad ogni legge, morale e religione[67]. In tal modo, infatti, i Francesi sarebbero riusciti a raggiungere l'«astratta e illimitata perfezione del potere», sbarazzandosi di tutti i pesi e contrappesi, di tutte le limitazioni e correttivi, in pratica di tutti quei montesquieuiani corpi intermedi che avrebbero potuto in qualche modo arginarlo. In un illuminante passo della *Second Letter on a Regicide Peace* (1796), Burke così definiva lo spirito e il carattere «malati» della nuova Costituzione francese e, di conseguenza, della Rivoluzione stessa:

> Potete chiamare questa fazione, che ha sradicato la monarchia, espulso la classe dei proprietari, perseguitato la religione e calpestato la legge, potete chiamarla, se volete, Francia: ma dell'antica Francia non rimane niente, se non la sua centrale posizione geografica, le sue frontiere invalicabili, il suo spirito d'ambizione, la sua audace intraprendenza, i suoi intrighi sconcertanti. Solo questo rimane, accresciuto nei mezzi ed elevato nel fine. Tutti i precedenti correttivi che, nel bene e nel male, esistevano nella vecchia monarchia, ormai sono scomparsi. Nessun singolo correttivo si può trovare nell'intero corpo delle nuove istituzioni. E come vi si potrebbe trovare quando ogni cosa è stata scelta con cura e selezionata per promuovere simili progetti ambiziosi anziché controllarli? L'intero corpo delle istituzioni è un mero strumento per alimentare il dominio senza la presenza di una pur minima particella eterogenea in esso[68].

Se questa era la posizione di Burke sugli sviluppi democratici in Francia, qual era stata in generale l'idea di Montesquieu sulla democrazia? Quale il suo giudizio sulla sovranità popolare e sulla rappresentanza? Se leggiamo la continuazione di quel passo dell'*Esprit des lois* che Price aveva citato per sostenere ed avvalorare l'idea di autogoverno, ci accorgiamo che Montesquieu, in realtà, negava la concreta possibilità di una democrazia diretta e auspicava invece che il popolo si servisse di rappresentanti per realizzare tutto ciò che non poteva «faire par lui-même». Qualche riga dopo, inoltre, egli escludeva chiaramente dal diritto di voto «ceux qui [étaient] dans un tel état de bassesse, qu'ils [étaient] réputés n'avoir point de volonté propre»[69]. La

sospendendo loro una garanzia costituzionale come quella dell'*Habeas Corpus* (Discorso parlamentare tenuto il 16 maggio 1794, *Debate in the Commons on the Habeas Corpus Suspension Bill*, in *Parliamentary History*, XXXI, pp. 518-520).

[67] Discorso parlamentare tenuto il 28 febbraio 1793, *Debate on Mr Sheridan's Motion Relative to the Existence of Seditious Practices*, in *Parliamentary History*, XXX, p. 555.

[68] E. BURKE, *Second Letter on a Regicide Peace*, cit., p. 293.

[69] *EL*, XI, 6, pp. 399-400.

diffidenza del *Presidént* nei confronti di una concezione democratica intesa in senso più individualistico ed universale la si poteva riscontrare perciò nella reiterata sfiducia che egli esternava verso qualsiasi ipotesi di estensione della conduzione dello Stato alle persone di umili condizioni. «Dans le gouvernement», aveva scritto in un altro luogo del suo capolavoro, «la puissance ne doit point tomber entre le mains du bas peuple»[70] e, nelle *Considérations sur les Romains* (1734), aveva già notato come anche nella Repubblica romana il basso popolo fosse organizzato in modo tale da influire «très peu dans les affaires; et cela étoit regardé comme le salut de la république»[71]. D'altronde sempre nell'*Esprit des lois*, in quella parte in cui aveva affrontato il problema della corruzione dei principi dei governi, Montesquieu aveva sottolineato come il *principe* della democrazia, la *vertu politique*, potesse decadere non soltanto quando scompariva lo spirito di uguaglianza ma anche quando si affermava «l'esprit d'égalité extrême», per cui ogni cittadino avrebbe ambito ad essere uguale a coloro che dovevano comandare, ciascuno avrebbe pensato in tal modo di esautorare i propri magistrati, e si sarebbe perso ogni rispetto per i senatori, per gli anziani e così via fino a che sarebbe scomparso qualsiasi senso di deferenza anche verso i genitori, i mariti, i padroni[72].

La concezione della rappresentanza di Montesquieu assecondava perfettamente il modello inglese che Burke difendeva, e nel quale il potere legislativo doveva essere integrato anche dalla presenza di un assemblea ereditaria di nobili dotata della *faculté d'empechêr*:

> Il y a toujours dans un État des gens distingués par la naissance, les richesses ou les honneurs; mais s'ils étoient confondus parmi le peuple, et s'ils n'y avoient qu'une voix comme les autres, la liberté commune seroit leur esclavage, et ils n'auroient aucun intérêt à la defendre, parce que la plupart des rèsolutions seroient contre eux. La part qu'ils ont à la législation doit donc être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'État: ce qui arrivera s'ils forment un corps qui ait droit d'arrêter les entreprises du peuple, comme le peuple a droit d'arrêter les leurs[73].

Per Montesquieu inoltre, come per Burke, era inconcepibile un potere sovrano che si fosse incarnato in un'unica assemblea legislativa

[70] *EL*, XV, 18, p. 506.

[71] MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadance*, cap. VIII, in ID., *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 115.

[72] *EL*, VIII, 2, pp. 349-350.

[73] *EL*, XI, 6, pp. 400-401.

come accadde in Francia durante la Rivoluzione, e addirittura senza un potere esecutivo, in mano ad un Re, che vi prendesse parte con un'analoga «facoltà di impedire». Era indispensabile, infatti, che il potere esecutivo fosse assegnato proprio ad un monarca perché, in caso contrario, se fosse stato affidato «à un certain nombre de personnes tirées du corps legislatif, il n'y auroit [été] plus de liberté, parce que les deux puissances [auraient été] unies; les mêmes personnes ayant quelquefois, et pouvant toujours avoir part à l'une et à l'autre»[74].

5. Ci si può chiedere, a questo punto, se anche ammettendo l'ipotesi di un Montesquieu 'repubblicano' egli, per come la pensava, avrebbe mai approvato gli esiti della Rivoluzione, se avrebbe avallato un'interpretazione della democrazia in senso individualistico. Si possono, a tal proposito, fornire solo delle congetture e verificare, specularmente, la reazione che altri esponenti della tradizione repubblicana classica ebbero di fronte agli avvenimenti francesi.

Se è senza dubbio vero che la stessa tradizione del repubblicanesimo sarebbe andata a confluire nella moderna teoria democratica attraverso la mediazione e le contraddizioni di Rousseau, che pure aveva allargato la concezione della sovranità in senso universalistico[75], o di autori come James Burgh (1714-1775) che con Catherine Macaulay (1731-1791) avrebbero esercitato una grande influenza sui rivoluzionari americani[76], la parabola di alcuni esponenti di questa tradizione

[74] *EL*, XI, 6, pp. 401-402.

[75] Cfr., ad esempio, l'opinione di J.N. Shklar che considera Rousseau una sorta di «universalizzatore» del repubblicanesimo perché spingeva in direzione di una nuova democrazia più egualitaria (J.N. SHKLAR, *Montesquieu and the New Republicanism*, in G. BOCK-Q. SKINNER-M. VIROLI, [a cura di], *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1993, pp. 269-274).

[76] È bene ricordare che, comunque, per Rousseau la città antica rimase il modello politico privilegiato (cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social* [1762], in ID., *Œuvres complètes*, 5 voll., Paris, Gallimard, 1959-1995, vol. III, p. 405. Vedi anche *Projet de constitution pour la Corse* [1765], e *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projettée* [1771], in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. III, pp. 904-905, 907, 909-911, 920, 922, 1003-1004). Burgh può essere considerato come uno dei traghettatori tra la vecchia e la nuova concezione democratica che stava lentamente prendendo piede. Egli, infatti, aveva sostenuto sì il suffragio universale per i maschi, ma coniugato ad una concezione del popolo che rimanesse organizzato nelle vecchie forme sociali, le quali dovevano contemplare la necessaria guida da parte dei proprietari terrieri. Aveva scritto infatti, «ciò che io propongo è di applicare il potere del popolo, guidato, limitato e diretto dagli uomini di proprietà, che hanno interesse alla sicurezza del proprio paese e non hanno entrate derivanti da pensioni o uffici» (J. BURGH, *Political Disquisitions: or, an Enquiry into Public Errors, Defects and Abuses*, 3 voll., London, Dilly, 1774-75, vol. III,

– come, ad esempio, Adam Ferguson (1722-1816), il più repubblicano degli illuministi scozzesi e discepolo di Montesquieu[77] – mostra come di fronte al succedersi degli eventi francesi e alle nuove tendenze egalitarie, essi palesassero tutte le proprie ansie conservatrici ed aristocratiche.

Ferguson, infatti, nei *Principles of Moral and Political Science* del 1792, ribadì, proprio sul modello di Montesquieu, come l'essenza della libertà fosse la «sicurezza» da ogni tentativo di oppressione interno ed esterno, e di come essa fosse il frutto dell'organizzazione politica e dell'operato di un giusto governo[78]. Era perciò «una semplice chimera» pensare che tale libertà derivasse dall'eguaglianza delle condizioni di fortuna e di ceto, giacché era praticamente impossibile impedire che esistessero «alcune permanenti distinzioni di rango», e quindi la libertà non consisteva affatto «nel predominio del potere democratico»[79]. Solamente nelle repubbliche antiche, ogni cittadino, anche di diversa condizione, aveva avuto parte attiva nell'assemblea legislativa della sua città, ma adesso la pratica della rappresentanza politica, da intendersi sempre in modo restrittivo[80], aveva rimosso questo problema e perciò per quanto riguardava quell'istanza che

p. 426; vedi anche vol. I, pp. 37-38, 181). Anche la Macaulay, di fronte al Burke controrivoluzionario, avrebbe difeso «gli inalienabili ed impescrittibili diritti dell'uomo», quali unica fonte di legittimità politica, ma anche lei, come Burgh, in precedenza aveva pensato che solo gli agiati proprietari terrieri, indipendenti economicamente, avessero particolarmente a cuore il bene comune, e quindi solo loro potevano essere responsabili politicamente e non certo «il gregge comune degli uomini [...] incapaci di un giudizio argomentato e [...] trascinati ad agire dalle loro passioni» (cit. da V. NÜNNING, *Politics and Sentiment: Catharine Macaulay's Republicanism*, in J.HEIDEKING-J.A.HENRETTA-P. BECKER [a cura di], *Republicanism and Liberalism in America and the German States 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 98, 102). Sul repubblicanesimo della Macaulay, vedi anche B. HILL, *The Republican Virago, the Life and Times of Catherine Macaulay, Historian*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 164-183.

[77] Cfr. M. GEUNA, *Republicanism and Commercial Society in the Scottish Enlightenment. The Case of Adam Ferguson*, in M.VAN GELDEREN-Q. SKINNER (a cura di), *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2 voll., *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. II. Di Geuna vedi anche *Il linguaggio del repubblicanesimo in Adam Ferguson*, in E. PII (a cura di), *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa, XVII-XIX secolo*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 143-59. Sul debito di Ferguson verso Montesquieu, vedi il contributo di Silvia Sebastiani in questo tomo.

[78] A. FERGUSON, *Principles of Moral and Political Science* (1792), 2 voll., New York-London, Garland Publishing, 1978, vol. II, pp. 457-461, 465.

[79] A. FERGUSON, *Principles*, cit., vol. II, pp. 462-464.

[80] Ferguson notava, al riguardo, come anche i rivoluzionari francesi avessero escluso dal voto coloro che svolgevano un lavoro servile (A. FERGUSON, *Principles*, cit., vol. II, pp. 472-473).

pretendeva l'esistenza «di un diritto assoluto in ogni individuo di essere legato solo dal proprio assenso», essendo una concezione che nella storia non si era mai realizzata, c'era «ragione non solo per dubitare della sua validità, ma per considerarla davvero come del tutto inutile e assurda»[81]. Ferguson manifestò nel corso del tempo sempre di più la sua fobia verso la Rivoluzione francese, caratterizzata a suo avviso da un profondo ateismo, Rivoluzione che aveva rovesciato la monarchia proprio *by a flash of democratical lightening*[82]. Nella seconda edizione ampliata della sua *History of the Progress and Termination of the Roman Republic* (1799), egli avrebbe abbracciato addirittura completamente le idee di Burke scrivendo che la religione e i costumi tracciavano il solco lungo cui gli uomini erano costretti a muoversi e, soprattutto, che «i precetti di un cristiano e di un gentiluomo, ovvero ciò che rimane di quello che attraverso questi precetti fu insegnato nei giorni della cavalleria, pervad[eva]no ogni ordine»[83].

Anche in America, nello scontro tra repubblicani federalisti e repubblicani jeffersoniani, erano sembrati confliggere due modi diversi di intendere la democrazia: mentre da una parte, nel Massachussetts, un giornale federalista esultava perché «le inflessibili virtù repubblicane della maggioranza del popolo» avevano sventato le macchinazioni dei jeffersoniani, nel Maryland, un sostenitore di Jefferson, controbatteva che il genio universale della libertà si era fuso con la nuova dottrina dei diritti universali per trascinare quasi tutto il popolo d'America nella «Repubblica *moderna*»[84]. Anche il federalista Fisher Ames (1758-1808), nel 1805, osservando ciò che era accaduto in Francia e lamentando nel proprio paese (il cui popolo si affannava «nella ricer-

[81] A. FERGUSON, *Principles*, cit., vol. II, pp. 467-469. Molti anni prima della Rivoluzione francese nei *Remarks on a Pamphlet lately Published by Dr. Price* (London, 1776) Ferguson, in polemica con il noto *dissenter*, aveva già distinto la libertà civile dai diritti di partecipazione politica e dall'importanza dell'autogoverno, difesi da quest'ultimo: cfr. D. FRANCESCONI, *L'età della storia. Linguaggi storiografici dell'illuminismo scozzese*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 268-271.

[82] Lettera del 26 settembre 1797 a Sir John Macpherson, in *The Correspondence of Adam Ferguson*, 2 voll., London, Pickering, 1995, vol. II, p. 419. Sempre nella corrispondenza vedi le pp. 385, 408, 423.

[83] A. FERGUSON, *History of the Progress and Termination of the Roman Republic* (1799), Edinburgh, Bell and Bradfute, 1813, p. 396.

[84] «Boston Gazette, Commercial and Political», 24 novembre 1800, e «The American: a Country Gazette», Baltimora, 1800, Broadside, Historical Society of Pennsylvania, Philadelphia, in J. APPLEBY, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992, pp. 320-323 (corsivo nel testo).

ca della ricchezza e del piacere») una perdita di quella «virtù pubblica» che invece aveva informato la vita e la storia romana caratterizzate da gloria e splendore, tese a distinguere nettamente una repubblica da una democrazia e ammonì coloro che non si erano resi conto del cambiamento allora in atto. Erano senza dubbio ciechi coloro che non si accorgevano che l'America stava scivolando «da uno stabile ed ordinato governo repubblicano in una democrazia licenziosa». Cos'era la democrazia, infatti, se non una forma di governo guidata dalle passioni della moltitudine e dai vizi e dalle ambizioni dei suoi leader? Come Montesquieu, Ames sottolineava che «il potere degli individui è una cosa differente dalla loro libertà», la quale, infatti, non sorgeva dalla «sovranità individuale, ma dal potere della legge e della giustizia sopra tutto». Era solo tramite la necessaria limitazione del potere degli altri che egli poteva considerarsi «libero»[85].

Quella menzionata da Ames era dunque il tipo di libertà che aveva avuto in mente Montesquieu; David Williams (1738-1816), un avversario di Burke, lo avrebbe notato agli esordi dell'epopea rivoluzionaria. Sostenitore di una concezione più moderna della democrazia Williams, nelle sue lezioni del 1789 dedicate al commento dell'*Esprit des lois*, aveva chiaramente affermato che Montesquieu aveva definito «libertà politica» quella che invece «avrebbe dovuto denominarsi civile», poiché si riferiva al potere che ogni cittadino aveva di fare ciò che voleva nei limiti della legge. Williams era perfettamente consapevole delle incomprensioni che potevano sorgere dall'uso montesquieuiano del termine «libertà politica» quando lo si utilizzava per sottintendere «la sicurezza contro l'abuso di potere» e quando, invece, lo si applicava alla «sicurezza che è l'obbiettivo di un individuo come membro di una società». Ogni uomo infatti, aveva egli già scritto anni prima, possedeva una volontà e poteva esprimere un giudizio senza per forza causare uno «di quei tumulti o pericoli che sono presenti nelle assemblee persino delle più piccole democrazie», e questi giudizi del popolo potevano essere «rafforzati dalle abilità dei suoi rappresentanti reali». Tutto questo per Williams non aveva niente a che fare con «l'idea volgare di democrazia» che si era fatto Burke, il quale aveva creduto erroneamente che al popolo fosse stato affidato

[85] F. AMES, *The Dangers of American Liberty* (1805), in C.S. HYNEMAN-D.S. LUTZ (a cura di), *American Political Writings during the Founding Era 1760-1805*, 2 voll., Indianapolis, Liberty Fund, 1983, vol. II, pp. 1327-1329, 1341-1343.

il potere esecutivo[86]. Williams, come Price, Joseph Priestley (1733-1804) e altri, aveva contribuito a rinnovare il concetto di libertà politica e ad estenderla in senso universale perché l'aveva strettamente legata alla libertà religiosa di cui doveva fungere da baluardo.

6. Burke insomma, per concludere, condivideva con Montesquieu il riconoscimento di alcune delle conquiste basilari della civiltà illuministica: una visione progressiva dello sviluppo della società civile con il ruolo centrale del commercio caratterizzato dalla sua funzione 'mitigatrice' dei costumi più rozzi; l'opinione che una tale moderna società dovesse essere contraddistinta dall'esistenza di un'ampia tolleranza religiosa e dalla presenza di fondamentali libertà civili; e, in modo particolare, la persuasione che tali libertà dovessero essere garantite da una Costituzione che divideva e regolava i poteri dello Stato, frapponendo ostacoli e limitazioni ad un uso arbitrario di essi; un tipo di Costituzione di cui quella inglese costituiva, per entrambi gli autori, il massimo esempio.

Questi punti di vista, caratteristicamente illuministi, avevano come punto di riferimento l'individuo e farsene sostenitori significava quindi essere fautori di un tipo moderno di individualismo democratico sia in senso economico che religioso. Tali vedute, è importante ribadirlo, erano considerate, per l'epoca, moderne e progressive e Burke, secondo Pocock, si situerebbe ad un cruciale punto di svolta della loro evoluzione. Investito dal ciclone rivoluzionario, nel tentativo forse di esorcizzarne le funeste conseguenze che fatalmente riusciva a presagire in netto anticipo rispetto ad altri osservatori, egli pensò di invertirne l'assunto principale. Usando il linguaggio e i toni che erano stati utilizzati nella vecchia polemica swiftiana contro il debito pubblico e i *monied men*[87], Burke sostenne, con una fortunata retorica che esaltava anche l'importanza del pregiudizio e della tradizione storica, che le *Manners* dovevano sempre precedere e contenere i progressi della società commerciale: era l'aristocrazia naturale, educata all'ideale cavalleresco, che doveva rappresentare la classe dirigente

[86] D. WILLIAMS, *Lectures on Political Principles; the Subjects of Eighteen Books, in Montesquieu's «Spirit of Laws»*, London, John Bell, 1789, pp. 131, 135, 140, 233. Sempre di Williams, vedi *Letters on Political Liberty Addressed to a Member of the House of Commons*, London, Evans, 1782, pp. 53, 78, 81, e *Lessons to a Young Prince*, London, Simmons, 1791, p. 118.

[87] Cfr. J.G.A. POCOCK, *Introduction* a E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, Indianapolis, Hackett, 1987, p. xxxiv.

della nazione e non gli *homines novi*, i quali, tutt'al più, dovevano essere cooptati con attenzione[88]. La nobiltà e la religione dovevano perciò fungere da presidi del costume sociale ed essere a fondamento della legittimità politica.

Burke quindi si oppose fermamente ad alcuni degli esiti più importanti della Rivoluzione francese che avrebbero nutrito e accompagnato la crescita delle liberaldemocrazie contemporanee: i diritti dell'uomo, la teoria della sovranità popolare, la carriera aperta al talento. Pure questi, però, come i precedenti, erano aspetti fondamentali dell'illuminismo ed avevano anch'essi alla propria base l'individualismo democratico, da intendersi soprattutto in senso politico e culturale. Burke si spaventò di fronte alla deriva democratica ed egualitaria della Rivoluzione e fu convinto che tutti i suoi sbagli ed orrori fossero derivati dal tentativo di applicare le idee astratte dell'illuminismo alla realtà politica. Egli credette che se si fossero accettati i diritti naturali nella loro astrattezza la società sarebbe regredita ad una forma di barbarie di cui ormai i rivoluzionari stavano dando concreto esempio. Accettare quei diritti, al di là della loro determinazione concreta, avrebbe significato porre la scelta individuale quale fondamento della politica. I diritti dell'uomo, validi universalmente ed incentrati appunto su ogni singolo individuo, sarebbero divenuti, in questo modo, la mina che avrebbe potuto far saltare il «patrimonio generale di esperienza accumulato dai popoli nel corso di lunghi secoli»[89].

Così facendo Burke respinse alcune delle conquiste basilari dell'illuminismo ed anche Courtney ha rilevato come la difesa che egli fece della Costituzione inglese in termini di 'prescrizione', rifiutando ogni giudizio su di essa alla luce dei diritti naturali – giudizio che aveva implicato anche l'opposizione a qualsiasi tentativo di estendere il diritto di voto – comportò «un curioso contrasto (mai spiegato in modo

[88] Cfr. J.G.A. POCOCK, *The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution*, cit., p. 210.

[89] E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 138 (tr. it. cit., p. 257). Burke, sulle orme di un Ferguson che tanto doveva a Montesquieu, sostenne la naturalità della condizione sociale dell'uomo e, come lo stesso Montesquieu, affermò l'esistenza di una superiore *Natural Law*. Cfr. C.P. COURTNEY, *Montesquieu and the problem of «la diversité»*, in C.P. COURTNEY-G. BARBER (a cura di), *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, pp. 61-81; e, sempre di COURTNEY, *Montesquieu dans la tradition du droit naturel*, in L. DESGRAVES (a cura di), *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain. Actes du colloque internationale de Bordeaux (18-21 janvier 1989)*, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, pp. 27-40.

soddisfacente dalla casistica dei suoi interpreti) con il suo atteggiamento aperto e liberale nei riguardi della maggior parte dei temi politici del periodo»[90]. In realtà, però, questo contrasto scompare se consideriamo che l'illuminismo fu un fenomeno storico complesso che promosse l'uso della ragione critica e favorì l'estendersi dell'individualismo democratico sotto ogni sua forma: scientifica, religiosa, morale, politica, economica e culturale; soprattutto lo promosse *contro* il pregiudizio aristocratico, il quale aveva ed avrebbe sempre frapposto un'accanita resistenza, prima nelle vesti e nell'insofferenza della nobiltà ereditaria, poi in quelle di un pervicace pessimismo intellettuale nei confronti della progressiva democratizzazione della società. L'illuminismo dunque fu e rimane universalista, cosmopolita, e teso all'affermazione della moderna società 'civilizzata'; contro di esso si sono sempre scagliati sia gli adoratori dei tempi andati sia coloro che predicano un ritorno alla natura o favoleggiano di culture esotiche.

L'illuminismo storicamente ha rappresentato la corsa parallela di due grandi torrenti della modernità, quello della libertà civile e quello della libertà politica, del liberalismo e della democrazia; i due torrenti dalla metà del Seicento a volte si sono sfiorati, altre attraversati e sono finiti congiunti, tra mille contraddizioni, nel grosso 'calderone' della Rivoluzione francese. Benjamin Constant, nel celebre discorso del 1819, sembrò tirar le somme della faccenda: egli infatti reclamò la necessità e l'importanza della libertà dei moderni, quella civile, ma non pensò affatto che si dovesse rinunciare alla libertà politica perché, pur essendo vero che questa, interpretata alla maniera degli antichi, aveva originato il tragico regime del Terrore, essa doveva altresì essere intesa nei termini della moderna rappresentanza democratica, essendo inconcepibile una forma di potere politico che non traesse anche dal popolo la sua legittimità[91].

Constant ebbe senza dubbio diverse cose in comune con Burke, con il quale condivise il medesimo retaggio dell'illuminismo scozzese (e quindi anche con Montesquieu)[92]; entrambi, inoltre, ritennero che

[90] C.P. COURTNEY, *Edmund Burke and the Enlightenment*, in A. WHITEMAN-J.S. BROMLEY-P.G.M. DICKINSON (a cura di), *Statesmen, Scholars and Merchants. Essays in Eighteenth-Century History*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 312-313.

[91] B. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1820), in C. CORDIÉ (a cura di), *Benjamin Constant*, Milano, Hoepli, 1946, p. 224. Cfr., sul punto, G. PAOLETTI, *Illusioni e libertà. Benjamin Constant e gli antichi*, Roma, Carocci, 2001, pp. 127-136.

[92] B. FONTANA, *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind*, New Haven, Yale

la storia fosse la fonte di ogni saggezza politica e nessuno dei due si può dire fosse un partigiano della *tabula rasa* o un amante dell'uniformità[93]. Nonostante queste affinità, però, la Rivoluzione avrebbe provocato una frattura nella cultura politica europea e Constant, di fronte ad essa, sarebbe rimasto sempre dalla parte che istintivamente aveva preso nel 1790, cioè quella della sovranità popolare contro la monarchia legittima, «per il nuovo mondo contro il vecchio»[94], contro quell'*Ancien Régime* che costantemente aveva descritto come un *mélange* di corruzione, arbitrarietà e incongruenza[95]. Constant, infatti, ne *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796), tracciò le linee ideali del futuro trionfo dell'eguaglianza: «Au sortir du nuage impénétrable, qui couvre sa naissance [quella della società], nous voyons le genre humain s'avancer vers l'égalité, sur les débris d'institutions de tout genre»[96]. Questa visione si sarebbe fatalmente opposta a quella che egli giudicava essere l'idea astratta di ereditarietà, di cui Burke era il fiero sostenitore, e che i legittimisti fanatici volevano imporre in tutti i modi ai Francesi[97], e ci

University Press, 1991, p. 40. Sul rapporto Constant-Montesquieu vedi il contributo di Giovanni Paoletti nel secondo tomo della presente opera.

[93] Per Constant basti citare il capitolo XIII *De l'esprit de conquête et de l'usurpation, dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814), Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1992, pp. 87-93. Vedi anche B. FINK, *Benjamin Constant face à la Revolution et le projet de réfutation de Burke*, in M. VOVELLE (a cura di), *L'image de la Révolution française*, Oxford, Pergamon Press, 1990, p. 1049. Per Stephen Holmes, addirittura, i primi capitoli di *De l'esprit de conquête* sarebbero una sistematica rielaborazione dell'insegnamento aristocratico di Burke e dei suoi ammonimenti contro il potere emergente degli *homines novi*: S. HOLMES, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven, Yale University Press, 1984, p. 210.

[94] B. FONTANA, *Benjamin Constant*, cit., p. 139.

[95] Cfr. B. FINK, *Benjamin Constant*, cit., p. 1049. Su Burke e Constant consulta, inoltre, M. BARBERIS, *Benjamin Constant. Rivoluzione, Costituzione, Progresso*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 62.

[96] B. CONSTANT, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796), *Des Réactions politiques, Des effets de la terreur* (1797), a cura di Ph. Raynaud, Paris, Flammarion, 1988, p. 79. Vedi anche S. HOLMES, *Benjamin Constant*, cit., p. 238, e B. FINK, *Benjamin Constant*, cit., pp. 1047-1048.

[97] Che la forza teorica di Burke fosse la fonte cui attingeva gran parte del pensiero controrivoluzionario, Constant se ne rese subito conto. Appena il 10 dicembre 1790 aveva infatti scritto a Isabelle de Charrière: «Je m'occupe a présent à lire & à réfuter le livre de Burke contre les Levellers françois. Il y a autant d'absurdités que de lignes dans ce fameux livre» (B. CONSTANT, *Correspondence générale*, 3 voll., a cura di C.P. Courtney, Tübingen, Niemeyer, 1993, vol. I [1774-1792], p. 271). Nelle *Réactions politiques* (1797), Constant avrebbe messo in luce come Burke, tuonando contro le idee astratte che considerava vuote e inapplicabili, in realtà aveva compiuto lo stesso tipo di errore. Rivolgere questo tipo di accuse, diceva Constant, «c'est énon-

mostra l'altra possibile via che avrebbe potuto prendere l'illuminismo di Montesquieu e della scuola storica scozzese[98].

Pocock ha scritto che Burke, con la sua retorica sulla *Age of Chivalry* ormai morente, con il suo panegirico sulla religione e sullo spirito del gentiluomo, avrebbe cercato di salvare l'illuminismo dal fanatismo senza religione dei rivoluzionari. Nei fatti di Francia semplicemente egli vi scorse «l'illuminismo che si rivoltava contro sé stesso»[99]. In realtà, come abbiamo visto, Burke pensò di salvare la civiltà dalla barbarie rivoluzionaria utilizzando anche alcune delle armi che gli aveva fornito Montesquieu, respingendo però altri aspetti centrali dell'illuminismo che si erano incarnati proprio in quelle conquiste della Rivoluzione che avrebbero fornito parte del substrato fondamentale delle moderne liberaldemocrazie; conquiste che molto probabilmente anche lo stesso Montesquieu avrebbe faticato ad accettare.

cer soi-même un principe abstrait» (B. CONSTANT, *Des réactions politiques*, cit., p. 138), ma, soprattutto, ciò che egli riteneva insostenibile era la difesa del 'pregiudizio' che scivolava inevitabilmente nell'arbitrarietà: «Ceux-là enfin sont partisans de l'arbitraire qui, prétendent avec Burke que des axiomes, métaphysiquement vrais, peuvent être politiquement faux, préfèrent à ces axiomes des considérations, des préjugés, des souvenirs, des faiblesses, toutes choses vagues, indéfinissables, ondayantes, rentrant par conséquent dans le domaine de l'arbitraire» (B. CONSTANT, *Des réactions politiques*, cit., p. 142).

[98] Un altro epigono della scuola scozzese, l'allievo di Adam Smith, Dugald Stewart, in piena epopea rivoluzionaria fu chiaro, invece, nell'indicare che la felicità dell'umanità non dipendeva affatto dalla misura in cui il popolo condivideva il potere di fare le leggi. Questo era infatti un privilegio riservato a pochi uomini mentre l'equità e la convenienza delle leggi riguardavano tutti (cfr. D. STEWART, *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, cit., p. 310).

[99] J.G.A. POCOCK, *Political Thought in the English Speaking Atlantic, 1760-1790*, in ID. (a cura di), *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 304.

Finito di stampare nel mese di giugno 2005
in Pisa dalle
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Il governo nazionale rappresentativo nel Commentaire sur l'Esprit des lois *di Destutt de Tracy*

Pietro Capitani

1. Le «cinquante prodigieuses années» (in realtà erano quasi sessanta), che Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy indica come periodo di separazione tra il proprio *Commentaire* e il grande trattato di Montesquieu, avevano conosciuto la crisi e il rovesciamento dell'ordine *ancien*: tra i tumulti e gli orrori, che sono il prezzo imposto a chi ha la poco augurabile sorte di vivere in circostanze eccezionali, si era prodotto un immenso laboratorio per l'elaborazione teorico-politica e per le applicazioni 'sul campo' di modelli costituzionali[1]. Il lavoro di Tracy si caratterizza per essere un saggio originale di scienza politica, che si sviluppa attorno a una serie di riflessioni *en seconde main*, riferite a un testo del quale, durante gli ultimi decenni, generazioni successive di lettori – che si erano avvicendate con una cadenza molto più rapida rispetto a quella delle generazioni biologiche – avevano dato interpretazioni contrastanti[2].

[1] A.-L.-C. Destutt de Tracy (1754-1836) fu delegato agli Stati Generali come rappresentante della nobiltà, ma si schierò con il Terzo Stato. Partecipò all'Assemblea nazionale costituente; durante il Terrore fu imprigionato e condannato a morte come nobile 'sospetto'; evitò l'esecuzione in seguito alla caduta di Robespierre. Con il Direttorio ebbe l'incarico di organizzare le Écoles centrales; dopo il 18 brumaio fece parte del *Sénat conservateur*, che perse ogni importanza dopo la proclamazione dell'Impero. Amico di Condorcet e Cabanis, appartenne al gruppo degli *Idéologues*; scrisse *Eléments d'idéologie* (1801-1815), in 5 voll. dei quali il vol. IV, *Traité de la volonté* (1815), svolge argomenti di economia politica. Il *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu* fu scritto nel 1806-1807 e dapprima ebbe diffusione negli Stati Uniti d'America, ove nel 1811 fu tradotto in inglese per interessamento di Th. Jefferson; fu stampato in Francia nel 1819. Ci avvaliamo della ristampa anastatica della prima edizione francese: Genève, Slatkine Reprints, 1970 (citeremo *Commentaire*; qui «Réflexions préliminaires», p. VII).

[2] Si veda G. TARELLO, *Per un'interpretazione sistematica de «L'Esprit des lois»*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1 (1971), pp. 13-53. Tra gli studi specifici sul *Commentaire* cfr. in particolare: P.-H. IMBERT, *Destutt de Tracy critique de Montesquieu, ou de la liberté en matière politique*, Paris, Nizet, 1974, e M. BARBERIS, *Destutt de Tracy critico di Montesquieu, ovvero la «science sociale» settecentesca al bivio*, «Materiali per una storia della cultura

Il concetto di «legge», intenzionalmente impiegato da Montesquieu in modo da comprendere sia la norma giuridica sia la regolarità dei processi naturali e sociali (o la ragione del loro prodursi), viene *décomposé* da Tracy, in coerenza con le sue le matrici *idéologiques*: nell'una come nell'altra accezione troviamo impiegate categorie fisicistiche già presenti nelle teorie economiche e antropologiche delle *lumières*. Da un lato Tracy considera la «legge istituita» privilegiando il significato giuridico e «penale» del termine: «Cette idée de la loi renferme celle d'une peine attaché à son infraction, d'un tribunal qui applique cette peine, d'une force physique qui la fait subir»[3]; dall'altro considera le 'leggi naturali' della politica, alle quali pure fa riferimento come termine assiologico, non altro che una cornice, ove si inquadrano l'effettualità realizzata e le sue proiezioni 'meccaniche', con particolare riferimento all'attività economica, intesa senz'altro come produzione di ricchezze materiali. Tale impostazione, che ricalca tesi fisiocratiche, appare restrittiva rispetto alla teoria dei *produits immatériels* elaborata, in quegli stessi anni, da Jean-Baptiste Say, un autore formatosi attraverso frequentazioni culturali affini, verso il quale Tracy manifestava stima[4].

giuridica», 10 (1980), pp. 369-416; il saggio è ora inserito, con qualche variante, nel volume *Sette studi sul liberalismo rivoluzionario*, Torino, Giappichelli, 1989, pp. 65-121. A carattere biografico è E. KENNEDY, *A philosophe in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of «Ideology»*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1978. Sul pensiero politico, con ampi riferimenti al *Commentaire*: B.W. HEAD, *Politics and Philosophy in the Thought of Destutt de Tracy*, New York and London, Garland, 1987; G. ZANFARINO, *Alle origini del governo rappresentativo. L'«Ideologia» costituzionale di Destutt de Tracy*, Roma, Bonacci, 1993. Segnaliamo inoltre «Corpus», 26/27 (1994), fascicolo dedicato a *Destutt de Tracy et l'Idéologie*, a cura di H. Deneys e A. Deneys-Tunney. Sugli *Idéologues*, oltre alla monografia fondamentale di F. PICAVET, *Les Idéologues. Histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses etc. en France depuis 1789*, Paris, Alcan, 1891, si vedano S. MORAVIA, *Il tramonto dell'Illuminismo. Filosofia e politica nella società francese* (1770-1810), Bari, Laterza, 1968; dello stesso, *Il pensiero degli «Idéologues». Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974; G. GUSDORF, *La conscience révolutionnaire: les Idéologues*, Paris, Payot, 1978.

[3] *Commentaire*, pp. 1-2; cfr. M. BARBERIS, *Destutt de Tracy*, cit., p. 380.

[4] Si veda E. ALLIX, *Destutt de Tracy économiste*, «Revue d'économie politique», 26 (1912), pp. 424-451; dello stesso si vedano anche: *Jean-Baptiste Say et les origines de l'industrialisme*, «Revue d'économie politique», 24 (1910), pp. 303-313, 341-363, e *Le physicisme des physiocrates*, «Revue d'économie politique», 25 (1911), pp. 563-586. Il *Traité d'économie politique* di J.-B. Say è del 1803. È significativo che Tracy paragoni la funzione 'attiva' del magistrato civile a quella degli agenti di una società commerciale, «à moins que l'on ne veuille dire, que le principe général de toute action est l'intérêt et le besoin». Il senso di questa eccezione limitativa viene però subito chiarito, in modo da attenuarne di molto la portata: «*C'est une vérité*, mais el-

Nei confronti degli argomenti trattati da Montesquieu l'atteggiamento critico di Tracy è molto differenziato: spesso la rapidità dell'analisi indica l'intento di ridimensionare l'importanza teorica di un argomento. È il caso dello scarso spazio dedicato ai libri XIV-XVII, nei quali viene considerata la teoria dei climi, che a Tracy sembra inficiata da un relativismo in contrasto con l'impostazione razionalistica da lui assunta nei confronti dei problemi etico-politici, non meno che riguardo alla teoria della conoscenza: «Enfin la raison est toujours la raison, et doit par-tout être notre guide»[5]. Assunto un criterio così netto, il modo in cui la questione si presentava in Montesquieu risultava, quanto meno, ambiguo: non si può negare che le circostanze ambientali abbiano influenza sugli esseri viventi; ma, in primo luogo, circoscrivere l'attenzione «au degré de latitude et au degré de chaleur» significa considerare i climi in modo troppo semplificato; inoltre, rispetto agli altri animali, l'uomo è meno soggetto all'influenza dell'ambiente esterno. L'affinamento delle capacità intellettuali e lo sviluppo delle arti riducono ulteriormente questa dipendenza[6]. Montesquieu aveva insistito, da un lato, sulla corrispondenza tra i «climi» e le forme costituzionali che si erano affermate in differenti territori; dall'altro aveva manifestato un atteggiamento non deterministico, ponendo tra i compiti del legislatore quello di correggere «les vices du climat»[7]. In ogni caso, più che sull'incidenza dei fattori naturali,

le est si générale, qu'elle ne signifie plus rien pour chaque cas en particulier» (*Commentaire*, pp. 16-17; il corsivo è nostro).

[5] *Commentaire*, p. 300. Montesquieu non nega la 'ragione universale', ma ritiene che l'applicazione ai singoli popoli dia luogo, in generale, a sistemi legislativi non esportabili; cfr. G. TARELLO, *Per un'interpretazione sistematica*, cit., pp. 20-21.

[6] Cfr. *Commentaire*, p. 297. Si tratta di un argomento centrale per gli *Idélogues*: P.-J.-G. Cabanis aveva dedicato la sua opera maggiore ai *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1786-1802).

[7] La citazione è tratta dal titolo del cap. 5 del libro XIV dell'*Esprit des lois* ed è riportata da Tracy, *Commentaire*, p. 300. Per gli scritti di Montesquieu ci avvarremo dell'edizione della Pléiade: Montesquieu, *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par R. Caillois, Paris, Gallimard, 1949 (rist.: 1996), 2 voll. (citeremo *OC*; per *De l'Esprit des lois*, compreso nel vol. II, citeremo *EL*); per il passo in riferimento si veda *EL*, XIV, 5, in *OC*, II, p. 479. Su questo aspetto del pensiero di Montesquieu gli interpreti si sono soffermati; R. Aron, che fa riferimento a *Die Entstehung des Historismus* di F. Meinecke e a *Montesquieu. La politique et l'histoire* di L. Althusser, conclude che «la filosofia di Montesquieu non è né la filosofia deterministica semplificata che gli attribuisce, per esempio, Auguste Comte, né una filosofia tradizionale del diritto naturale, ma un tentativo di combinare le due» (*Le tappe del pensiero sociologico* [1967], trad. it. di A. Devizzi, Milano, Mondadori, 1972, p. 68).

l'attenzione di Tracy si concentra sulla complessità delle vicende storiche e sugli effetti politici di esse, che producono trasformazioni, spesso non positive, nei caratteri e nelle attitudini dei popoli:

> Quant à la servitude politique, nous voyons des peuples horriblement asservis dans les mêmes contrées de la Grèce, de l'Italie, de l'Afrique, où il en existait autrefois de très-libres, ou du moins très-amoureux de la liberté, quoiqu'ils ne sussent pas bien en quoi elle consiste, et comment se l'assurer. C'est donc plus la constitution de la société que la constitution du climat, qui en décide[8].

Le questioni religiose sono un altro punto sul quale Tracy adotta un atteggiamento di non dissimulata rapidità. Nei confronti della religione e del modo di regolare politicamente le manifestazioni del culto, non esistono, in definitiva, profonde differenze teoriche tra Montesqieu e il suo commentatore, anche se la disposizione del primo si mantiene più sfumata. Per entrambi può valere l'osservazione espressa in una delle *Pensées* del barone de La Brède: «*Les deux Mondes*. Celui-ci gâte l'autre, et l'autre gâte celui-ci. C'est trop de deux. Il n'en falloit qu'un»[9]. Personalmente incline a un blando deismo refrattario a sviluppi teologici, Montesquieu non ignora che la religione è un fattore cruciale per l'organizzazione e per la pace degli Stati[10]. Se da un lato essa è una componente costitutiva del carattere dei popoli, e quindi un fattore preliminare del quale legislatori e reggitori non debbono prescindere, dall'altro influisce sulla personalità del principe, temperandone l'arbitrio e inducendolo a un uso moderato della forza. Le riflessioni di Tracy sulla religione, presenti in molti dei suoi lavori, si trovano compendiate nell'*Analyse de l'origine de tous les cultes*, un opuscolo del quale ci restano due diverse redazioni anonime, che si presenta come una serie di annotazioni al volume di Charles Dupuy dedicato appunto all'origine delle religioni[11]. Da esse

[8] *Commentaire*, pp. 298-299.

[9] *Mes pensées*, n° 2090/1176, in *OC*, I, p. 1545; in merito cfr. J. STAROBINSKI, *Montesquieu* (1953; 1994), trad. it. di M. Marchetti, Torino, Einaudi, 2002, p. 42.

[10] Si veda L. BIANCHI, *Montesquieu e la religione*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 203-227.

[11] La prima versione è del 1799 (Paris, Agasse); la seconda, notevolmente accresciuta (162 pp. in luogo di 102), è del 1804 (Paris, Courcier); il volume di Ch. Dupuis era uscito nel 1794 e nel 1798 l'autore ne aveva tratto un *Abrégé*. Ne dà qualche notizia B.W. HEAD, *Politics and Philosophy*, cit., p. 141.

risulta un atteggiamento più riduttivo ripetto a quello del *Président*: le religioni – e quella cristiana non fa eccezione – nascono dall'ammirazione timorosa verso le forze naturali e dall'adorazione degli astri, considerati come entità potenti, in grado di governare quelle forze. Tale disposizione, corrispondente a uno stato di cose anteriore alla fondazione e allo sviluppo delle scienze, favorisce l'affermazione di caste sacerdotali che, per conservare la propria forza, tendono a mantenere il popolo in uno stato di ignoranza. Quanto ai rapporti tra religione e politica, la preoccupazione fondamentale dell'antico *constituant* è che lo Stato eviti ogni ingerenza da parte di qualsiasi religione, e in particolare della Chiesa cattolica. Come organizzatore dell'istruzione e responsabile delle Écoles centrales, Tracy si era preoccupato che nelle scuole pubbliche non fosse impartito nessun insegnamento religioso:

> C'est là le cas de dire […] ce que Omar disait de l'Alcoran: *Si tous ces livres n'enseignent que la même chose que la raison, il sont inutiles: s'ils enseignent le contraire, il sont nuisibles*. Le gouvernement ne doit donc faire enseigner aucun systême religieux, mais la meilleure doctrine morale, reconnue telle par les esprits les plus éclairés du temps dans lequel il existe[12].

Sulla natura dell'ordine sacerdotale e sui privilegi che, in generale, gli vengono accordati, le sue idee sono altrettanto nette e vengono espresse in forma non meno perentoria:

> Tout gouvernement qui veut opprimer, s'attache les prêtres, puis travaille à les rendres assez puissants pour le servir. Celui qui veut le bonheur et la liberté, s'occupe de les discréditer pour le progrès des lumières. Voila à quoi se réduit l'esprit des lois sur ce point[13].

[12] *Commentaire*, p. 389.

[13] *Commentaire*, pp. 389-390. Poche righe dopo, in relazione alle riflessioni di Montesquieu sui modi per rendere la religione non ostile al popolo, Tracy conclude, nel tono a lui non inconsueto: «Il me paraîtrait assez inutile d'aller chercher ce qu'un auteur d'une religion devrait faire, pour la faire goûter et pour qu'elle puisse se répandre. J'ose croire qu'il ne s'en fera plus de nouvelles, du moins chez les nations policées» (*Commentaire*, p. 390). Già qualche tempo prima aveva osservato: «Un pauvre professeur répétera tous les jours qu'il ne faut se décider que d'après sa raison; qu'elle est la seule guide de l'homme; qu'elle seule suffit à lui faire connaître qu'il a un véritable intérêt à etre juste: il profitera peu. Le législateur cessera de payer aucuns prêtres et de leur permettre de se mêler en rien des actes civiles et de l'enseignement: au bout de dix ans, tout le monde pensera comme le professeur, sans qu'il ait dit un mot» (*Mémoire sur cette question: quels sont les moyens de fonder la morale d'un peuple* [1798], in appendice a *Commentaire*, p. 465).

La schematicità di tale posizione induce l'autore a sottovalutare (o almeno a non voler considerare) l'importanza dei libri XXIV e XXV, dedicati alla religione e ai criteri dell'azione politica in materia di religione. In essi Montesquieu aveva voluto distinguere «les diverses religions du monde […] par rapport au bien que l'on tire dans l'état civil» e, in tale ottica, aveva condotto una critica alla tesi di Pierre Bayle, secondo la quale l'esistenza degli atei sarebbe meno rischiosa, per la società umana, di quella degli *idolatri*, portatori di false credenze religiose dalle quali vengono facilmente indotti al fanatismo e all'intolleranza violenta[14]. Secondo Tracy, per il quale «religione» e «verità» sono termini che non possono essere messi in connessione, ogni religione, tanto più se è favorita dai detentori del potere politico, conduce in un modo o nell'altro a quell'esito. Ciò che tendeva ad attenuare l'inflessibilità di questo principio – e quindi le osservazioni di Montesquieu, per quanto avvedute e contrarie all'invadenza ecclesiastica – non poteva essere recepito dal lettore *idéologue*. Se poi esaminiamo il libro XXVI, che conclude la quinta parte dell'*Eprit des lois* e che tratta «Des lois dans le rapport qu'elles doivent avoir avec l'ordre de choses sur lesquelles elles statuent», dovremo concordare con Tracy che gli argomenti sono disposti in modo non sempre ordinato e che gli esempi sono troppo numerosi (si tratta, comunque, di una caratteristica generale dell'opera), ma troveremo anche alcune precisazioni fondamentali, per chiarire la distinzione dei ruoli e conferire allo Stato un carattere non confessionale:

> Les lois de perfection, tirées de la religion, ont plus pour objet la bonté de l'homme qui les observe, que celle de la société dans laquelle elles sont observées: les lois civiles, au contraire, ont plus pour objet la bonté morale des hommes en général, que celle des individus. Ainsi, quelque respectables que soient les idées qui naissent immédiatement de la religion, elles ne doivent pas toujours servir de principe aux lois civiles, parce que celles-ci en ont un autre, qui est le bien général de la société[15].

Il riconoscimento, da parte di Montesquieu, che la religione può avere un ruolo nel perfezionamento individuale dell'uomo, anche se la morale da essa insegnata raramente coincide con le regole applicate

[14] *EL*, XXIV, 1-2, in *OC*, II, pp. 714-716.

[15] *EL*, XXVI, 9, in *OC*, II, p. 759; J. STAROBINSKI, *Montesquieu*, cit., p. 120, giudica questa sezione «una chiave di volta dell'opera».

nella comunità civile, contrastava con la persuasione di Tracy che *la meilleure doctrine morale*, valida per l'uomo come per il cittadino, si dovesse elaborare e insegnare al di fuori di ogni riferimento religioso. Non stupisce che il *Commentaire* riassuma: «Tout ce livre se réduit à ce seul point: qu'il ne faut pas se décider sur une question, par les motifs qui ont déterminé à l'égard d'une autre d'une nature toute différente. Cela est trop évident, pour que personne soit tenté de le nier»; e che, nel *précis* che segue la trascrizione del titolo, Tracy annoti: «Il n'y a rien à tirer de ce livre»[16].

2. L'attenzione è invece puntuale e la trattazione è diffusa quando il commentatore rivolge la sua analisi ai sistemi costituzionali[17]. Benché proponga uno schema evolutivo in tre periodi, Tracy dissente dalla tripartizione montesquieuiana delle forme di governo. La distinzione stessa tra monarchia e repubblica, almeno nei termini impiegati dal *Président*, gli sembra sfuggente, mentre condivide con molti interpreti la convinzione che il dispotismo non possa considerasi come un modulo autonomo, anche se violento, di organizzazione politica e debba piuttosto intendersi come una condizione degenerata[18]. Il *Commentaire* introduce, in primo luogo, una classificazione binaria, determinata in rapporto alla certezza del diritto e all'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge:

> M'attachant […] uniquement au principe fondamental de la société politique, oubliant ses formes diversers, et n'en blâmant aucune, je partagerai tous les gouvernements en deux classes. J'appellerai les uns *nationaux* ou de droit commun, et les autres *spéciaux* ou de droit particulier et d'exception[19].

Un primo tratto distintivo, che rivela i governi «nazionali», è dato dal carattere pubblico, non segreto, di tutte le loro operazioni, con

[16] *Commentaire*, p. 391.

[17] Cfr. M. BARBERIS, *Destutt de Tracy*, cit., p. 371. Nel successivo *Traité de la volonté*, Tracy, mentre amplia la trattazione di argomento economico, riprende in forma più breve, e con poche innovazioni, i temi a carattere giuspolitico.

[18] Tale atteggiamento era stato caratteristico, nei decenni centrali del secolo XVIII, degli assertori della «libertà degli antichi» e, in particolare, di Mably; si veda D. FELICE, *Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'«Esprit des lois»*, in ID. (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 9-102.

[19] *Commentaire*, p. 12.

particolare riferimento all'attività legislativa:

> On pourrait dire aussi *publics* ou *privés*, non seulement parce que les uns sont fondés sur l'intérêt *général*, et les autres sur quelque intérêt *privé*, mai encore parce que, dans toutes leurs délibérations, les uns affectent la *publicité*, et les autres le *mystère*[20].

Per quanto rilevante, il rifiuto degli *arcana* non deve tuttavia essere considerato come criterio unico e decisivo: le forme legittime di organizzazione politica possono essere diverse. Può perfino esistere un governo che sia formalmente «dispotico» e, al tempo stesso, sia prodotto dal consenso e garantisca l'esercizio diffuso della libertà. La situazione, in apparenza paradossale, si è verificata in Danimarca, dove la *nation* ha conferito al re tutti i poteri, per consentirgli di contrastare l'invadenza della nobiltà, avvertita come la minaccia maggiore per le libertà civili[21]. Per comprendere quale sia il governo non oppressivo occorre, in definitiva, chiarire una definizione tautologica: il *gouvernement national* è senza dubbio il governo della *nation*; resta da precisare cosa debba intendersi per *nation* e quale ruolo essa abbia nel determinare i fini dell'ordinamento politico e la composizione degli organi di potere.

Accanto a questa prima classificazione Tracy ne pone un'altra, in base al progressivo incivilimento degli uomini e delle nazioni. Per Montesquieu repubbliche, monarchie e dispotismi di varia latitudine convivono, per così dire, fianco a fianco; nel *Commentaire* le forme di governo si susseguono attraverso le epoche storiche, secondo una progressione che è a un tempo cronologica e relativa all'affinamento delle qualità intellettuali, alla diffusione crescente delle *lumières*, alla sempre maggiore complessità dell'organizzazione politica e delle tecniche di produzione della ricchezza[22]. A una prima fase, nella quale «des hommes grossiers et ignorants», immersi indistintamente in uno stato di ottenebramento brutale, oscillano tra una sorta di anarchia violenta (*démocratie pure*) e l'assoggettamento a un capo dispotico (*monarchie pure*), succede un'epoca nella quale individui e gruppi sociali si caratterizzano per «différences de crédit, de force, de riches-

[20] *Ibidem*, nota 1 (i corsivi sono nel testo).

[21] Cfr. *Commentaire*, p. 9.

[22] Sull'opposizione tra la tipologia 'diacronica' di Tracy e quella 'sincronica' di Montesquieu si veda M. BARBERIS, *Destutt de Tracy*, cit., pp. 383-384.

ses, de puissance quelconque»[23]. I rapporti tra gli uomini si fanno complessi; si afferma la forza dell'opinione, i gruppi emergenti acquisiscono potere, vengono promulgate leggi stabili, prende forma il concetto di diritto delle genti: «Aussi toutes les nations qui valent la peine qu'on s'en occupe, sont-elles sous un régime plus ou moins aristocratique». L'organizzazione fondata sulle differenze istituzionalizzate è quella che Montesqieu ha definto «monarchia temperata» e che si traduce coerentemente nel sistema delle controforze. Essa ha caratterizzato l'età moderna

> jusqu'à ce que dans des temps très-éclairés, des peuples entiers, renonçant à toute inégalité antérieurement établie, se soient réunis par le moyen de représentants égaux, librement élus, pour se donner, d'une manière légale, *un gouvernement représentatif*, en vertu de la volonté générale, scrupuleusement recueillie et nettement exprimée[24].

La situazione presente, conclude Tracy, vede quindi due sole forme di governo contrapposte: «l'*aristocratie* et la *représentation*, et leurs divers modes»[25]. La *nation*, intesa non nel significato generico di 'popolazione di uno Stato' o di 'entità culturale', ma come soggetto efficace della volonta generale, si ha quando un popolo è in grado di eleggere dei rappresentanti, che traducano in leggi la volontà generale stessa, e quando l'esecuzione delle leggi così prodotte è affidata non a una singola persona, ma a un collegio governante a sua volta eletto. Questa forma mediata di autogoverno si presenta come un fatto politico del tutto nuovo: è «la démocratie de la raison éclairée»[26].

L'idea che una «nazione», come entità autonoma e compiuta nei suoi «corpi», potesse considerarsi costituita quando fosse in grado di esprimere da sé i propri rappresentanti si era formata in contrapposizione alla pretesa del monarca di identificarne gli interessi fondamentali e di farsene portatore nella sua stessa persona. Sulla *nation constituée en corps* e sulla prerogativa della rappresentanza si valutava così il carattere «temperato» della monarchia. Come tale idea sia maturata si comprende meglio facendo riferimento ad alcuni scritti, successivi

[23] *Commentaire*, pp. 67-68.

[24] *Commentaire*, p. 68 (il corsivo è nel testo).

[25] *Commentaire*, p. 69. Sulla questione segnaliamo G. ZANFARINO, *Alle origini del governo rappresentativo*, cit., in particolare il cap. II, «Tracy e Montesquieu: due sistemi costituzionali a confronto», pp. 35-61.

[26] *Commentaire*, p. 57.

alla pubblicazione dell'*Esprit des lois*, che avevavo avuto un ruolo incisivo nella preparazione e nella conduzione teorica degli eventi rivoluzionari. Nell'*Encyclopédie* la voce «Réprésentants», redatta dal barone D'Holbach, che imposta la questione della rappresentanza in stretta correlazione con il ruolo e le caratteristiche della «nazione», ha un avvio evidentemente ispirato da Montesquieu: «Dans un État despotique, le chef de la nation est tout, la nation n'est rien; la volonté d'un seul fait la loi et la société n'est pas réprésentée»[27]. Nella ricostruzione di D'Holbach – che ancora presenta i caratteri 'germanizzanti' enfatizzati da Boulainvilliers e mantenuti, in forma attenuata, da Montesquieu – la moderna *nation* si costituisce, dopo l'età delle conquiste, come effetto del peso crescente che, all'interno della società, avevano assunto i ruoli e le funzioni esercitati dai discendenti dei vinti e tradizionalmente disprezzati dalla stirpe dominatrice. Acquistarono importanza eminente dapprima coloro che possedevano la cultura, unita al prestigio derivato da una dignità sacerdotale riconosciuta da tutti, da quando il cattolicesimo era divenuto religione condivisa. In seguito la formazione, attraverso attività manifatturiere, commerciali o finanziarie, di grandi ricchezze, che affiancavano e superavano quelle derivate dai patrimoni fondiari ereditari, aveva indotto il monarca ad attribuire dignità e incarichi a quei sudditi – più docili e disciplinati rispetto ai nobili, orgogliosi della loro rivendicata *pairie* – che si dimostravano utili per l'economia e la gestione amministrativa dello Stato. La monarchia assoluta, nell'articolo *holbachique*, promuove indirettamente la formazione della *nation* come unione, in qualche modo paritetica, di nobiltà, clero e popolo; ma attorno all'esercizio della rappresentanza si costituisce la figura del *cittadino*, incompatibile con il principio assolutistico. «Dans une monarchie absolue [...] – osserva il barone *encyclopédiste* – le souverain parle au nom de tous»; quando il popolo sceglie i propri rappresentanti muta

[27] Le citazioni dall'articolo «Réprésentants» sono tratte, *ad vocem*, dal vol. 17 di *Encyclopédie di Diderot et d'Alembert* (ripr. dell'ed. originale, Paris, 1751-1772), Parma-Milano, F.M. Ricci, 1970-1979, 18 voll. Un'analisi dell'articolo è stata condotta da G. BENREKASSA, *D'Holbach et le problème de la nation représentée*, «Recherches sur Diderot et sur l'"Encyclopédie"», 8 (1990), pp. 79-87; sul ruolo di D'Holbach nell'impresa *ecyclopédique* e sugli argomenti da lui svolti nel *Dictionnaire*, si veda W. TEGA, *Arbor scientiarum. Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Bologna, Il Mulino, 1984, in particolare il cap. III, «La collaborazione di D'Holbach all'*Encyclopédie* e le origini del *Système*», pp. 115-185 (soprattutto alle pp. 139-147).

sia la forma istituzionale sia il carattere dell'appartenenza: «Les représentants d'une nation sont des citoyens choisis, qui dans un gouvernement tempéré sont chargés par la societé de parler en son nom, de stipuler ses intérêts, d'empêcher qu'on ne l'opprime, de concourir à l'administration». A differenza di Montesquieu, per il quale le prerogative dei tre ordini (o 'stati') debbono essere difese, per evitare le tensioni (potenzialmente disgregatrici) che si produrrebbero, qualora all'ascesa di alcuni gruppi corrispondesse il declino di altri, D'Holbach tende a riconoscere, in seno alla *nation* così costituita, la progressiva affermazione della componente popolare, «la partie la plus nombreuse, la plus laborieuse, la plus utile de la société».

Le prerogative, che nel fortunato *pamphlet* del 1789 l'abate Sieyès rivendicherà per il *Tiers état*, saranno fondate sull'identità tra «terzo stato» e «nazione» e riprenderanno in sostanza le tesi dell'articolo «Réprésentant»[28]. Con il saggio di Condorcet *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre* (1782) la duplice identità nazione-popolo-terzo stato, acquisita e radicata nei diritti naturali dell'uomo, trova compiutezza e sanzione nella rappresentanza[29]. Risulta ormai comprensibile come Tracy, mentre fa continui riferimenti alla *nation* e alle sue prerogative, non trovi necessario darne una definizione, se non in funzione della «volontà generale», e concentri la propria attenzione sulla rappresentanza, che dei *gouvernements nationaux* costituisce l'espressione più piena.

[28] La tesi principale di G. BENREKASSA (*D'Holbach et le problème de la nation représentée*, cit., pp. 83-84) è che l'articolo di D'Holbach costituisce un *chaînon indispensable* tra la voce «Peuple», del cavaliere de Jaucourt, che riprende una precedente dissertazione *Sur la nature du peuple* dell'abate Coyer, e l'opuscolo di Sieyès; il primo riferimento è a G.-F. COYER, *Dissertations pour être lues: la première, sur le vieux mot de patrie; la seconde, sur la nature du peuple*, La Haye, Pierre Gosse jr., 1755. La proposta interpretativa, nella sostanza, ci sembra solida. Sulla formazione e lo sviluppo del concetto di *nation* nel periodo rivoluzionario e sul ruolo di Sieyès e Condorcet si veda N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà*, Torino, Utet, 1976, in particolare il cap. VI, «Rivoluzione democratica e costituzionalismo in Francia», pp. 174-213 (il volume riprende i contributi dell'autore alla *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Torino, Utet, vol. IV, t.1, 1980, e t. 2, anticipato, 1975).

[29] Gli storici dell'idea di nazione, da F. Meinecke a F. Chabod, dedicano in genere modesta attenzione alla 'cosmopolitica' età dei lumi; ci sembra degna di essere riferita la seguente osservazione di J.-R. SURATTEAU, *L'idea di nazione dalla Rivoluzione francese ai giorni nostri* (1972), trad. it. di R. D'Agata e E. Bitossi, Roma, Il Bagatto, 1983: «Con questa [la Costituzione del 1791] la "nazione" prende posto nel linguaggio politico con la trilogia "la nazione - la legge - il re" e non in un qualsiasi rango: proprio nel primo, davanti alla legge che i rappresentanti della nazione hanno il diritto e il dovere di emanare e ancor più davanti al re, il quale, in quanto "primo funzionario della nazione", deve fare eseguire la legge» (p. 44).

Sulla rappresentanza come fonte unica dell'autorità la divergenza tra Montesquieu e Tracy è sostanziale. Per il *Président* il principio di rappresentanza può valere, conformemente al modello inglese, per nominare i membri della Camera bassa, mentre esistono prerogative acquisite che, per quanto riescano sgradite ad altri «corpi» o ordini, debbono essere tutelate, in una prospettiva che vede nella minor tendenza possibile al movimento la forma migliore di organizzazione sociale. Il malcontento che deriva da usanze consolidate è meno mortificante e genera minori conflitti, rispetto a quello prodotto da recenti soppressioni di privilegi. Riferendosi alla Camera alta Montesquieu osserva:

> Le corps des nobles doit être héréditaire. Il l'est premièrement par sa nature; et d'ailleurs il faut qu'il ait un très grand intérêt à conserver ses prérogatives, odieuses par elles-mêmes, et qui, dans un État libre, doivent toujours être en danger[30].

Tracy è un uomo della Rivoluzione: pensa che quelle «prerogative odiose» siano abusi e che, come tali, debbano essere soppresse; ma, pur all'interno di una critica radicale del sistema inglese, condivide con Montesquieu un'esigenza di continuità. La propensione per il modello britannico impedisce al barone de La Brède di cogliere due fatti, l'uno di ordine giuspolitico e l'altro di ordine storico. In primo luogo, in un ordinamento libero, il soggetto della sovranità è soltanto uno e si identifica con la nazione riunita in corpi. In Montesquieu la ripartizione dei poteri e il sistema bicamerale rimandano a tre soggetti giuridici, ognuno con diritti – o «privilegi» – riconosciuti e intangibili: il sovrano, la nobiltà, il popolo. Mentre il potere esecutivo è riservato al re, il potere legislativo e quello giudiziario, pur restando separati tra loro, non sono prerogativa dell'uno o dell'altro soggetto giuridico, ma sono ordinati in modo da evitare che «le même homme ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuples» li eserciti congiuntamente[31]. Criticando quel modello di costituzione, Tracy contesta a Montesquieu di aver sottovalutato, pur essendone consapevole, il fatto che l'alleanza strutturale tra due dei soggetti

[30] *EL*, XI, 6, in *OC*, II, p. 401; cfr. G. ZANFARINO, *Alle origini del governo rappresentativo*, cit., p. 59.
[31] *EL*, XI, 6, in *OC*, II, p. 397.

detentori della sovranità farebbe nascere un potere incontrollato[32]. Al tempo stesso, la mancanza di un accordo determinerebbe l'immobilità del sistema: un'ipotesi che Montesqieu aveva giudicato irrealistica e comunque in sé non troppo minacciosa: «Ces trois puissances devroient former un repos ou une inaction. Mais comme, par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert»[33]. Ancora una volta constatiamo che, per il *Président*, i cambiamenti sono traumatici, hanno in sé un pericolo, non fosse altro che perché interrompono la continuità, turbano la quiete. Al di là delle differenze di temperamento e delle storie individuali, Tracy avverte le difficoltà di un sistema che, in certo modo, può funzionare soltanto 'contro' se stesso. Se nel regno d'Oltremanica molte delle libertà fondamentali si preservano, ciò non è dovuto ai meriti intrinseci dell'ordinamento, ma al consenso che, nonostante tutto, esso riscuote e alle qualità di quella nazione, che il critico dell'*anglomanie* pure riconosce ed apprezza:

> Je ne vois en faveur de cette organisation, à mon avis très imparfaite, qu'une seule chose dont on ne parle pas; c'est la ferme volonté de la nation, qui entend qu'elle subsiste; et comme en même temps elle a la sagesse d'être extrêmement attachée au maintien de la liberté individuelle et de la liberté de la presse, elle conserve toujours la facilité de faire connaître hautement l'opinion publique[34].

Questo fatto, in sé positivo, pone però la contradditorietà del sistema di fronte alle sue conseguenze. La seconda delle obiezioni di Tracy insiste sull'intrinseca instabilità nei rapporti tra i poteri, che induce il sovrano a perseguire il controllo del Parlamento, anche avvalendosi dell'intimidazione e della corruzione. Nel contempo un'opinione pubblica informata e, in qualche modo, *éclairée* è consapevole di questi abusi, verso i quali non ha possibilità di interventi correttivi perché il monarca, sottratto ai vincoli che derivano della rappresentanza ottenuta mediante elezione, è inamovibile con mezzi legali. Il risultato è

[32] In realtà Montesquieu era stato esplicito sui rischi derivanti dal controllo simultaneo, da parte una medesima *puissance*, di due poteri: «Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté; parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement. Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice» (*ibidem*).

[33] *EL*, XI, 6, in *OC*, II, p. 405.

[34] *Commentaire*, p. 156.

una sorta di uso dell'insurrezione come strumento autodifensivo, eccezionale ma in qualche modo ricorrente:

> Quand le roi abuse trop du pouvoir *dont il est réellement en possession*, il est bientôt renversé par un mouvement général qui se fait en faveur de ceux qui lui résistent, comme cela est arrivé deux fois dans le dix-septième siècle, et comme cela est toujours assez aisé dans une île, ou il n'existe jamais de raison pour avoir sur pied une armée de terre bien forte. C'est là le seul veritable veto auprès duquel tous les autres ne sont rien. Le grand point de la constitution d'Angleterre est que la nation a déposé six ou sept fois son roi[35].

La frequenza di eventi così traumatici per la vita ordinata della società toccava un punto sul quale Tracy era particolarmente sensibile. Persuaso che tra i maggiori effetti positivi della costituzione fondatata sulla rappresentanza vi fosse la determinazione di forme ordinarie di avvicendamento per legislatori e governanti, l'*idéologue* era diffidente verso ogni tendenza ad acuire i contrasti e neppure credeva nell'utilità, all'interno degli organismi elettivi, di metodi conflittuali, sia pur regolati, per cercare e costruire, di volta in volta, le condizioni del consenso. La selezione dei rappresentanti, ottenuta mediante tecniche di elezione indiretta, e soprattutto la diffusione tra essi delle *lumières* e la chiara cognizione del bene pubblico avrebbero dovuto essere sufficienti per far prevalere, quasi per il solo effetto dell'evidenza, le soluzioni migliori[36].

3. Il lungo libro XIX dell'*Eprit des lois* — una delle sezioni fondamentali del lavoro di Montesquieu — tratta «Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation», muovendo dal presupposto che le nazioni siano molto differenti tra loro e focalizzando l'indagine sulle cause di questa diversità:

> Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. À mesure que, dans

[35] *Commentaire*, pp. 156-157 (il corsivo è nel testo).

[36] Le assemblee primarie, nel progetto di Tracy, eleggono dei delegati («C'est là la bonne aristocratie»), i quali a loro volta eleggono i deputati del corpo legislativo (*Commentaire*, pp. 178-180).

chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant[37].

Le nazioni, per Montesquieu, sono organismi delicati: quando l'*esprit général* sia formato, di norma non sarà opportuno cercare di modificarlo con mezzi diretti. Il cambiamento potrebbe difficilmente essere ottenuto e, comunque, ciò non avverrebbe senza una sorta di violenza; gli effetti positivi, che resterebbero ipotetici, sarebbero contrastati dalla perdita delle qualità morali e di carattere che, in sé difficilmente valutabili, costituiscono per un popolo una delle principali fonti di ideazione creativa e, in generale, di azione[38]. Le leggi istituite e l'opera di chi esercita il potere politico possono influire sui costumi, ma sarà opportuno che ciò avvenga con gradualità e senza coercizione. Se un principe 'illuminato' e impaziente vorrà impiegare mezzi meno prudenti, dovrà studiare il carattere del suo popolo e agire soprattutto sulle sue debolezze; il fattore climatico, ancora una volta, si rivela preminente, se non esclusivo[39]. La scarsa disponibilità al cambiamento è caratteristica dei popoli assuefatti a governi tirannici, mentre le nazioni che godono di costituzioni libere si rivelano più sensibili a nuovi stimoli e meglio disposte a mutare stili e forme di vita.

La varietà stessa delle osservazioni espresse indispone Tracy e, in parte, lo disorienta. In qualche caso è la gravità del rivoluzionario 'militante', che si rivela incompatibile con la *légèreté* e assieme con il disincanto, vagamente 'libertini', di Montesquieu. Questi aveva affermato che «une nation libre peut avoir un libérateur; une nation subjuguée ne peut avoir qu'un autre oppresseur»[40]. Puntigliosamente il commentatore *idéologue* obietta che, in base a tale massima, le nazioni oppresse non potrebbero mai essere liberate; ma soprattuto lo irrita il gioco linguistico: «Il est difficile de comprendre ce que c'est que le

[37] *EL*, XIX, 4, in *OC*, II, p. 558.

[38] Cfr. *EL*, XIX, 3, in *OC*, II, p. 557: «Il y a deux sortes de tyrannie: une réelle, qui consiste dans la violence du gouvernement; et une d'opinion, qui se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de penser d'une nation».

[39] Pietro I di Russia incontrò notevoli difficoltà nell'imporre ai boiari il taglio delle barbe e l'accorciamento delle palandrane, mentre gli fu molto più facile indurre le signore a usare vestiti 'occidentali' e profumi raffinati. Nei suoi progetti innovativi l'imperatore era comunque favorito dal fatto che, in segito a fattori ambientali, il popolo russo era positivamente condizionato ad assimilarsi ai costumi europei: «L'empire du climat est le premier de tous les empires» (*EL*, XIX, 14, in *OC*, II, pp. 564-565).

[40] *EL*, XIX, 27, in *OC*, II, p. 576.

libérateur d'une nation déja *libre*»[41]. Altrove è l'austerità del gentiluomo, divenuto studioso di economia e assertore dei valori borghesi, che lo porta a irrigidirsi di fronte a osservazioni che risentono di echi mandevilliani, ma in fondo restano innocue: come «à force de se rendre l'eprit frivole, on augmente sans cesse les branches de son commerce», ovvero «la vanité [...] est un bon ressort pour un gouvernement»[42]. In questo caso la risposta ha un tono apologetico: «Les nations les plus commerçantes ne sont pas les plus légères»[43]; eppure Montesquieu aveva considerato la possibilità di introdurre leggi suntuarie, mentre Tracy le esclude[44]. Dopo aver messo a confronto la composta e inerte onestà degli Spagnoli con l'intraprendenza frenetica e spesso truffaldina dei Cinesi, Montesquieu aveva fatto le seguenti «réflexions»:

> Je n'ai point dit ceci pour diminuer rien de la distance infinie qu'il y a entre les vices et les vertus: à Dieu ne plaise! J'ai seulement voulu faire comprendre que tous les vices politiques ne sont pas des vices moraux, et que tous les vices moraux ne sont pas des vices politiqes; et c'est ce que ne doivent pas ignorer ceux qui font des lois qui choquent l'esprit général[45].

La risposta di Tracy è risentita:

> J'ose dire que cela est faux, si la politique est la science du bonheur des hommes. Si elle est l'art de les dépraver pour les opprimer, je n'ai rien à objecter; je ne m'occupe pas de cette politique [...]. Un philosophe doit accorder ses éloges avec plus de discernement[46].

Il *bonheur*, per Montesquieu, ha con la politica, e anche con l'economia, un rapporto indiretto: è una condizione *soggettiva*, legata a «une certaine disposition d'organes, favorable ou défavorable», piuttosto che al possesso e alla fruizione di cose; le circostanze hanno soltanto un effetto 'occasionale', modificano senza sopprimerla una disposizione già presente nel soggetto:

> Dans une disposition favorable, les accidents, comme les richesses, les hon-

[41] *Commentaire*, p. 309 (il corsivo è nel testo).
[42] *EL*, XIX, 8 e 9, in *OC*, II, p. 560.
[43] *Commentaire*, p. 308.
[44] Le leggi suntuarie, secondo Tracy, non hanno effetto quando il fasto è diffuso e universalmente ammirato, mentre diventano superflue quando «la société est bien ordonnée» (*Commentaire*, p. 102).
[45] *EL*, XIX, 11, in *OC*, II, p. 563.
[46] *Commentaire*, p. 309.

neurs, la santé, les maladies, augmentent ou diminuent le bonheur. Au contraire, dans une disposition défavorable, les accidents augmentent ou diminuent le malheur[47].

La *sagesse* di Montesquieu si presentava come antitetica, rispetto alla pretesa 'stoica' di liquidare come *adiàphora* i beni della vita, ma neppure vedeva un nesso diretto tra desideri individuali e libertà[48]. Occorreva, anzitutto, orientarsi nella varietà delle opinioni: «Chacun a appelé liberté le gouvernement qui étoit conforme à ses coutumes ou à ses inclinations». Molti pensano che nelle democrazie, dove ognuno può fare più o meno ciò che vuole, vi sia una grande libertà, ma ciò avviene perché «on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple»[49]. La nota definizione espressa dal *Président* non ha cedimenti verso i modi di pensare diffusi e vuol fare le opportune distinzioni:

> [...] la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvoit faire ce qu'elles défendent, il n'auroit plus de liberté, parce que les autres auroient tout de même ce pouvoir[50].

La *raison* è una guida sicura e universale per Tracy, il quale ammette senz'altro la comune soggezione alle leggi fisiche ed è anche disposto a concedere che qualcosa sia desiderabile per tutti; ma «ciò che si deve volere» non può essere determinato da una decisione del legislatore. Nel «Résumé», che conlude il commento ai primi dodici libri di Montesquieu, è inserito un breve compendio di filosofia *idéo-*

[47] *Mes pensées*, n° 549/30, in *OC*, I, pp. 1058-1059; in un altro frammento (n° 4/213) delle *Pensées*, Montesquieu applica a se stesso la definizione qui formulata: «Ma machine est si heuresement construite que je suis frappé par tous les objets assez vivement pour qu'ils puissent me donner du plaisir, pas assez pour me donner de la peine» (*OC*, I, p. 975).

[48] La polemica verso gli atteggiamenti neostoici è ben documentata nel brano seguente: «Un malheureux auteur, qui ne se sent pas propre aux plaisirs, qui est accablé de tristesse et de dégoûts, qui, par sa fortune, ne peut pas jouir des commodités de la vie, ou, par son esprit, de celles de sa fortune, a, cependant, l'orgueil de prétendre être heureux et s'étourdit des mots de souverain bien, de préjugés de l'enfance, et d'empire sur les passions» (*Mes pensées*, n° 549/30, in *OC*, I, p. 1060).

[49] *EL*, XI, 2, in *OC*, II, p. 394.

[50] *EL*, XI, 3, in *OC*, II, p. 395.

logique. Esponendo questo «petit nombre d'idées», Tracy intende chiarire il significato dei suoi progetti costituzionali e, nel contempo, dare fondazione antropologica alle sue teorie in materia di società e di Stato:

> L'homme est un atome dans l'immensité des êtres. Il est doué de *sensibilité*, et, par suite, de *volonté*: son bonheur consiste dans l'accomplissement de cette volonté; et il a bien peu de puissance pour l'exécuter. C'est cette puissance qu'il appelle *liberté*: il a donc bien peu de liberté. Il n'a sur-tout celle d'être *autrement*, et de faire que tout soit *autrement*. Il est soumis à toutes les lois de la nature, et spécialement à celles de sa propre nature. Il ne peut les changer, il ne peut qu'en tirer parti, *en s'y conformant*[51].

Se l'uomo decide di associare la propria vita a quella di altri uomini, è per uscire da questa condizione di 'atomicità', che gli dà sgomento e paura. La disposizione sociale non nasce come spirito di sottomissione, ma per limitare uno stato d'impotenza: comunicando con i propri simili attraverso i segni, questo essere smarrito comprende che le sue percezioni e i suoi timori sono condivisi, che unendo le forze a quelle di chi gli sta vicino potrà «augmenter sa puissance ou sa liberté, *comme on voudra l'appeler*»[52]. La tensione verso il *bonheur* si traduce nel desiderio di appagamento, nell'aspirazione ad ampliare la serie delle cose che possono essere volute e ottenute senza pericolo e senza contrasto. L'assoggettamento alle leggi universali della natura è l'unica condizione limitativa alla quale il moralista *physiologue* è disposto a sottomettersi, oltre che al rispetto verso le analoghe aspirazioni dei consociati, senza i quali l'esplicazione della sua volontà resterebbe ancor più vincolata. Questa idea della felicità si addice a un *philosophe sec*, che per scelta e convinzione, pagando anche un prezzo personale alto, era divenuto il teorico di un'etica borghese, nella quale *égalité* e *propriété* erano indissolubili. Nonostante gli accenni 'fisiologici' a una «certaine disposition d'organes», che abbiamo riscontrati in Montesquieu, l'edonismo sfumato del barone e la *science de l'homme* utilitaristica di Tracy non erano conciliabili.

[51] *Commentaire*, pp. 227-228 (tutti i corsivi sono nel testo). Per un esame del nesso tra *liberté* e *bonheur* si veda M. BARBERIS, *Destutt de Tracy*, cit., pp. 391-395; si vedano inoltre B.W. HEAD, *Politics and Philosophy*, cit., cap. VI, «Politics: the Science of Happiness», pp. 305-368; R. GOETZ, *Destutt de Tracy et le problème de la liberté*, «Corpus», 26/27 (1994), pp. 57-74.

[52] *Commentaire*, p. 228 (il corsivo è nostro).

La libertà, la politica e la storia. Presenze di Montesquieu nell'opera di Benjamin Constant

Giovanni Paoletti

La presenza di Montesquieu nel pensiero di Benjamin Constant (1767-1830) è un fatto tanto evidente quanto poco agevole da valutare. La varietà di natura ed ambito tematico dei numerosi riferimenti constantiani all'autore dell'*Esprit des lois*, nonché la loro distribuzione su un arco di tempo di circa trent'anni, rendono difficile organizzarli attorno a un 'momento' o a un unico centro di gravità problematico. Nella sua attitudine verso Montesquieu, Constant alterna il consenso e la critica, talora su punti anche molto vicini tra loro. La fisionomia apparentemente indecisa o, meglio, frammentata dell'immagine constantiana di Montesquieu può spiegare perché essa, per quanto riconosciuta nella sua importanza, sia stata analizzata relativamente di rado. Lo schema diffuso della filiazione ideologica da un autore all'altro, all'interno della grande famiglia del 'liberalismo', è parso ad alcuni insoddisfacente, come pure la spiegazione della loro diversità teorica a partire dalla persino troppo ovvia trasformazione del panorama storico-politico[1]. Negli studi recenti, la complessità del tema ha trovato espressione in alcune questioni: il principale terreno di confronto tra i due autori è il metodo storico o il pensiero politico?[2] E sul versante politico, qual è il Montesquieu prediletto da Constant, quale quello avversato?[3]

[1] Cfr., in particolare, B. MANIN, *Les deux libéralismes: marché ou contre-pouvoirs*, «Interventions», 9 (1984), pp. 10-24; G. BENREKASSA, *De Montesquieu à Benjamin Constant: la fin des Lumières?*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 117-133 e M. BARBERIS, *Constant e Montesquieu, o liberalismo e costituzionalismo*, «Annales Benjamin Constant», 11 (1990), pp. 21-32.

[2] Per la prima alternativa propende B. FONTANA, *Benjamin Constant, la méthodologie historique et «L'Esprit des lois»*, in M. PORRET-C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Le temps de Montesquieu. Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, Genève, Droz, 2002, pp. 385-390.

[3] Ha sollevato questo problema, con specifico riferimento alle concezioni della libertà,

La pluralità di dimensioni che caratterizza l'interpretazione constantiana di Montesquieu costituisce il dato di partenza di questa analisi. Tale pluralità, si tratta innanzitutto di descriverla, cercando di individuarne i parametri fondamentali (§ 1). Si tratta poi di renderne conto, prendendo successivamente in esame il pensiero politico (§§ 2-3) e la concezione della storia e del metodo storico (§ 4). La tesi qui sostenuta è che la complessità della posizione di Constant sia dovuta principalmente alla compresenza ricorrente, ai livelli fondamentali del suo pensiero, di una cesura e di una continuità rispetto a Montesquieu. Nel caso della teoria politica, la cesura riguarda la concezione della libertà; la continuità consiste in un insieme di temi riconducibili con sufficiente pertinenza a una visione repubblicana della vita politica. Nel caso della concezione della storia, l'elemento nuovo costituito dalla nozione di perfettibilità (cesura) coesiste con un metodo storiografico che deve ancora molto al modello montesquieuiano (continuità). Se nel caso del pensiero politico l'innesto del nuovo sul vecchio appare complessivamente riuscito e contribuisce a definire in modo non accidentale la specificità del liberalismo di Constant, in quello della storia la questione rimane più aperta e problematica. In entrambi i casi, comunque, il confronto tra i due autori non serve soltanto a mettere in luce un episodio della ricezione di Montesquieu, tra i più importanti del secolo XIX, ma anche ad accedere, con l'aiuto di una chiave di lettura tutto sommato tradizionale, ad alcuni luoghi del pensiero di Constant ancora poco frequentati.

1. *Il Montesquieu di Constant*

Montesquieu è, con Adam Smith, l'autore complessivamente più citato negli scritti politici di Constant; insieme a Rousseau, è l'autorità con cui sceglie di misurarsi nei passaggi cruciali della sua riflessione teorico-politica. Fra tutti, i rimandi constantiani a Montesquieu spiccano però per varietà di natura e di ambito. I suoi riferimenti ad altri autori moderni di politica presentano per lo più un tratto dominante, che si tratti di un tema (ad esempio, la sovranità per Rousseau o l'analisi del linguaggio politico per Bentham), della concentrazione

M. Barberis, *Libertà*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 98-101 e Id., *Libertà, liberalismo, costituzionalismo*, «Teoria politica», 16 (2000), pp. 141-159.

in un testo (è il caso dell'imponente *Commentaire* a Filangieri o della serie dei brevi scritti su Godwin), o del tipo di rimando che prevale (per Smith, ad esempio, è quasi sempre documentario[4]; per Rousseau, quasi mai, ecc.). Constant ricorre invece a Montesquieu rispetto a una quantità di temi diversi, dai principi di teoria politica e costituzionale agli episodi della storia antica, dalle tecniche elettorali alla politica militare, dal sentimento religioso alla natura del commercio; vi ricorre in modo diffuso in tutte le sue opere principali, ma anche nei testi d'intervento e in quelli privati come i *Journaux intimes*; vi si riferisce, infine, secondo un ampio spettro di modalità, che vanno dal giudizio generale sull'autore, non sempre scevro di una dimensione occasionale o militante, al rinvio puntuale di carattere puramente storico, passando ovviamente per la discussione di tesi determinate.

Conviene iniziare l'analisi da alcuni aspetti cronologici. Com'è noto, la produzione di Constant, ad esclusione dei testi di natura letteraria o autobiografica, può essere scandita in tre gruppi principali, corrispondenti ai periodi della storia di Francia: gli scritti giovanili degli anni del Direttorio (1796-1799)[5]; i grandi inediti del periodo napoleonico (circa 1803-1810)[6]; le opere cosiddette della Restaurazione, pubblicate dalla caduta di Napoleone in poi[7]. I riferimenti espliciti a

[4] Il che non significa, ovviamente, che la ricezione constantiana di Smith non sia interessante anche a un livello teorico (cfr. almeno B. FONTANA, *The Shaping of Modern Liberty: Commerce and Civilisation in the Writings of Benjamin Constant*, «Annales Benjamin Constant», 5 [1985], pp. 3-15), ma solo che la varietà del tipo di rimandi è minore rispetto al caso di Montesquieu.

[5] Si tratta soprattutto dei tre *pamphlets De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796), *Des réactions politiques* (1797) e *Des effets de la Terreur* (1797), ora raccolti nel I tomo delle *Œuvres complètes*, serie *Œuvres*: B. CONSTANT, *Écrits de jeunesse*: *1774-1799*, diretto da L. Omacini e J.-D. Candaux, a cura di M. Barberis *et al*., Tübingen, Niemeyer, 1998. D'ora in poi ci si riferirà alle *Œuvres complètes* di Constant (serie *Œuvres*, salvo diversa indicazione), con la sigla *OCBC*.

[6] I *Fragments sur la constitution républicaine* (ca. 1803-1810) e i primi *Principes de politique* (ca. 1806-1810).

[7] Le opere principali di Montesquieu e Constant sono citate in questo lavoro in base al seguente sistema di abbreviazioni: A) per MONTESQUIEU: *EL = De l'Esprit des lois*; *LP = Lettres Persanes*; *Romains = Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*; per tutte le opere di Montesquieu, l'edizione di riferimento è quella delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1949 e 1951; B) per B. CONSTANT: *J.i. = Journaux intimes*, in *OCBC*, t. VI, 2002; *Fragments = Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, a cura di H. Grange, Paris, Aubier, 1991; *PdP* 1806 = *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, in É. HOFMANN, *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant. La genèse d'une œuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789-1806*), Genève, Droz, 1980, t. II; *Ecu = De*

Montesquieu, che costituiscono per così dire l'aspetto fenomenico della ricezione dell'autore, sono un dato diffuso e permanente nel secondo e terzo periodo. Sono invece praticamente assenti negli scritti del Direttorio[8], il che può essere spiegato con la natura d'intervento di tali scritti, con i temi specifici che vi vengono affrontati e soprattutto con il fatto che la figura di Montesquieu era oggetto in quegli anni, e all'interno dello stesso schieramento rivoluzionario, repubblicano e moderato di cui Constant faceva parte con Mme de Staël, di una controversia piuttosto viva, relativa alla sua collocazione politica: elemento, quest'ultimo, che doveva suggerire al giovane pubblicista di non farsi coinvolgere con riferimenti espliciti in una polemica che avrebbe potuto nuocere all'accoglienza dei suoi *pamphlets*. Torneremo su questi aspetti contestuali. Di fatto Montesquieu, che era a quel che sappiamo un modello per Constant già prima della Rivoluzione[9], acquistò o riacquistò una presenza molto forte non appena quest'ultimo dette sviluppo alla sua riflessione teorica, lontano dalla vita politica attiva. Il grande terreno del confronto di Constant con Montesquieu è costituito dai trattati inediti del periodo napoleonico: i *Fragments sur la constitution républicaine* e i primi *Principes de politique*, rispettivamente sul piano dell'organizzazione dei poteri e su quello teorico-politico[10]. Da allora, Montesquieu non sarebbe più uscito dal

l'esprit de conquête et de l'usurpation, dans leurs rapports avec la civilisation européenne (1814), a cura di É. Harpaz, Paris, GF-Flammarion, 1986; *Réflexions* = *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties dans une monarchie constitutionnelle* (1814), in B. CONSTANT, *Cours de politique constitutionnelle*, a cura di E. Laboulaye (1861, 1872[2]), 2 voll., Genève-Paris, Slatkine Reprints, 1984, I, pp. 167-271 (seguito da *ANPP* = "Additions et notes tirées en partie des Principes de politique et autres ouvrages antérieurs", aggiunte nel 1818, pp. 273-381); *PdP* 1815 = *Principes de politique, applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France* (1815, 1818[2]), in *OCBC*, IX, 2, 2001; *Lalm* = *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), in *De l'esprit de conquête*, cit., pp. 265-291; *Filangieri* = *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, 2 voll., Paris, Dufart, 1822-1824 (i numeri di pagina si riferiscono, per la parte I, al primo tomo, per le parti II-IV, al secondo); *Rel.* = *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824-1831), a cura di É. Hofmann, Arles, Actes-Sud, 1999; *Mélanges* = *Mélanges de littérature et de politique* (1829), parzialmente ripubblicati in *Écrits politiques*, a cura di M. Gauchet, Paris, Gallimard (coll. «Folio»), pp. 621-755. L'ortografia è stata ovunque modernizzata.

[8] Montesquieu è citato solo nell'intervento dell'agosto 1796 con cui Constant sperava di ottenere la cittadinanza francese: *De la restitution des droits politiques aux descendants des religionnaires fugitifs*, in *OCBC*, I, p. 410 (pp. 401-411).

[9] Soprattutto rispetto alle ricerche di storia delle religioni: cfr. *infra*, § 4.

[10] Per un'ampia analisi comparata delle due opere, cfr. S. DE LUCA, *Alle origini del libera-*

novero delle autorità dichiarate di Constant: nelle opere della Restaurazione viene chiamato in causa più discretamente, ma puntualmente, in appoggio ad alcune tesi specifiche, come avviene soprattutto nell'*Esprit de conquête* (1814) e nei *Principes de politique* del 1815; oppure è evocato, con calcolata funzione retorica, nei paragrafi proemiali del *Commentaire* a Filangieri (1822) e del *De la religion* (1824), come un'autorità da cui non si può prescindere.

Il rapporto tra le opere inedite del periodo napoleonico e quelle edite della Restaurazione è in genere un elemento chiave nell'interpretazione del pensiero politico di Constant, anche se oggi il valore delle prime come momento fondante nell'elaborazione di tale pensiero sembra ormai al di sopra di ogni contestazione[11]. Per quanto riguarda la ricezione di Montesquieu, la principale differenza tra i due gruppi, cioè la rarefazione dei riferimenti[12], pare soprattutto dovuta a una questione di scelta stilistica[13], ma non comportare rilevanti spostamenti di prospettiva[14]: tra inediti del periodo napoleonico e scritti

lismo contemporaneo. Il pensiero di Benjamin Constant tra il Termidoro e l'Impero, Lungro di Cosenza, Marco Editore, 2003, pp. 144-251.

[11] Il grado di elaborazione e strutturazione degli inediti napoleonici è tale che si parla a buon diritto di «opere», anche per i *Fragments*, nonostante quanto il titolo potrebbe indurre a credere.

[12] La semplice conta delle citazioni può bastare a darne un'idea: sono 20 nei *Fragments* e 30 nei *Principes de politique* del 1806 (43 considerando anche le "Additions" e "Notes" incluse nell'edizione critica di É. Hofmann); 7 sia nell'*Esprit de conquête* che nei *Principes de politique* del 1815, 8 nel *Commentaire* a Filangieri, 3 nel *De la religion*.

[13] Constant avendo optato, nelle nuove circostanze che gli consentivano di dare a stampa i suoi scritti, per un tipo di esposizione più agile e meno carica di rinvii espliciti ad altri testi (ma non per questo priva di riprese implicite). In qualche raro caso un medesimo riferimento a Montesquieu può essere usato a distanza di anni con una funzione argomentativa anche molto diversa: cfr. ad esempio *PdP* 1806, I.3, p. 27 («Dire que la justice existait avant les lois c'est bien impliquer que le lois, et par conséquent la volonté générale, dont les lois ne sont que l'expression, doivent être subordonnées à la justice. Mais que de développements cette vérité demande encore pour être appliquée!»), dove la citazione di una nota tesi dell'*Esprit des lois* (*EL*, I, 1, p. 233: «Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit») serve a mettere in luce la genericità della riflessione di Montesquieu sui limiti del potere, e le *Observations sur le discours prononcé par S. E. le Ministre de l'Intérieur* […] (1814), in *OCBC*, IX, 1, p. 174, dove lo stesso passo serve invece a negare che i detentori dell'autorità siano provvisti di diritti assoluti e insindacabili.

[14] La prova più evidente di tale continuità è data dal fatto che, per via del procedimento redazionale adottato in genere da Constant, la gran parte delle citazioni di Montesquieu degli scritti della Restaurazione (e in particolare tutte quelle dei *Principes* del 1815, tutte meno una quelle dell'*Esprit de conquête*) è già presente negli inediti, i quali permettono, anzi, di attribuire correttamente a Montesquieu alcuni rimandi diventati nel frattempo impliciti (cfr., ad esempio, *PdP* 1806, X.7, n. D, p. 242 e *PdP* 1815, VI, p. 741).

della Restaurazione c'è visibilmente qualcosa di meno – o anche molto, almeno a un livello esplicito –, ma poco di diverso. L'introduzione o l'esplicitazione di nuovi elementi relativi a Montesquieu nell'ultima fase della produzione constantiana avviene piuttosto al di fuori dell'ambito strettamente teorico-politico, nel campo della riflessione sulla storia o sulla religione.

È possibile comunque indicare alcuni luoghi 'forti' della discussione constantiana di Montesquieu. Nei *Principes* del 1806 si tratta del libro I, soprattutto, e del III, dedicati al problema dei limiti del potere, nonché del XV[15], cruciale nella struttura dell'opera, in cui Constant solleva, appoggiandosi in particolare all'*Esprit des lois* e ai *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, la questione del giudizio politico e della legittimazione popolare dell'autorità in un sistema rappresentativo. Nei *Fragments*, di tutta la seconda parte del testo (libri IV-VIII), dove Constant analizza natura e prerogative dei poteri in cui si organizza un corpo politico[16], incluso quel potere neutro (*pouvoir neutre*), da Montesquieu non previsto, che costituisce la sua principale innovazione in proposito. Quest'ultimo gruppo di temi viene ripreso nei *Principes* del 1815, capitoli IV e soprattutto V[17]. Nel *De la religion*, infine, i riferimenti espliciti a Montesquieu sono concentrati nel libro I, dato il loro carattere generale e metodologico. Quanto invece alle opere di Montesquieu, i riferimenti espliciti vanno, con rare eccezioni[18], all'*Esprit des lois*, secondo uno spettro di citazioni piuttosto ampio: come luoghi più frequentati spiccano, nella prima parte dell'opera di Montesquieu, il capitolo I, 1 e, con gli antichi per tema, i capitoli II, 2 e III, 3; nella seconda, il libro XI, e in particolare il celebre capitolo 6 sulla «costituzione d'Inghilterra»; nella quarta, il libro XX, sul rapporto tra le leggi e il commercio, diffusamente citato; nella sesta e ultima, infine, il breve capitolo XXIX, 18, sulle idee di uniformità. Praticamente tutte le citazioni di natura puramente documentaria riguardano la storia delle repubbliche antiche.

[15] *Résultats des recherches précédentes relativement à l'action de l'autorité.*

[16] In questo caso repubblicano, ma la struttura costituzionale di fondo verrà ripresa da Constant e applicata senza cambiamenti di natura al disegno di una monarchia costituzionale nei *Principes* del 1815: cfr., su questo, M. BARBERIS, *Benjamin Constant*, cit.

[17] Rispettivamente dedicati all'assemblea ereditaria e all'elezione nelle assemblee rappresentative.

[18] Cfr. *Fragments*, I, "Additions", p. 143 (riferimento a MONTESQUIEU, *Romains*, IX); IV.2, p. 193 (*LP*, lettera CII); *J.i.*, 16.XII.1804, p. 277 (*Mes pensées*, n° 4, in *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 975).

Prima di entrare nel merito delle questioni particolari, occorre soffermarsi sulla valutazione d'insieme che Constant propone di Montesquieu. Che questi sia in genere per lui un'autorità dichiarata, è un fatto evidente, ma bisognoso di precisazione. Infatti, al di là di alcune rare occorrenze di carattere convenzionale o retorico[19], Constant non manca mai di introdurre anche nel più generico riconoscimento di tale autorità, sfumature o precisazioni che lasciano intravedere un giudizio più complesso e meditato, o l'esistenza di una qualche distanza critica. Per l'«immortel auteur de l'*Esprit des lois*»[20] e «son admirable ouvrage»[21], così come per Aristotele, non s'indulge alla critica senza ritegno, afferma Constant, ma occorre sempre provare ciò che si dice[22]. Oltre che nell'assumere l'onere della prova, la sua attitudine sorvegliata nei confronti di Montesquieu si traduce nell'impegno che mette di frequente a interpretare le eventuali divergenze, per appianarle[23], oppure, dove questo non riesca, per fornirne una spiegazione basata sulla distanza storica e la diversità di contesto. In generale è vero che per Constant gli errori di Montesquieu, o gli aspetti desueti del suo pensiero, sono dovuti ai condizionamenti del regime politico sotto cui era nato e vissuto, quel dispotismo «doux» della monarchia assoluta, che poteva spingere i suoi sudditi a ritenere gli abusi e i privilegi destinati a una durata indefinita[24]. Tuttavia, ai vincoli generali derivati dalla sua epoca, Montesquieu univa di suo un tipo di razionalità fredda e la condizione sociale di aristocratico,

[19] Cfr., ad esempio, B. CONSTANT, *De la restitution des droits politiques*, cit., p. 410; *Comparaison de l'ordonnance de réformation de Louis XVIII* […] (1815), in *OCBC*, IX, 2, p. 630.

[20] *Filangieri*, parte I, cap. 1, p. 2.

[21] *PdP* 1806, XV.3, p. 385.

[22] *PdP* 1806, XII.6, p. 330: «Lorsqu'on se permet de censurer une opinion de M. de Montesquieu, on est tenu, je le sens, à de fortes preuves»; cfr. *Fragments*, VIII.8, p. 397: «J'éprouverais une grande défiance de moi-même, si j'étais forcé de combattre Aristote» e, a proposito stavolta di Rousseau, *Lalm*, p. 278: «J'éviterai, certes, de me joindre aux détracteurs d'un grand homme. Quand le hasard fait qu'en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même».

[23] Cfr., ad esempio, *Fragments*, IV.6, p. 210.

[24] Cfr. *Fragments*, I.3, pp. 117-118; *PdP* 1806, X.11, pp. 225 e 244 nota N; *Filangieri*, parte I, cap. 1, p. 2. B. FONTANA, *Benjamin Constant, la méthodologie historique*, cit., pp. 386-387, ritiene di individuare nell'aspetto storico-contestuale l'origine di ogni divergenza fra i due autori sul piano teorico-politico. Un esempio di spiegazione dovuta unicamente al contesto storico riguarda le tesi di Montesquieu sulla popolazione: «M. de Montesquieu, bien que sur cette matière [=la popolazione] il se trompe comme beaucoup d'autres, en dit plus néanmoins dans une de ses phrases que Filangieri dans ses huit chapitres» (*Filangieri*, parte II, cap. 3, p. 21; già, sullo stesso tema, *PdP* 1806, XII.6, pp. 318-319).

abbastanza vicino al potere centrale da non essere obbligato a contrapporvisi frontalmente, abbastanza indipendente per non conformarsi del tutto ad esso[25]. Sono questi i due fattori che, secondo Constant, differenziano Montesquieu dagli altri autori del '700: da Voltaire, borghese *parvenu*, perciò diviso tra una violenta opposizione ai pregiudizi e la partecipazione agli interessi della classe dominante[26]; da Filangieri, esponente di una classe nobiliare non minacciata dall'autorità, ma partecipe della sua gestione, dunque più disposta a «transactions» con essa[27]; da un cultore di astrattezze caratterialmente fanatico e nefasto come l'abate Mably e da uno generoso ed entusiasta come Rousseau[28]. Il colpo d'occhio di Montesquieu, «rapide et profond», è insieme distaccato e concreto[29]: non neutrale – per Constant nessun punto di vista può esserlo –, ma franco nell'esibire la propria parzialità, lasciando la possibilità all'«amertume du génie», l'amarezza del genio, di dissolvere le illusioni e contravvenire ai suoi stessi pregiudizi[30].

Questo tipo di sguardo improntato alla concretezza e alla distanza

[25] L'applicazione più ampia di questo modello d'interpretazione storica, fondato sull'interazione tra contesto storico-politico, appartenenza sociale e temperamento individuale dell'autore, si trova nel saggio incompiuto sul rapporto fra letteratura e libertà: *Fragments d'un essai sur la littérature dans ses rapports avec la liberté* (ca. 1805), in B. CONSTANT, *Écrits littéraires (1800-1813)*, *OCBC*, III, Tübingen, Niemeyer, 1995, vol. 1, pp. 489-519 (su Montesquieu, pp. 508, 513, 515).

[26] *Filangieri*, parte IV, cap. 2, p. 247 (a proposito delle opinioni sulla religione degli autori del Settecento).

[27] Cfr. *Filangieri*, parte I, cap. 1, p. 3: «Il en résulte que Filangieri, après avoir pris la plume dans un but plus hostile contre les abus que Montesquieu, les a combattus en réalité beaucoup plus faiblement».

[28] Cfr. *Lalm*, p. 279: «Montesquieu, doué d'un esprit plus observateur parce qu'il avait une tête moins ardente, n'est pas tombé tout à fait dans les mêmes erreurs». Cfr. anche *Filangieri*, parte II, cap. 4, p. 32, dove è in questione l'ammirazione di Filangieri non per gli antichi, ma per la Cina: «Le génie ne saurait jamais se plier longtemps ou complètement aux préjugés et aux vues d'un parti, et dans une de ses phrases concises et énergiques, l'auteur de l'*Esprit des lois* a flétri la Chine d'une juste et sévère réprobation» (allusione a *EL*, VIII, 21, pp. 365-366: «J'ignore ce que c'est que cet honneur dont on parle chez des peuples à qui on ne fait rien faire qu'à coups de bâton»), e cap. 12, p. 116.

[29] Cfr. *Filangieri*, parte IV, cap. 2, p. 247, sempre a proposito delle ambivalenze dei *philosophes* in materia di religione: «Montesquieu ne se tire de la difficulté qu'en apparence, par sa mesure extrême, sa raillerie fine, son laconisme calculé, et la distance qu'il place à dessein entre des assertions opposées».

[30] Cfr. *Filangieri*, parte I, cap. 1, p. 2: «Cependant, son génie et l'amertume inhérente au génie lui dictaient quelquefois des mots qui foudroyaient les abus mêmes pour lesquels ses habitudes et sa position sociale lui inspiraient de la partialité et de l'indulgence».

si traduce in un metodo d'indagine, quello dell'*Esprit des lois* o dei *Romains*, in cui l'essere viene prima del dover essere e si procede dal particolare all'universale. Torneremo sulla questione metodologica. Qui basti notare come questo tipo di analisi della personalità, anche teorica, di Montesquieu permettesse a Constant di entrare nella questione della sua collocazione politica senza negare del tutto l'accusa di conservatorismo, così diffusa anche nel suo *milieu*, ma riducendola a un mero aspetto di superficie di un pensiero ben più profondo, e perciò depotenziandola[31]. È persino ovvio rammentare come, nei suoi giudizi complessivi sull'autore dell'*Esprit des lois*, e forse, lo si è già detto, nella stessa scelta di non parlarne prima di una certa data, Constant non si rapportasse direttamente o soltanto a Montesquieu, ma anche ai suoi lettori dell'epoca. La considerazione di questa dimensione contestuale, ormai poco visibile, può servire a spiegare alcune variazioni d'accento nei giudizi di Constant, soprattutto in merito alla questione dei privilegi e dell'ereditarietà delle cariche, senza che si debba metterle necessariamente sul conto delle sue proverbiali oscillazioni politiche. Oggetto unicamente di allusioni nelle opere di genere alto, tale dimensione contestuale e d'intervento può farsi esplicita altrove, nella pubblicistica. L'esempio più chiaro si trova in un breve testo del 1805, il *Dialogue entre deux hommes d'autrefois sur des hommes d'aujourd'hui*[32]: vi si immaginano ironicamente due vecchi giacobini che si trovano a prendere atto, con sorpreso compiacimento, di come i conservatori continuino sotto altro nome le loro

[31] Su questo importante aspetto della valutazione constantiana di Montesquieu, cfr. il seguente insieme di passi: *Fragments*, I.3, pp. 117-118, IV.3, p. 195 e VIII.6, p. 383, in nota; *PdP* 1806, X.11, pp. 225 e 244, nota N; *PdP* 1815, IV, p. 712, V, p. 729; *Filangieri*, parte I, cap. 1, pp. 2-3. Il problema dell'interpretazione politica di Montesquieu si era posto fin dall'inizio della Rivoluzione (cfr. P. RÉTAT, *1789: Montesquieu aristocrate*, «Dix-huitième siècle», 21 [1989], pp. 73-82); negli anni degli esordi di Constant, ne fu specchio ad esempio il periodico degli *idéologues*, «La Décade philosophique»: cfr. J. KITCHIN, *Un Journal «philosophique»: La Décade (1794-1807)*, Paris, Minard, 1965, pp. 102-104, che sottolinea appunto il contrasto tra due interpretazioni opposte di Montesquieu, una in chiave conservatrice, l'altra in chiave repubblicana. Sulla ricezione di Montesquieu in epoca rivoluzionaria, cfr. anche C. P. COURTNEY, *Montesquieu and Revolution*, in E. MASS-A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Lectures de Montesquieu. Actes du Colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre)*, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1993, pp. 41-61; e, più in generale, D. FELICE (a cura di), *Potere, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Franco Angeli, 2000.

[32] Pubblicato su «Le publiciste» il 16 aprile 1805, in reazione a una requisitoria contro gli illuministi del giornalista Joseph Fiévée (1767-1839), allora al servizio del Primo Console: il testo di Constant è adesso in *OCBC*, III, vol. 2, pp. 953-957.

stesse battaglie contro gli stessi obbiettivi, e in particolare quella contro i *philosophes* e Montesquieu: «Je te dis, mon ami, qu'ils sont des nôtres»[33]. Nel rifarsi a quest'ultimo, Constant doveva dunque opporsi, più o meno esplicitamente, a critiche che potevano provenire sia dal centro che dalle due estremità dello schieramento politico[34].

2. *La concezione della libertà*

Il nucleo dei riferimenti a Montesquieu, che Constant ha trasposti dagli inediti del periodo napoleonico alle opere successive, risulta polarizzato attorno a due argomenti principali: la concezione della libertà, in particolare della libertà individuale, e lo statuto del soggetto politico, inteso soprattutto nella sua dimensione attiva di cittadino.

In Constant, com'è noto, la nozione di libertà è inseparabile dalla questione dei limiti del potere[35]: nella misura in cui la libertà consiste essenzialmente nei diritti individuali, essa ha inizio là dove il potere si arresta. Posta in questi termini, l'idea poteva apparire recente[36], e

[33] B. CONSTANT, *Dialogue entre deux hommes*, cit., p. 953, e cfr. pp. 954: «N'avons-nous pas rejeté, avec mépris, l'autorité trop longtemps révérée de Montesquieu? Ils disent *que la doctrine de Montesquieu est un problème inexplicable, parce que l'absurde ne s'explique pas.* Montesquieu absurde! Qu'aurions-nous dit de mieux dans le meilleur temps?», e 956: «Ils écrivent *que la division des pouvoirs est la source de tous les malheurs*; et c'est pour avoir prêché cette division maudite qu'ils déclarent Montesquieu absurde» (Constant ha messo in corsivo le citazioni tratte dai giornali dell'epoca).

[34] In una lunga e nota *Addition* ai *Principes* del 1806, concepita come una sorta d'introduzione a tutta l'opera, Constant motiva anche in base a ragioni contestuali la sua pratica di rifarsi sistematicamente all'autorità dei pensatori «moderati», tra cui Montesquieu, intendendo mostrare in tal modo che le sue proprie opinioni non costituiscono affermazioni pleonastiche, né eccezioni paradossali al consenso universale preteso dai suoi avversari: «J'ai beaucoup cité dans mon ouvrage et principalement des auteurs vivants, ou morts depuis peu d'années, ou dont le nom seul fait autorité, comme Adam Smith, Montesquieu, Filangieri. J'ai tenu à prouver que souvent je ne faisais que reproduire, avec des expressions plus adoucies, des opinions qu'on trouve dans les écrivains les plus modérés» (*PdP* 1806, *Additions*, I.1, p. 515).

[35] Anche se ad essa non si riduce, come vorrebbe la corrente interpretativa che, da Isaiah Berlin in poi, ha teso a restringere la concezione constantiana alla sola libertà negativa, o civile, disconoscendo il ruolo che tale concezione continua a riconoscere alla libertà positiva, o politica, seppure in una forma adatta ai tempi moderni: in particolare, se è vero che la libertà individuale è investita in Constant di una priorità assiologica, non si può dire invece che ad essa si accompagni anche una priorità logica, dato che, senza libertà politica, la stessa libertà individuale è impedita di fatto o risulta addirittura inconcepibile (su questo, cfr. G. PAOLETTI, *Illusioni e libertà. Benjamin Constant e gli antichi*, Roma, Carocci, 2001, pp. 127-136).

[36] Constant (*PdP* 1806, I.3, pp. 28-29) nomina fra i suoi predecessori Beccaria, Condorcet,

Constant arriva talora a presentarla come del tutto nuova: scrittori politici e filosofi «de tous les siècles»[37] hanno infatti adottato a suo dire il principio opposto, cioè l'estensione indefinita dell'autorità a prescindere dai diritti individuali. In questo Montesquieu non farebbe eccezione, anche se il suo sembra essere stato più che altro un peccato d'omissione, consistente nel non essersi occupato dei limiti del potere, o nell'averlo fatto in modo sbagliato, piuttosto che nell'averne sanzionato positivamente il carattere assoluto, alla maniera di Hobbes o Rousseau[38].

Il rimprovero di non essersi veramente occupato dei limiti del potere chiama in causa la definizione di libertà che Constant trae dal capitolo XI, 3 dell'*Esprit des lois*: «la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent»[39]. Questa definizione, nel senso generale che anche l'autore dei *Principes de politique* le attribuisce, instaura un nesso positivo tra libertà e legge, in contrasto con l'opinione secondo cui la libertà consisterebbe nel fare ciò che si vuole, a prescindere da ogni regola o norma. La libertà è invece per Montesquieu, secondo la concezione prevalente nel pensiero moderno a partire da Machiavelli, una libertà *nelle* leggi o definita dalle leggi, dove queste sono intese innanzitutto come misura di protezione dell'individuo dalle minacce dei suoi simili. All'interno di questo quadro più generale, la specificità della definizione di Montesquieu emerge se s'interpreta, come Constant, il verbo «permettere» in senso debole, intendendo che la libertà è il diritto di fare ciò che le leggi *non proibiscono*[40]. Il dominio della libertà, allora, continua a essere definito dalle leggi: non però

Paine e soprattutto Sieyès, sulla cui importanza nella genesi del liberalismo constantiano cfr. P. PASQUINO, *Sieyès, Constant e il «governo dei moderni». Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica*, «Filosofia politica», 1 (1987), pp. 77-97.

[37] *PdP* 1806, III.1, p. 365.

[38] Cfr. *Fragments*, IV.6, 210; *PdP* 1806, I.1, p. 21; I.3, pp. 26-27 e nota, 28; III.1, p. 65.

[39] *PdP* 1806, I.3, pp. 27-28 e *ANPP*, p. 276, nota A, in nota. Cfr. *EL*, XI, 3, p. 395. Va da sé che la lettura di Constant rappresenti una consapevole operazione teorica, che semplifica a scopo di dimostrazione i numerosi risvolti della concezione della libertà di Montesquieu (trascurando, ad esempio, il libro XIX, sul nesso tra legge, costumi e *esprit général* di un popolo: G. BENREKASSA, *De Montesquieu à Constant*, cit., pp. 122-123).

[40] Dello stesso verbo è possibile anche un'interpretazione forte, che gli attribuisca un carattere positivo e sostantivo: cfr. N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995 (ed. originaria: 1977-1978), p. 47. Sulla concezione della libertà politica fatta propria da Montesquieu, cfr. in particolare S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des Lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 103-135.

nel senso inclusivo, per cui si dice libero il soggetto le cui azioni e intenzioni si muovono *all'interno* del campo regolato e protetto dalle leggi, ancor più se vi ha dato il suo consenso[41], invece che in quello abbandonato ai capricci di un despota; bensì in un senso esclusivo o negativo, per cui il campo proprio della libertà è quello in cui la proibizione delle leggi *non* si esercita. In questo modo la definizione di Montesquieu si riallaccia alla nozione tradizionale di libertà intesa come assenza di leggi, *silentium legis*[42], piuttosto che come obbedienza alle leggi a cui si è acconsentito; viene cioè distinta, in quanto forma di libertà negativa, dalla libertà come autonomia (libertà positiva o politica), e Montesquieu opposto a Rousseau. Ma è chiaro anche perché Constant, dopo aver criticato, in pagine più note dello stesso capitolo dei *Principes* del 1806, la concezione rousseauiana per non aver previsto limiti all'autorità sociale, non possa esimersi dal fare i conti anche con quella di Montesquieu. In essa, infatti, l'ambito della libertà, sebbene in via negativa, non cessa di essere unicamente definito dalla legge: non è altri che la legge a stabilire il confine della sua propria giurisdizione, all'esterno del quale si situa la libertà individuale. Invece per Constant, messo in guardia dall'esperienza rivoluzionaria e post-rivoluzionaria, la legge non può mai definire da sola l'ambito della libertà, perché in tal caso esso rimane esposto alle minacce che possono venire, oltre che da singoli individui, dallo stesso Stato e dalle stesse leggi che dovrebbero esserne i garanti. La definizione di Montesquieu andrebbe dunque completata circoscrivendo, in base a un'istanza esterna e distinta dalla legge stessa, quella sfera dell'esistenza individuale che rimane di diritto «hors de toute compétence sociale»[43]:

La maxime de M. de Montesquieu, que les individus ont le droit de faire tout ce que les lois permettent, est de même un principe de garantie. Il signifie

[41] *PdP*, 1806, XIV.3, pp. 362-363: «M. de Montesquieu dit avec raison, qu'un homme condamné a mort par les lois qu'il a consenties est politiquement plus libre que celui qui vit tranquille sous des lois institués sans le concours de sa volonté»; ripreso in *Filangieri*, IV, p. 297. Il riferimento è a *EL*, XII, 2, p. 432 («[…] un homme à qui on ferait son procès, et qui devrait être pendu le lendemain, serait plus libre qu'un bacha ne l'est en Turquie»).

[42] Dove l'ambito della libertà dell'individuo consiste nelle azioni che riguardano unicamente lui stesso e non la collettività (le «infinite cose che non sono né comandate né proibite»: TH. HOBBES, *De cive* [1642], trad. it. di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1992[3], XIII, 15, p. 201; cfr. N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, cit., p. 47: «La definizione classica di questa accezione di libertà fu data da Montesquieu»).

[43] *PdP*, 1806, II.1, p. 49 e *PdP*, 1815, I, p. 681.

que nul n'a le droit d'empêcher un autre de faire ce que les lois ne défendent pas. Mais il n'explique pas ce que les lois ont ou n'ont pas le droit de défendre. Or, c'est là, ce me semble, que la liberté réside. La liberté n'est autre chose que ce que les individus ont le droit de faire, et ce que la société n'a pas celui d'empêcher[44].

Si oppongono qui, è stato notato, due concezioni della libertà, la concezione pre-liberale della libertà *nelle* leggi e la concezione propriamente liberale della libertà *dalle* leggi[45]. In tale opposizione è in gioco il significato stesso di 'legge': dove Montesquieu aveva riconosciuto due dimensioni, la 'legge-rapporto' e, come modalità della prima, 'la legge-comando', Constant non sembra vedere più che la 'legge-comando'[46]. Va sottolineato peraltro come il gesto stesso, con cui Constant fissa «il paradigma di ciò che, d'ora in poi, si chiamerà liberalismo»[47], scaturisca da un confronto con Montesquieu non meno che con Rousseau: confronto dove l'opposizione pertinente – rispetto a cui Constant si situa da un lato, i suoi referenti dall'altro – è appunto quella fra libertà nelle leggi e dalle leggi, e non quella fra libertà negativa e positiva – che accomunerebbe semmai Constant a Montesquieu, contro Rousseau. Storicamente, la nozione constantiana di libertà non nasce in opposizione alla nozione di libertà come autonomia, e in continuità con quella di libertà come assenza di leggi. Nasce bensì da una revisione critica di entrambe, condotta contestualmente e in base a ragioni analoghe: il che aiuta poi a capire perché, opportunamente riviste, libertà politica e libertà civile costituiscano per Constant, contrariamente a un'interpretazione diffusa, due facce inseparabili della stessa medaglia.

[44] *PdP*, 1806, I.3, p. 28; passo ripreso in *ANPP*, p. 276, nota A, in nota. Anche se poi, una volta negato in linea di principio il carattere assoluto del potere, si pone a Constant il problema non facile di come si debba assicurarne un'efficace limitazione: è, com'è noto, la questione a cui tenterà di rispondere il moderno costituzionalismo (cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 124-126).

[45] Cfr. M. BARBERIS, *Libertà*, cit., pp. 63-64, 77-80 (Montesquieu), 87-89, 97-103 (Constant), e ID., *Libertà, liberalismo, costituzionalismo*, cit. La terminologia si trova del resto negli stessi autori in questione: cfr. *EL*, III, 3, p. 252 e il suo sviluppo in *PdP* 1806, XVI.7, nota P, p. 448 («En parlant des républiques avant et après leur corruption, M. de Montesquieu dit: *On était libre avec les lois, on veut l'être contre elles* […]. Cela pourrait se dire dans un autre sens des anciens et des modernes»).

[46] Cfr. G. BENREKASSA, *De Montesquieu à Constant*, cit., p. 123.

[47] M. BARBERIS, *Libertà*, cit., p. 99. Lo stesso autore precisa che la concezione specificamente liberale della libertà non va confusa con il liberalismo *tout court*, che è categoria più ampia, e legittimamente predicabile di autori (come lo stesso Montesquieu o Locke) ancora estranei, per ragioni storiche e non ideali, alla concezione della libertà dalle leggi.

Quest'analisi della definizione di libertà detta i termini del confronto di Constant con Montesquieu anche su altri punti. Si tratta, innanzitutto, del modo in cui l'autore dell'*Esprit des lois* ha ritenuto di risolvere la questione dei limiti dell'autorità, in base alla divisione e alla limitazione reciproca dei poteri[48]. Vale per questo celebre argomento di Montesquieu quanto obiettato alla definizione di libertà di XI, 3. Come infatti la legge non può definire da sola il suo ambito, così è illusorio pensare che il potere arresti il potere: «Vous aurez beau diviser les pouvoirs: si la somme totale du pouvoir est illimitée, les pouvoirs divisés n'ont qu'à former une coalition, et le despotisme est sans remède»[49]. Nell'ottica di Constant, alla sfera dei diritti e dell'esistenza individuali, norma invalicabile posta dall'esterno alla legge, corrisponde, sul piano dell'organizzazione dei poteri, il potere neutro, concepito come giudice superiore ed esterno, incaricato di mantenere gli altri poteri in equilibrio e nei limiti delle loro prerogative.

È coerente con la concezione della libertà di Constant appena illustrata anche lo sviluppo teorico cui egli sottopone la categoria montesquieuiana del dispotismo. Montesquieu, com'è noto[50], aveva definito il dispotismo come la forma di governo in cui «un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et ses caprices»[51]: in quanto completa *assenza di legge*, il dispotismo si situa interamente al di fuori del dominio della libertà *nelle leggi*, costituendone l'opposto contraddittorio. Ma se la legge da sola non basta a definire l'ambito della libertà, potendo diventare strumento del suo soffocamento, si dovrà prevedere un tipo di dispotismo ulteriore rispetto a quello descritto da Montesquieu, un dispotismo che si eserciti non in assenza di leggi, ma proprio attraverso di esse e l'autorità (almeno apparentemente) legittima dello Stato. Nel dispotismo «indiretto» o «dei moderni»[52], di cui il dominio napoleonico è per Constant l'archetipo,

[48] Cfr. *EL*, XI, 4, p. 395.

[49] *PdP* 1815, I, p. 685. Cfr. *PdP* 1806, II.3, pp. 56-57. Sulla distinzione fra il modo di concepire i limiti del potere di Montesquieu e quello di Constant, cfr. B. MANIN, *Les deux libéralismes*, cit.

[50] Cfr. almeno D. FELICE, *Una filosofia del dispotismo, forma naturale e mostruosa di governo*, in ID., *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 19-117.

[51] *EL*, II, 1, p. 239.

[52] L'espressione «dispotismo dei moderni» si trova già in M. BARBERIS, *Benjamin Constant*, cit., p. 312. Su questo tema cfr. ID., *Constant e la democrazia*, in G.M. BRAVO (a cura di),

ma non il solo esempio, l'arbitrarietà del potere dispotico non dipende più dalla volontà personale del despota, bensì dall'ingerenza illegittima di tutta la società nell'esistenza dell'individuo: «si la société franchit cette ligne, elle se rend aussi coupable que le despote qui n'a pour titre que le glaive exterminateur»[53]. Sviluppando la corrispondente categoria di Montesquieu forse più di quanto non se ne discosti[54], Constant introduce nella storia del concetto di dispotismo un'innovazione speculare a quella relativa alla concezione della libertà: sia nel caso della libertà dalla legge che in quello del dispotismo «indiretto», ad apparire modificata è la funzione della legge, che da condizione necessaria e sufficiente diventa condizione necessaria, ma non sufficiente, di un'associazione politica non arbitraria.

L'analisi constantiana del dispotismo fa infine parte di un ripensamento complessivo della teoria delle forme di governo esposta nei libri II e III dell'*Esprit des lois*, un ripensamento motivato dall'esigenza di ammettere, per ognuna delle tre forme elementari, determinazioni spazio-temporali alternative a quelle stabilite, almeno secondo una certa lettura, da Montesquieu[55]. Allo stesso modo in cui il dispotismo, si è visto, non è affatto per Constant un fenomeno esclusivamente arcaico od orientale, così non vanno intese come perentorie l'associazione tra la forma repubblicana e gli antichi Stati greco-romani, né quella tra la forma monarchica e i grandi Stati moderni. Anche una volta esaurita storicamente la fase della sua più stretta militanza

La democrazia tra libertà e tirannide della maggioranza nell'Ottocento, Firenze, Olschki, 2004, pp. 21-41; G. MAGRIN, *Benjamin Constant: il dispotismo come perdita della politica*, in M. DONZELLI-R. POZZI (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 121-138 e, di chi scrive, *Benjamin Constant e il "dispotismo dei moderni"*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², t. II, pp. 439-462. Cfr., inoltre, G. BENREKASSA, *De Montesquieu à Constant*, cit., pp. 120-124 e F. SBARBERI, *Dimensioni moderne del dispotismo da Montesquieu a Constant*, «Teoria politica», 18 (2002), pp. 57-71.

[53] *PdP* 1815, I, p. 681; cfr. *PdP* 1806, II.1, p. 49.

[54] Constant infatti mantiene anche nella sua rappresentazione del dispotismo indiretto vari elementi già presenti nella definizione montesquieuiana di dispotismo (l'assenza di corporazioni, l'appropriazione esclusiva del territorio da parte del despota, la concentrazione nelle sue mani anche del potere giudiziario, l'ignoranza dell'*habeas corpus*, e soprattutto la tendenza alla lunga durata e la necessità di una qualche disposizione all'obbedienza servile da parte dei sudditi): cfr. G. PAOLETTI, *Benjamin Constant e il "dispotismo dei moderni"*, cit., pp. 442-451.

[55] In particolare, è nota la questione interpretativa se la categoria del dispotismo si riferisca anche, per via allusiva e indiretta, alla monarchia assoluta francese oltre che ai grandi imperi orientali: su questo, cfr. almeno D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 116-117 e nota, 142-144.

repubblicana, e con essa l'esigenza di mostrare la possibilità di una repubblica in un grande paese[56], Constant non cessa di mettere in discussione gli aspetti più cogenti dell'opposizione fra repubblica e monarchia stabilita da Montesquieu, per focalizzare la sua riflessione sui principi *comuni* ad entrambe le forme. Il passaggio teorico cruciale di questa operazione consiste nello sciogliere la corrispondenza notoriamente istituita da Montesquieu tra la *nature* di ogni governo, «sa structure particulière», e il suo rispettivo *ressort*, «les passions humaines qui le font mouvoir»[57]. Nell'individuare tali passioni, il concreto e distaccato Montesquieu avrebbe, una volta tanto, errato per idealizzazione, vuoi attribuendo agli antichi, con la *vertu*, una capacità quasi sovrumana di sacrificio, vuoi sublimando nei moderni un tratto psicologico, l'*honneur*, che è stato invece il frutto contingente della sottomissione a un potere politico arbitrario, gerarchico e personale[58]. Ai due criteri distintivi – uno politico, la natura di un governo, e uno psicologico, il suo *ressort* – scelti da Montesquieu per comprendere in un'unica tipologia la varietà dei governi storici, Constant contrappone un modello di analisi che spiega le differenze tra i modelli di convivenza tenendo conto delle leggi universali della psicologia umana[59],

[56] La necessità di mostrare, a dispetto di Montesquieu, la possibilità di una repubblica in un grande Stato è ovviamente centrale nella fase repubblicana del pensiero di Constant, e trova la sua maggiore espressione nei *Fragments*: cfr. soprattutto il l. IV; in particolare su Montesquieu, IV.2, p. 193 (sviluppato in *PdP*, 1815, XIV, p. 793); IV.3, p. 195 (ripreso in *PdP*, 1815, IV, p. 712); IV.6, pp. 210-211.

[57] *EL*, III, 1, pp. 250-251. Si preferisce qui il termine *ressort* a quello di *principe*, impiegato da Montesquieu nel capitolo in questione, per evitare equivoci con la ben diversa accezione constantiana di *principe*.

[58] Sui moventi psicologici della capacità di sacrificio degli antichi, cfr. *Lalm*, p. 275: «La volonté de chacun avait une influence réelle; l'exercice de cette volonté était un plaisir vif et répété. En conséquence, les anciens étaient disposé à faire beaucoup plus de sacrifices pour la conservation de leurs droits politiques et de leur part dans l'administration de l'État»; cfr. anche *Ecu*, II, 7, p. 166. Sul sentimento di *honneur* dei moderni, cfr. *Fragments*, IV.6, p. 210: «Si vous analysez ce qu'entend Montesquieu par l'honneur qui anime les monarchies, vous verrez que ce sentiment confus, vaniteux, incertain, qui place tantôt son succès à plaire à la puissance, tantôt sa gloire à lui résister, n'est autre chose que le caractère que doit contracter naturellement une nation soumise à un arbitraire, qui est contenu, non par des lois, mais par des usages, non par des garanties, mais par des égards».

[59] Uno dei vari esempi possibili in *Lalm*, p. 276: «Les anciens, lorsqu'ils sacrifiaient cette indépendance [individuale] aux droits politiques, sacrifiaient moins pour obtenir plus, tandis qu'en faisant le même sacrifice, nous donnerions plus pour obtenir moins». Inutile dire che, nell'autore di *Adolphe*, tale concezione universalizzante della psicologia e delle passioni umane è tutto tranne che semplificatoria.

e facendo intervenire, come principi di differenziazione, dei fattori di ordine non politico, bensì morfologico-materiale (estensione, popolazione, forme economiche) o culturale (il tipo di religione). In questo quadro, la distinzione tra monarchia e repubblica s'inserisce in una catena di cause di cui non è più il primo anello, perdendo in capacità esplicativa[60] e in potere vincolante: la distinzione fondamentale che conta ormai agli occhi di Constant è unicamente quella tra potere legittimo o arbitrario, in qualsiasi modo essa venga stabilita. Le passioni umane, infine, invece di allontanare antichi e moderni, come voleva la teoria montesquieuiana dei *ressorts*, possono costituire secondo Constant un primo elemento comune fra di loro[61].

3. *Temi repubblicani: il soggetto politico e i conflitti sociali*

Lo statuto del cittadino come soggetto politico costituisce la posta in gioco di un altro gruppo significativo di riferimenti constantiani a Montesquieu, passati in parte dalle opere inedite ai *Principes* del 1815. Se una cesura separa i due autori in merito alla concezione della libertà, ora sono piuttosto gli elementi di continuità a risaltare: in questo caso, Constant non caratterizza infatti la sua opzione teorica prendendo le distanze da Montesquieu, bensì intervenendo nel dibattito sulla sua interpretazione e promuovendo l'immagine del Montesquieu repubblicano a discapito di quella del Montesquieu conservatore. Intendiamo qui il termine 'repubblicano' in un senso circoscritto e il più possibile denotativo: esso non indica altro che alcuni temi – nella fattispecie la capacità di giudizio politico e la produttività del conflitto sociale – desunti dalla storia delle repubbliche, e la loro trasposizione a livello teorico-politico. Tali elementi non fanno necessa-

[60] Cfr. *Lalm*, p. 279: «Il [Montesquieu] a été frappé des différences que j'ai rapportées, mais il n'en a pas démêlé la cause véritable. Les politiques grecs qui vivaient sous le gouvernement populaire ne reconnaissaient, dit-il, d'autre force que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même. Il attribue cette différence à la république et à la monarchie. Il faut l'attribuer à l'esprit opposé des temps anciens et des temps modernes» (passo già in *PdP*, XVI.8, nota W, p. 450, poi in *Ecu*, II, 7, 168n.; il riferimento è a *EL*, III, 3, p. 252).

[61] *Fragments*, V.2, p. 238: «Montesquieu démontre parfaitement que l'idée de la division des pouvoirs politiques est restée toujours entièrement étrangère à l'Antiquité. L'absence de cette idée fait que l'expérience des Anciens ne peut nous servir que comme connaissance générale des passions humaines»; cfr. *EL*, XI, 8, 9 e 18.

riamente capo a un ideale generale e coerente, il che ci esime dal porre la questione nei termini del 'repubblicanesimo' di Montesquieu o di Constant[62]; ma non cessano per questo di essere caratterizzati in chiave specificamente 'repubblicana', nel senso che la relazione con le repubbliche (soprattutto antiche) è un elemento imprescindibile del significato, o persino dell'attualità, che presentano per i moderni.

Con il tema del giudizio politico l'individuo non viene considerato sotto il rispetto della sua esistenza privata, come nella concezione della libertà dalle leggi, ma nella sua dimensione politica attiva: dall'ambito della libertà civile ci si sposta a quello della libertà politica[63]. La capacità di giudizio fa parte delle determinazioni positive che Constant attribuisce al soggetto politico. Ne è anzi, in un certo senso, il requisito elementare, nella misura in cui è proprio perché capaci di giudicare che gli individui possono figurare come soggetti attivi, responsabili e autonomi della vita politica. In un sistema rappresentativo, la capacità di giudizio politico, quale si esprime innanzitutto nella scelta dei depositari dell'autorità, costituisce il residuo minimale, ma concreto e operante, della sovranità popolare, che altrimenti sarebbe ridotta a nient'altro che una «supposition abstraite»[64]. Gli esempi prin-

[62] Sui due autori cfr., rispettivamente, M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu. Percorsi bibliografici, problemi e prospettive di ricerca*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 35 (2001), pp. 147-192 e TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 13-74; B. FONTANA, *Benjamin Constant e il pensiero post-rivoluzionario* (1991), Milano, Baldini e Castoldi, 1996 e A. SLIMANI, *Le Républicanisme de Benjamin Constant (1792-1799)*, Marseille, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1999.

[63] Proprio la concezione ricca e pregnante del soggetto politico permette di distinguere, nel pensiero politico francese, la posizione dei membri del gruppo di Coppet da altri teorici dell'area liberale, come Guizot e i "dottrinari": cfr. L. JAUME, *L'Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, in particolare pp. 64-72. Leggendo in maniera diversa gli stessi passi di cui ci stiamo per occupare, G. BENREKASSA sostiene invece la tesi secondo cui la distinzione constantiana tra libertà civile e libertà politica, smarrendo il legame che Montesquieu aveva istituito tra il politico e il sociale, produrrebbe un forte impoverimento nel contenuto di quest'ultima (*De Montesquieu à Constant*, cit., pp. 125-128).

[64] *Lalm*, p. 275. È noto come il pensiero liberale ottocentesco collochi per lo più la soglia di validità o affidabilità del punto di vista dei soggetti più in basso: proprio perché gli individui in generale intendono bene (tutt'al più) il loro privato interesse, ciò che può e deve essere lasciato libero, sotto la sorveglianza di uno Stato garante (come sosterrà Herbert Spencer) o della «souveraineté de la raison» (come sostenevano i "dottrinari"), è il suo perseguimento, mentre la partecipazione politica deve e può essere limitata, in quanto elemento accessorio e ausiliare nel funzionamento o nel mantenimento dell'associazione. Abbiamo sviluppato questo punto in G. PAOLETTI, *Illusioni e libertà*, cit., pp. 38-48.

cipali che Constant fornisce in appoggio a questa tesi rimandano alla storia delle repubbliche antiche[65], come pure le sue fonti, Machiavelli e Montesquieu: «Enfin, et ces autorités sont de quelque poids, les premiers philosophes politiques des temps modernes, Machiavel et Montesquieu attestent l'un et l'autre l'admirable instinct du peuple pour choisir les organes de sa volonté et les défenseurs de ses intérêts»[66].

Insistendo sulla capacità di discernimento del popolo, Constant, oltre a preparare il terreno allo spirito democratico a venire[67], propone un'immagine degli antichi alternativa a quella fondata sull'etica della virtù o sul requisito, caro a Rousseau e ai rivoluzionari francesi, della trasparenza del corpo sociale. La riflessione constantiana sul giudizio politico enfatizza, piuttosto, una facoltà conoscitiva, individuando nella pluralità e parzialità dei punti di vista una qualità e non solo un difetto degli attori della politica. Ciò che fa del popolo il depositario legittimo del giudizio, infatti, è proprio la sua prospettiva parziale ed esterna rispetto al potere, che lo rende capace di opinioni più giuste, sane e imparziali rispetto a quelle dei governanti: come aveva detto Machiavelli, «la moltitudine è più savia e più costante che uno principe»[68]. Nell'accostamento con il Machiavelli dei *Discorsi* vengono messi in evidenza alcuni tratti repubblicani del pensiero di Montesquieu, a cui era stata prestata una minore attenzione nel dibattito rivoluzionario e post-rivoluzionario. Non è un caso che la rilettura di Constant faccia perno proprio su quella difesa della varietà interna all'organizzazione sociale, che aveva contribuito ad attirare sull'autore dell'*Esprit des lois* la critica di conservatorismo. Rovesciando l'accusa, Constant confuta il modello elitario e centralista di sovranità promosso da un Cabanis, secondo cui scelte e decisioni devono sempre esser

[65] Si tratta dei processi deliberativi dell'assemblea e della scelta dei magistrati ad Atene, dei risultati dei comizi a Roma.

[66] *Fragments*, VI.7, p. 292. Questa citazione fa parte di una serie ricorrente in più luoghi e opere: cfr. *Fragments*, VI.7, p. 291 e VI.9, p. 308 e n.; *PdP* 1806, III.3, p. 71, XV.4, p. 390 e XV.5, pp. 397-398; *PdP* 1815, V, p. 721. Le fonti dirette di Constant sono N. MACHIAVELLI, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, I, 47, 2-5 e I, 59 e MONTESQUIEU, *EL*, II, 2 e XI, 6, pp. 241, 399-400 («L'on connaît beaucoup mieux, dit-il, les besoins de sa ville […]»).

[67] L. JAUME, *L'Individu effacé*, cit., p. 106: «Le libéralisme de Constant s'épanouit dans le cadre censitaire, mais il prépare l'esprit démocratique ultérieur».

[68] N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 58. Cfr. *PdP* 1806, III.3, p. 73: «Toutes choses égales, il est toujours vraisemblable que les gouvernants auront des opinions moins justes, moins saines, moins impartiales que les gouvernés», e *Filangieri*, parte I, cap. 9, pp. 66-67.

prese alla sommità del corpo politico, proprio a partire dalle idee di Montesquieu sul giudizio politico e sull'uniformità[69]. Considerato in un'ottica repubblicana, uno dei punti all'epoca più controversi del pensiero di Montesquieu può farsi oggetto di una valutazione diversa, che provi a tenere insieme il principio della sovranità popolare e l'idea di un pluralismo senza ereditarietà o privilegi[70].

Sempre da Machiavelli e Montesquieu Constant trae, infine, quella tesi sulla produttività del conflitto sociale, in cui si è riconosciuto un discrimine interno alla tradizione repubblicana[71]. È degno di nota che Constant riprenda tale tesi dopo che le vicende rivoluzionarie avevano ridato fiato e ragioni ai partigiani dell'ordine, di ogni schieramento: ma per Constant assenza di conflitti interni e silenzio sono piuttosto sintomi di dispotismo e annullamento della libertà politica. Quanto a Montesquieu, il riferimento, più che all'*Esprit des lois*[72], è ovviamente ai *Romains*, ed è proprio in merito alla storia di Roma che il confronto tra i due autori si fa più serrato. Polemizzando fra gli altri con Bossuet, Montesquieu aveva sostenuto, nel capitolo IX dei *Romains*, che il conflitto tra patrizi e plebei non era stato per la repubblica romana causa di rovina – causa che andava invece cercata nell'espansione territoriale e nella parallela estensione del diritto di cittadinanza –, bensì un fattore di libertà e potenza. Conscio che le «luttes de la liberté» possono costituire una causa di distruzione della libertà stessa, Constant sem-

[69] *PdP*, 1806, XV.3, p. 385: «M. de Montesquieu, qui, dans son admirable ouvrage, avait presque tout aperçu, condamne dans un court chapitre les idées d'uniformité», cui segue citazione per intero del capitolo XXIX, 18 dell'*Esprit des lois* (passo ripreso in *Ecu*, I, 13, p. 122 e nota). Una lettura dello stesso capitolo, ma in chiave opposta a quella di Constant, era stata elaborata da Condorcet, nelle osservazioni inedite inserite da Destutt de Tracy in appendice al suo commento a Montesquieu: A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu, suivi d'observations inédites de Condorcet sur le vingt-neuvième livre du même ouvrage* […] (1811; 1819), Genève, Slatkine Reprints, 1970. Su questi autori cfr., nel presente volume, i contributi di Gabriele Magrin e Pietro Capitani.

[70] Sulla posizione di Montesquieu rispetto a uniformità e privilegi, cfr. *Fragments*, I.3, pp. 117-118, IV.3, p. 195, VI.9, p. 310 e nota; *PdP* 1806, XV.3, p. 385, X.11, pp. 225 e 244, nota N; *PdP* 1815, IV, p. 712.

[71] È la tesi di M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie storiche e discontinuità concettuali*, «Filosofia politica», 12 (1998), pp. 101-132; cfr. anche L. BACCELLI, *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 15-16, 21-30.

[72] Dal cui capitolo II, 2 (pp. 243-244) Constant riprende comunque la tesi dell'utilità politica della *brigue*: «La brigue est dangereuse dans un Sénat, elle est dangereuse dans un corps de nobles: elle ne l'est pas dans le peuple, dont la nature est d'agir par passion. Le malheur d'une république, c'est lorsqu'il n'y a point de brigues» (*Fragments*, VI.9, p. 315 nota A; ripreso in *PdP* 1806, XV.5, p. 393, *PdP* 1815, V, p. 725).

bra talora accogliere la tesi di Montesquieu (e Machiavelli) solo con riserva, e temere le potenzialità distruttive del conflitto sociale[73]. Ma, a ben vedere, il pericolo per lui non è tanto il conflitto quanto la sua eventuale degenerazione, dovuta all'impossibilità per le forze politiche in contrasto di trovare sbocchi al conflitto in un processo di cambiamento sociale. Constant generalizza questa spiegazione dalla storia antica a certe fasi della Rivoluzione francese, quando fazioni impegnate fra di loro in una lotta senza quartiere si sono trovate ad esercitare un'autorità illimitata. Non furono, insomma, le agitazioni e i dissensi tipici di uno stato repubblicano a perdere la libertà di Roma, bensì il fatto che la struttura sociale, impedendo qualsiasi osmosi tra le classi, tolse ogni possibilità di mediazione al conflitto tra patrizi e plebei, esasperandolo fino alla lacerazione dello Stato: «Les dissensions civiles n'avaient pas pour première cause ni la fierté des Scipions, ni l'exaltation des Gracques, mais les intérêts opposés des deux classes ennemies, et l'absence de tout pouvoir intermédiaire qui eut pu les clamer»[74]. Su questa base, Constant può riprendere la tesi della produttività del conflitto, perché la vera radice del problema non erano i contrasti sociali in quanto tali, ma la cristallizzazione della disuguaglianza, cioè l'introduzione di un elemento statico e di conservazione, che esacerbava il conflitto rendendolo inutile e dannoso. Rispetto a Montesquieu, però, Constant modifica la valutazione delle forze in contrasto, con uno slittamento comprensibile alla luce della sua rilettura in chiave repubblicana di tutta la problematica: per l'autore dei *Romains* era stato il Senato a difendersi saggiamente, anche con l'aiuto della religione, dalle incontrollate spinte popolari, prima con successo, poi, dopo l'espansione di Roma, senza[75]; per Constant, invece, erano

[73] All'inizio del *Discours* del 1819, Constant, discostandosi da Montesquieu, segnala che già l'istituzione dei tribuni era inadeguata a mediare lo scontro fra patrizi e plebei; i tribuni erano troppo dipendenti dai mandatari della loro missione, i quali da parte loro reagivano allo stato di schiavitù in cui li aveva tenuti l'oligarchia patrizia: «[Les tribuns] étaient les organes de ces plébeiens que l'oligarchie, qui dans tous les siècles est la même, avait soumis [...] à un si dur esclavage»; «Les guerres intestines qui ont déchiré la République romaine venaient de l'humiliante distinction des patriciens et des plébéiens» (p. 592). Nei *Fragments* e nei *Principes* del 1815, il conflitto sociale è indicato come la principale imperfezione della costituzione politica romana (*Fragments*, VIII, *Addition*, pp. 426-427 e *PdP* 1815, II, pp. 693-695).

[74] *Fragments*, VI.9, p. 305; cfr. *Principes de politique* (1815), II, pp. 326-327. Questa interpretazione della storia di Roma emerge con nettezza anche nella grande opera constantiana sulla religione (*Rel.*, XV.2).

[75] *Romains*, IX, p. 117: «Tandis que le peuple de Rome ne fut corrompu que par ses tri-

stati anche e soprattutto i plebei ad opporre un fattore di resistenza e di dinamismo sociale a un sistema di potere di per sé stazionario e oppressivo, contribuendo a intrattenere «le mouvement salutaire de la liberté politique»[76].

4. *La storia, la perfettibilità e il caso*

Se sul terreno teorico-politico il rapporto con Montesquieu si pone per Constant in termini complessi e talora persino controversi, su quello della storiografia il modello dell'*Esprit des lois* sembra essere stato l'oggetto di una precoce e incondizionata identificazione. Constant aveva intitolato *Esprit des religions* il suo libro di storia delle religioni, nel cui manoscritto Mme de Staël riconobbe «un ouvrage […] où il y a vraiment du talent comme Montesquieu»[77]. Contemporaneamente, il parallelo con la grande autorità settecentesca gli era stato proposto anche dal suo primo mentore femminile, Mme de Charrière: «Je crois avoir pensé que vous auriez assez le temps de vous montrer quand je ne serais plus, le Montesquieu de l'Esprit des Lois et qu'en attendant il vous fallait être le Montesquieu des Lettres Persanes»[78]. Ma queste aspettative sarebbero state in realtà disattese: frutto di una lunga e tormentata redazione, l'opera chiamata infine *De la religion* doveva continuare sempre a suscitare un'impressione d'incompiutezza, risultando insufficiente a garantire da sola la fama al suo autore.

buns, à qui il ne pouvait pas accorder que sa puissance même, le sénat put aisément se défendre, parce qu'il agissait constamment, au lieu que la populace passait sans cesse de l'extrémité de la fougue à l'extrémité de la faiblesse. Mais, quand le peuple put donner à ses favoris une formidable autorité au dehors, toute la sagesse du Sénat devint inutile, et la République fut perdue»; cfr. *ibidem*, VIII, pp. 112-113: «Le sénat se défendait par sa sagesse, sa justice, et l'amour qu'il inspirait pour la patrie, [...], par la religion même, les institutions anciennes et la suppression des jours d'assemblée sous prétexte que les auspices n'avaient pas été favorables».

[76] *Rel.*, XV.2, p. 571: «Grâce au patriotisme de ces plébéiens si maltraités, Rome eut sa période de gloire; grâce à l'énergie machiavélique d'un sénat despote au-dedans, redoutable au-dehors, mais dont les discussions servaient toutefois à entretenir le mouvement salutaire de la liberté politique, bien que concentrée dans un monopole, Rome eut son temps de force et de stabilité».

[77] Mme DE STAËL, *Correspondance générale*, t. III, 1, Paris, Pauvert, 1968, p. 158 (lettera a Ribbing del 22 ottobre 1794). Il 1794 è l'anno in cui Mme de Staël e Constant si conobbero.

[78] *Isabelle de Charrière à Benjamin Constant*, 27 novembre 1794, lettera 358, in *OCBC*, serie *Correspondance générale*, t. II (1793-1794), dir. da C.P. Courtney, Tübingen, Niemeyer, 1998, p. 491; cfr. anche, nello stesso volume, la lettera 338, *Isabelle de Charrière à Benjamin Constant*, 29 settembre 1794, p. 456.

Anche il rapporto con Montesquieu, giocato stavolta per lo più in filigrana, riflette le esitazioni metodologiche di Constant tra uno stile d'esposizione storico o, diremmo oggi, sintagmatico e uno più marcatamente teorico, o paradigmatico: il modello dell'*Esprit des lois*, sbilanciato verso la seconda soluzione, gli si presentò dapprima come una tentazione[79], per essere in definitiva oggetto di una parziale rinuncia, a favore di una scelta di compromesso[80].

Si può, dunque, essere indotti a concepire il confronto tra i due autori sul piano del metodo in chiave meramente oppositiva. Al modello di spiegazione di Montesquieu, complesso, pluricausale e misurato sui tempi lunghi – anche perché, aveva suggerito Constant, al suo autore era mancata l'esperienza storica di una rivoluzione politica[81] –, l'autore dei *Principes de politique* avrebbe preferito una concezione del divenire storico, improntata alla nozione di perfettibilità della specie, più semplice e apparentemente più adatta a rendere conto delle rapide trasformazioni della società post-rivoluzionaria[82]. È in effetti interessante leggere la nozione constantiana di perfettibilità[83] non soltanto per il suo aspetto più evidente di critica alle posizioni sulla storia dei pensatori reazionari, da Bonald a Ferrand[84], ma

[79] *J.i.*, 1.II.1804, p. 57: «Refait le plan de la 1ère partie de mon ouvrage. Il faut éviter le plus possible la forme historique, qui oblige à des détails connus, et à beaucoup de longueurs. Si Montesquieu avait fait l'histoire des lois, au lieu d'en faire l'Esprit, il n'aurait pas été lu beaucoup plus que Ferguson et Goguet».

[80] *Rel.*, I.9, p. 97: «Nous avons […] au contraire tâché d'éviter la forme historique, tant à cause des longueurs qui en sont inséparables qu'à cause des répétitions sans nombre qu'elle eût nécessités […]. Néanmoins il est impossible de donner à des recherches sur cette matière la forme purement didactique dont M. de Montesquieu a revêtu son travail sur les lois. Les lois sont écrites, et en conséquence leurs révolutions se rattachent à des époques fixes et précises. Mais la religion, existant en grande partie dans le cœur et dans l'esprit de l'homme, se modifie insensiblement sans qu'on s'en aperçoive; et quelques-unes de ses modifications ne peuvent être traitées qu'historiquement».

[81] *Fragments*, I.3, p. 118: «Il écrivait sous des gouvernements abusifs, et dans la supposition de la perpétuité de plusieurs abus»; *Filangieri*, parte I, cap. 1, p. 2: «Il regardait ces choses [inégalités et privilèges], qu'un temps immémorial avait consacré, comme des parties constitutives de l'ordre social». Cfr. *supra*, nota 24.

[82] È la tesi di B. FONTANA, *Benjamin Constant, la méthodologie historique et «L'Esprit des lois»*, cit., pp. 387-388.

[83] La sua esposizione più completa di trova nel saggio *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, che Constant inserì nei *Mélanges* del 1829, ma che risale probabilmente per redazione addirittura al 1805.

[84] Antoine Ferrand (1751-1825), autore monarchico de l'*Esprit de l'histoire* (1802) e bersaglio polemico ricorrente di Constant.

anche come una risposta alla sfida metodologica di Montesquieu[85]. Nel "sistema della perfettibilità" la storia, invece di essere ritmata su base locale da cicli di grandezza e decadenza, è pensata come «globalmente temporalizzata verso il futuro»[86], secondo una successione necessaria, progressiva e lineare di epoche[87]. La perfettibilità fa inoltre da indispensabile principio ordinatore in un universo altrimenti segnato da un'infinita e incommensurabile complessità – da «rapports sans nombre à des choses sans nombre», secondo un'espressione dello stesso Montesquieu[88]:

> Pour qui n'adopte pas cette opinion [=de la perfectibilité] – ribatte Constant –, l'ordre social, comme tout ce qui tient, je ne dirai pas seulement à l'homme, mais à l'univers, n'est qu'une de ces mille combinaisons fortuites, l'une de ces mille formes plus ou moins passagères qui doivent perpétuellement se détruire et se remplacer, sans qu'il en résulte jamais aucune amélioration durable[89].

In mancanza di un appropriato criterio di giudizio da applicare all'infinita varietà dei casi storici, Montesquieu aveva finito insomma per farsi «l'historiographe du hasard»[90]. Tuttavia, quando si passa

[85] Oltre che dalla lista dei sostenitori dei limiti del potere (cfr. sopra, nota 36), il nome di Montesquieu è assente anche da quella dei teorici della perfettibilità della specie (Godwin, Priestley, Price, Condorcet, Turgot, peraltro criticati per aver voluto «devancer le temps»: B. CONSTANT, *Fragments d'un essai sur la perfectibilité de l'espèce humaine*, in *OCBC*, III, 1, p. 439). In un passo corrispondente di *De la littérature* (1800), in cui annovera a sua volta tra i teorici della perfettibilità Ferguson, Kant, Condorcet e Turgot, Mme de Staël inserisce una notazione cronologica interessante («Le système de la perfectibilité de l'espèce humaine a été celui de tous les philosophes éclairés depuis cinquante ans»: Mme DE STAËL, *De la littérature*, Paris, GF-Flammarion, 1999, p. 59), che ci riporta proprio a ridosso dell'*Esprit des lois* (1748).

[86] L'espressione è di PH. RAYNAUD, in B. CONSTANT, *De la force du gouvernement actuel de la France* […], Paris, Flammarion, 1988, p. 21 ("Préface").

[87] Le epoche storiche di cui parla Constant – teocrazia, schiavitù, feudalesimo, nobiltà come privilegio e infine l'epoca delle convenzioni legali – sono caratterizzate dalla progressiva affermazione dell'uguaglianza.

[88] *Dossier de l'Esprit des lois*, in MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 1029.

[89] *De la perfectibilité de l'espèce humaine*, in *Mélanges*, p. 700. Cit. anche in B. FONTANA, *Benjamin Constant, la méthodologie historique et «L'Esprit des lois»*, cit., p. 387.

[90] *Fragments*, I.3, pp. 117-118: «Montesquieu examine plutôt qu'il ne juge les lois innombrables qu'ont amenées les vicissitudes des choses humaines; il en applique (*sic*: altrove "explique") les motifs. Il se fait pour ainsi dire l'historiographe du hasard, en assignant une cause aux diverses chances». Passo analogo con varianti in *PdP* 1806, X.11, p. 225. L'espressione è ripresa da Mme DE STAËL, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France*, a cura di L. Omacini, Paris-Genève, Droz, 1979, p. 32: «Montesquieu vient examiner toutes les lois que toutes les combinaisons du sort ont

dalla riflessione generale sulla storia alle indagini concrete, quelle soprattutto di *De la religion*, il contrasto fra Constant e Montesquieu appare molto meno forte. Si è già ricordato il legame fra i due autori rispetto alla storia di Roma antica. Più in generale, Constant è riportato al modello metodologico montesquieuiano da tutto ciò che fuoriesce dal sistema della perfettibilità, in nome della contingenza del divenire storico o della complessità delle catene di eventi. Si tratta del peso che egli continua ad attribuire a quelle che chiama «cause estrinseche» della storia, proprio per distinguerle dalla tendenza intrinseca al perfezionamento; del ruolo di circostanze eccezionali (come la libertà degli antichi Greci[91]), accidentali (come le catastrofi naturali[92]) o negative (come i dissensi interni alla classe dei detentori del potere[93]); insomma, del concorso complicato e in una certa misura fortuito, nella trama della storia, di ordini di fattori eterogenei tra loro: politici, demografici, culturali, geografici – il clima incluso[94]. In questa visione più complessa del divenire storico, il «caso» (*hasard*), di cui Montesquieu sarebbe stato lo storiografo, sembra così riacquistare i suoi diritti. A un'analisi più ravvicinata, anche la linearità della successione di epoche nel sistema della perfettibilità appare interrotta da battute d'arresto e da elementi di discontinuità, primo fra tutti il contrasto insanabile fra i principi della libertà e quelli del dispotismo e della servitù.

Da quest'ultimo punto di vista, il passaggio dalla storia delle religioni a quella politica delle società moderne non incoraggia attitudini semplificatorie o ottimiste. Al dispotismo delle religioni sacerdotali, preponderante su scala universale nel mondo antico, fa infatti un'eco sinistra, nel mondo moderno, la perdurante vitalità del dispotismo politico, capace di assumere nuove forme e di costituire in tal modo il sotterraneo elemento di continuità di un lungo tratto cruciale nella storia di Francia: al dispotismo *d'ancien régime*, sotto cui Montesquieu aveva trascorso la sua intera esistenza, Constant aveva visto

amenées; il vous explique les motifs, il se fait pour ainsi dire l'historiographe du hasard et donne une raison de toutes les chances».

[91] Cfr., ad esempio, *Rel.*, V.2, p. 210.

[92] Cfr. *Rel.*, II.6, pp. 129-130 e n. 25; III.3, p. 146; X.9 ("Du dogme de la destruction du monde"), pp. 428 sgg.

[93] Cfr., ad esempio, *Rel.*, XI.7, p. 461 (il passaggio dalla monarchia alla repubblica nella Roma antica) e B. CONSTANT, *Du développement progressif des idées religieuses*, in *Mélanges*, p. 630 (l'uscita dall'epoca della teocrazia).

[94] Sul clima, cfr. *Rel.*, IV.3.

succedere uno dopo l'altro il «despotisme des factions» della Rivoluzione, quello del primo console, infine il dispotismo restaurato dei Borboni. In altre parole, il concreto andamento dei fatti storici, mostrando che il dispotismo è la norma e la libertà l'eccezione, sembra resistere a una sistemazione teorica in termini di perfettibilità: l'interiorizzazione della sudditanza caratteristica della nuova forma d'oppressione, infatti, «avilit un peuple, en même temps qu'elle l'opprime; [...] et pour peu qu'elle se prolonge, elle rend même, après sa chute, toute liberté, toute amélioration impossible»[95]. Nell'economia del pensiero di Constant, la nozione di perfettibilità costituirebbe allora un criterio assiologico, un metro di giudizio, di natura in ultima istanza politica, dello stato di libertà e uguaglianza, più che il reale motore del progresso storico. Alla difficoltà di comprendere nei termini della perfettibilità un problema politico come la persistenza del dispotismo tra i moderni corrisponde invece l'adozione da parte di Constant di un metodo di spiegazione storica più articolato e complesso, non lontano dal modello di Montesquieu.

[95] *Ecu*, II, 3, p. 151.

Hegel interprete di Montesquieu. Geist der Gesetze *e dominio della politica*

Antonino Rotolo

1. *Introduzione*

Hegel va sicuramente annoverato tra i grandi lettori e interpreti di Montesquieu. Ciò non vale solo, e banalmente, in virtù dell'importanza che si suole attribuire al contributo del filosofo tedesco in relazione agli sviluppi del pensiero politico moderno. Al contrario, vi sono ragioni precise per sostenere che la figura e l'opera di Montesquieu hanno esercitato effettivamente su Hegel un'influenza determinante. Come vedremo, alcune importanti intuizioni hegeliane traggono spunto e rielaborano concetti sviluppati precedentemente dal filosofo francese.

L'influenza dell'opera di Montesquieu, e, segnatamente, dell'*Esprit des lois*, è rintracciabile nella formazione di Hegel a partire dal periodo di Berna (1793-1796). Hegel, già in quel periodo, dimostra di aver letto l'*Esprit des lois*: come è stato notato[1], 'tracce' di Montesquieu sono riscontrabili, seppure in modo implicito e non decisivo, in alcuni scritti teologici giovanili come, ad esempio, nel frammento *Über Volksreligion und Christentum* (1794)[2]. L'influsso del filosofo francese sarà però più evidente a partire dal periodo di Jena (1801-1807), come si vedrà meglio, discutendo il noto saggio *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802-1803)[3].

[1] Cfr. E. MASS, *Recht, Freiheit und Herrschaft im Streit. Zu den Lektüren von Macht und Gewalt im «Esprit des lois» bei Kant, Hegel, Mohl und Jellinek*, in P.-L. WEINACHT (a cura di), *Montesquieu: 250 Jahre «Geist der Gesetze»*, Baden-Baden, Nomos, 1999, p. 159. Si veda, in generale, anche il classico H. TRESCHER, *Montesquieus Einfluß auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels*, «Schmollers Jahrbuch», 42 (1918), p. 472.

[2] G.W.F. HEGEL, *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (1794), in ID., *Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, vol. 1.

[3] G.W.F. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine*

D'altra parte, se, con un salto di oltre vent'anni, volgiamo lo sguardo al periodo berlinese (1818-1831) e alle maggiori opere hegeliane della maturità, è possibile riscontrare in modo esplicito l'importanza che Hegel attribuisce a Montesquieu e il debito che il filosofo tedesco riconosce nei confronti dell'autore dell'*Esprit des lois*. A proposito dello studio della storia umana, ad esempio, Hegel scrive:

> Le riflessioni [della storia prammatica] devono essere concrete: il vero interesse è nel significato dell'idea, nel modo in cui essa esplica se stessa. Questo accade, per esempio, a Montesquieu, il quale è ad un tempo esauriente e profondo: egli ha quella libera, comprensiva intuizione delle situazioni, che coglie il senso dell'idea e può fornire verità e interesse alle riflessioni[4].

E altrove, a proposito dello «spirito» (principio/movente) delle forme di governo:

> Ma d'altronde si deve anche in questo luogo, come in così tanti altri, riconoscere il profondo sguardo di Montesquieu nella sua esposizione, divenuta famosa, dei princìpi di queste forme di governo, però, per riconoscere la sua esattezza, non fraintendere questa esposizione[5].

Peraltro, l'influenza di Montesquieu sul pensiero hegeliano non si limita ad attestazioni generiche di stima. Come ha sottolineato Norberto Bobbio, «l'influenza di Montesquieu su Hegel [...] riguarda», ad esempio, «la stessa tipologia delle forme di governo»[6]. In altre parole, anche in Hegel, come vedremo, si ritrova le ben nota distinzione tra dispotismo, repubblica e monarchia proposta dal filosofo francese, distinzione che viene posta da Hegel quale criterio di evoluzione della storia del mondo[7].

Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften (1802-1803; d'ora in poi: *Naturrecht*), in ID., *Gesammelte Werke*, 18 voll., a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968, vol. 4.

[4] G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (ed. postuma, 1838; d'ora in poi: *Weltgeschichte*), a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1917, p. 175 (tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1941, vol. 1, p. 202).

[5] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 273 A, in ID., *Vorlesungen über Rechtsphilosphie 1818-1831*, 4 voll., a cura di K.-H. Ilting, Stuttgart, Frommann, 1974, vol. 2 (tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2004[4], p. 220).

[6] N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, Torino, Giappichelli, 1976, p. 163; ID., *Hegel e le forme di governo*, in ID., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 116 ss.

[7] Cfr. N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., pp. 163 ss.

Tuttavia, un confronto con Montesquieu, anche se limitato agli aspetti principali, evidenzia differenze importanti. In realtà, la ricezione delle categorie del 'politico' delineate dal filosofo francese è parallela alla profonda rielaborazione che esse subiscono nel sistema hegeliano: come è stato messo in evidenza in relazione alle categorie del giusnaturalismo[8], anche in rapporto al pensiero di Montesquieu è possibile parlare di una operazione di «compimento» della centralità del 'politico'; Hegel assume certamente alcune intuizioni di Montesquieu quale punto di partenza della propria riflessione, ma le pone al centro di una profonda rielaborazione, reinterpretandole secondo una diversa logica, e collocandole all'interno di un più ampio, e forse più ambizioso, sistema filosofico.

In realtà, va detto che pochi sono i riferimenti espliciti presenti nell'intera opera del filosofo tedesco. Come è stato osservato, «in tutta la sua opera Hegel cita Montesquieu solo una quindicina di volte». Tuttavia, «l'assenza di citazioni esplicite non significa affatto l'assenza di dipendenza»[9]. In tal senso, un'analisi di Hegel interprete di Montesquieu non può limitarsi ai soli riferimenti espliciti, ma deve necessariamente articolarsi in una ricostruzione del pensiero politico hegeliano nei suoi sviluppi teorici fondamentali.

2. *Giusnaturalismo, società e origini del 'politico'*

Un primo riferimento significativo di Hegel a Montesquieu è rinvenibile nel saggio *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, saggio che, come noto, sviluppa in forma articolata ed estesa una prima versione dell'attacco hegeliano al giusnaturalismo. Come è stato osservato[10], tale attacco costituisce, in realtà, una sorta di *attraversamento critico* delle teorie moderne del diritto naturale, prendendo forma in particolare da una attenta rilettura delle dottrine di Hobbes, Rousseau, Kant e Fichte. Si tratta di un percorso che porterà Hegel all'elaborazione delle sua più matura concezione dello

[8] N. BOBBIO, *Hegel e il giusnaturalismo*, in ID., *Studi hegeliani*, cit., p. 3.

[9] G. PLANTY-BONJOUR, *Lo spirito generale di una nazione secondo Montesquieu e il «Volksgeist» di Hegel*, in J. D'HONDT (a cura di), *Hegel e l'Illuminismo*, ed. it. a cura di R. Racinaro, Milano, Guerini e Associati, 2001, pp. 11-12.

[10] G. DUSO, *La critica hegeliana al giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in ID. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 311-312.

Stato: la costante sottolineatura dell'inadeguatezza di alcune categorie del giusnaturalismo continuerà infatti ad essere presente nelle opere politiche della maturità, come le *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e le *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Vale quindi la pena di dedicare un po' di spazio a questo tema hegeliano per comprendere l'importanza assegnata dal filosofo tedesco all'analisi di Montesquieu; il richiamo di Hegel al *Président* ha infatti lo scopo di esemplificare e di confermare la tesi secondo la quale la realtà statuale si fonda su, ed emerge da, una «totalità etica» (*sittliche Totalität*), ovvero dal tutto organico del popolo.

In che cosa consiste la critica di Hegel al giusnaturalismo? Secondo l'ormai famosa interpretazione di Bobbio[11], l'analisi hegeliana si manifesta sia come una vera e propria «dissoluzione», sia come un «compimento» della teoria del diritto naturale. Da un lato, Hegel rifiuta alcune categorie concettuali di tale teoria, prime fra tutte le idee di stato di natura e di contratto sociale, dall'altro mantiene fermo – e anzi radicalizza – l'obiettivo di fornire una giustificazione e una comprensione *razionale* dello Stato e dell'emergere della dimensione politica[12]. La deduzione logica e razionale della società politica è infatti lo scopo ultimo anche del pensiero giusnaturalistico.

La mossa strategica di Hegel consiste nel mostrare una inevitabile aporia del pensiero giusnaturalistico e contrattualistico. Il problema è, hegelianamente, quello dell'unità della volontà dello Stato. Come ha notato, tra gli altri, Giuseppe Duso[13], il processo, che dallo stato di natura porta attraverso un atto consensuale alla nascita dello stato civile, non assume solo, come *prius* logico, il concetto di individuo, ma presuppone anche l'idea – si potrebbe dire l'a priori – della rappresentanza e della sovranità. Solo in tal modo è possibile giungere concettualmente all'unità della volontà del corpo politico, unità che nessun individuo, e nessun agglomerato di individui, può costituire da solo[14]: in questo senso, è necessaria la presupposizione concettuale

[11] N. BOBBIO, *Hegel e il giusnaturalismo*, cit.

[12] Su questo aspetto, oltre ai saggi già citati di Bobbio e Duso, si vedano almeno i classici M. RIEDEL, *La critica di Hegel al diritto naturale*, in ID., *Hegel tra tradizione e rivoluzione* (1969), tr. it. di E. Tota, Bari, Laterza, 1975; K.H. ILTING, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, «Philosophisches Jahrbuch», 71 (1963-64), pp. 38-58.

[13] G. DUSO, *La critica hegeliana al giusnaturalismo nel periodo di Jena*, cit., pp. 320 ss.

[14] Questo problema era stato sottolineato già in I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, in ID., *Kants gesammelte Schriften*, 23 voll., a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. 8, Berlin, Reimer, 1907, p. 371.

dell'alterità e dell'esteriorità dello Stato, la quale, attraverso la forma della rappresentanza, è la chiave per ricondurre ad unità le singole volontà coinvolte nel patto sociale[15]. L'aporia del giusnaturalismo contrattualistico sta nel porre tale dicotomia senza risolverla, mantenendo cioè in tensione i due opposti. Questa tensione irrisolta non solo è contraria alla vocazione della dialettica hegeliana – peraltro non ancora matura nel 1802-1803 – ma ha anche la conseguenza contraddittoria di mettere a rischio di annientamento l'individuo. Si tratta di una conseguenza contraddittoria perché l'esteriorità del rapporto sovrano-individuo finisce per negare il senso del costituirsi degli individui in unità, mediante il patto sociale, a partire dalla molteplicità degli individui stessi (stato di natura):

> [I]l singolo e la somma potenza del sovrano sono i due estremi conseguenti e contraddittori insieme di una stessa costruzione: è cioè la stessa logica che nasce dal patto sociale a mettere in crisi l'elemento individualistico che sembra il punto di partenza intrinseco allo stesso uso del concetto di contratto[16].

Del resto – la tesi hegeliana è assai nota – lo stesso concetto di contratto sociale viene visto come una indebita trasposizione di una categoria del diritto privato nel dominio della politica (diritto pubblico). In tal senso, il contratto, in quanto figura del diritto privato, attiene a rapporti intersoggettivi puramente esteriori, alla negatività che esclude, vale a dire tipicamente al sistema dei bisogni e degli interessi, il quale non può dunque essere posto alla base della determinazione dell'unità politica in quanto inorganico e origine di conflitto[17]. Il contratto può generare soltanto un rapporto di dominio del sovrano sull'individuo, il quale viene visto così come suddito[18]. Il rischio di annientamento generato da tale rapporto è presente nella letteratura contrattualistica moderna ed è chiaro laddove Hegel, nel saggio del 1802-1803, rivolge la propria attenzione al *Naturrecht* di Fichte[19].

[15] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Naturrecht*, cit., 426_{33} (tr. it. *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in *Scritti di filosofia del diritto [1802-1803]*, a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 1962, p. 21).

[16] G. DUSO, *La critica hegeliana al giusnaturalismo*, cit., p. 338.

[17] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Naturrecht*, cit., 457 e 477 (tr. it. cit., pp. 77 e 110).

[18] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Naturrecht*, cit., 426 (tr. it. cit., p. 20).

[19] J.G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-1797), in ID., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 13 voll., a cura di R. Lauth e H. Jacob, Stuttgart, Frommann, 1966, vol. 1. Tuttavia, la critica rivolta a Fichte può essere estesa, nell'ottica hegeliana e con le dovute differenze, anche a Hobbes, Rousseau e Kant.

Come noto, Fichte è consapevole dell'opposizione tra l'universale, astratta libertà di tutti e le concrete libertà individuali, opposizione che, nell'ottica hegeliana dell'unità della volontà politica, sembra comportare una inevitabile compressione della concreta libertà individuale[20]. La mediazione di tale opposizione richiede una forma di controllo del potere politico che, nel caso di Fichte, viene affidata all'eforato, il quale, separato dall'esecutivo, può e deve controllare l'operato di quest'ultimo. Tuttavia, Hegel osserva che l'idea di controllo comporta uno sdoppiamento della rappresentazione della volontà comune, il che è in conflitto col principio dell'unità della volontà politica: per questo egli afferma che questa seconda potenza del 'politico' deve essere solo un «possibile»[21]. Ciò indebolisce la stessa idea di controllo del potere esecutivo; inoltre, non si può escludere che «la volontà posta al vertice del potere che è stata giudicata privata», in quanto il potere non persegue più l'interesse comune, «giudichi a sua volta [...] privata la volontà degli efori»[22]. L'esteriorità del rapporto privato tra soggetti politici evidenzia il ruolo decisivo dell'uso della forza (*Macht*)[23]. Di qui l'accusa di Hegel secondo cui lo Stato fichtiano, corrispondente in effetti al modello di Stato-macchina, porta sostanzialmente ad uno Stato di polizia: l'impossibilità di un equilibrio armonico all'interno della società politica richiede, come correttivo, l'esercizio di una invasiva e diffusa pressione coattiva sui singoli[24].

Secondo Hegel, la soluzione del problema – come noto e come vedremo meglio nella prossima sezione – risiede nell'adozione del concetto di libertà come autonomia, di libertà *nello* Stato[25]. Tuttavia, questa soluzione non va sviluppata seguendo la direzione indicata da

[20] Cfr. G. DUSO, *La critica hegeliana al giusnaturalismo*, cit., pp. 327 ss. Vedi G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a cura di G. Lasson, in ID., *Gesammelte Werke*, cit., Hamburg, Meiner, 1992, vol. 20, § 539 A.

[21] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Naturrecht*, cit., 445 (tr. it. cit., p. 56). Questa aspetto, ovviamente, ha a che vedere anche con la teoria della separazione dei poteri. Su questo tema, si veda *infra*, sezione 3.

[22] G. DUSO, *La critica hegeliana al giusnaturalismo*, cit., p. 329. G.W.F. HEGEL, *Naturrecht*, cit., $445_{14\text{-}15}$ (tr. it. cit., p. 56).

[23] Cfr. L. MARINO, *Violenza e diritto in Hegel*, «Rivista di filosofia», 68 (1977), pp. 205-233.

[24] Cfr. P. BECCHI, *Il tutto e le parti: organicismo e liberalismo in Hegel*, Napoli, ESI, 1994, in part. pp. 41-61.

[25] Cfr. N. BOBBIO, *Hegel e il giusnaturalismo*, cit., pp. 27 ss; M. BOVERO, *Il modello hegelo-marxiano*, in N. BOBBIO-M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1979, p. 128.

J.-J. Rousseau; nel pensiero del filosofo ginevrino, la soluzione che concilia la libertà astratta di tutti e la concreta libertà individuale attraverso l'espediente dell'obbedienza alla legge che ciascuno si è prescritta, non è in grado di risolvere, secondo Hegel, l'aporia interna al giusnaturalismo. Questa critica, formulata già nel saggio *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, viene ribadita più volte nell'arco della produzione scientifica hegeliana. Con un riferimento esplicito al Ginevrino, ad esempio, Hegel ha modo di scrivere, nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, che

> *Rousseau* ha avuto il merito di aver stabilito come principio dello Stato un principio, cioè la volontà, che non soltanto secondo la sua forma [...], sebbene secondo il contenuto è *pensiero*, e invero è il *pensare* stesso. Però giacché egli prese la volontà soltanto nella forma determinata della volontà *singola* (come dipoi anche Fichte) e la volontà universale non come il razionale in sé e per sé della volontà, sebbene soltanto come ciò che è comune, che verrebbe fuori da questa volontà singola *come* da volontà *cosciente*; il risultato è che l'unione degli individui nello Stato diviene un *contratto*, il quale ha quindi per base il loro arbitrio[26].

Corollario e presupposto di questa prospettiva è la critica hegeliana della dottrina dello stato di natura. Già in relazione a questo primo aspetto è possibile impostare un confronto a distanza tra Hegel e Montesquieu. Secondo l'articolazione proposta da Bobbio[27], la critica del filosofo tedesco si sviluppa in più direzioni tra loro connesse.

Innanzitutto, va osservato che la prospettiva hegeliana muove dall'assunto secondo cui la società politica, in quanto reale e legata al concreto realizzarsi della totalità etica, costituisce un 'evento storico'. Per questo, la comprensione e l'emergere della società politica non può basarsi sull'idea classica dello stato di natura, vale a dire su «una creazione dell'immaginazione» o «costruzione dell'intelletto». Del resto, la critica al concetto di contratto sociale tende proprio a mostrare come la contrapposizione stato di natura/Stato di diritto derivi da un atteggiamento di individualismo metodologico[28] che non può cogliere il vero rapporto sussistente tra individuo, società e Stato. La riflessione hegeliana ha quale punto di riferimento non tanto l'individuo «astratto» quanto invece l'individuo concreto e sociale. Per Hegel, il punto di partenza della comprensione del 'politico' è dunque la

[26] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 258 A (tr. it. cit., pp. 196-197).
[27] N. BOBBIO, *Hegel e il giusnaturalismo*, cit., pp. 14-15, 26-27.
[28] Cfr. N. BOBBIO, *Il modello giusnaturalistico*, in N. BOBBIO-M. BOVERO, *Società e Stato*, cit.

dimensione 'sociale' del soggetto. Nonostante vi siano alcune affinità formali tra il modello giusnaturalistico e quello hegeliano[29], «la libertà individuale interna ed esterna non è per Hegel quella dell'uomo dello stato di natura giusnaturalistico»[30], ma è intesa come libertà che è già situata nella socialità. Inoltre, se anche, in alcune occasioni, Hegel sembra riconoscere lo stato di natura quale «inizio esteriore, cioè fenomenico, degli Stati», esso non rappresenta comunque il «loro principio sostanziale»[31]: non vi è dubbio, infatti, sul fatto che tale stato rappresenti soltanto il momento in cui avviene la «lotta per il riconoscimento» e dove manca la condizione elementare della libertà[32]. Ancora in aperta polemica con Rousseau, Hegel difende l'idea secondo cui l'unico modo sensato in cui si possa parlare di qualcosa di simile allo stato di natura sia quello di uno stato di guerra e di sopraffazione, che però non conduce alla dimensione civile come nella versione giusnaturalistica: l'esito della lotta per il riconoscimento è «la diseguaglianza» tra i soggetti e l'essere «assoggettato» dell'uno all'altro, e quindi semplicemente «il rapporto di signoria e servitù». Lo stato di natura non è perciò il luogo dove nascono i diritti degli individui ma rappresenta piuttosto «l'arbitrio e la violenza» e la semplice «esistenza della forza e il farsi valere della violenza», cioè «lo stato dell'attività violenta e dell'ingiustizia», dove «il torto è ancora diritto»: perciò, nota Hegel «l'unica cosa vera che può dirsi al riguardo è che è necessario uscirne»[33].

D'altra parte, come avremo modo di vedere nelle prossime sezioni a proposito del carattere storico attribuibile ad alcuni aspetti propri dello stato di natura, Hegel sottolinea, in più occasioni, che tali aspetti presentano sempre un carattere accidentale e arbitrario e, quindi,

[29] Cfr. M. BOVERO, *Il modello hegelo-marxiano*, cit., p. 128.

[30] *Ibidem*. Su questo aspetto, si veda anche G. DUSO, *La critica hegeliana al giusnaturalismo*, cit., p. 346.

[31] G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., § 433 (tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 426). Come è stato notato da M. BOVERO, *Il modello hegelo-marxiano*, cit., p. 130, per Hegel, «il problema dell'origine dello Stato non coincide più, anzi si differenzia nettamente da quello del suo fondamento secondo il concetto».

[32] Sul tema della lotta per il riconoscimento (*Anerkennung*), si vedano B. ROMANO, *Riconoscimento e diritto. Interpretazione della filosofia dello spirito jenese (1805-1806) di Hegel*, Roma, Bulzoni, 1975; e, soprattutto, L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg, Alber, 1979.

[33] G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., §§ 433 e 502 (tr. it. cit., pp. 426 e 484).

inessenziale rispetto al fondamento e al concetto di Stato: laddove, in casi estremi, lo stato di natura *sembra* realizzato come realtà complessiva, si è di necessità al di fuori della storia[34]. L'unica eccezione a tale impostazione viene considerata da Hegel quella relativa al rapporto di uno Stato con gli altri Stati. Poiché il 'politico' si fonda sulla totalità etica, e un popolo non è altro che un intero e un'individualità che si determina come singolarità verso l'esterno, il rapporto che sussiste fra Stati e popoli differenti è analogo a quello che si stabilisce tra individui nello stato di natura, vale a dire, hobbesianamente, è una condizione di guerra[35]. Questa idea è già sviluppata nel periodo di Jena. Hegel, in polemica con Kant, sostiene infatti l'inevitabile ruolo della guerra nelle relazioni inter-statali, e, articolando l'idea di lotta per il riconoscimento tra popoli, riprende la metafora di Montesquieu delle acque stagnanti, metafora che il filosofo francese usa per descrivere i rischi connessi a un'eccessiva inerzia dei popoli e, in particolare, delle repubbliche. Hegel dunque scrive che

> [la] guerra […] mantiene la salute morale dei popoli nella loro indifferenza contro le determinatezze e contro il consistere e il consolidarsi delle stesse, come l'agitarsi dei venti preserva dalla putredine cui una calma duratura ridurrebbe i laghi, una pace duratura o addirittura eterna i popoli[36].

In realtà, Montesquieu non era arrivato di certo a dire che 'la guerra è buona per un popolo'. Tuttavia, egli aveva notato che troppa sicurezza e fiducia in se stessi indeboliscono uno Stato:

> Comme une certaine confiance fait la gloire & la sûreté d'une monarchie, il faut au contraire qu'une république redoute quelque chose. La crainte des

[34] Lo stato di natura, per molti versi, si trova realizzato, secondo Hegel, in Africa. In Africa, da un lato, «non troviamo che l'uomo nella sua immediatezza», senza scissioni né mediazioni, il quale non essendo giunto ad alcun riconoscimento dell'universale, «è dominato dalle passioni», ovvero dal sensibile, e, dall'altro lato, «risulta propriamente che di costituzione non può essercene affatto» (G.W.F. HEGEL, *Weltgeschichte*, cit., pp. 208 e 218; tr. it. cit., vol. 1, pp. 242-243 e 255). Appare evidente che il momento dell'Africa corrisponde a quella condizione unilaterale a cui lo spirito si oppone, ma che, in quanto unilaterale, è priva di qualsiasi mediazione con lo spirituale. L'Africa, in questo senso, è *fuori* della storia, nel signifcato hegeliano del termine, perché non vi sono le condizioni dello sviluppo della volontà libera.

[35] Cfr., ad es., G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit. § 333 A (tr. it. cit., pp. 261-262): «[P]oiché il […] rapporto [tra gli Stati] ha per principio la loro sovranità, ne deriva ch'essi sono in tal misura l'uno verso l'altro nella situazione dello *status naturae*». Tuttavia, come vedremo, anche il rapporto di singolarità tra Stati verrà fatto rientrare nel concetto attraverso lo sviluppo della nozione di storia universale.

[36] G.W.F. HEGEL, *Naturrecht*, cit., 449 (tr. it. cit., p. 48).

Perses maintint les loix chez les Grecs. Carthage & Rome s'intimidèrent l'une l'autre, & s'affermirent. Chose singulière! plus ces États ont de sûreté, plus, comme des eaux trop tranquilles, ils sont sujets à se corrompre[37].

D'altra parte, al di là della comune metafora, la posizione del filosofo tedesco sembra opposta a quella di Montesquieu. Quest'ultimo, infatti, si oppone a Hobbes, e afferma che «[l]e désir que Hobbes donne d'abord aux hommes, de se subjuguer les uns les autres, n'est pas raisonnable», in quanto «l'idée de l'empire & de la domination est si composée, & dépend de tant d'autres idées, que ne seroit pas celle qu'il auroit d'abord»[38]. Anzi, nell'*Esprit des lois* Montesquieu ribadisce sin dal I libro che la guerra comincia «si-tôt que les hommes sont en société», in quanto essi «perdent le sentiment de leur foiblesse» e «l'égalité qui étoit entr'eux cesse». Questa logica, secondo cui la socialità fa sì che i soggetti si sentano più forti, si applica anche alla dimensione inter-statale: «[c]haque société particulière vient à sentir sa force; ce qui produit un état de guerre de nation à nation»[39]. Il contrasto tra Hegel e Montesquieu, quindi, è, di fatto, solo apparente. Anzi, al di là della diversa definizione che i due filosofi propongono dello stato di natura, vi è tra loro piena concordanza. Infatti, la figura dell'eticità assoluta, secondo la quale un popolo è l'assoluta totalità etica, presuppone che le singole sfere sociali siano assorbite nella collettività e che gli individui siano immersi nella vita pubblica; questo assunto è proprio alla base del contrapporsi degli Stati come singolarità. Dunque, la guerra, anche nello Hegel di Jena, emerge dalla consapevolezza dei popoli di essere tali. Solo a partire dall'intero, dalla sua individualità e dal suo essere popolo, si può conoscere l'intero medesimo e le sue articolazioni, vale a dire la sua costituzione, la sua legislazione e tutti gli altri rapporti etici che lo caratterizzano. Il tutto è quindi una *sittliche Organisation*. In tal senso, Montesquieu, viene indicato da Hegel come il filosofo che, in modo esplicito, ha colto per primo e meglio di altri il «carattere», o «spirito», complessivo dei popoli e l'idea di Stato come totalità etica[40]:

[37] MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois* (d'ora in poi: *EL*), VIII, 5, in *Œuvres complètes de Montesquieu* (d'ora in poi: *OC*), sous la direction de A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955, vol. I, A, pp. 154-155.

[38] *EL*, I, 2, in *OC*, I, A, pp. 5-6.

[39] *EL*, I, 3, in *OC*, I, A, p. 7.

[40] Prima di richiamarsi a Montesquieu, Hegel cita classicamente Aristotele, per il quale «secondo natura il popolo è precedente al singolo; e infatti il singolo separato non è nulla di autonomo, egli deve, similmente alle altre parti, essere in una unità con il tutto» (G.W.F. HEGEL, *Naturrecht*, cit., 480; tr. it. cit., p. 118).

Montesquieu ha fondato la sua immortale opera (*unsterbliches Werk*) sull'intuizione dell'individualità (*Anschauung der Individualität*) e del carattere dei popoli (*Charakters der Völker*); e pur non essendosi elevato alla vivente idea (*lebendigsten Idee*), pure non ha dedotto le singole istituzioni e leggi dalla cosiddetta ragione, né le ha astratte dall'esperienza e per elevarle poi in qualche modo all'universale (*Allgemeinem*), ma soltanto dal carattere dell'intero e della sua individualità (*Charakter des Ganzen und seiner Individualität*) ha concepito sia i superiori rapporti del diritto statuale sia le inferiori determinazioni dei rapporti civili, fino ai testamenti, alle leggi matrimoniali, ecc.[41].

Secondo Hegel, «il tutto viene prima delle parti, e il singolo in quanto è negativo viene dopo il positivo»[42]. Come vedremo nella prossima sezione, il tema della natura organicistica del 'politico' è al centro della riflessione hegeliana. Se la società è il *prius*, solo l'eticità in tutte le sue articolazioni – articolazioni che nel periodo di Jena sono appena abbozzate e che, attraverso varie oscillazioni, troveranno la loro compiuta sistemazione nelle opere della maturità[43] – sembra essere il criterio di conciliazione tra le parti che costituiscono il tutto. Hegel non può non tenere presente la tesi che Montesquieu enuncia in questo celebre passo dell'*Esprit des lois*:

[p]lusiuers choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les loix, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte[44].

La ricezione hegeliana della lezione di Montesquieu viene confermata in un brano delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, che sembra ricalcare il passo dell'*Esprit des lois*, appena riportato:

A codesto atteggiamento alcune grandi menti contrapposero il sentimento che nel nostro cuore ci sono l'istinto della conservazione, l'inclinazione benevola verso gli altri, l'istinto della socievolezza [...]. Così per esempio Montesquieu nel suo bel libro, L'*Esprit des lois*, portò nella considerazione dei popoli questo profondo modo di vedere, che la loro costituzione, la religione, insomma tutto quel che si trova in uno Stato, costituisce una totalità (*eine Totalität*)[45].

[41] G.W.F. HEGEL, *Naturrecht*, cit., 467_{31-33} (tr. it. cit., p. 93).

[42] G. DUSO, *La critica hegeliana al giusnaturalismo*, cit., p. 332. Cfr. P. BECCHI, *Il tutto e le parti*, cit., cap. 1.

[43] Su questi aspetti, la letteratura è sterminata. Si vedano almeno il classico F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato* (1920), tr. it. a cura di R. Bodei, Bologna, il Mulino, 1976, e i saggi di M. RIEDEL in *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.

[44] *EL*, XIX, 4, in *OC*, I, A, p. 412.

[45] G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 voll., a cura di

In questa prospettiva, Hegel rilegge Montesquieu e lo declina nella direzione di un sostanziale accordo col proprio pensiero. In questo contesto specifico, pare dunque ragionevole avanzare una congettura relativa all'interpretazione di un aspetto dell'*Esprit des lois* che presenta in realtà qualche ambiguità. Infatti, Montesquieu afferma che la conoscenza della natura umana richiede che «il faut considérer [l']homme avant l'établissement des sociétés»[46]. Tuttavia, l'idea dello stato di natura sembra essere per Montesquieu una semplice ipotesi. Ragioni precise potrebbero condurci verso questa lettura dell'*Esprit des lois*. Il filosofo francese, infatti, sembra ribadire in più circostanze che il ricorso allo nozione di stato di natura, ricorso tipico dell'individualismo metodologico già menzionato, ha una funzione puramente analitica[47]. Ciò è comprovato dal tono e dalle parole usate dal *Président* nella sua *Défense de l'Esprit des Loix* (1750), dove, parlando di se stesso, egli afferma che «il lui a été permis de *supposer un homme comme tombé des nues*, laissé à lui-même & sans éducation, avant l'établissement des sociétés»[48]. Alcuni interpreti, tuttavia, tendono a sfumare su tale problema. Ad esempio, Mario A. Cattaneo, in risposta a Simone Goyard-Fabre[49], ha sostenuto che Montesquieu «distingue idealmente, diversamente da Aristotele, la situazione prima e quella dopo l'istituzione della società»[50]. Tuttavia, in linea con l'interpretazione hegeliana di Montesquieu, è possibile citare un celebre passaggio dalle *Lettres persanes*:

> Je n'ai jamais ouï parler du droit public qu'on n'ait commencé par rechercher soigneusement quelle est l'origine des sociétés, ce qui me paroît ridicule. Si les hommes n'en formoient point, s'ils se quittoient & se fuyoient les uns les autres, il faudroit en demander la raison & chercher pourquoi ils se tiennent séparés. Mais ils naissent tous liés les uns aux autres; un fils est né auprès de son père, & il s'y tient: voilà la société & la cause de la société[51].

K. Michelet, Stuttgart, Frommann, 1928-1929, III, 2, C, b (trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1967[3], pp. 258-259).

[46] *EL*, I, 2, in *OC*, I, A, p. 5.

[47] Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la politique e l'histoire* (1959), Paris, PUF, 1992[7], pp. 21-27; M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, Napoli, ESI, 2000, cap. 1; e L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, in part. p. 648.

[48] *Défense de l'Esprit des Loix*, in *OC*, I, B, pp. 446-447 (corsivo mio).

[49] S. GOYARD-FABRE, *Montesquieu adversaire de Hobbes*, «Archives de lettres modernes», 8 (1980), p. 12: contro Hobbes, Montesquieu «retrouve le puissant souffle aristotélicien de l'homme animal social et politique par nature».

[50] M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., p. 19.

[51] MONTESQUIEU, *Lettres persanes* XCIV, in *OC*, I, C, p. 187.

Non è necessario fornire qui una articolata ricostruzione del pensiero di Montesquieu su questo tema. Quello che pare certo è che tale questione, se posta sotto la lente interpretativa offerta dai brani hegeliani appena citati, dovrebbe condurci verso un sostanziale indebolimento del ruolo della nozione di stato di natura in Montesquieu. Anzi, in una prospettiva strettamente hegeliana, il fatto che l'uomo dello stato di natura sia «come caduto dalle nuvole» mette in evidenza non solo l'astoricità di tale condizione umana – astoricità che già in sé sarebbe poco in linea col metodo filosofico che Hegel riconosce a Montesquieu[52] – ma potrebbe portarci a ritenere che lo stato di natura, in quanto tale, sia *concettualmente* e *normativamente* contraddittorio. In effetti, se l'ipotesi dello stato di natura è utilizzata da Montesquieu per formulare il principio secondo cui «le désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle»[53], allora la condizione di isolamento è contraddittoria rispetto alla natura dell'uomo: si potrebbe dire che l'ipotesi dello stato di natura rimandi concettualmente, e non geneticamente, alla necessità concreta della dimensione sociale.

Un punto di sostanziale divergenza tra Hegel e Montesquieu riguarda, invece, il concetto di diritto naturale. Il ruolo giocato dalle leggi di natura nel pensiero di Montesquieu è questione estremamente complessa e dibattuta, e non può essere certo approfondita in questa sede. Tuttavia, se ci limitiamo alle osservazioni di Mario A. Cattaneo, vi sono forti indizi per sostenere che il filosofo francese non sia in totale disaccordo con una certa tradizione giusnaturalistica. Ovviamente, se «la legge è intesa come *recta ratio* […] come esplicitamente affermano Pufendorf e Locke», allora non sembra «possibile individuare la presenza del giusnaturalismo nel pensiero di Montesquieu»[54]. Tuttavia, Montesquieu afferma che

> la loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; & les loix politiques & civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine[55].

[52] Cfr. B. COPPIETERS, *Kritik einer reinen Empirie: Hegels Jenaer Kommentar zu Montesquieus Theorie des Politischen*, Berlin, Akademie, 1994, *passim*.

[53] *EL*, I, 2, in *OC*, I, A, p. 6. Ricordo che nell'*Esprit des lois* (*ibidem*) Montesquieu identifica come prima legge fondamentale quella che pone nell'uomo l'idea di Creatore. Leggi di natura in senso proprio sono quelle relative (1) alla ricerca della pace, (2) al fatto che gli uomini devono procurarsi il nutrimento, (3) all'attrazione fra i sessi, e (4) al desiderio di vivere in società.

[54] M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., p. 21.

[55] *EL*, I, 3, in *OC*, I, A, p. 8.

Ora, come argomenta Cattaneo, di contro alla vocazione 'sociologica' del filosofo francese, «la frase di Montesquieu presuppone […] il fatto che le leggi positive» devono essere casi particolari della legge naturale, ma «sul piano empirico, spesso *non sono* l'espressione della ragione umana; e questo è appunto il significato della prospettiva giusnaturalistica»[56]. Qui non si parla soltanto di difformità del diritto positivo rispetto a quello naturale: secondo Cattaneo si tratta di individuare in Montesquieu un vero e proprio atteggiamento morale nei confronti delle leggi poste dall'uomo. A conferma di questa visione, Cattaneo rimanda alla condanna di Montesquieu della schiavitù come «contraria alla natura»[57]. In una prospettiva differente, Sergio Cotta evidenzia come la distinzione di Montesquieu tra «libertà filosofica» (*liberté philosophique*) e «libertà politica» (*liberté politique*)[58] mostri il «profondo convincimento montesquieuiano del radicamento della libertà nella condizione umana». In effetti, nei primi capitoli dell'*Esprit des lois*, Montesquieu «tratteggia in modo estremamente conciso e *povero*, per così dire, ma chiaro, quale sia la natura specifica dell'individuo umano»[59].

Di questa prospettiva non sembra esservi traccia nel pensiero di Hegel. Come ha osservato Bobbio, «contro la totalità etica […] veniva a frantumarsi il principio costitutivo stesso di ogni sistema di diritto naturale: la distinzione tra diritto naturale e diritto positivo»[60]. In realtà, Hegel non ignora la contrapposizione tra diritto naturale, o filosofico, e diritto positivo. D'altra parte, cade nel filosofo tedesco ogni pretesa o argomento normativo che ponga il primo tipo di diritto come fondamento critico del diritto positivo. A questo riguardo, paradossalmente, Hegel si richiama proprio al Montesquieu di *EL*, I, 3, e, tuttavia il discorso del filosofo francese viene rielaborato:

[56] M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., p. 25 (il corsivo è di Cattaneo). Contro questa interpretazione, si veda, ad es., S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 372.

[57] Si veda, ad es., *EL*, XV, 2, 7, in *OC*, I, A, pp. 326-328 e 332 («[…] l'esclavage est contre la nature») .

[58] Cfr. *EL*, XII, 2, in *OC*, I, A, p. 251: «La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins […] dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté».

[59] S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 109-110 e 135 (il corsivo è di Cotta).

[60] N. BOBBIO, *Hegel e il giusnaturalismo*, cit., p. 17.

Che il diritto naturale o diritto filosofico è diverso dal positivo, capovolgere ciò nell'affermazione ch'essi sono l'un l'altro contrapposti e contraddittori, sarebbe un grande fraintendimento [...]. Riguardo a quello che nel paragrafo per primo è denominato elemento storico del diritto positivo Montesquieu ha indicato la verace veduta storica, il punto di vista autenticamente filosofico, considerare la legislazione in genere e le sue particolari determinazioni non isolatamente e astrattamente, bensì invece come momento dipendente di una totalità, in connessione con tutte le restanti determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un'epoca; in questa connessione esse ricevono il loro verace significato, così come per tal mezzo la loro giustificazione[61].

Interessante, inoltre, è l'affermazione hegeliana secondo cui il contenuto del diritto «riceve un elemento positivo [...] dalla necessità per cui un sistema di un diritto legale deve contenere l'*applicazione* del concetto universale [...] alla conformazione particolare degli oggetti e dei casi»[62], affermazione che sembra ricalcare l'idea di Montesquieu secondo la quale «les loix politiques & civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers».

Tuttavia, tale applicazione «non è più pensiero speculativo e sviluppo del concetto, bensì sussunzione dell'intelletto», in quanto l'obiettivo del diritto filosofico non è quello di fornire un modello per il diritto positivo, ma di comprendere quest'ultimo, secondo intelletto, e di giustificarlo in quanto «valido in sé e per sé»[63]. Solo tale comprensione attiene all'«opera del concetto». In questa prospettiva, non si esclude che «una determinazione giuridica può lasciarsi mostrare come perfettamente *fondata* e *conseguente* sulla base delle circostanze e delle sussistenti istituzioni giuridiche», e che essa sia «in sé e per sé ingiusta e irrazionale»[64]:

L'elemento *positivo* delle leggi concerne solo la loro forma, che consiste nell'avere *vigore* e nell'essere *sapute* [...]; [i]l contenuto può essere in sé razionale, o anche irrazionale e quindi ingiusto[65].

D'altra parte, il criterio della razionalità secondo il concetto non costituisce in nessun modo un criterio normativo per il diritto positivo in quanto non si può «esigere che la legge possa e debba essere

[61] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 3 A (tr. it. cit., p. 22; corsivo nel testo).
[62] *Ibidem* (tr. it. cit., p. 21; corsivo nel testo).
[63] *Ibidem* (tr. it. cit., pp. 21-22).
[64] *Ibidem* (tr. it. cit., p. 22; corsivi nel testo).
[65] G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., § 529 A (tr. it. cit., p. 497; corsivi nel testo).

determinata in tutti i suoi lati dalla ragione e dall'intelletto giuridico»[66]. Il formarsi del contenuto delle leggi è relativo anche a determinazioni puramente accidentali: se tale contenuto sia giusto in generale, «non si può in alcun modo decidere in virtù del concetto»[67]. La razionalità della legge, dunque, riguarda la realizzazione del concetto, ma questo argomento è privo di connotazioni normative e critiche in relazione al diritto concreto: il diritto ingiusto rimane valido e deve essere obbedito[68].

In senso molto generale, questa divergenza di prospettive trova una conferma testuale, anche se implicita. Infatti, l'analisi sviluppata finora ha tralasciato un particolare importante. Nel passaggio, già riportato, del saggio *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, Hegel fa riferimento a Montesquieu come a colui che ha fondato il 'politico' «sull'intuizione dell'individualità e del carattere dei popoli». Tuttavia, il filosofo tedesco aggiunge che Montesquieu non si è «elevato alla vivente idea». Qual è il significato di questo velato rimprovero? Secondo Guy Planty-Bonjour[69], le ragioni sono due. Innanzitutto, la nozione montesquieuiana di *esprit général d'une nation*, pur tendendo verso una vera totalità che integra fattori come il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, le tradizioni, i costumi, le usanze, non arriva alla 'compattezza dialettica' del *Volksgeist* hegeliano[70] (su questo tema ritornerò nella prossima sezione). In secondo luogo, richiamandosi proprio a *EL*, I, 1, Planty-Bonjour sostiene che l'altra ragione di questo rimprovero consiste proprio nel fatto che

> Montesquieu si è sforzato di unire ragione e storia, ma nondimeno continua a collegare tutto il suo edificio giuridico a un diritto assoluto ed eterno […]. Così, colui che diceva con fierezza di non aver tratto i suoi principi dai suoi pregiudizi ma dalla natura delle cose riconosce che questa natura delle cose dipende essa stessa da rapporti possibili presenti dall'eternità nella ragione originaria (*raison primitive*)[71].

[66] *Ibidem*.
[67] *Ibidem*.
[68] Cfr. N. Bobbio, *Hegel e il giusnaturalismo*, cit., p. 19.
[69] G. Planty-Bonjour, *Lo spirito generale di una nazione*, cit. pp. 16-20.
[70] Cfr. B. Coppieters, *Kritik einer reinen Empirie*, cit., pp. 10 ss.
[71] G. Planty-Bonjour, *Lo spirito generale di una nazione*, cit. p. 18. Cfr. *EL*, I, 1, in *OC*, I, A, pp. 2-3: «Il y a donc une raison primitive; & les loix sont les rapports qui se trouvent entre elle & les différents êtres, & les rapports de ces divers êtres entre eux»; «Avant qu'il y eût des loix faites, il y avoit des rapports de justice possibles […]. Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit […]».

Hegel, sin dal periodo di Jena, rifiuta questa idea della «ragione originaria». Infatti, il diritto è razionale nella misura in cui corrisponde alla realizzazione dell'idea di libertà.

Lasciando da parte questa differenza, si può comunque, e a ragione, sostenere che, per entrambi i filosofi, la deduzione razionale del dominio del 'politico', a partire dallo stato di natura, è una mossa teorica errata. Il passaggio allo Stato, inteso come condizione giuridica, ha perciò una duplice conseguenza: per Hegel, esso segna il requisito imprescindibile della libertà che si esprime nel riconoscimento che il diritto «astratto» (cioè quello privato che si esplica primariamente nella proprietà e nel contratto) deve soddisfare; per ambedue i filosofi tale passaggio qualifica questa dimensione come essenzialmente sociale e apre la strada al concetto di libertà politica. Secondo Hegel, in particolare, «la società è la condizione in cui soltanto il diritto ha la sua realtà», e perciò la libertà e la sua condizione giuridica si danno «necessariamente» quale «stato di società»[72]. Hegel individua così alla base della sua ricostruzione il momento sociale e supera la tradizione giusnaturalistica che pone la libertà dell'individuo in una condizione «asociale o imperfettamente sociale» e caratterizzata dalla divisione dei «singoli»[73].

3. *Stato, totalità e poteri*

Il richiamo complesso e problematico, ma comunque presente in Montesquieu, all'idea di ragione originaria e di legge naturale si configura quindi come un primo carattere che differenzia il pensiero dell'autore dell'*Esprit des lois* da quello di Hegel.

Tuttavia, come si accennava poc'anzi, l'altra ragione che può aver portato Hegel a dire che Montesquieu, pur cogliendo il carattere di totalità del 'politico', non si è «elevato alla vivente idea», risiede nell'insufficienza concettuale della nozione, pur rivoluzionaria, di *esprit général d'une nation*[74]. La definizione più celebre di tale nozione, e proba-

[72] G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., § 502 A (tr. it. cit., p. 484).

[73] M. BOVERO, *Il modello hegelo-marxiano*, cit., p. 131.

[74] Sulla quale cfr., ad es., C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli Bibliopolis, 2003, pp. 137-201. Come noto, la nozione di *esprit général*, oltre che nel pensiero di Hegel, ha giocato un ruolo rilevante soprattutto nell'ambito

bilmente quella che Hegel ebbe più presente, visti i suoi numerosi riferimenti all'*Esprit des lois*, è quella formulata in *EL*, XIX, 4 e che ho già riportato nella sezione precedente. Lo spirito generale di una nazione prende forma dai rapporti intercorrenti fra clima, religione, leggi, massime del governo, tradizioni, costumi e usanze. Tutto il libro XIX è in realtà dedicato a questo tema. In particolare, sempre in *EL*, XIX, 4, Montesquieu completa così la propria definizione di *esprit général*:

> À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature & le climat dominent presque seuls sur les sauvages; les manières gouvernent les Chinois; les loix tyrannisent le Japon; les mœurs donnoient autrefois le ton dans la Lacédémonie; les maximes du gouvernement & les mœurs anciennes le donnoient dans Rome[75].

Cruciale, poi, è la precisazione aggiunta poche pagine più avanti:

> Il n'y a que des institutions singulières qui confondent ainsi des choses naturellement séparées: les loix, les mœurs & les manières; mais quoiqu'elles soient séparées, elles ne laissent pas d'avoir entre elles de grands rapports[76].

Questo passo conferma la tesi di Montesquieu sul carattere di reciproca interdipendenza che lega i fattori costitutivi dello spirito generale di una nazione. Il problema, dunque, in relazione alla possibile lettura hegeliana dei passi appena citati, consiste nel chiarire gli aspetti generali di questa reciproca interdipendenza di fattori.

Anche in questo caso, non è possibile addentrarsi nella discussione di un tema tanto ampio e complesso. Tuttavia, si possono almeno identificare alcuni argomenti utili per delineare un confronto delle diverse prospettive di Montesquieu e di Hegel sulla natura della totalità del 'politico'. Innanzitutto, come è stato sottolineato[77], è necessario andare oltre l'interpretazione che attribuisce al filosofo francese – ma, ovviamente, non a Hegel – la tesi secondo cui il legame di dipendenza tra i fattori costitutivi del tutto politico vada compreso all'interno di una logica puramente meccanicistico-materialistica[78]. Le

dell'interpretazione 'sociologica' del pensiero di Montesquieu, come dimostra, ad es., RAYMOND ARON in *Les étapes de la pensée sociologique* (1967), su cui vedi il contributo di Manlio Iofrida in questo tomo.

[75] In *OC*, I, A, p. 421.

[76] *EL*, XIX, 21, in *OC*, I, A, p. 428.

[77] Cfr. G. PLANTY-BONJOUR, *Lo spirito generale di una nazione*, cit., p. 17.

[78] Questa è la tesi sostenuta, ad es., da J. HYPPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* (1948), in ID., *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvatori, Firenze, La Nuova

cose, in Montesquieu, stanno diversamente. In tal senso, seguendo Planty-Bonjour[79], è sufficiente richiamare le interpretazioni fornite da Louis Althusser e Ernst Cassirer. Scrive quest'ultimo:

> [T]utti gli elementi costitutivi di una determinata comunità stanno tra loro in un rapporto correlativo. Non sono soltanto elementi di una somma, ma energie che si ingranano le une nelle altre e la cui reciproca azione dipende dalla forma dell'intero[80].

Althusser, su questo tema, fa riferimento proprio a Cassirer, ma è ancora più esplicito. L'interprete francese, infatti, nota che, per Montesquieu, lo Stato è «une totalité réelle» in cui ogni suo aspetto costitutivo «[n'est] que l'effet et l'expression nécessaires de son unité interne»: non a caso, «Hegel […] savait bien quel était son maître quand il rendait grâce de cette découverte au génie de Montesquieu»[81]. Si noti che Althusser sviluppa questo argomento innanzitutto con riferimento al duplice fondamento (la *natura* e il *principio*) delle forme di governo sviluppato dal *Président* a partire dal libro II dell'*Esprit des lois* e che costituisce una delle chiavi di lettura principali della categoria del 'politico', almeno fino al libro XIII. Come noto, la *natura* di un governo corrisponde alla sua struttura costituzionale, la quale si specifica sia rispetto al numero delle persone che detengono il potere politico, sia rispetto al modo in cui tale potere viene esercitato. Il *principio* di un governo, invece, corrisponde ai «moventi psicologici che inducono», o meglio, che dovrebbero indurre[82], «i membri di un determinato Stato a compiere il proprio dovere […], e quindi a consentire allo Stato stesso di sussistere»[83]; esso è pertanto il 'motore', la molla (*ressort*) che fa vivere e agire un'organizzazione politica. Se, a rigore, il principio di ogni governo è derivabile naturalmente dalla sua forma (o natura)[84], il discorso può essere ribaltato, in quanto è il principio ad essere la con-

Italia, 1980, pp. 324 ss. Si vedano anche, su questo tema, J.N. SHKLAR, *Montesquieu* (1987), tr. it. a cura di B. Morcavallo, Bologna, Il Mulino, 1990, cap. 5, e C. BORGHERO, *Libertà e necessità*, cit., pp. 191 ss.

[79] G. PLANTY-BONJOUR, *Lo spirito generale di una nazione*, cit., p. 17.

[80] E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo* (1932), tr. it. a cura di E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia, 1964, p. 297.

[81] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., pp. 48-49.

[82] Cfr. *EL*, III, 11, in *OC*, I, A, p. 38. Sulla natura prescrittiva dei principi del governo, si veda S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., p. 385.

[83] D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 25-26. Cfr. *EL*, III, 1, in *OC*, I, A, p. 25.

[84] Cfr. *EL*, III, 2, in *OC*, I, A, p. 26. Vedi D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., p. 66.

dizione del buon funzionamento di un'organizzazione statale. La natura del governo è in sé un criterio puramente formale e solo la dualità natura/principio rende lo Stato una totalità, intesa come realtà «engagée dans sa propre vie, dans ses propres conditions d'existence et de durée»[85]. Su queste basi, il passaggio ulteriore consiste nell'integrare i fattori costitutivi dello spirito generale all'interno di questa prospettiva. La risposta di Althusser risiede nell'associare l'idea di principio ai fattori che contribuiscono congiuntamente, anche se in misura diversa secondo i casi, a formare lo spirito generale di una nazione. Il principio, di conseguenza, non è altro che «l'expression politique du comportement concret des hommes»[86], comportamento che prende forma e si radica dialetticamente all'interno dello spirito della nazione[87]. Per usare una terminologia forse più affine a Hegel, si può dire che i fattori costitutivi dello spirito generale vengono fatti rientrare in quella dualità circolare che ricollega il lato formale e il lato sostanziale, o vivente, del 'politico', cosicché il rapporto di interdipendenza sussistente fra tali fattori corrisponde a una sorta di «étrange causalité circulaire»[88].

Questa autorevole interpretazione accentua, per quanto possibile, il carattere complessivo di totalità politica delineato da Montesquieu. Tuttavia, «si rimane ancora molto lontani da una totalità dialettica nel senso hegeliano del termine»[89]. Hegel tende in genere a enfatizzare solo ciò che lo lega al grande filosofo francese, piuttosto che rimarcare le differenze, che pure esistono, della sua impostazione. Ciò, probabilmente, è dovuto all'effettivo debito di riconoscenza che Hegel sente di avere nei confronti del *Président*. Ad esempio, dopo aver definito lo Stato come «il *razionale* in sé e per sé», vale a dire come «la realtà della *volontà* sostanziale, realtà ch'esso ha nell'*autocoscienza* particolare innalzata alla sua universalità»[90], anche all'inizio della sezione sul diritto statuale interno delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Hegel ribadisce:

> Montesquieu nella sua famosa opera: *Lo spirito delle leggi*, ha avuto di mira, ed ha anche tentato di elaborare nel dettaglio […] il pensiero della dipendenza in particolare anche delle leggi di diritto privato dal determinato carattere dello

[85] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 47.
[86] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 60.
[87] Cfr. C. BORGHERO, *Libertà e necessità*, cit., pp. 195-196.
[88] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 61.
[89] G. PLANTY-BONJOUR, *Lo spirito generale di una nazione*, cit. p. 17.
[90] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 258 (tr. it. cit., p. 195; corsivi nel testo).

Stato, e la veduta filosofica di considerare la parte soltanto nella sua relazione con l'intero[91].

È opportuno, a questo proposito, ripercorrere, seppur in poche battute, la costruzione hegeliana del concetto di Stato come organismo.

Hegel, al pari del resto Montesquieu[92], elabora una complessa nozione di libertà politica. Anzi, in modo ancor più radicale del filosofo francese, egli sostiene che la libertà è un concetto eminentemente politico, il quale si realizza come idea nella sua duplice dimensione dell'individualità e dell'universalità:

> Lo Stato è la realtà della libertà concreta; ma la *libertà concreta* consiste nel fatto che l'individualità personale e i di lei particolari interessi tanto hanno il loro completo *sviluppo e il riconoscimento del loro diritto* per sé [...], quanto che essi *trapassano* [...] nell'interesse dell'universale[93].

Qui si sta parlando, come noto, del modello hegeliano della monarchia costituzionale, la massima realizzazione dell'idea di Stato, in cui

> [d]i fronte alle sfere del diritto privato e del benessere privato, della famiglia e della società civile, lo Stato è da un lato una necessità esteriore e la loro superiore potenza [...]; ma dall'altro lato esso è il loro scopo immanente ed ha la sua forza nell'unità del suo universale scopo finale e del particolare interesse degli individui[94].

Nello Stato evoluto, dunque, la libertà dell'individuo si realizza come libertà politica attraverso l'obbedienza alla legge e l'unione del diritto particolare e del dovere; tale unione è possibile in virtù dell'integrazione dialettica delle sfere del diritto privato (il diritto individuale, cui non corrisponde un dovere), della famiglia e della società civile. Questa integrazione dialettica si connette alla natura (organica) della dimensione politica e ai suoi legami con la nozione di *Volksgeist*, lo «spirito del popolo»:

> Poiché lo spirito è reale soltanto come quel ch'esso si sa, e lo Stato, come spirito di un popolo, è in pari tempo la legge *penetrante tutti i suoi rapporti*, il costume e la coscienza dei suoi individui, ne segue che la costituzione di un popolo determinato in genere, dipende dalla guisa e formazione dell'autocoscienza del medesimo[95].

[91] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 261 A (tr. it. cit., pp. 201-202).
[92] Cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, cit., *passim*.
[93] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 260 (tr. it. cit., p. 201; corsivi nel testo).
[94] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 261 (tr. it. cit., p. 201).
[95] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 274 (tr. it. cit., p. 221; corsivo nel testo).

In tal senso, l'idea di Stato va al di là della mera organizzazione del potere politico: ogni popolo infatti va considerato come una individualità spirituale, e «in quanto è in sé articolato», esso «costituisce un tutto organico», vale a dire «ciò che chiamiamo Stato»:

> Questa determinazione è esposta al pericolo dell'ambiguità, in quanto si designa di solito coi termini 'Stato' e di 'diritto dello Stato' solo la parte politica di esso, distinguendola dalla religione, dall'arte, dalla scienza. Ma qui noi intendiamo 'Stato' in un senso più esteso […]. L'universale che si manifesta e viene a coscienza nello Stato, la forma sotto cui vien ridotto tutto ciò che è, è ciò che costituisce in generale la cultura di una nazione. Il determinato contenuto però […] è lo spirito del popolo[96].

Tuttavia, non bisogna commettere l'errore di confondere l'articolarsi dello Stato con le sue manifestazioni, le quali semmai sono l'espressione concreta dello sviluppo e della realizzazione dell'idea nelle sue distinzioni. Tale sviluppo, quindi, fa sì che l'idea stessa acquisti una realtà oggettiva, ma, allo stesso tempo, esso segue una propria logica interna nel processo all'evolversi dialettico e razionale dello spirito[97]. In tal senso, l'organicismo politico di Hegel, senza arrivare a fare della nozione di organismo un concetto filosofico autonomo del sistema hegeliano[98], è fortemente legato al «concetto di

[96] G.W.F. HEGEL, *Weltgeschichte*, cit., p. 93 (tr. it. cit., vol. I, pp. 108-109). Il concetto di *Volksgeist* è legato in Hegel alla sua filosofia della storia e all'idea di storia universale, sulla quale avrò modo di tornare nel parte finale di questo contributo. Scrive infatti Hegel: «Lo spirito di un popolo è […] lo spirito universale in forma particolare, a cui esso è in sé superiore, ma che esso però ha, in quanto esiste: con l'esserci, con l'esistenza interviene infatti la particolarità» (*ibidem*, p. 37; tr. it. cit., p. 44). Interessante anche la definizione fornita da Hegel in *Enzyklopädie*, cit., § 504 (tr. it. cit., p. 491): «La *sostanza*, che si sa *liberamente*, in cui il *dover essere* assoluto è altresì *essere*, ha la sua realtà come spirito di un *popolo*. La scissione astratta di questo spirito è l'isolamento in *persone*, della cui indipendenza esso costituisce l'intima potenza dominatrice e la necessità» (corsivi nel testo).

[97] Come noto, la nozione hegeliana di *Volksgeist* non è in linea con gran parte del romanticismo politico o con lo storicismo giuridico tedesco, impostazioni che tendono spesso a enfatizzare il ruolo dell'identità del popolo con riferimento alla sua tradizione e, dunque, al suo passato. Cfr. P. BECCHI, *Il tutto e le parti*, cit., cap. 1, soprattutto in relazione al romanticismo politico di Adam Müller; sui rapporti tra Hegel e la scuola storica, anche rispetto al tema del *Volksgeist*, si vedano O.D. BRAUER, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, 2 voll., Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1982, vol. 1, cap. 2; e G. MARINI, *La polemica con la scuola storica nella «Filosofia del diritto» di Hegel*, «Rivista di filosofia», 68 (1977), pp. 169-204.

[98] La nozione di organismo, come nota Paolo Becchi nel suo saggio già più volte citato, è centrale nel pensiero politico di Hegel. Si legga l'uso hegeliano della metafora organicistica nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a proposito dell'unità dell'intero politico: «L'*idealismo*, che costituisce la sovranità, è la medesima determinazione secondo la quale nell'organismo

concetto»[99]. Questa dimensione, presente nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, viene radicalizzata, ad esempio, nelle edizioni dell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* del 1827 e del 1830, dove l'articolazione dello Stato è ricondotta in modo esplicito alla mediazione di tre sillogismi che hanno come termini la triade universalità-particolarità-singolarità[100]:

> [L]o Stato è un sistema di tre sillogismi. 1) L'*individuo* (la persona) si congiunge, mediante la sua *particolarità* (i bisogni fisici e spirituali, il che ulteriormente sviluppato dà la società civile), con l'*universale* (la società, il diritto, la legge, il governo). 2) Il volere, attività degli individui, è il mediatore, il quale dà soddisfazione ai bisogni col mezzo della società, del diritto, ecc., come dà adempimento e realtà alla società, al diritto, ecc. 3) Ma è l'universale (Stato, governo, diritto) il medio sostanziale, in cui gli individui e la loro soddisfazione hanno e ricevono la loro completa realtà, mediazione e sussistenza. […]. Solo […] mediante questa triplicità di sillogismi composti dagli stessi *termini*, un tutto può essere veramente inteso nella sua organizzazione[101].

Tenendo sullo sfondo questa analisi, una prima conferma della differenza d'impostazione tra Hegel e Montesquieu consiste nella critica che il filosofo tedesco sviluppa in relazione al ruolo della «virtù politica» nella conservazione di uno Stato in quanto totalità. Come abbiamo visto, richiamando l'interpretazione di Althusser, la totalità dello spirito generale di una nazione dipende direttamente dal principio del governo. Come noto, Montesquieu distingue tre forme fondamentali di governo basate su tre differenti tipi di principio: il dispotismo, la repubblica e la monarchia. Il principio del dispotismo è la paura (*crainte*), quello della repubblica è la virtù politica (*vertu politique*), quello della monarchia è l'onore (*honneur*)[102]. Un prima critica di Hegel ha che fare, in particolare, con il principio dell'onore. A riguardo egli scrive:

> Che Montesquieu discerna l'*onore* come il principio della *monarchia*, risulta per sé già dal fatto ch'egli non intende né la costituzione patriarcale o antica in

animale le cosiddette *parti* del medesimo non sono parti, bensì membra, momenti organici, e il loro sussistere-per-sé è la malattia» (§ 278 A; tr. it. cit., p. 223). Sulla possibilità di fare della nozione di organismo un vero e proprio concetto, cfr. M. WOLFF, *Hegels Staatstheorischer Organizismus. Zum Begriff und Methode der Hegelschen «Staatswissenschaft»*, «Hegel-Studien», 19 (1984), pp. 147-177.

[99] P. BECCHI, *Il tutto e le parti*, cit., pp. 82-88 (la citazione è a p. 82).

[100] Cfr. P. BECCHI, *Il tutto e le parti*, cit., p. 86.

[101] G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., § 198 A (tr. it. cit., pp. 189-190; corsivi nel testo).

[102] Cfr. *EL*, III, 3, 7, 9; IV, 5; V, 2-3: in *OC*, I, A, pp. 26-29, 33-36, 46, 54-56.

genere, né quella formatasi a costituzione oggettiva, bensì la *monarchia feudale*, e ciò in quanto i rapporti del suo diritto statuale interno sono consolidati in giuridica proprietà privata e in privilegi di individui e corporazioni. Poiché in questa costituzione la vita dello Stato riposa sulla personalità privilegiata, nel cui beneplacito è posta una gran parte di ciò che deve venir fatto per il sussistere dello Stato, ne segue che l'oggettivo di queste prestazioni non è collocato su *doveri*, bensì su *rappresentazione* e *opinione*[103].

Due aspetti vanno sottolineati in questo passaggio: innanzitutto, la monarchia che ha in mente Montesquieu non corrisponde, secondo Hegel, alla monarchia in quanto costituzione oggettiva, vale a dire a quella organizzazione dello Stato in cui si ha la perfetta e compiuta realizzazione dell'idea. Siamo, nel caso di Montesquieu, di fronte a una monarchia di origine feudale in cui l'onore, in quanto movente, determina nello Stato rapporti prevalentemente privati, e quindi accidentali. In altre parole, la monarchia basata sul principio dell'onore ha come referente un tipo di società non completamente evoluta e non ancora articolata. Tuttavia, la critica all'idea di principio/movente è ancora più radicale. Infatti, da un lato, Hegel identifica la virtù politica montesquieuiana con la «disposizione d'animo», disposizione che viene definita a sua volta come «il patriottismo in genere, inteso come la certezza della verità»; dall'altro lato, egli afferma chiaramente che tale disposizione «è soltanto risultato delle istituzioni sussistenti nello Stato»[104]. Infatti,

[I]n una più matura situazione delle società [vale a dire, secondo Hegel, più matura di quella dell'Inghilterra del '600] e nello sviluppo e nell'affrancamento dei poteri della *particolarità*, la virtù dei capi dello Stato diviene insufficiente e si richiede un'altra forma della legge razionale […], cosicché l'intero possieda la forza di mantenersi unito[105].

In altre parole, l'unico vero principio/movente dello Stato, nella sua forma più compiuta – vale a dire, nella monarchia costituzionale – è la virtù, non l'onore: come è stato notato, Hegel sembra rimproverare a Montesquieu di aver limitato l'applicazione della virtù alla solo repubblica[106]. In più, ancorché necessaria, la disposizione d'animo non è sufficiente per il mantenimento dello Stato: la virtù politica non è il fondamento del 'politico', ne è solo un risultato e un aspetto.

[103] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 273 A (tr. it. cit., p. 221; corsivi nel testo).
[104] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., §§ 273 A e 268 (tr. it. cit., pp. 220 e 204).
[105] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 273 A (tr. it. cit., p. 220; corsivo nel testo). Cfr. *EL*, III, 3, in *OC*, I, A, p. 27.

L'idea di organicità dello Stato viene messa di nuovo alla prova con riferimento a un altro tema cruciale: la dottrina della separazione dei poteri e, dunque, l'articolazione del concetto di costituzione (*Verfassung*), dove quest'ultima viene intesa da Hegel come organizzazione razionale del tutto che si pone in relazione con lo spirito di un determinato popolo[107]. Anche in questo caso, data la complessità del problema, non potrò che limitarmi ad alcune brevi considerazioni. Sia Hegel che Montesquieu, lo si è già accennato, vedono nello Stato il luogo del compimento della libertà, la quale prende forma come libertà politica. Tuttavia, l'articolazione delle costituzione per la realizzazione della libertà è diversa nei due filosofi. Come noto, Montesquieu sviluppa la propria teoria della separazione dei poteri a partire dalla distinzione tra *pouvoirs* (poteri) e *puissances* (potenze). Tuttavia, come ha osservato Cotta, Montesquieu non sempre è rigoroso nell'uso di tali termini. In ogni caso e in linea generale, si può dire che i *pouvoirs* rimandano a una situazione di diritto e configurano formalmente le varie funzioni del governo (classicamente, le funzioni legislativa, esecutiva e giudiziaria), mentre le *puissances* corrispondono a situazioni di fatto e sono legate a una concezione materiale delle funzioni dello Stato e all'identificazione degli organi e delle forze sociali che gestiscono il potere politico[108]. L'idea di fondo di Montesquieu è che la libertà politica sia la «sûreté» di ogni individuo, o almeno, l'«opinion» che ciascuno ha della propria sicurezza[109]. Tale forma di libertà è garantita, a suo avviso, se non vi è abuso del potere politico:

> Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que […] le pouvoir arrête le pouvoir. Une constitution peut être telle que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, & à ne point faire celles que la loi lui permet[110].

Affinché il potere freni il potere è necessaria una distribuzione ponderata dei poteri tra diverse potenze[111]. La separazione dei poteri

[106] Cfr. G. PLANTY-BONJOUR, *Lo spirito generale di una nazione*, cit., pp. 22-23.

[107] Cfr. N. BOBBIO, *La costituzione in Hegel*, in ID., *Studi hegeliani*, cit., pp. 67-83, 88; R. DREIER, *Deutscher Idealismus und Menschenrechte*, in N. MACCORMICK-Z. BANKOWSKI (a cura di), *Enlightenment, Rights and Revolution*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1989, pp. 66-67.

[108] Cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, cit., p. 115, nota 20. Vedi anche L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., chap. 5; A. POSTIGLIOLA, «Introduzione» a MONTESQUIEU, *Le leggi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 117-120 e note 224 e 225.

[109] *EL*, XI, 6; XII, 2: in *OC*, I, A, pp. 208 e 251.

[110] *EL*, XI, 4, in *OC*, I, A, p. 206.

[111] Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 103.

può quindi articolarsi secondo due dimensioni: per usare la terminologia di Bobbio, in una dimensione «orizzontale» e in una «verticale»[112]. Nel primo caso, il riferimento più tipico è il modello di monarchia francese, in cui i cosiddetti *pouvoirs intermédiaires* (nobiltà di spada, clero, nobiltà di toga dei Parlamenti giudiziari) devono frenare il potere del monarca[113]. Nel secondo caso, il requisito è la divisione in senso formale delle funzioni governative; la condizione minima è che si abbia almeno la separazione del potere giudiziario dalle altre funzioni: tale requisito permette a Montesquieu di distinguere tra governi moderati e governi dispotici[114]. In tal senso, la realizzazione più compiuta di questa prospettiva si riscontra nel modello della monarchia di tipo inglese, in cui i tre poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario) sono di fatto separati[115].

Prima di passare all'interpretazione hegeliana della teoria dei poteri dello Stato, è opportuno accennare in breve a un'ultima questione relativa a Montesquieu. Il punto è se l'autore dell'*Esprit des lois* abbia teorizzato un'effettiva separazione dei poteri oppure se si sia orientato verso l'idea della loro combinazione. Sulla scorta degli studi di Charles Eisenmann, J.-J. Chevallier e Althusser, tra gli altri, hanno optato per la seconda soluzione[116]. Infatti, con riguardo al modello di monarchia inglese, Montesquieu afferma che «la puissance de juger […] doit […] être […] exercée par des personnes tirées du corps du peuple» e che pertanto, «n'étant attachée ni à un certain état, ni à une certaine profession, devient, pour ainsi dire, invisible et nulle»: il giudice deve quindi limitarsi a essere la «bouche de la loi»[117]. In tal caso, siamo di fronte alla combinazione di tre potenze (Camera alta, Camera bassa e re) rispetto ai due soli poteri, il legislativo (le due camere) e l'esecutivo (il re). Questa interpretazione, dunque, sposta il livello di analisi dal piano formale della separazione delle funzioni in soggetti

[112] N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 142.

[113] Cfr. *EL*, II, 4; V, 10: in *OC*, I, A, pp. 20-23 e 75-77.

[114] Cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., cap. 1, pp. 34-35, *passim*; ID., *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, in *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 82-105.

[115] Cfr. *EL*, XI, 6, in *OC*, I, A, pp. 207-222.

[116] Cfr. CH. EISENMANN, *«L'Esprit des Lois» et la séparation des pouvoirs* (1933) e *La pensée constitutionelle de Montesquieu* (1952), «Cahiers de philosophie politique», Bruxelles, Ousia, 1985, pp. 7-66; J.-J. CHEVALLIER, *Montesquieu ou le libéralisme aristocratique*, «Revue internationale de philosophie», 3-4 (1955), pp. 330-345; L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., chap. 5.

[117] *EL*, XI, 6, in *OC*, I, A, pp. 210, 213, 217. Su questo aspetto, si veda D. FELICE, *Autonomia della giustizia*, cit., in part. pp. 100-102.

distinti e lo fa dipendere più strettamente da quello della combinazione sociologico-fattuale delle *puissances*.

Nonostante questa precisazione, la prospettiva di Hegel si allontana per molti aspetti da quella di Montesquieu[118]. Innanzitutto, se ci concentriamo sulla dimensione orizzontale della separazione dei poteri, ci accorgiamo che non è possibile stabilire alcuna analogia, anche solo formale, tra i «corpi intermedi» di Montesquieu e i cosiddetti «ceti» (*Stände*) menzionati da Hegel in più luoghi della sua opera. È indubbiamente vero che i corpi intermedi hanno il duplice obiettivo di moderazione costituzionale del potere e di spiegazione politico-sociologica dello Stato, radicando l'idea di separazione nelle esigenze concrete di mantenimento della totalità politica. D'altra parte, il ruolo giocato dagli *Stände* è completamente differente, in particolare nello Hegel berlinese, in quanto essi non solo non corrispondono nello specifico ai corpi intermedi descritti nell'*Esprit des lois*, ma non sono individuati solo sul piano storico-sociologico: essi si articolano secondo il concetto[119]. Inoltre, e questo è l'aspetto decisivo, essi si collocano come articolazioni all'interno della società civile, la quale costituisce un momento dell'eticità che si integra nello Stato, ma che è concettualmente precedente ad esso e alla dimensione politica in senso proprio[120]: il configurarsi della società civile, come noto, non ha *in sé* alcuna valenza politico-statuale[121]. Al contrario, i corpi intermedi

[118] Per un'autorevole analisi generale della teoria hegeliana della separazione dei poteri, cfr. L. SIEP, *Hegels Theorie der Gewaltenteilung*, in H.-CH. LUCAS (a cura di), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1986.

[119] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, cit., §§ 527 e 528 (tr. it. cit., pp. 495-496).

[120] Si veda questo celebre passo, in cui emerge la visione di sovranità razionale, o «ideale», la quale, secondo Hegel, fa riferimento all'organica conciliazione della società civile, cioè della sfera della vita collettiva privata, con l'eticità dello Stato: «[Le sfere della vita del popolo] si debbono articolare in diverse classi o 'stati'. Da un lato, a tutti questi aspetti, religione diritto costituzione scienza, l'individuo può partecipare, dall'altro vi partecipa di necessità, almeno indirettamente. Queste sfere si dividono d'altro canto in classi speciali, tra cui gli individui vengono ripartiti: esse costituiscono ciò che è la professione dell'individuo. Le differenze, che si trovano in questi aspetti, debbono infatti costituirsi in sfere particolari, volte ad occupazioni singolarmente caratterizzate. Su ciò si basa la differenza delle classi, che si trovano in uno Stato organizzato. Lo Stato è infatti un tutto organico, e in esso queste articolazioni sono necessarie come nell'organismo. Così esso è un tutto organico, di natura etica. Ciò che è libero è senza invidia: esso concede ai suoi momenti di costruirsi, e ciò nonostante l'universale le conserva la forza di mantenere unite a sé queste determinazioni» (G.W.F. Hegel, *Weltgeschichte*, cit., p. 117; tr. it. cit., vol. 1, pp. 136-137).

[121] Sulla nozione di «società civile» in Hegel, si vedano: G. MARINI, *Struttura e significato della società civile in Hegel*, in C. CESA (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e*

hanno in Montesquieu una rilevanza sociale e, allo stesso tempo e immediatamente, politica.

Un secondo carattere che differenzia Hegel da Montesquieu consiste nell'assenza della funzione giudiziaria fra i tipi di potere politico definiti dal filosofo tedesco. Questi, infatti, distingue tra potere legislativo, potere governativo e potere del principe[122]. In realtà, secondo Hegel anche la funzione giudiziaria rimanda, come la realtà degli *Stände*, al dominio della società civile. Da un lato, con la nozione di applicabilità del diritto al caso singolo «si entra» infatti «nella sfera del non-determinato del concetto, del quantitativo»[123]. Dall'altro, la funzione giudiziaria, nello Hegel della maturità, pur legata alla realtà statuale e presupponendo la dimensione universale della legge, riguarda un'articolazione concettuale e un processo che hanno per contenuto la gestione dei conflitti tra individui in relazione al sistema dei bisogni e degli interessi.

Tuttavia, le differenze individuate finora sono poco più che dei corollari di un argomento di carattere più generale. Tale argomento, sicuramente decisivo, è connesso ancora una volta alla differente nozione di totalità elaborata dal filosofo tedesco. Hegel infatti scrive:

> Lo Stato politico si dirime quindi nelle distinzioni sostanziali:
> a) del potere di determinare e di stabilire l'universale, – il potere *legislativo*,
> b) della sussunzione delle sfere particolari e dei casi singoli sotto l'universale; – il potere *governativo*,
> c) della soggettività intesa come la decisione ultima di volontà, *il potere del principe*, – potere, nel quale i distinti poteri sono raccolti ad unità individuale, che pertanto è il culmine e l'inizio dell'intero – cioè della *monarchia costituzionale*[124].

critica, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 59-84; N. BOBBIO, *Sulla nozione di società civile*, in ID., *Studi hegeliani*, cit., pp. 147-158; M. RIEDEL, *(Bürgerliche) Gesellschaft*, in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, vol. 2, pp. 719-800.

[122] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 273 (tr. it. cit., p. 218).

[123] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 214 (tr. it. cit., p. 172).

[124] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 273 (tr. it. cit., p. 218; corsivi nel testo). Si noti che Hegel, in § 273 A, rilegge la classica distinzione tra monarchia, aristocrazia e democrazia. Innanzitutto, egli nota che questa tripartizione si applica solo alle società antiche, ancora indifferenziate. In tale senso, la distinzione è in generale inadeguata in quanto, a fronte dell'emergere di una compiuta società civile, essa si basa su di un criterio puramente quantitativo e quindi, si potrebbe dire, riconducibile alla sfera del non-determinato del concetto. D'altra parte, tali forme di governo «nella monarchia costituzionale sono abbassate a momenti». Hegel ribadisce dunque come le articolazioni del potere statuale emergano a partire dalla triade universalità-particolarità-singolarità.

Anche in questo caso, le articolazioni del potere statuale sono in realtà momenti del concetto e, come nel caso dell'idea di Stato, esse emergono a partire dalla triade universalità-particolarità-singolarità. Inoltre, viene stabilito un evidente rapporto di sovra-ordinazione del potere del principe rispetto agli altri poteri, anche se in questo caso si tratta di un rapporto di superiorità quale esito del processo dialettico di articolazione del concetto[125]. Quindi, anche se in Montesquieu è possibile riscontrare una articolazione dei poteri radicata nella totalità dello spirito generale di una nazione, siamo comunque lontani dalle posizioni hegeliane. Si può sostenere a ragione che questo scarto concettuale di Hegel rispetto al *Président* è coerente rispetto alla differenza che sussiste fra tra *Volksgeist* ed *esprit général d'une nation*. Del resto, Hegel, nel paragrafo 273 A delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* è chiaro in tal senso:

> [I] particolari poteri e funzioni dello Stato non sono autonomi e stabili né per sé, né nella volontà particolare degli individui, bensì hanno la loro ultima radice nell'unità dello Stato come in loro semplice medesimezza[126].

Hegel tende dunque a enfatizzare il processo di *integrazione* dei poteri, non il momento della loro *opposizione*[127]. Questo atteggiamento è manifesto, con un esplicito riferimento critico a Montesquieu, in un passaggio del sesto corso delle *Vorlesungen über Rechtsphilosphie*: con riguardo alla teoria della separazione dei poteri Hegel osserva che

> Montesquieu per primo ha fatto questa distinzione, ma l'errore fondamentale in ciò è quello di porre come indipendenti due di tali poteri, di cui però l'uno dovrebbe limitare l'altro; così ognuno è autonomo e deve limitare l'altro. L'universale è che attraverso tale indipendenza l'unità dello Stato viene superata, questo è il semplice ma completamente assoluto motivo che parla a sfavore di ciò[128].

Questa interpretazione può essere, in ogni caso, sfumata e attenuata. In particolare, Paolo Becchi ha indicato una serie di passi dalle *Vorlesungen über Rechtsphilosphie* in cui l'idea della limitazione

[125] Su questi aspetti, si veda P. BECCHI, *Il tutto e le parti*, cit., pp. 76 ss.

[126] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 278 (tr. it. cit., p. 223).

[127] Per alcuni argomenti critici di questa impostazione, cfr. P. BECCHI, *Il tutto e le parti*, cit., pp. 80-81.

[128] G.W.F. HEGEL, *Rechtsphilosphie*, VI, § 300, in ID., *Vorlesungen über Rechtsphilosphie 1818-1831*, cit., vol. 4, p. 704. La traduzione italiana qui riportata è di P. BECCHI, in *Il tutto e le parti*, cit., p. 77, nota 112.

dei poteri sembra essere considerata da Hegel come ammissibile[129]. Questi riscontri testuali, sulla scia della lezione di Karl-Heinz Ilting[130], possono aprire la strada a una interpretazione 'liberale' del pensiero politico di Hegel. Resta comunque fermo, sottolinea Becchi, come «la divisione dei poteri non sia spinta a tal punto da metter in discussione l'unità dello Stato»[131]. D'altra parte, secondo la logica del concetto, è necessario ribadire l'atipicità dell'ipotetica opposizione non risolta tra i poteri dello Stato, opposizione che non sarebbe facilmente collocabile all'interno dell'idea di monarchia costituzionale: quest'ultima, infatti, corrisponde alla completa realizzazione dell'idea di Stato.

4. *Stato, forme di governo e storia universale*[132]

La teoria delle forme di governo è uno temi più discussi del pensiero del *Président*. Nell'*Esprit des lois*, in particolare, troviamo sviluppata una tipologia che distingue, lo si è accennato, tre forme fondamentali di governo: il dispotismo, la repubblica (che comprende l'aristocrazia e la democrazia) e la monarchia. Come abbiamo visto, ogni forma si caratterizza e si differenzia dalle altre grazie a una diversa configurazione e a una complessa combinazione di criteri quali la natura del governo – e in particolare, la diversa distribuzione dei poteri – il suo principio/movente, e, connesso a tale principio, il rapporto di causalità circolare sussistente tra i fattori costitutivi dell'*esprit général d'une nation*. Tra questi ultimi, è opportuno menzionare almeno i fattori geografico-ambientali. Ciò non perché essi hanno un ruolo prevalente rispetto agli altri fattori, ma perché la dimensione geografico-ambientale costituisce, come vedremo, un altro dei punti problematici che lega e allo stesso tempo sembra differenziare Hegel da Montesquieu[133].

[129] P. BECCHI, *Il tutto e le parti*, cit., pp. 80-82.

[130] K.-H. ILTING, *Hegel diverso. Le «Filosofie del diritto» dal 1818 al 1831* (1973), tr. it. di E. Tota, Roma-Bari, Laterza, 1977.

[131] P. BECCHI, *Il tutto e le parti*, cit., p. 81.

[132] Questa sezione ripropone, in forma abbreviata e rielaborata, alcune parti del saggio G. BONGIOVANNI-A. ROTOLO, *Hegel e lo spirito del dispotismo*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004[4], t. II, pp. 463-514.

[133] Montesquieu ha sostenuto, ad esempio, che «on a […] plus de vigueur dans les climats froids […]. Cette force […] doit produire bien des effets» quali «plus de confiance en soi-même, […] plus d'opinion de sa sûreté», ecc., mentre il clima caldo dell'India «a donné à [s]es

D'altra parte, è noto che la teoria hegeliana delle forme di governo si ricollega in modo più generale alla riflessione montesquieuiana. Un primo rilievo va fatto in relazione al tema del dispotismo, tema che in entrambi i filosofi assume un ruolo centrale. Montesquieu è infatti il primo pensatore che assegna alla categoria del dispotismo una posizione autonoma e fondamentale nella variegata tipologia delle forme di governo: laddove Aristotele considerava il dispotismo una forma particolare di monarchia, in Montesquieu esso viene posto come categoria distinta accanto a quelle della monarchia e della repubblica[134]. Hegel accoglie certamente la lezione del *Président* a riguardo[135]. D'altra parte, l'influenza del filosofo francese non si limita a questo aspetto, ma riguarda la stessa tripartizione delle forme di governo descritta nell'*Esprit des lois*[136]. Anche in Hegel, infatti, ritroviamo la distinzione tra dispotismo, repubblica e monarchia, così come l'idea secondo cui la repubblica debba riunire «i due concetti di democrazia e aristocrazia», «come del resto aveva fatto l'autore dell'*Esprit des lois*»[137]. La distinzione di tali forme di governo, tuttavia, è oggetto di una profonda rielaborazione da parte di Hegel. Nella ricostruzione hegeliana, si deve tenere conto della revisione delle categorie della dinamica politica cui si accennava in precedenza. In particolare, dispotismo, repubblica e monarchia sono considerate primariamente quali 'forme di Stato', intese come articolazione dei rapporti tra il potere politico e le diverse sfere della società, e non quali forme di governo, ovvero come forme specifiche di organizzazione dello stesso potere politico. Certamente, lo si è già notato, anche Montesquieu lega strettamente il 'politico', in quanto totalità, alla dimensione sociale. Tuttavia, tale

peuples une foiblesse qui les rend timides» (*EL*, XIV, 2-3, in *OC*, I, A, pp. 305-306, 310). L'influenza del clima in combinazione con gli altri fattori dell'*esprit général* costituisce un tema assai complesso e dibattuto in quanto fa riferimento alla nota teoria montesquieana delle «cause fisiche» e «morali». Sul processo di formazione dell'*esprit général d'une nation*, mi limito qui ad assumere quanto già detto a proposito dell'analisi sviluppata da Althusser. Per ulteriori approfondimenti, cfr. R. MINUTI, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 137-163; C. BORGHERO, *Libertà e necessità*, cit., *passim*; D. FELICE, «Introduzione» a MONTESQUIEU, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, Pisa, Edizioni ETS, 2004, pp. 9-33, e la letteratura in essi citata.

[134] Cfr. N. BOBBIO, *Hegel e le forme di governo*, cit., p. 119; D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 23-24.

[135] Cfr. G. BONGIOVANNI-A. ROTOLO, *Hegel e lo spirito del dispotismo*, cit., *passim*.

[136] Cfr. N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 163; ID., *Hegel e le forme di governo*, cit., pp. 116 ss.

[137] Cfr. N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 165.

legame, pur necessario e concettualmente inevitabile, non prende forma all'interno del concetto stesso di organizzazione statuale, ma tende a rimandare all'*esprit général d'une nation* quale suo fondamento esterno. In secondo luogo, e questo è forse l'argomento decisivo, la tripartizione delle forme di governo viene posta da Hegel quale criterio di evoluzione della storia del mondo[138]. La tassonomia di Montesquieu si inserisce quindi nel sistema hegeliano in stretta connessione con l'articolazione che il filosofo tedesco propone del rapporto tra libertà, Stato e storia. In Hegel, cioè, la scansione spazio-temporale delle forme di governo è prima di tutto una scansione logica e interna allo svolgersi dello spirito oggettivo, un succedersi per certi versi necessario che corrisponde al dispiegarsi dello spirito stesso in quanto libero. Questa tesi costituisce una delle intuizioni più significative del periodo berlinese.

L'idea di «storia del mondo» (*Weltgeschichte*) viene infatti sviluppata da Hegel nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*[139]. Essa corrisponde alla terza fase della più elevata sfera dell'eticità, lo Stato, in quanto successiva al diritto statale interno ed esterno, e può perciò essere considerata la terza forma dell'idea di Stato, l'ultimo momento del suo concetto e il suo realizzarsi. Rispetto a tale concetto, i rapporti tra i singoli Stati, come realizzazioni esteriori dell'idea, trovano una propria collocazione razionale e la loro evoluzione e declino nella storia ripercorrono quindi i passaggi logici di tale momento più elevato dell'eticità. Per questo motivo, la «storia del mondo» (*Weltgeschichte*) corrisponde a una dimensione giuridica superiore che conferisce senso al corso storico ed è altro dal mero rapporto contingente tra gli Stati. Come si osservava, secondo Hegel la dottrina del diritto e dello

[138] Cfr. N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., pp. 163 ss.

[139] Come noto, il concetto di storia del mondo o storia universale, ovvero l'idea secondo al quale il corso delle storie particolari dei popoli ha una sua unità e un suo senso complessivo, ha radici antiche ed è già presente nella cultura tedesca molto prima che Hegel sviluppi la propria filosofia della storia. Per quanto riguarda la nozione di storia nel pensiero hegeliano e in riferimento anche ai rapporti tra quest'ultimo e la tradizione filosofica precedente, la letteratura è sterminata. Mi limito a segnalare: J. D'HONDT, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, Puf, 1966; J. HYPPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, cit.; O.D. BRAUER, *Dialektik der Zeit*, cit.; C. CESA, *Modelli di filosofia della storia nell'idealismo tedesco*, in R. RACINARO-V. VITIELLO (a cura di), *Logica e storia in Hegel*, Napoli, ESI, 1985; F. TESSITORE, *Il senso della storia universale*, Milano, Garzanti, 1987; G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 1989.

Stato si sviluppa nelle sue articolazioni rispetto allo svolgimento del concetto di libertà e volontà libera: ogni grado di questo svolgimento, «essendo esso l'esistenza della libertà nelle sue proprie determinazioni, ha il suo diritto peculiare»[140]. La storia del mondo dispiega in sé ogni momento dello Stato e dunque dell'idea di libertà: essa è infatti la storia della vita etica più elevata. In termini più generali, tale dimensione filosofica riguarda tutta la sezione dello spirito oggettivo, sia dell'interiorità che attiene alla dialettica tra lo spirito e l'altro da sé, sia nella sua evoluzione in una organica conciliazione con l'esteriorità. Scrive Hegel:

> [P]er penetrare la storia [è fondamentale] la questione circa i mezzi con cui la libertà fa di se stessa un mondo [...]. Se la libertà come tale è anzitutto l'intimo concetto, i mezzi, per contro, sono qualcosa di esteriore [...] che si manifesta nella storia[141].

La storia umana è lo spirito universale, assoluto, che si fa «spirito del mondo» (*Geist der Welt*)[142]. Per questo, lo spirito del mondo ha una storia, la quale non è semplicemente nel tempo, ma corrisponde prima di tutto alla dimensione del suo agire spirituale[143]: lo spirito universale si realizza, quindi, facendo di sé l'«oggetto della propria coscienza»[144]. In questo, del resto, consiste l'essenza della nozione di libertà secondo Hegel[145]. Nello sviluppo dello spirito, la dimensione soggettiva tende a conciliarsi dialetticamente con quella oggettiva, che corrisponde allo Stato. In questa prospettiva, lo spirito si autocomprende e, in quanto volontà, diviene libero, facendo di se stesso ciò che gli accade e, quindi, oggettivizzandosi. Tale comprensione è logica e, nello stesso tempo, fattuale. Essa costituisce il superamento della dualità interiore/esteriore, attraverso il passaggio dall'essere in sé all'essere per sé. Lo spirito diventa oggetto a se stesso e così si realizza: l'essere immediato (in sé) si riflette su se stesso ritornando consapevolmente a sé (per sé) mediante la propria oggettivazione. Seguendo questo processo triadico si ha la storia del mondo: lo spirito

[140] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 30.

[141] G.W.F. HEGEL, *Weltgeschichte*, cit., p. 56 (tr. it. cit., vol. 1, pp. 66-67).

[142] Su questo aspetto, si veda, in particolare, H. ANGERMEIER, *Geschichte oder Gegenwart. Reflexion über das Verhältnis von Zeit und Geist*, München, Beck, 1974.

[143] Cfr. G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., capp. 2 e 3.

[144] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 343.

[145] Su tale complessa questione rinviamo a G. MARINI, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, Napoli, Bibliopolis, 1978.

si oggettivizza, conosce se stesso e si scopre finito. Di qui, la necessità di elevarsi a un grado più elevato.

In una prospettiva differente rispetto a Montesquieu, dunque, la nozione di Stato è il criterio fondamentale per descrivere lo sviluppo *progressivo* del corso storico del mondo. La scansione logica della storia dello spirito del mondo corrisponde al succedersi delle diverse *forme di Stato* («regni»):

> Le differenze delle costituzioni riguardano la forma in cui la totalità della vita statale giunge a manifestarsi. La prima forma è quella in cui questa totalità è ancora involuta, e le sue sfere non hanno ancora raggiunto la propria autonomia; la seconda è quella in cui queste sfere, e con esse gli individui, divengono più liberi; la terza, infine, quella in cui essi hanno la loro autonomia, e in cui la loro attività consiste nel produrre l'universale[146].

Questa è la tesi centrale come si presenta già nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*[147]: lo spirito comprende se stesso realizzandosi nello Stato, dove si ha la conciliazione del soggettivo e dell'universale e la storia, in parallelo a quella dello spirito oggettivo, si risolve nel processo di successione degli Stati e di compimento della loro essenza. In questo processo di affermazione e decadenza, che trova poi un riscontro più specifico nella dimensione strettamente politica delle diverse «forme di governo» che via via si susseguono, consiste il senso della storia del mondo. Tale successione logica, lo abbiamo già sottolineato in precedenza, trova quindi un perfetto riscontro nella evoluzione della nozione di libertà, vista quale dimensione che si dà nello Stato:

> [L]a storia del mondo rappresenta l'ascendente gradazione evolutiva del principio, il cui contenuto è la coscienza della libertà [...]. La determinazione più esatta di questi gradi va fornita in termini di logica quanto alla sua natura generale, in termini di filosofia dello spirito quanto alla sua natura più concreta. Per quel che concerne questa considerazione astratta, è qui da ricordare solo come il primo grado, in quanto grado immediato, cade nell'ambito della già notata situazione onde lo spirito è ancora tuffato nella naturalità, in cui sussiste solo in singolarità non libera (*uno solo è libero*). Il secondo grado è il suo uscire dal primo, venendo a conoscenza della sua libertà. Questo primo distaccarsi è però incompleto e parziale (*alcuni sono liberi*), provenendo dall'immediata naturalità e restando con ciò ancora in rapporto con essa [...]. Il terzo grado è l'elevarsi di questa libertà ancora particolare alla sua pura universalità (*l'uomo come tale è libero*)[148].

[146] G.W.F. HEGEL, *Weltgeschichte*, cit., p. 126 (tr. it. cit., vol. 1, pp. 146-147).
[147] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 273.
[148] G.W.F. HEGEL, *Weltgeschichte*, cit., pp. 135-136 (tr. it. cit., vol. 1, pp. 157-158; corsivi miei).

Non è possibile, in questa sede, fornire una ricostruzione dettagliata della trattazione hegeliana delle singole forme di governo. Mi limiterò pertanto ad alcuni brevi commenti che hanno lo scopo di cogliere il senso complessivo del loro succedersi nella storia universale. Come ha osservato Bobbio, se in Montesquieu vi è una tendenza a distinguere le forme di governo in base al loro principio e al criterio della concentrazione/separazione dei poteri, nel caso di Hegel il criterio di tale distinzione «deve essere cercato [...] nel diverso rapporto tra società civile e Stato, quando si intenda hegelianamente per 'società civile' l'insieme delle 'sfere particolari' in cui gli individui sono tra di loro uniti [...] per raggiungere fini particolaristici, per 'Stato' l'organizzazione del potere politico, cioè del potere che persegue fini universali»[149].

Il primo grado nella successione storica coincide con la dimensione politica dello Stato dispotico: seguendo lo schema della dialettica dello spirito, esso corrisponde al momento iniziale in cui lo spirito pone se stesso, ma non è ancora uscito da sé. Questa mancata mediazione con l'altro da sé non comporta che lo spirito non si realizzi in alcun modo, ma implica innanzitutto che l'individualità non può essere ancora tale in quanto non è cosciente di se stessa: essa rimane singolarità accidentale rispetto al principio universale e sostanziale dello spirito. In questa condizione, l'individualità è tale nella misura in cui ha rapporto con il tutto (la realtà sostanziale). D'altra parte, come osserva Hegel in più occasioni, la prima coscienza che lo spirito ha di se stesso è ancora immersa nella natura. Infatti, spirito e natura si identificano nella loro unità immediata. In altre parole, lo spirito non è ancora uscito da sé e tende a coincidere con l'esteriorità. Il momento della soggettività è già presente nello spirito, ma gli individui non sussistono come tali, e la sostanza etica, l'oggettività, si concretizza nella forma di un uomo, il despota: «uno solo è libero». Nel dispotismo, dunque, lo «Stato è tutto e la società civile è nulla»[150], in quanto appunto siamo di fronte a una società ancora indifferenziata e inarticolata.

Il secondo grado è quello corrispondente alla repubblica; essa, come in Montesquieu, include le forme dell'aristocrazia e della democrazia. La repubblica costituisce quindi una situazione intermedia in cui emerge progressivamente una prima forma rozza di società civile, anche se quest'ultima non arriva a differenziarsi né a integrarsi orga-

[149] N. BOBBIO, *Hegel e le forme di governo*, cit., p. 123.
[150] *Ibidem*.

nicamente nello Stato. In tale contesto, l'autonomia individuale si sviluppa sotto forma di interessi individuali, sino all'emergere del diritto astratto, inteso come diritto privato[151]. I rapporti tra Stato e individui, pur secondo gradazioni differenti, sono di carattere accidentale e di opposizione. Questo fatto sancisce la prevalenza di una parte di individui, in quanto titolari del potere politico e incarnanti la realtà sostanziale, sugli altri individui. Per questo motivo Hegel afferma che, in questa seconda fase, solo «alcuni sono liberi». Si noti che tale criterio si applica senza difficoltà anche alla democrazia. In questo passo, evidentemente, Hegel fa riferimento alla società antica, in cui non esiste una struttura sociale per ceti che permetta lo sviluppo organico del principio di rappresentanza[152]. In una società ancora relativamente indifferenziata come appunto quella antica, la democrazia non è il governo in cui tutti sono liberi, ma è il governo che oppone una maggioranza e una minoranza.

La sintesi di tale opposizione, come abbiamo già avuto modo di vedere, avviene nella forma più evoluta di Stato, cui corrisponde la categoria politica della monarchia costituzionale. In essa il soggettivo e l'oggettivo si conciliano nello Stato stesso e non vi è alcuna contrapposizione di sorta tra l'autonomia individuale e l'oggettività dello Stato.

Questa prospettiva viene chiarita, secondo la logica della filosofia dello spirito e della storia, esplicitando la successione delle forme politiche:

> Vediamo tutti i regni (*Reiche*), tutta la storia del mondo, percorrere queste forme. Anzitutto, vediamo una specie di regno patriarcale, pacifico o guerriero (*patriarchalisches Königreich, friedfertig oder kriegerisch*). Questo primo prodursi di uno Stato è dispotico e istintivo (*herrisch und instinktartig*). Ma anche nell'ubbidienza e nella violenza, nella paura di un dominatore (*Furcht gegen einen Herrscher*) è già un complesso di volontà. Più tardi si manifesta la particolarità (*Besonderheit*): dominano gli aristocratici, singole sfere, democratici, individui. In questi individui si cristallizza un'aristocrazia accidentale (*zufällige Aristokratie*), e questa si trasforma in un nuovo regno, in una monarchia. La fine è dunque la sottomissione di queste particolarità a un potere, il quale deve essere necessariamente tale che al di fuori di esso le diverse sfere abbiano la loro autonomia, e questo è il potere monarchico (*monarchische Macht*). Così è da distinguere tra un primo e un secondo tipo di potere regio (*Königtum*)[153].

[151] Si veda N. BOBBIO, *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, in ID., *Studi hegeliani*, cit., pp. 85 ss.

[152] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 308.

[153] G.W.F. HEGEL, *Weltgeschichte*, cit., p. 126 (tr. it. cit., vol. 1, p. 147).

Questo passo è importante per vari motivi.

Innanzitutto, Hegel ci spiega che, nel caso della repubblica, il riferimento da fare è, paradigmaticamente, alle società pre-moderne. Infatti, è possibile distinguere due forme di monarchia. Oltre alla moderna monarchia costituzionale, va menzionata la monarchia intesa quale esito del cristallizzarsi di un'aristocrazia accidentale e della trasformazione progressiva della repubblica in senso stretto: poiché i rapporti tra potere politico e individuo, nel mondo antico, non sono organicamente ricomposti nello Stato, i rapporti di dominio prevalenti possono sfociare in una forma di monarchia o, addirittura, come rileva Bobbio, «nell'anarchia o nella tirannia»[154]. Siamo di fronte in realtà alla più classica delle tassonomie delle forme di governo, la quale, tuttavia, viene confinata da Hegel al solo mondo antico[155]. Peraltro, il processo di trasformazione della repubblica, induce Hegel a riconoscere nell'Impero romano la fase finale del processo di dissoluzione del mondo antico stesso. L'Impero romano, infatti, costituisce una forma anomala di dispotismo[156]: è il regno del «dominio astratto» (*abstrakte Willkür*) dell'imperatore romano in cui «i singoli degradano a persone private e a entità *uguali* aventi diritti formali» (*alle einzelne zu Privatpersonen und zu* Gleichen *mit formellen Rechte herabsinken*), cioè del primato del diritto privato[157]. In tal senso, anche se con le dovute cautele e differenze, non si può non riscontrare una certa assonanza con l'analisi di Montesquieu, laddove, accanto alla forma tipica del dispotismo orientale, egli introduce, nel libro VIII dell'*Esprit des lois*, un concetto più ampio di dispotismo, legato ai processi di degenerazione e deviazione delle forme di governo[158].

In secondo luogo, non può sfuggire il fatto che Hegel, nel passo appena citato, afferma che tutti gli Stati percorrono i tre i momenti dello sviluppo della libertà. Questa constatazione è di estrema importanza,

[154] N. BOBBIO, *Hegel e le forme di governo*, cit., p. 121.

[155] Cfr. *supra*, nota 124.

[156] Peraltro, si tenga presente che il concetto di dispotismo inteso quale forma di Stato va distinto da quello di tirannia (*Tyrranei*) che Hegel utilizza, secondo una precisa accezione, con riferimento al ruolo dei «grandi uomini» nel processo di fondazione dello Stato e che appare quale momento limitato, seppure necessario, sia dal punto di vista temporale che politico. Su questi aspetti, si veda H. MANDT, *Tyrannis, Despotie*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. 6, p. 687.

[157] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., §§ 355, 357. Cfr. G. BONGIOVANNI-A. ROTOLO, *Hegel e lo spirito del dispotismo*, cit., pp. 512-514.

[158] Cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 80 ss.

perché, in realtà, Hegel non sta parlando in astratto, ma ha già in mente un contesto storico-geografico particolare. In tal senso, questa articolazione delle forme di governo secondo le loro determinazioni concettuali va collegata a quella geografica e climatica, che Hegel, in parallelo, sviluppa. Ovviamente, qui siamo di fronte a un altro punto di contatto con l'*Esprit des lois*, e in particolare con i libri XIV-XVIII. Tuttavia, anche in questo caso non si può non riscontrare a una profonda rielaborazione delle intuizioni di Montesquieu. I fattori geografico-climatici si ricollegano in Hegel al ruolo della natura, dell'«esteriore» in cui lo spirito si realizza. Tale ruolo si inserisce all'interno di un'antitesi da superare. Si ha così la contrapposizione tra «interiore» ed «esteriore», tra universale e particolare. Nell'economia complessiva della storia del mondo, il 'materiale' dei momenti dello spirito sono gli individui, gli Stati e tutte le sfere della vita dei popoli che si innestano nella realtà naturale. Più precisamente, lo spirito del mondo (*Geist der Welt*) attua se stesso in principi particolari, gli «spiriti dei popoli» (*Volksgeistes*), i quali, dispiegandosi nella temporalità, hanno in loro il momento della determinatezza geografica e climatica[159]. Ciascuno di essi, poi, ha una sua storia interiore, un suo comprendersi interiore che ne determina l'evolversi, l'attuarsi e il trapassare in uno spirito più elevato. D'altra parte, ciascuno di essi si fa carico di un momento della storia interiore dello spirito del mondo, nel suo realizzarsi e nel rendersi allo stesso tempo oggettivo. L'esistenza antropologica e «concreta» degli spiriti dei vari popoli è un dato inevitabile[160]: nella storia del mondo, dunque, trova il suo posto pure la natura, in quanto l'attuarsi dello spirito del mondo avviene anche nella forma dell'accadere e dell'esteriore.

L'attività dello spirito del mondo è nel sapersi «in modo assoluto», che gli deriva dal liberare la propria coscienza dalla forma dell'immediatezza naturale: lo spirito, in quanto libero, rientra in se stesso e il suo agire interiore richiede e coincide col suo realizzarsi concreto. Come nota Hegel, questo movimento del liberarsi comporta l'allontanamento dal dominio del sensibile e il progressivo distaccarsi dalla natura: in questa dimensione, al di fuori della storia e del concetto, regna l'arbitrio, che non è libertà, ma schiavitù del sensibile[161]. Le

[159] G.W.F. HEGEL, *Weltgeschichte*, cit., pp. 72, 89 ss., 178 ss. (tr. it. cit., vol. 1, pp. 84, 103 ss., 206 ss.); ID., *Enzyklopädie*, cit., § 548.

[160] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 346.

[161] Si veda M. RIEDEL, *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, «Hegel-Studien», 11 (1974), pp. 365-381.

particolari manifestazioni dello spirito del mondo, gli spiriti dei popoli, segnano questo progresso e nello stesso tempo hanno in essi la loro «verità e determinazione»[162]. Ciò significa, lo si è già notato, che sono manifestazioni dei momenti dell'idea, la quale costituisce la sostanza etica, che è concretezza e nello stesso tempo universalità assoluta. Le idee particolari partecipano quindi di questa idea universale.

La natura ospita ogni momento dello spirito facendo sì che un particolare spirito del popolo sia per un determinato grado della storia il principio dello spirito del mondo: ogni popolo in quel momento è, per usare la terminologia hegeliana, un popolo «cosmico-storico». In questo senso, Hegel riconosce la grandezza di Montesquieu nell'aver intuito la dipendenza delle forme di governo dalla totalità organica di una «nazione» e di una società, dal loro carattere complessivo[163]. Per questo, Hegel ribadisce la stretta connessione della costituzione dei popoli con l'esteriorità naturale. Tuttavia, a differenza che in Montesquieu, tale connessione non esprime una qualche relazione di interdipendenza, anche solo vagamente deterministica o di causalità circolare, tra carattere in senso lato del popolo (a cui possiamo ricondurre anche il clima e la natura) e il governo politico. Per Hegel la libertà dello spirito nel suo sviluppo è indipendente, nel suo contenuto qualitativamente determinato, dal dato naturale. La natura è la base su cui si muove lo spirito libero. La naturalità, più precisamente, ha un ruolo quantitativo, non qualitativo: il contenuto dell'accadere, e nel contempo del comprendersi dello spirito, è nello spirito stesso. Si sostiene, a questo proposito, nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*:

> D'altra parte quel particolare principio di un popolo esiste insieme come caratteristica di natura, come principio naturale. I diversi spiriti dei popoli sono separati, nello spazio e nel tempo; e a questo riguardo si fa valere l'influenza della situazione di natura (*Einfluß der Naturzusammenhanges*), cioè il rapporto dello spirituale col naturale [...]. Paragonato all'universalità del cosmo morale e alla sua singolarità operante, questo rapporto è qualcosa di esteriore; ma come terreno, su cui si muove lo spirito, esso è essenzialmente e necessariamente una base [...]. Questa è la ragione per cui ogni popolo, che è la rappresentazione di un dato grado particolare dello spirito, è una nazione [...]. Con questo aspetto naturale entriamo nell'ambito della determinatezza geografica: la quale comprende ciò che appartiene al grado della natura[164].

[162] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 352.
[163] Cfr. G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., cap. 7.
[164] G.W.F. HEGEL, *Weltgeschichte*, cit., pp. 178-179 (tr. it. cit., vol. 1, p. 207).

Il significato del concetto di «influenza» della natura viene ribadito e specificato nel senso quantitativo poc'anzi illustrato, laddove, ad esempio, Hegel scrive:

> Il nesso che lega l'uomo alla natura [...] non è da considerare come un rapporto di dipendenza, tale che il carattere dei popoli venga formato solo dalla determinatezza naturale del suolo. Lo spirito non va pensato come qualcosa di astratto, che solo in un secondo momento riceva, dalla natura, il suo contenuto. In quanto i popoli sono spiriti di un particolare tipo di formazione, la loro determinatezza è determinatezza spirituale, cui d'altra parte corrisponde la determinatezza naturale [...]. Ogni progresso evolutivo [dell'uomo] implica una riflessione dello spirituale in sé, di contro alla natura [...]. In quanto l'uomo è innanzitutto sensibile, è necessario che nel suo nesso sensibile con la natura egli possa conquistarsi, mercè la riflessione in sé, la libertà [...]. Ora nei luoghi in cui la natura è troppo potente, la liberazione gli è resa difficile. Non solo il suo essere sensibile, ma anche il suo ritrarsene è la sua maniera naturale di essere: come tale, essa ha quindi in sé la caratteristica della quantità[165].

L'evolversi dello spirito, oltre a dispiegarsi nella propria interiorità, si realizza nell'«esteriore» e quindi si attua nello spazio attraverso «uno spostamento di area in area; [...] in altre parole, [...] corrisponde [a] un mutamento nello spazio, il quale avviene, come il mutamento nel tempo, in una certa direzione»[166]. Tutto ciò conferma ancora una volta l'importanza dell'ambiente naturale come elemento rilevante per la differenziazione sociale dei popoli, ma – e questo punto è fondamentale – solo nel senso quantitativo sopra descritto. La natura non stabilisce il 'come' dello sviluppo dello spirito, ma ne favorisce solo o ne ostacola il realizzarsi, localizzando ogni suo momento e rendendolo tipico di una particolare area geografica[167].

L'intrecciarsi dei momenti della volontà libera con tali principi geografici determina il configurarsi di quattro «regni»: quello orientale, quello greco, quello romano e quello germanico[168]:

[165] G.W.F. HEGEL, *Weltgeschichte*, cit., pp. 179-181 (tr. it. cit., vol. 1, pp. 208-210).

[166] N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 162.

[167] Su questo tema, si vedano M. RIEDEL, *Natur und Freiheit*, cit., pp. 367 ss.; V. VERRA, *La natura nella storia*, in *Logica e storia in Hegel*, cit., pp. 69-97.

[168] Per N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 168-169, tale distinzione rappresenta una palese incoerenza del pensiero di Hegel; infatti, egli non riesce a inserire l'esistenza storica del regno romano all'interno della tripartizione classica delle forme di governo. D'altro canto, G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., pp. 157-158, richiamandosi a un passo della *Wissenschaft der Logik*, mostra come lo schema triadico hegeliano possa essere visto anche come quaternario, in quanto la negazione di un termine va intesa come dualità, che

La prima epoca dunque, in cui consideriamo lo spirito è paragonabile allo spirito infantile (*Kindergeist*). Vi domina la cosiddetta unità dello spirito con la natura (*Einheit der Geistes mit der Natur*), che troviamo nel *mondo orientale* (*orientalischen Welt*). Questo spirito naturale (*näturliche Geist*) è quello che è ancora presso la natura, non presso di sé, che dunque non è ancora libero, che non ha percorso il processo di libertà [...]. Il secondo comportamento dello spirito è quello della separazione, della riflessione dello spirito in se medesimo [...]. Questo comportamento si scinde in due. Il primo è l'età giovanile dello spirito (*Jünglingsalter des Geistes*): il quale ha una libertà per sé, ma questa non è ancora connessa con la sostanzialità [...] Questo è il *mondo greco* (*griechische Welt*). L'altro comportamento è l'età virile (*Mannesalter des Geistes*) dello spirito, in cui l'individuo ha i suoi fini per sé, ma non li raggiunge che nel servizio di un universale, dello Stato. Questo è il *mondo romano* (*Römerwelt*). Qui c'è il contrasto tra la personalità del singolo e il servizio reso all'universale. Al quarto posto segue l'*età germanica* (*germanische Zeitalter*), il mondo cristiano. Se anche qui si potesse paragonare lo spirito con l'individuo, questa epoca si dovrebbe chiamare età senile dello spirito (*Zeitalter das Greisenalter des Geistes*) [...]. Lo spirito [...] ritorna ai suoi concetti [...]. Questa è la conciliazione dello spirito soggettivo con quello oggettivo[169].

Appare evidente che la direzione dello sviluppo dello spirito in quanto libero procede da Oriente a Occidente. Il mondo orientale, in questo senso, viene visto come il primo momento geografico dello storia del mondo e, quindi, dello Stato. Questo dato non va però visto in chiave storico-temporale. Come è stato notato:

[A] Hegel l'uscita dallo stato di natura come evento storico non interessa, perché è solo con essa che si apre la storia, non prima; la *Weltgeschichte* incomincia dall'Oriente non perché la civiltà statale [vi] abbia avuto origine per la prima volta [...], ma perché l'Oriente, a differenza degli altri popoli occidentali usciti dallo stato di natura, non si è più mosso dal primo stadio storico dell'organizzazione politica. E proprio per questo la *Weltgeschichte* [...] parte dal mondo orientale, sebbene il problema dell'abbandono dello stato di natura si sia posto indipendentemente tanto per i popoli orientali quanto per quelli germanici[170].

stabilisce una differenza rispetto al termine che lo precede e introduce, nello stesso tempo, un termine nuovo. Secondo questa ricostruzione, nel regno romano emerge quindi la negazione reciproca dell'unilateralità del soggettivo e dell'oggettivo a favore di una vera e propria antitesi non risolta tra singolarità e oggettività dello spirito. Se questo è vero, e assumendo che l'Impero romano esprime una forma di dispotismo, l'analisi hegeliana pare coerente. Peraltro, non bisogna sottovalutare il fatto che Hegel considera l'epoca dell'Impero come la fase della dissoluzione della società antica e, dunque, come deviazione estrema della repubblica nella monarchia corrotta.

[169] G.W.F. HEGEL, *Weltgeschichte*, cit., pp. 136-137 (tr. it. cit., vol. 1, pp. 158-159).

[170] G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., p. 203.

Questa considerazione coglie un punto centrale dell'intera analisi hegeliana. Si è detto che l'influenza dell'esteriorità naturale è solamente quantitativa, determinando essenzialmente la direzione geografica *a posteriori* della storia del mondo. D'altra parte, in senso proprio, la storia del mondo è innanzitutto il processo di liberazione dello spirito dal dominio dell'immediatezza sensibile, è la storia in cui ogni popolo si affranca da condizionamenti naturali. Ad esempio, gli Orientali tendono al dispotismo, ma non esattamente nel senso che Montesquieu assegna a tale affermazione. Quest'ultimo sostiene che l'Asia, non avendo una zona temperata, presenta una «naturale» predisposizione al dispotismo, mentre i paesi europei, per analoghe ma opposte ragioni, tendono alla libertà perché le condizioni climatiche ne favoriscono in positivo la naturale realizzazione, insieme agli altri fattori che concorrono a formare l'*esprit général d'une nation*[171]. Certamente, permane in Hegel l'idea che la libertà si attua dove la natura non ha caratteristiche estreme, ma parallelamente, le tre forme di governo assumono un ruolo anche all'interno della storia interiore dello spirito del mondo. In altre parole, esse ne sono i momenti necessari secondo il concetto e sono il presupposto del processo di estensione della libertà che porta alla forma più evoluta di Stato. Ciò spiega perché, al di là della specifica collocazione geografica delle forme di governo, ogni Stato, nel suo compiersi verso la forma più evoluta, è iniziato con sembianze dispotiche e ha percorso i momenti intermedi che portano alla realizzazione della monarchia costituzionale: è lo stesso processo dell'attuarsi della libertà dello spirito a richiederlo. Ovviamente, quando Hegel afferma ciò, fa un implicito riferimento soprattutto al mondo germanico, in cui la natura non ha vincolato lo spirito a ripetersi uguale a se stesso[172]. Si potrebbe quasi parlare di uno sviluppo 'orizzontale' e geografico dello spirito accanto ad un evolversi 'verticale' e proprio di ogni Stato. I popoli cosmico-storici si fanno portatori di un momento dello sviluppo dello spirito. Ma tale sviluppo non è tanto cronologico, quanto prioritariamente logico e, solo in subordine, geografico. Il realizzarsi dello spirito è nel tempo, ma tale conseguenza è un corollario del fatto che lo spirito, realizzandosi, si determina e si rende finito. Il fatto che, ad esempio, in Oriente

[171] Cfr. *EL*, V, 14; XVII, 3, 6: in *OC*, I, A, pp. 84 (il dispotismo è «naturalisé» in Asia), 369-372 e 375-376.

[172] Si veda, in generale, P. ROSSI, *Storia universale e geografia in Hegel*, Firenze, Sansoni, 1975.

l'evoluzione del concetto non ha avuto un seguito va certamente posto in relazione con il principio geografico e la presenza troppo forte della natura. Ma questa conclusione, in linea con le tesi di Montesquieu, si fonda su presupposti filosofici differenti. Ancora una volta, Hegel fa sue le intuizioni del *Président*, ma le riformula all'interno di una prospettiva nuova e originale.

5. *Conclusioni*

Hegel è forse uno dei più grandi 'allievi' di Montesquieu. Diverse intuizioni presenti nell'opera del filosofo tedesco sono di chiara derivazione montesquieana.

Tuttavia, lo si è visto, l'apparato categoriale sviluppato dal *Président*, una volta assimilato da Hegel, viene riplasmato e rielaborato nel suo sistema. In generale, la questione fondamentale che differenzia alla base la riflessione di Hegel da quella del filosofo francese consiste nel fatto per cui, secondo il primo, la dimensione della libertà non è posta in relazione diretta con una particolare forma di governo, vista come produttiva di libertà, ma è inserita nella dinamica dello spirito oggettivo e dello Stato, e solo in modo mediato giunge storicamente al modello della monarchia costituzionale. Per Hegel, dunque, la libertà trova la propria collocazione all'interno dei rapporti tra Stato e società intesi come totalità organica ('forma di Stato'). Come ha sottolineato Bobbio in riferimento al concetto di costituzione, la riflessione hegeliana si colloca al di fuori della tradizione del costituzionalismo liberale e si inserisce all'interno di una teoria del diritto e dello Stato «come principio di organizzazione» e non «come principio di coordinazione» tra individui[173]. Conferma di questa tesi è la diversa idea che i due filosofi esprimono con riguardo al problema della separazione dei poteri.

Un secondo aspetto, rimasto a volte sullo sfondo in questo contributo, ha a che vedere con la dimensione assiologia riscontrabile in entrambe le teorie politiche. Ambedue i filosofi, è noto, hanno una vocazione metodologica per l'*essere*, per quanto tale concetto venga inteso diversamente dai due pensatori[174]. Montesquieu dichiara di voler

[173] N. BOBBIO, *La costituzione in Hegel*, in ID., *Studi hegeliani*, cit., p. 71.
[174] Cfr. B. COPPIETERS, *Kritik einer reinen Empirie*, cit., *passim*.

studiare la molteplicità del 'politico' e del giuridico, mentre Hegel afferma, come noto, la razionalità del reale e che il compito della filosofia «è comprendere ciò *che è*»[175]. Tuttavia, entrambi non sfuggono al *dover essere*[176]. In Montesquieu questa tendenza è più evidente e si lega alla sua idea di libertà politica. Essa sembra costituire il criterio ultimo, ancorché nascosto, della preferenza per una forma di Stato piuttosto che di un'altra. In effetti, se la libertà politica è sicurezza, o almeno percezione di essa, e se è vero che la libertà è il risultato dell'equilibrio virtuoso tra i poteri nei governi moderati, tale convincimento deve in modo diretto o indiretto rifarsi a un criterio esterno al 'politico'. Anche se c'è circolarità tra i fattori dello spirito generale, il concetto di libertà politica non può essere autoreferenziale. In Hegel questo problema non sembra porsi, in quanto la libertà è un concetto che viene costruito dialetticamente, per così dire, dal suo interno. Come ho avuto modo di osservare altrove[177], la tesi di Montesquieu secondo cui la paura è il movente del dispotismo sembra rivelare che il *Président* non può che avere alle spalle una precisa concezione della libertà, la quale presuppone che gli individui siano comunque tali, a prescindere dal tipo di forma politica, e che per questo siano in sé almeno potenzialmente liberi. Invece, come si è cercato di mettere in luce, per Hegel nei regimi dispotici non esiste ancora coscienza dell'individuo come tale.

In ogni caso, anche Hegel non sembra sfuggire al *Sollen*. Bobbio, a proposito della tipologia hegeliana delle forme di governo, ha parlato di una dimensione sia descrittiva sia assiologica[178]. Quest'ultima dimensione è legata alla «concezione progressiva della storia» sviluppata da Hegel e alla valutazione della monarchia costituzionale quale forma di governo superiore rispetto a quelle (quali la democrazia e l'aristocrazia) proprie di popoli che si trovano ancora in una «situazione arretrata e non sviluppata» (*unentwickelten Zustande*). Questo argomento sembra indiscutibile. Tuttavia, per quanto si tratti di *Sollen*, abbiamo sempre a che fare con una costruzione teorica. Infatti, alla domanda «il dominio del despota è arbitrario oppure no?», si

[175] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., «Prefazione» (tr. it. cit., p. 15).

[176] Cfr. G. PLANTY-BONJOUR, *Lo spirito generale di una nazione*, cit., pp. 18-20.

[177] G. BONGIOVANNI-A. ROTOLO, *Hegel e lo spirito del dispotismo*, cit., § 3.3.

[178] N. BOBBIO, *Hegel e le forme di governo*, cit., pp. 115, 130-131. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 279 e § 273 sulla monarchia costituzionale quale «perfezionamento dello Stato».

dovrà rispondere che lo è *per noi*, cioè «dal punto di vista di uomini che hanno alle spalle la *Weltgeschichte*; ma il dispotismo non può essere vissuto come tale da uomini presso i quali i principi della personalità individuale, della coscienza libera, non si sono neppure affacciati»[179].

[179] G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., p. 192.

Auguste Comte e la genesi dell'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu

Giorgio Lanaro

1. *L'incontro con Montesquieu*

Je continue toujours à travailler ici dans une solitude philosophique – scriveva Comte a Valat nel febbraio del 1817 –; il est vrai que l'anglais et les sciences exactes ne prennent pas tout mon temps, et que j'y ajoute l'étude des sciences morales et politiques; je parcours Siret et Boyer, je lis Monge et Lagrange, je médite Condorcet et Montesquieu. Voilà comment je passe à peu près toute ma journée, et franchement je ne m'ennuie pas[1].

È dunque all'inizio del 1817 che il diciannovenne Comte legge per la prima volta e «medita» Montesquieu, l'*Esprit des lois* naturalmente, ma anche le *Lettres persanes*, di cui non manca di rilevare la difformità rispetto all'opera maggiore[2], per passare infine alle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, che utilizzerà nella stesura delle parti storiche del *Cours de philosophie positive*[3].

Con la lettura di Montesquieu si intreccia quella di Condorcet, anzitutto dell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Affiancati fin dal principio, i due autori lo resteranno per sempre. Ogniqualvolta Comte farà i conti con l'eredità del Settecento francese e si sforzerà di mettere a fuoco i 'precursori' del positivismo,

[1] Lettera di Comte a P. Valat del 12 febbraio 1817, in A. COMTE, *Correspondance générale et confessions*, 8 voll., vol. I, a cura di P.E. de Berrêdo Carneiro e P. Arnaud, Paris-La Haye, Mouton, 1973, p. 19.

[2] «Quant au bulletin que tu me demandes sur la santé de l'Université, de cette fille aînée de nos rois, qui est si vieille qu'elle en radote, comme disait si spirituellement et si judicieusement le Montesquieu des *Lettres Persanes* (qui n'est pas du tout celui de l'*Esprit des Lois*) […]», scrive ancora a Valat il 15 giugno 1818; cfr. A. COMTE, *Correspondance générale*, vol. I, cit., p. 41.

[3] Comte possedeva l'*Esprit* in un'edizione ginevrina (chez Barillot et fils, s. d.) in tre volumi, le *Lettres* in un'edizione uscita a Londra nel 1769, e un'edizione delle *Considérations* apparsa a Lione nel 1805 (cfr. H. GOUHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 voll., Paris, Vrin, 1933-1941, vol. I, p. 216, in nota).

Montesquieu e Condorcet saranno valutati congiuntamente e messi a confronto in un bilancio comparativo tanto dei loro meriti quanto dei loro limiti. Intanto, nel 1817, Comte si abbandona volentieri al piacere della loro lettura, anche se venticinque anni dopo, nella *Préface personnelle* al sesto volume del *Cours*, egli accennerà appena alla sua giovanile attrazione per il pensiero illuministico, la cui insufficienza gli sarebbe presto diventata palese, anche grazie al «funesto legame» con Saint-Simon[4].

Il 1817 inaugurò in effetti un periodo cruciale nella biografia intellettuale di Comte: avendo iniziato l'anno con lo studio di Montesquieu e di Condorcet, egli lo concluderà come segretario di Saint-Simon e collaboratore de «L'Industrie». E a sua volta il sodalizio con Saint-Simon venne propiziato e poi rafforzato dalla familiarità con i teorici dell'economia politica, da Thomas Malthus ad Adam Smith e Jean-Baptiste Say.

Per quanto tenda presto ad attenuarsi, per il sopravvenire di altre letture ed esperienze, il giovanile entusiasmo di Comte per Montesquieu e Condorcet lascerà un'impronta duratura sulla sua produzione. Tra il 1817 e il 1818 egli scopre una nuova vocazione scientifica, quella che lo indirizza allo studio delle società umane; e di tale illuminazione entrambi gli scrittori settecenteschi figurano tra i principali ispiratori.

Il primo riconoscimento pubblico giunse nel 1822[5], quando uscì, in soli cento esemplari, il *Prospectus des travaux nécessaires pour réor-*

[4] Nella *Préface personnelle*, che reca la data del 19 luglio 1842, Comte si limita a richiamare Condorcet, senza fare menzione di Montesquieu, nella nota in cui liquida definitivamente la propria esperienza sansimoniana: «A cette époque, et quand j'étais parvenu à sentir à la fois la portée et l'insuffisance de la grande tentative de Condorcet, mon évolution spontanée fut profondément troublée pendant quelques années, sans cependant être jamais déviée ni suspendue, par une liaison funeste avec un écrivain fort ingénieux, mais très superficiel, dont la nature propre, beaucoup plus active que spéculative, était assurément peu philosophique, et ne comportait réellement d'autre mobile essentiel qu'une immense ambition personnelle (le célèbre M. de Saint-Simon)»; A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 6 voll., Paris, Bachelier, 1830-1842, vol. VI, p. X, in nota. Ho utilizzato la ristampa anastatica A. COMTE, *Œuvres*, 11 voll., Paris, Anthropos, 1968-1971, voll. I-VI.

[5] Come opportunamente osserva Lando Landi, già nel 1800 Madame de Staël, in *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, aveva anticipato «in termini sorprendentemente nitidi e precisi l'interpretazione di Montesquieu quale fondatore della scienza sociale» (L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 628-629, nota 15; ma si veda anche M.G. SALVATORES, *Montesquieu e Madame de Staël*, in C. ROSSO [a cura di], *Intorno a Montesquieu*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1970, pp. 115-169).

ganiser la société. Le travagliate vicende editoriali di questo testo non hanno bisogno di essere qui richiamate per esteso. Basti solo ricordare che, dopo essere stato ristampato nel 1824 con alcune aggiunte e con un titolo leggermente diverso, in cui *Plan* sostituiva *Prospectus*, esso venne ripubblicato nel 1854, insieme agli altri scritti giovanili, in appendice al quarto volume del *Système de politique positive*, a suggello e conferma dell'unità del pensiero comtiano[6]. Etichettato come «l'opuscule fondamental», il *Prospectus* era particolarmente caro al suo autore, che vi ritrovava *in nuce* le idee direttive della filosofia positiva. Oltre ad abbozzarvi il disegno complessivo del suo programma scientifico, enunciando per la prima volta la legge dei tre stadi, Comte vi inserì anche una rapida trattazione storica, con l'intento di vagliare i precedenti tentativi di includere la politica nel novero delle scienze. Un bilancio che si presentava volutamente sommario, ma al quale l'autore attribuiva un'importanza essenziale, ritenendo che da esso potesse derivare

> le double avantage de constater, par le fait, la maturité d'une telle entreprise, et d'éclaircir encore l'esprit de la nouvelle politique, en le présentant sous plusieurs points de vue distincts de ceux précédemment indiqués[7].

In questo rapido *excursus* storico Montesquieu occupava una posizione di assoluto rilievo, dal momento che gli veniva attribuito il merito di aver tentato di conferire un fondamento rigoroso, anche se incompleto, alla conoscenza empirico-razionale delle società umane. Questa era in sostanza la valutazione complessiva di Comte, il quale non cercava poi di articolarla sul piano storiografico, avendo soltanto cura di far emergere il nucleo vitale del pensiero di Montesquieu, o meglio quello che egli riteneva tale alla luce della prospettiva teorica appena conquistata. Un caposaldo del positivismo, ed anzi la sua tesi caratterizzante, si poteva infatti scorgere nella nozione di legge scientifica e nella sua programmatica estensione dal mondo naturale al mondo storico-sociale. Non era dunque casuale che Comte richiamasse subito la definizione di legge con cui Montesquieu aveva aperto il «mirabile» esordio dell'*Esprit des lois* (I, 1):

[6] Si veda l'esauriente saggio di Henri Gouhier, *L'opuscule fondamental*, apparso nel 1974 in «Les études philosophiques» e ristampato in H. GOUHIER, *La philosophie d'Auguste Comte: Esquisses*, Paris, Vrin, 1987, pp. 65-77.

[7] A. COMTE, *Écrits de jeunesse 1816-1828, suivis du Mémoire sur la cosmogonie de Laplace 1835*, a cura di P.E. Berrêdo Carneiro e P. Arnaud, Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 294.

Les loix, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; et, dans ce sens, tous les êtres ont leur loix, la divinité a ses loix, le monde matériel a ses loix, les intelligences supérieurs à l'homme ont leur loix, les bêtes ont leur loix, l'homme a ses loix.

Per Comte la suddetta definizione, «veramente filosofica», era la prova più eloquente che Montesquieu intendeva «traiter la politique comme une science de faits et non de dogmes». Un risultato che si poteva ottenere solo se si riconducevano i fatti politico-sociali a un ristretto numero di principi generali, per poi procedere a stabilire le leggi del loro concatenamento.

In questo testo giovanile Comte adopera per lo più il termine «politica» in senso lato, in un'accezione cioè che tende ad avvicinarsi a quella della futura «sociologia»; del resto nelle pagine aggiunte nel 1824 il termine più usato è appunto «fisica sociale». Al di là delle oscillazioni terminologiche, la valorizzazione di Montesquieu dipendeva comunque dal suo apporto all'edificazione della politica come scienza. Completamento dell'enciclopedia delle scienze, momento conclusivo nella costruzione del sistema delle conoscenze umane, la politica come scienza poneva le premesse della rigenerazione collettiva. E proprio per questo suo ruolo di battistrada del positivismo, a Montesquieu doveva essere riconosciuta una «superiorità filosofica» rispetto a «tutti i suoi contemporanei», in particolare nei confronti di Rousseau, qui e altrove additato come il campione settecentesco della «politica metafisica»[8].

Riprendendo il tema nelle parti conclusive dello scritto, Comte ribadiva che Montesquieu, avendo esteso la giurisdizione della legalità scientifica dalla natura alla società, aveva rappresentato il primo dei quattro tentativi (il secondo e il terzo facevano principalmente capo a Condorcet e riguardavano l'idea di progresso e la matematizzazione dei fenomeni sociali, il quarto scaturiva invece dall'opera di Cabanis e mirava a ricondurre la fisica sociale alla fisiologia) che in meno di un secolo avevano posto le basi per l'edificazione della politica scientifica o fisica sociale:

Telles sont les quatre tentatives principales faites jusqu'à présent dans le but

[8] «S'être affranchi de l'esprit critique, dans le temps où il exerçait, jusque sur les plus fortes têtes, l'empire le plus despotique; avoir profondément senti le vide de la politique métaphysique et absolue, avoir éprouvé le besoin d'en sortir, au moment même où elle prenait, entre les mains de Rousseau, sa forme définitive, sont des preuves décisives de cette supériorité» (A. COMTE, *Écrits de jeunesse*, cit., p. 294).

d'élever la politique au rang des sciences d'observation, et dont l'ensemble constate, de la manière la plus décisive, la nécessité et la maturité de cette grande entreprise. L'examen spécial de chacune d'elles confirme, sous un point de vue distinct, les principes antérieurement exposés dans ce chapitre sur le véritable moyen de donner à la politique un caractère positif, et, par suite, d'arrêter avec sûreté la conception générale du nouveau système social, qui peut seul terminer la crise actuelle de l'Europe civilisée.

On peut donc regarder comme établi, *a priori* et *a posteriori*, sur des démonstrations réelles, que, pour atteindre ce but capital, il faut regarder la science politique comme une physique particulière, fondée sur l'observation directe des phénomènes relatifs au développement collectif de l'espèce humaine, ayant pour objet la coordination du passé social, et pour résultat la détermination du système que la marche de la civilisation tend à produire aujourd'hui.

Cette physique sociale est, évidemment, aussi positive qu'aucune autre science d'observation. Sa certitude intrinsèque est tout aussi réelle. Les lois qu'elle découvre, satisfaisant à l'ensemble des phénomènes observés, leur application mérite une entière confiance[9].

Va peraltro notato che nel testo del 1822 l'apprezzamento di Montesquieu, per quanto esplicito e caloroso, occupava meno di una pagina ed era subito bilanciato da una serie di osservazioni critiche. Il primo addebito consisteva nell'incapacità di scorgere la legge generale dello sviluppo della civiltà, la legge del progresso. Per questo motivo la sua opera era in grado di fornire soltanto i «materiali», non le «idee generali» che sono indispensabili per la fondazione della politica positiva. Oltre a non tenere conto della «necessaria successione dei diversi stati politici», Montesquieu aveva poi riservato un peso preponderante, senza dubbio eccessivo, alla «forma dei governi». Gradualmente ridimensionando l'elogio iniziale, fin quasi a ribaltarlo, Comte faceva così emergere i residui «metafisici» della concezione montesquieuiana:

En un mot, les faits politiques n'ont pas été vraiment *liés* par Montesquieu, comme ils doivent l'être dans toute science positive. Ils n'ont été que *rapprochés* d'après des vues hypothétiques, contraires, le plus souvent, à leurs rapports réels[10].

Montesquieu aveva sbagliato anche là dove aveva visto giusto, esagerando l'influenza del clima a scapito della legge suprema che governa il progresso della civiltà. Una legge che è valida in ogni ambiente,

[9] A. COMTE, *Écrits de jeunesse*, cit., p. 316.
[10] A. COMTE, *Écrits de jeunesse*, cit., p. 295.

laddove il clima rappresenta una causa di accelerazione o di rallentamento del progresso, vale a dire una causa soltanto secondaria e indiretta. Gli studiosi della società e del suo sviluppo storico avrebbero dovuto far propria la lezione degli astronomi, che avevano saputo concentrare i loro sforzi nella scoperta delle leggi generali dei movimenti planetari, facendo astrazione da eventuali perturbamenti e irregolarità.

Dopo aver censurato Montesquieu su diversi punti particolari, Comte si disponeva al giudizio conclusivo. Inevitabilmente le lacune teoriche della riflessione di Montesquieu si erano tradotte in una certa fragilità della sua progettazione pratica. Incapace di concepire un diverso sistema di relazioni politiche e sociali, l'autore dell'*Esprit des lois* aveva ripiegato su una visione moderatamente innovatrice, limitandosi ad auspicare delle modifiche, «più o meno importanti», al vecchio ordinamento teologico e feudale:

> La nécessité d'une réorganisation sociale, dans les pays les plus civilisés, était aussi réelle à l'époque de Montesquieu qu'elle l'est aujourd'hui. Car le système féodal et théologique était déjà détruit dans ses bases fondamentales. Les événements qui se sont développés depuis n'ont fait que rendre cette nécessité plus sensible et plus urgente, en complétant la destruction de l'ancien système. Néanmoins, Montesquieu n'a pas donné pour but pratique à ses travaux la conception d'un nouveau système social. Comme il n'avait pas lié les faits politiques d'après une théorie propre à mettre en évidence le besoin d'un système nouveau dans l'état que la société avait atteint, et en même temps, à déterminer le caractère général de ce système, il a dû se borner, et il s'est borné, quant à la pratique, à indiquer des améliorations de détail, conformes à l'expérience, et qui n'étaient que de simples modifications, plus ou moins importantes, du système théologique et féodal[11].

Toccava poi a Condorcet sottoporsi alla puntigliosa valutazione di Comte, che anche a lui applicava lo stesso procedimento, di calcolata ripartizione dei meriti e dei demeriti. Nel suo caso il panegirico iniziale assumeva perfino un tono più caloroso. Secondo Comte sarebbero infatti bastati il titolo e l'introduzione dell'*Esquisse* ad assicurare all'autore «l'eterno merito» di aver concepito distintamente l'idea di progresso. In compenso la successiva critica era molto più estesa e assumeva talvolta l'andamento di una requisitoria che metteva in discussione le basi della visione storica illuministica. Ma a Condorcet, su cui si era già soffermato in un testo del 1819, che era rimasto allo

[11] A. COMTE, *Écrits de jeunesse*, cit., p. 296.

stato di abbozzo e che venne pubblicato postumo[12], Comte ritornerà in varie occasioni e con un atteggiamento più conciliante; per tributargli infine, nel 1853, un omaggio insolitamente appassionato, in cui lo salutava come il proprio «padre spirituale»[13].

2. *L'immagine di Montesquieu nel* Cours de philosophie positive

L'impostazione schematica del *Prospectus* e la sua intonazione prevalentemente 'accusatoria' furono in parte corrette nel *Cours de philosophie positive*, dove Comte tornò a parlare di Montesquieu (e di Condorcet) nella lezione quarantasettesima del quarto volume. Nella lezione, intitolata «Appréciation sommaire des principales tentatives philosophiques entreprises jusqu'ici pour constituer la science sociale», la visione di fondo non era cambiata, nel senso che di nuovo Montesquieu e Condorcet erano presi in considerazione esclusivamente per il loro ruolo di 'precursori' del positivismo. Peraltro in questo testo, che risale al 1839, Comte si mostrava meno preoccupato di far risaltare la propria originalità rispetto ai suoi due predecessori. Inoltre, ed era questo l'elemento di maggior novità, la prospettiva storica si era notevolmente ampliata: infatti l'opera di Montesquieu veniva collegata alla rivoluzione scientifica che aveva preso le mosse da Copernico e Galileo, per concludersi nella sintesi newtoniana. Il tentativo montesquieuiano, per imperfetto che fosse, acquistava così un significato storico indiscutibile, in quanto prospettava la «generalizzazione finale», l'estensione al mondo sociale, del processo di scientificizzazione della realtà che aveva contraddistinto l'età moderna.

Il carattere centrale e insieme transitorio della collocazione storica di Montesquieu risultava ancor più evidente, se si prendeva in considerazione il periodo immediatamente successivo alla sua opera. Nel rievocarlo a larghi tratti, Comte non mancava di rilevare che esso era stato caratterizzato da importanti acquisizioni scientifiche, soprattut-

[12] Cfr. *Sur les travaux politiques de Condorcet* (1819), ora in *Écrits de jeunesse*, cit., pp. 483-489.

[13] «Dès le début de ma carrière, je n'ai jamais cessé de représenter le grand Condorcet comme mon père spirituel» (A. COMTE, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité*, 4 voll., Paris, Mathias, 1851-1854, vol. III, *Préface*, p. XV). L'esaltazione di Condorcet, nell'ultimo Comte, va di pari passo con l'inasprimento della polemica contro Saint-Simon, che in questa stessa pagina viene definito «un jongleur dépravé».

to nell'ambito della chimica e della biologia. Ma ancor più decisivi erano stati gli sviluppi della storia politica, culminati nel «grand ébranlement politique, sous l'impulsion duquel nous pensons aujourd'hui»[14]. Dunque, se la rivoluzione scientifica aveva posto le premesse teoriche, la rivoluzione del 1789, distruggendo il vecchio assetto teologico-feudale, aveva stabilito le condizioni storiche più favorevoli per condurre un'analisi sistematica dei fenomeni sociali:

> Tant que le système politique, qui, graduellement modifié, avait toujours présidé au développement antérieur de la société, n'était point encore ainsi attaqué directement dans son ensemble, de manière à manifester hautement l'impossibilité de perpétuer sa prépondérance, la notion fondamentale du progrès, première base nécessaire de toute véritable science sociale, ne pouvait aucunement acquérir la fermeté, la netteté et la généralité sans lesquelles sa destination scientifique ne saurait être convenablement remplie[15].

Se prescinde dalla contestualizzazione storica più articolata, il lettore può avere l'impressione che nel *Cours* il giudizio su Montesquieu ricalchi sostanzialmente le pagine del 1822. Va però osservato che Comte, nel ribadire che i limiti di Montesquieu erano i limiti del suo tempo, si preoccupava adesso di sottolineare ancor più che in diverse occasioni l'autore dell'*Esprit des lois* era riuscito ad emanciparsi dalle idee correnti. In un'epoca dominata da «vane utopie metafisiche», che attribuivano ai «legislatori» la capacità demiurgica di modificare a volontà lo stato sociale, Montesquieu aveva infatti compreso che i fenomeni politici erano regolati da «leggi pienamente naturali»[16]. Così, in un capitolo che vorrebbe ispirarsi a un rigoroso determinismo storico, Comte sembra disposto a fare qualche eccezione, in particolare per Aristotele e Montesquieu. Pur senza eguagliare la grandezza e l'originalità del filosofo greco, anche Montesquieu aveva infatti saputo sollevarsi sulla sua epoca, in particolare quando si era liberato dalla ossessiva tendenza dei contemporanei a indebolire l'autorità della tradizione. Ancora operanti nelle *Lettres persanes*, i «pregiudizi» illuministici erano stati per lo più eliminati nel capolavoro della maturità, che testimoniava un senso della storia ignoto agli scrittori settecenteschi, senza fare eccezione per lo stesso Condorcet. Pur riaffermando la complessiva superiorità teorica di quest'ultimo, Comte non

[14] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. IV, cit., p. 195.
[15] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. IV, cit., pp. 182-183.
[16] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. IV, cit., p. 195.

esitava ora a sfumare il suo giudizio, riconoscendo che nell'esame concreto del passato Montesquieu si era spesso rivelato molto meno dogmatico di Condorcet:

On ne peut, à ce sujet, s'abstenir de contempler, avec une respectueuse admiration, la profonde supériorité philosophique de Montesquieu, qui, sans avoir pu, comme Condorcet, juger l'esprit révolutionnaire d'après l'expérience la plus caractéristique, avait su néanmoins s'affranchir essentiellement, à l'égard du passé, des préjugés critiques qui dominaient toutes les intelligences contemporaines, et qui avaient même gravement atteint sa propre jeunesse[17].

Infine, sull'importanza delle condizioni climatiche, Comte confermava le note riserve, integrandole tuttavia con un'annotazione che risultava molto più vicina alla visione di Montesquieu (e di Rousseau) di quanto egli ritenesse:

Les causes physiques locales, très puissantes à l'origine de la civilisation, perdent successivement de leur empire à mesure que le cours naturel du développement humain permet davantage de neutraliser leur action[18].

3. *Il graduale distacco da Montesquieu*

Nel 1839 Comte, arricchendo il quadro storico e temperando le sue critiche, era stato in grado di valorizzare con maggior efficacia il contributo di Montesquieu alla nascita della «sociologia» (il termine viene sistematicamente adottato da Comte proprio in questa lezione). Ma anche nella trattazione del *Cours* s'insinuava una nota discordante: con più forza che in passato veniva ora rivolta a Montesquieu l'accusa di aver idealizzato «il regime parlamentare degli Inglesi», innalzandolo a «modello politico universale»[19]. Beninteso, Comte era disposto ad ammettere quanto fosse difficile, nella prima metà del Settecento, percepire l'insufficienza di tale modello; e del resto la proposta politica di Montesquieu, oltre a suonare come una censura, neppure troppo velata, della realtà francese, possedeva comunque una concretezza che ne garantiva la superiorità rispetto alle «utopie meta-

[17] A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, vol. IV, cit., pp. 207-208.

[18] A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, vol. IV, cit., p. 199.

[19] A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, vol. IV, cit., pp. 196-197. Per una documentata analisi critica dell'interpretazione comtiana (e non solo di Comte, naturalmente), è da vedere il già citato volume di L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*.

fisiche» che si stavano diffondendo nella cultura contemporanea.

Benché mitigata dalle consuete formule attenuanti, la condanna di Montesquieu, sotto il profilo strettamente politico, era stata ormai pronunciata. In termini pressoché analoghi essa sarebbe ritornata in altri passaggi del *Cours*, in particolare nella lezione cinquantasettesima, in un contesto cioè più direttamente programmatico, dove Comte si interrogava sugli esiti della rivoluzione del 1789 e sulla «tendenza finale» del mondo contemporaneo. Nella prospettiva comtiana dell'inevitabile rigenerazione sociale, il richiamo all'assetto costituzionale britannico, che dopo Montesquieu aveva sedotto anche una cospicua parte della cultura politica rivoluzionaria, doveva essere respinto come una «dannosa illusione»:

> D'aussi incohérentes spéculations ne mériteraient aujourd'hui aucune attention philosophique, si on n'y devait voir le premier témoignage direct d'une aberration générale qui exerce encore la plus déplorable influence pour dissimuler radicalement la vraie nature de la réorganisation moderne, en réduisant cette régénération fondamentale à une vaine imitation universelle de la constitution transitoire particulière à l'Angleterre[20].

Il linguaggio di Comte, già abbastanza ruvido nel *Cours*, assumerà toni ancor più pungenti dopo il 1848, allorché le sue inclinazioni autoritarie e centralizzatrici si manifesteranno senza remore, fino all'approvazione del colpo di Stato bonapartista[21]. Man mano che cresceva la sua avversione alla pubblicistica liberal-democratica, anche l'atteggiamento di Comte verso Montesquieu era destinato a mutare. Finché il suo impegno si era concentrato nella costruzione della nuova scienza, la sociologia, non gli era stato difficile riconoscere la grandezza del filosofo settecentesco. Con l'emergere e il consolidarsi di una diversa strategia culturale, più direttamente impegnata nella sfera politica e che si proclamava estranea, se non ostile, ai valori della tradizione liberale, questi riconoscimenti si sarebbero diradati, smarrendo anche l'intensità iniziale. Nel *Système de politique positive*, l'opera fondamentale della 'seconda carriera' comtiana, Montesquieu è presente solo in taluni frettolosi e generici richiami.

A questa motivazione generale, che probabilmente dà ragione del-

[20] A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, vol. VI, cit., p. 291.

[21] Per un esame approfondito di questa fase del pensiero comtiano, si deve ora ricorrere a M. LARIZZA, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, Bologna, Il Mulino, 1999.

la 'freddezza' mostrata dal secondo Comte verso Montesquieu, se ne può aggiungere un'altra di carattere più specifico. Nel 1844 Comte lesse la *Scienza Nuova* di Vico, per la prima volta e direttamente in italiano. Comunicando poi le sue impressioni a John Stuart Mill, egli non nascose il suo apprezzamento, rallegrandosi per aver infranto il consueto regime di «igiene cerebrale». Appena due anni prima, nella già citata *Préface personnelle*, Comte si era quasi vantato di non conoscere le opere di Vico, Kant, Herder e Hegel, «se non attraverso qualche relazione indiretta e alcuni estratti assai insufficienti»[22]. Invece nel 1844, pur senza giungere fino ad esprimere il suo rammarico per aver tanto ritardato la lettura di Vico, egli non esitava ad ammettere «la forza intrinseca» del filosofo napoletano. Una valutazione che lo induceva a sollevare qualche interrogativo sull'originalità di Montesquieu, che si era forse familiarizzato con la *Scienza Nuova* durante il suo soggiorno italiano:

> Si Montesquieu, pendant son voyage en Italie, a connu réellement cet ouvrage, qui alors y avait un vrai succès, ce secours diminue notablement, à mes yeux, l'estime personnelle que méritent ses propres efforts; ce n'est que par la réalité des vues qu'il s'est montré plus avancé que Vico, ce que la seule diversité des situations explique aisément; mais, quant à la force scientifique des conceptions, Vico me semble le surpasser beaucoup, malgré les nombreuses aberrations effectives où il a été entraîné par l'insuffisance nécessaire de sa méthode et de sa préparation propre[23].

[22] «Je n'ai jamais lu, en aucune langue, ni Vico, ni Kant, ni Herder, ni Hegel, etc.; je ne connais leurs divers ouvrages que d'après quelques relations indirectes et certains extraits fort insuffisants» (A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, vol. VI, cit., *Préface personnelle*, p. XXXVIII, in nota). Un rendiconto dettagliato delle scarne letture comtiane di Herder, Kant e Hegel (ma non di Vico) si può trovare in M. PICKERING, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 277-301.

[23] A. COMTE, *Correspondance générale et confessions*, a cura di P.E. de Berrêdo Carneiro e P. Arnaud, Paris-La Haye, Mouton, 1975, vol. II, pp. 289-290. Il più autorevole biografo di Montesquieu, Robert Shackleton, ritiene assai improbabile che il pensatore francese abbia acquistato una copia della *Scienza Nuova* durante il suo breve soggiorno a Napoli nel 1729, anche se non esclude che egli abbia potuto incontrarsi con Vico. Alla luce delle precisazioni dello Shackleton, appare ancor più infondata l'accusa, incidentalmente adombrata da Comte, ma che in effetti era rimbalzata dall'Italia in tutta Europa subito dopo la pubblicazione dell'*Esprit des lois*, di un 'plagio' di Vico da parte di Montesquieu: cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu: A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 114-116. Per approfondire la storia o la 'leggenda' del rapporto di Montesquieu con Vico rimane ancora fondamentale la documentazione offerta da B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. NICOLINI, 2 voll., Napoli, Ricciardi, 1947-1948, vol. I, pp. 283-294. Per un tentativo di approfondire le connessioni 'ideali' tra i due autori si può vedere C. ROSSO, *Vico e Montesquieu*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*,

Comte si riprometteva di far posto anche a Vico nel quadro storico che aveva tracciato nella lezione quarantasettesima del *Cours*. Com'è noto, l'opera non conobbe una nuova edizione; pertanto questo proposito rimase lettera morta, benché se ne possa trovare una debole traccia nel *Système de politique positive*, nel passo in cui l'importanza di Montesquieu appare sminuita dal confronto con Aristotele e appunto con Vico[24].

4. *Durkheim e gli sviluppi dell'interpretazione sociologica*

Confinata in qualche pagina dell'opuscolo giovanile o diluita nella prolissa trattazione del *Cours*, la lettura comtiana di Montesquieu avrebbe certamente avuto una modesta risonanza senza l'intervento di Émile Durkheim. Non bisogna infatti dimenticare che la circolazione dei testi comtiani rimase sempre circoscritta e che nel secondo Ottocento i simpatizzanti del positivismo si rivolsero spesso alle opere di divulgazione del comtismo, come quelle pubblicate in Francia da Émile Littré e da Eugène Robinet, e in Gran Bretagna da George Henry Lewes e John Stuart Mill[25]. Ora questi autori non avevano un particolare interesse a far risaltare il legame di Comte con Montesquieu; ciò accadde solo nel 1892, grazie alla dissertazione di Émile Durkheim, *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*[26]. Il titolo dello scritto, dove non si faceva menzione della scienza sociale, avrebbe potuto occultarne l'intento, che era invece esplicitato già nelle prime righe, dove l'autore evocava la sociologia comtiana come punto di arrivo di un itinerario che era stato avviato dai pensatori francesi del diciottesimo secolo, e in particolare da Montesquieu. Sarebbe però fuorviante intendere il lavoro durkheimiano come la mera

Napoli, Morano, 1968, pp. 303-333 (e, tradotto in francese, in ID., *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, Bordeaux, Ducros, 1971, pp. 327-344).

[24] A. Comte, *Système de politique positive*, vol. III, cit., p. 589.

[25] Sulla diffusione in Europa del pensiero comtiano, cfr. W.M. SIMON, *European Positivism in the Nineteenth Century*, Ithaca, Cornell University Press, 1963; tr. it. di E. Massari, Bologna, Il Mulino, 1980. Per l'area inglese mi permetto di rinviare a G. LANARO, *Il positivismo tra scienza e religione. Studi sulla fortuna di Comte in Gran Bretagna*, Milano, Franco Angeli, 1990.

[26] Con il titolo, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, la dissertazione è tradotta in É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, traduction et notes par A. Cuvillier, avec une note introductive de G. Davy, Paris, Marcel Rivière, 1966[2], pp. 25-115.

riformulazione, aggiornata e documentata, del giudizio di Comte su Montesquieu. Certo Durkheim aveva ben presente la lezione quarantasettesima del *Cours* e la richiamava a più riprese nel corso della sua analisi, senza peraltro rinunciare a prendere apertamente le distanze dall'interpretazione comtiana, soprattutto nel capitolo in cui esaminava la tipologia delle «forme di governo». Contrariamente a quel che aveva affermato Comte, la trattazione di Montesquieu non solo confermava la sua originalità rispetto ad Aristotele, ma testimoniava anche la valenza schiettamente sociologica dell'*Esprit des lois*[27].

Per cogliere pienamente il divario, occorre tuttavia riferirsi agli altri scritti in cui Durkheim affrontò il problema delle origini della scienza sociale. Nel 1895-96 egli tenne a Bordeaux un corso universitario in cui valorizzava senza remore l'apporto di Saint-Simon, additando nella sua opera una fondamentale matrice tanto del socialismo quanto dello studio scientifico della società[28]. In un altro corso universitario egli rivolse poi la sua attenzione a Rousseau, redigendo per l'occasione un saggio che vide la luce nel 1918, l'anno dopo la sua morte, nella «Revue de métaphysique et de morale» e con un titolo, *Le «Contrat social» de Rousseau*, che, come nel caso della dissertazione latina su Montesquieu, non rendeva compiutamente il contenuto

[27] É. DURKHEIM, *Montesquieu e Rousseau*, cit., pp. 55-73; nella conclusione il distacco da Comte viene precisato in una nota, dove Durkheim osserva che «son jugement est très bref, en partie inexact, ainsi que nous l'avons vu, et surtout ne paraît pas résulter d'une méditation attentive et diligente de la théorie» (p. 110, in nota).

[28] Dopo alcune edizioni parziali, ma sempre postume, il corso venne pubblicato nella sua interezza da Marcel Mauss: cfr. É. DURKHEIM, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Paris, Alcan, 1928. Sfidando l'anatema comtiano, Durkheim scriveva nella settima lezione : «En exposant les conceptions fondamentales de Saint-Simon, nous avons pu voir tout ce que Comte lui devait et nous aurons l'occasion de constater cette même influence dans le détail des théories, Cependant, à l'exception de Littré, les comtistes ont nié cette filiation. Ils ont même été jusqu'à dire que c'était à Comte que Saint-Simon devait tout ce qu'il y a de juste et d'original dans sa doctrine. Mais les faits protestent contre une telle interprétation. C'est seulement vers 1817 que des relations suivies s'établirent entre les deux philosophes. Or il n'est pas douteux que les lignes essentielles du saint-simonisme n'aient été arrêtées bien avant cette date. Le *Mémoire sur la science de l'homme* et le travail sur *La gravitation universelle* sont de 1813 et tous les principes du système y sont expressément formulés. C'est même du premier de ces livres que nous nous sommes principalement servi pour exposer la manière dont Saint-Simon concevait la philosophie et la science des sociétés. On y trouve tout le programme de la philosophie positive et de la sociologie positive, et les mêmes idées étaient déjà plus qu'indiquées dans les écrits antérieurs. C'est pourquoi on ne peut que regretter que non seulement l'école de Comte, mais Comte lui-même ait aussi complètement méconnu son précurseur le plus immédiat et le plus important» (É. DURKHEIM, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, introduction de M. Mauss, préface de P. Birnbaum, Paris, Puf, 1971, p. 133).

dell'articolo[29]. In effetti, oltre a mettere a fuoco i concetti basilari del *Contrat social*, Durkheim ripercorreva dettagliatamente la genesi dei rapporti sociali esposta nel *Discours sur l'origine de l'inégalité* e nell'*Essai sur l'origine des langues*, un testo a cui per la prima volta veniva dato l'opportuno rilievo[30].

Comte, riecheggiando un *topos* polemico alquanto diffuso nella pubblicistica postrivoluzionaria, aveva più volte contrapposto Montesquieu e Rousseau, facendo di tale opposizione uno dei cardini della sua valutazione dell'Illuminismo francese. Ma già all'epoca della terza Repubblica, parallelamente all'emergere dell'immagine di un «Montesquieu repubblicano», era stata prospettata la riconciliazione di questi due protagonisti del pensiero settecentesco[31]. Durkheim, che si era formato in tale orizzonte culturale e che mirava poi a una ricostruzione oggettiva delle origini della scienza sociale, senza rigide pregiudiziali ideologiche, lasciò cadere l'impianto dicotomico di Comte e sotto questo profilo si comprende la scelta compiuta da Armand Cuvillier nel 1953, allorché raccolse in un unico testo, significativamente intitolato *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, sia la traduzione della dissertazione del 1892 sia il lavoro del 1918[32].

In tal modo i due testi che Durkheim aveva dedicato alle origini settecentesche della scienza sociale ritornarono in circolazione, in concomitanza con la rinascita degli studi sull'illuminismo. In particolare, la dissertazione su Montesquieu ridiede smalto e vitalità all'interpretazione che risaliva a Comte e che per comodità si è voluta chiamare 'sociologica'. Essa ispirò un composito stuolo di commentatori[33]

[29] É. DURKHEIM, *Le «Contrat social» de Rousseau*, a cura di X. Léon, in «Revue de métaphysique et de morale», 25 (1918), pp. 1-23 e 129-161.

[30] Nella sua introduzione a J.-J. ROUSSEAU, *Società e linguaggio*, a cura di M. Antomelli, Firenze, La Nuova Italia, 1972, Mario Antomelli giustificò l'inserimento dello scritto di Durkheim come premessa ai testi di Rousseau (pp. 1-70), ricordando che il sociologo francese per primo aveva scorto nell'*Essai sur l'origine des langues* «un testo di capitale importanza per la comprensione del passo che conduce l'uomo, attraverso l'emergenza del linguaggio, dallo stato di natura allo stato di cultura» (p. XI).

[31] Per un approfondimento si rinvia a B. KARSENTI, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 6 (2002), pp. 33-55 (riprodotto in trad. it., ma senza il paragrafo introduttivo, in M. DONZELLI-R. POZZI [a cura di], *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 361-379) e soprattutto al contributo di Carlo Borghero, in questo volume.

[32] Si veda la nota 26. La tesi latina del 1892 era già stata tradotta nel 1937 da Franck Alengry nella «Revue d'histoire politique et constitutionnelle» con il titolo, *Montesquieu: sa part dans la fondation des sciences politiques et des sciences de la société*.

[33] Per un primo orientamento si rinvia al già citato volume di L. LANDI, *L'Inghilterra e il*

che però, a differenza di Durkheim, non si sono limitati a correggere o ad integrare la lettura comtiana, ma hanno abbandonato del tutto i presupposti storico-filosofici su cui si fondavano le pagine del *Cours*. Non sembra pertanto arrischiato concludere che questi studiosi, pur richiamandosi in genere al giudizio comtiano, ne hanno comunque modificato radicalmente il senso originario.

Comte aveva scorto nell'opera di Montesquieu la prefigurazione imperfetta della sociologia positivistica. A sua volta Durkheim aveva rielaborato questa prospettiva, garantendole una solida base documentaria e conferendole dignità storiografica, senza tuttavia abbandonare la categoria di 'precorrimento'. Per la verità qualche spunto in questa direzione si poteva cogliere già nella sua dissertazione[34], ma il passo decisivo venne compiuto solo qualche anno dopo, nella voluminosa monografia di Franck Alengry, *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte*. Affrontando sistematicamente la questione dei 'precursori' della sociologia comtiana, Alengry non poteva fare a meno di notare che, se si confinava Montesquieu in questo ruolo, si rischiava di mortificare la sua grandezza teorica. Infatti i suoi scritti possedevano un valore intrinseco che li rendeva, per taluni aspetti, senz'altro «superiori» a quelli comtiani. E per dare credibilità alla sua asserzione, Alengry non esitava ad elencare le ragioni di tale relativa preminenza di Montesquieu.

All'autore dell'*Esprit des lois* non si poteva anzitutto negare una coscienza storica che gli permetteva di valorizzare le individualità concrete, senza alcuna propensione per gli schematismi della filosofia della storia, di cui invece Comte abuserà. Inoltre Montesquieu aveva messo a frutto la sua iniziale vocazione giuridica, facendo del diritto uno dei pilastri della sociologia. Di tutt'altro avviso si mostrerà Com-

pensiero politico di Montesquieu, e alla introduzione di S. COTTA alla sua traduzione dell'*Esprit des lois* (2 voll., Torino, Utet, 1996[4], vol. I, pp. 7-30). Sono anche da vedere l'articolo di R. ALBERTINI CALABI, *Interpreti di Montesquieu tra scienze della natura e scienze dello spirito*, «Rivista critica di storia della filosofia», 30 (1975), pp. 72-94, e il documentato volume di D. FELICE, *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, Bologna, fuoriTHEMA, 1995, pp. 148-150. Uno sviluppo originale dell'interpretazione 'sociologica' si può trovare nei due lavori di S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Bari, Laterza, 1972, pp. 394-454; *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze, Sansoni, 1973.

[34] «[...] bien qu'il y ait toujours quelque chose d'inexact à faire remonter la naissance d'une science à tel ou tel auteur, – toute science se constitue à l'aide d'apports ininterrompus et il est difficile de dire à quel instant elle a commencé à exister, – il est certain cependant que c'est chez Montesquieu que, pour la première fois, se trouvent établis les principes fondamentaux de la science sociale» (É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau*, cit., p. 110).

te, troppo condizionato da Saint-Simon e dalla propria formazione culturale per riuscire a cogliere la funzione del diritto, tanto sul terreno scientifico, di comprensione del passato, quanto nell'ambito politico, di costruzione del futuro. Il confronto tra Comte e Montesquieu si risolveva ancora a favore di quest'ultimo, se si guardava ai modelli esplicativi utilizzati dai due pensatori:

> Un sentiment plus net de la complexité des choses, un goût plus vif pour le concret, l'amour des explications réellement positives (et une *classification naturelle* des types sociaux), voilà ce que nous trouvons dans Montesquieu de supérieur à Comte.
>
> Assurément Montesquieu n'a pas crée d'une façon expresse la sociologie; mais s'il n'a pas pensée *au mot*, il a réalisé, en majeure partie, la chose. Il n'a pas rêvé de réorganiser la société, il ne se donne pas pour un réformateur social, mais en jetant les bases de la science sociale, il préparait directement l'art politique.
>
> Il n'a pas repensé toutes les sciences particulières afin de leur incorporer la sociologie, mais il a pratiqué longtemps les sciences physiques et naturelles et a puisé dans le commerce de la réalité le goût du détail précis et concret, le sentiment du positif.
>
> Il n'a pas embrassé, dans une synthèse, noblement ambitieuse, l'histoire universelle de l'humanité; mais il a, en limitant ses efforts, gagné en profondeur ce qu'il perdait en étendue; et l'emploi qu'il fait de l'histoire du Droit, du récit des voyageurs et de ses propres observations assez nourries, donne l'impression d'un esprit précis et positif. Il a éclairé les lois par l'histoire et l'histoire par les lois. Il a introduit l'histoire dans la sociologie.
>
> Il n'a pas eu l'idée du progrès, et de l'universelle évolution des êtres et des sociétés, mais il n'ignore pas l'évolution des institutions et des lois.
>
> Enfin, il n'a pas pensé à la loi de cette évolution, a la loi des trois états, mais il en a préparé l'élaboration en admettant que tous les faits sociaux doivent être étudiés dans le même état d'esprit que les faits astronomiques ou physiques[35].

Anche se Alengry si affrettava a osservare che la «gloria di Montesquieu non getta alcuna ombra sulla gloria di Comte»[36], con maggior vigore rispetto a Durkheim egli aveva lasciato trapelare l'esigenza che Montesquieu fosse valutato per il suo contributo alla nascita delle scienze sociali, indipendentemente dal legame con Comte. A poco a poco questa tesi si è fatta strada all'interno del filone 'sociologico' de-

[35] F. ALENGRY, *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte* (1900), Genève-Paris, Slatkine, 1984, riprod. in fac-simile, pp. 400-401. Come s'è accennato nella nota 32, Alengry sarà il primo traduttore della dissertazione latina di Durkheim su Montesquieu.

[36] F. ALENGRY, *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte*, cit., p. 403.

gli studi montesquieuiani[37], trovando infine la sua più limpida formulazione nel libro di Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*. Già nell'introduzione Aron si riallacciava a un celebre testo del 1927, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, dove Léon Brunschvicg aveva mostrato di apprezzare Montesquieu nella sua veste di «sociologue par excellence», da prendere a modello per il suo uso del metodo analitico, in contrapposizione a quello sintetico adoperato da Comte e dai suoi discepoli[38]. Aron raccoglieva il suggerimento di Brunschvicg, ponendolo a fondamento ermeneutico del primo capitolo del suo libro, un brillante ritratto di Montesquieu, la cui vetusta immagine di 'precursore della sociologia' egli intendeva archiviare per sempre:

> Il peut paraître surprenant de commencer une histoire de la pensée sociologique par l'étude de Montesquieu. En France, on le considère généralement comme un précurseur de la sociologie et on attribue à Auguste Comte le mérite de l'avoir fondée – à juste titre si le fondateur est celui qui a crée le terme. Mais si le sociologue se définit par une intention spécifique, connaître scientifiquement le social en tant que tel, Montesquieu est alors, selon moi, tout autant un sociologue qu'Auguste Comte. L'interprétation de la sociologie, implicite dans l'*Esprit des Lois*, est, en effet, plus "moderne" à certains égards que celle d'Auguste Comte. Ce qui ne prouve pas que Montesquieu ait raison contre Auguste Comte, mais seulement que Montesquieu n'est pas à mes yeux un précurseur, mais un des doctrinaires de la sociologie[39].

[37] Un impulso rilevante in questa direzione giunse nel 1953 dalla già citata traduzione francese della dissertazione latina di Durkheim. Il curatore, Armand Cuvillier, non nascose affatto al lettore che la nota introduttiva di Georges Davy (che era ricavata da una sua conferenza del 1948) suggeriva l'opportunità di andar oltre l'interpretazione durkheimiana di Montesquieu 'precursore della sociologia': «[...] il n'est pas douteux que Durkheim a mieux rendu justice à Montesquieu qu'on ne l'avait fait auparavant et qu'il a reconnu en lui un authentique précurseur de la sociologie. Peut-être seulement, comme le suggère M. Davy, faut-il aller plus loin et voir en l'auteur de *L'Esprit des Lois* non pas seulement un précurseur, mais un penseur qui, compte tenu de l'époque à laquelle il écrivait et des sources d'information qu'elle lui offrait, eut déjà très nettement le sens de l'objet propre à la sociologie et même de l'explication sociologique» (*Montesquieu et Rousseau*, cit., p. 8).

[38] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, *Introduction*, p. 18.

[39] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 27. Sul rapporto Aron-Montesquieu, vedi il contributo di MANLIO IOFRIDA, in questo volume.

Un'eredità scomoda?
Sulle tracce montesquieuiane in Tocqueville

Cristina Cassina

Il rapporto tra l'opera di Alexis de Tocqueville e quella di Montesquieu, la sua consistenza e la sua natura, potrebbe costituire la trama per una storia in due tempi. Parenti e amici, commentatori pubblici e privati, salutarono affinità e somiglianze già all'apparire della *Démocratie en Amérique*: le testimonianze, sotto questo profilo, sono a dir poco numerose[1]. Altri studiosi, più recentemente, sono tornati sulla questione, questa volta con l'intento di discutere la consistenza dei presunti debiti e, a questo fine, hanno preso in esame tanto aspetti particolari quanto l'impianto generale dei lavori dei due pensatori.

Tenendo presenti gli apporti di queste principali stagioni interpretative, nel corso del presente lavoro si proporranno due griglie di lettura, una dedicata all'opera tocquevilliana e, in misura minore, ai commentatori coevi, l'altra centrata su studi del Novecento e oltre. Se questo è il binario principale su cui scorrerà il lavoro, è doveroso anticipare fin da ora che chiuderemo con una 'deviazione' non proprio ortodossa, interrogando il nostro autore sul piano introspettivo. Il fatto è che, al di là di poche menzioni nelle opere principali, e di qualche richiamo nei lavori minori e nel materiale epistolare, Tocqueville si è ben guardato dal riconoscere questo debito che i contemporanei, nell'intento di rendergli omaggio, gli attribuirono a più riprese. Un atteggiamento, il suo, che lascia sul tappeto il sospetto di un'eredità non si sa bene se troppo ingombrante oppure non propriamente gradita.

[1] Un solo, ma significativo esempio: a pochi mesi dalla pubblicazione della *Démocratie en Amérique*, Royer-Collard scriveva della stessa in questi termini: «Pour avoir un terme de comparaison, il faut se rapporter à *La Politique* d'Aristote et à *L'Esprit des Lois*» (cit. da J.-C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, Puf, 1983, p. 157).

1. *Guardando ai testi*

Il y a trois hommes avec lesquels je vis tous les jours un peu c'est Pascal, Montesquieu et Rousseau[2].

Prenderò le mosse da questo passo, tante volte citato, per notare che anche al primo e al terzo autore Tocqueville ha dedicato non molti richiami, diretti e indiretti, nella stesura dei suoi principali lavori, lasciando tutt'al più qualche appunto e, nel caso di Pascal, il suo prediletto, alcune note di lettura. Nessuno, del resto, ha mai pensato di chiamare Tocqueville il «nuovo Pascal» o il «nuovo Rousseau», mentre la dizione *nouveau Montesquieu* ricorre spesso tra i commentatori del XIX secolo, ed è discussa ancor oggi. Del nodo interpretativo che tale dizione prefigura occorrerà, in primo luogo, esplorare i contorni, cominciando da una ricognizione sul materiale edito.

Le grandi opere, in primo luogo. Nella *Démocratie en Amérique* il nome del *Président à mortier* del Parlamento di Bordeaux compare tre volte, sempre nella prima parte, quella data alle stampe nel 1835. Tenuto conto dell'importanza del testo, sarà utile riportare per esteso tali passi.

Il primo lo traggo dalle pagine finali del capitolo V, laddove Tocqueville indugia sui benefici politici derivanti dal decentramento amministrativo. Ed è un passo significativo poiché si presenta come una nota fortemente critica rispetto a un punto fondamentale della teoria montesquieuiana.

Montesquieu, en donnant au dispotisme une force qui lui fût propre, lui a fait, je pense, un honneur qu'il ne méritait pas. Le despotisme à lui tout seul, ne peut rien maintenir de durable. Quand on y regarde de près, on aperçoit que ce qui a fait longtemps prospérer les gouvernement absolus, c'est la religion et non la crainte[3].

Il secondo passo, contenuto in una nota, è di minore importanza[4].

[2] Tocqueville a Louis de Kergolay, 10 novembre 1836, in A. DE TOCQUEVILLE, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951, XIII-1, p. 418 (d'ora in avanti: *OC*).

[3] *OC*, I-1, p. 94. Sul nodo del dispotismo nell'opera dell'autore normanno, rimando ad un mio recente contributo: *Alexis de Tocqueville e il dispotismo "di nuova specie"*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², t. II, pp. 515-543.

[4] Per rafforzare la propria osservazione circa gli effetti nefasti che la perdita dell'attività politica produrrebbe negli Stati Uniti (da lui dipinti come una società inquieta ed agitata, ma proprio per questo sommamente attiva), l'autore aggiunge: «Le même fait fut déjà observé à

Nell'ultimo, Tocqueville si richiama direttamente all'autorità di Montesquieu nella trattazione del passaggio da un tipo di regime politico ad un altro: il passo si trova nel capitolo X, in un paragrafo intitolato *Des institutions républicaines aux États-Unis, quelles sont leurs chances de durée?*, dove, più in generale, l'autore sviluppa una riflessione sui pericoli che incombono sulla giovane confederazione.

> Montesquieu a dit qu'il n'y avait rien de plus absolu que l'autorité d'un prince qui succède à la république, les pouvoirs indéfinis qu'on avait livrés sans crainte à un magistrat électif se trouvant alors remis dans les mains d'un chef héréditaire. Ceci est généralement vrai, mais particulièrement applicable à une république démocratique[5].

La presenza di temi ascrivibili al signore di La Brède nel più celebre testo tocquevilliano non può certo limitarsi a questi pochi richiami. Lo dirò, una volta per tutte, servendomi di un'espressione perentoria di Francesco M. De Sanctis: «Montesquieu, è noto, è la fonte di Tocqueville più accreditata in letteratura»[6]. In effetti, sarà soprattutto cura degli interpreti del Novecento mostrare quante e quali affinità intercorrano tra i due autori[7] e fino a che punto, nella *Démocratie*, riecheggino i temi maggiori dell'*Esprit des lois*.

Qui, tuttavia, si richiamerà l'attenzione su un aspetto 'trasversale', osservando che nelle intenzioni del nostro autore i richiami espliciti a Montesquieu non soltanto erano quelli, ma che solo quelli sarebbero dovuti restare. L'affermazione è forte, ma si sorregge su un fatto facilmente riscontrabile: l'accostamento della versione finale della *Démocratie* ai lavori preparatori, conservati a Yale, ma oggi consultabili nel-

Rome sous les premiers Césars. Montesquieu remarque quelque part que rien n'égala le désespoir de certains citoyens romains qui, après les agitations d'une existence politique, rentrèrent tout à coup dans le calme de la vie privée» (*OC*, I-1, p. 254). Cfr. MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, chap. XI, p. 429 (cito dall'edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction de A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955, vol. I, C).

[5] *OC*, I-1, p. 416. Cfr. MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, chap. XV, p. 454.

[6] F.M. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Napoli, Esi, 1986, p. 24, in nota.

[7] Davvero puntuale, sotto questo profilo, il lavoro di L. DÍEZ DEL CORRAL, *Tocqueville e Montesquieu*, in ID., *Tocqueville: formazione intellettuale e ambiente storico* (1989), trad. it. a cura di O. Bin, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 323-367, che analizza non solo il punto metodologico fondamentale, ossia l'attitudine alla comparazione, ma anche una medesima «impronta professionale della magistratura» e una comune esperienza come viaggiatori. Per un esame più interno al testo, si rimanda a J.-C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, cit.

l'edizione curata da Eduardo Nolla[8]. Quest'ultima presenta la sola copia a noi giunta del manoscritto della prima stesura della *Démocratie* mostrandone le varianti, le elisioni presunte e quelle certamente tracciate per mano dell'autore; l'edizione storico-critica è poi intelligentemente incrociata con i consigli, ma anche le critiche, che familiari e amici suggerivano al giovane autore mano a mano che avanzavano nella lettura. Si tratta, cioè, del tentativo di ridare vita – in contrasto con la limpidezza del testo finale – a ciò che, in realtà, fu un tormentato ed operoso cantiere, per mostrarne sia l'immenso lavorio attraverso cui venne formandosi sia la varietà di suggestioni ed il ruolo, tutt'altro che secondario, che in tale opera ebbe la cerchia dei parenti e degli amici. Si noterà, per inciso, che l'edizione Nolla dà alle stampe proprio quello che Tocqueville aveva scientemente deciso di non pubblicare. (Naturalmente si potrebbe discutere della liceità di tale operazione, irrispettosa nei confronti delle volontà dell'autore, ma questo sacrosanto scrupolo nulla toglie alla sua rilevanza come fonte).

Riprenderò più avanti, per discuterli, un paio di punti a mio giudizio molto rilevanti: appartengono entrambi a quell'insieme di elisioni e varianti, di note e frammenti che aiutano ad individuare, nel manoscritto, una presenza montesquieuiana più diffusa di quanto il testo licenziato per la stampa lasci trasparire[9]. Gli altri casi si possono, per comodità, catalogare sotto due insiemi distinti: la maggior parte sotto la dizione di 'spunti generali' (molti dei quali individuati dallo stesso curatore[10]); la restante, infine, costituisce quell'insieme di 'suggerimenti' di varia natura a lui proposti da parenti e amici (tra essi, di particolare interesse risultano quelli del padre Hervé, appassionato storico)[11].

Prima di tentare una riflessione, è necessario andare avanti nella

[8] A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, Première édition historico-critique revue et augmentée par E. Nolla, 2 voll., Paris, Vrin, 1990 (d'ora in avanti: Nolla).

[9] Ritengo un po' affrettate le conclusioni cui giunge L. DÍEZ DEL CORRAL (*Tocqueville: formazione intellettuale*, cit.) su questo stesso punto: parlare di vera e propria «esclusione» (p. 345) ottenuta «occultando le fonti» (p. 360) non mi pare esatto, anche perché richiami espliciti a Montesquieu, contrariamente a quanto scrive lo studioso spagnolo (p. 267), sono comunque presenti nell'opera a stampa.

[10] Sono le chiose erudite a cui accenno nel prossimo paragrafo; per un esempio di questi accostamenti, cfr. edizione Nolla, cit., nota «t» di p. 73, primo tomo, dove un lungo passo barrato da Tocqueville trova il corrispettivo in un analogo passo montesquieuiano tratto dalle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*.

[11] Rimando nuovamente all'edizione Nolla, cit., in particolare alle note «p» di p. 61 e «w» di p. 174, primo tomo.

ricognizione testuale, passando all'altra grande opera, *L'Ancien régime et la Révolution*, pubblicata nel 1857, e ai *Fragments et notes inédites* (ossia ciò che resta della seconda parte di questo lavoro che fu, come è noto, interrotto dalla morte dell'autore). In questo testo che possiamo ascrivere alla piena maturità intellettuale di Tocqueville, e che si differenzia dalla *Démocratie* per essere stato composto «dans la solitude»[12], il nome di Montesquieu appare tre volte, sempre nel libro secondo. La prima e la terza volta in contesti discorsivi piuttosto marginali[13]; la seconda in un discorso di particolare rilievo concettuale: Tocqueville si meraviglia del fatto che fino ad allora nessuno avesse rilevato la singolare anomalia dell'Inghilterra, in seno all'Europa, vale a dire che il feudalesimo oltre Manica non si fosse cristallizzato in caste, ma avesse prodotto una aristocrazia. In tale contesto Tocqueville, con un velo di disappunto, aggiunge:

> On l'a souvent à démi aperçu, à démi écrit: jamais, ce me semble, on n'en a eu la vue complète et claire. Montesquieu, visitant la Grande-Bretagne en 1739 [in realtà: 1729-31], écrit bien: "Je suis içi dans un pays qui ne ressemble guère au reste de l'Europe"; mais il n'ajoute rien[14].

Assai significativa, ai miei occhi, è anche una breve riflessione che troviamo nei *Fragments* (dove il nome del *Président* ricorre più volte): in un paragrafo intitolato *Les mouvements des idées* Tocqueville annota: «Au début, c'est Montesquieu qu'on cite et qu'on commente; à la fin, on ne parle plus que de Rousseau»[15]. Come sottolinea anche Díez del Corral, appoggiandosi su un altro passo tocquevilliano, il fatto è

[12] *L'Ancien régime et la Révolution* è un libro composto senza aiuto: Tocqueville ne ha inviato alcune parti ad amici, ma lo sottoporrà per intero soltanto a Henry Reeve, il suo traduttore inglese, a stesura avvenuta. Cfr. Tocqueville a Reeve, 3 maggio 1856 (*OC*, VI-1, p. 172).

[13] Nel capitolo VII Tocqueville riporta un passo epistolare di Montesquieu (Montesquieu all'abate Antonio Niccolini, 6 marzo 1740, ora in *Œuvres complètes de Montesquieu*, cit., vol. III, p. 1000) in cui si afferma: «il n'y a en France que Paris et les provinces éloignées, parce que Paris n'a pas encore eu le temps de les dévorer» (*OC*, II-1, p. 139). Nel capitolo XII un'altra citazione quasi testuale, questa volta di un passo dell'*Esprit des lois* (XVIII, 3); Tocqueville, che riflette sull'abbandono delle campagne da parte dei nobili e dei proprietari dispensati da qualunque impegno politico, si lascia andare ad una chiosa: «Je pourrai ajouter: pays de centralisation, pays de culture imparfaite et routinière, et commenter le mot si profond de Montesquieu, en déterminant le sens: "Les terres produisent moins en raison de leur fértilité que de la liberté des habitants". Mais je ne veux pas sortir de mon sujet» (*OC*, II-1, p. 180).

[14] *OC*, II-1, pp. 147-148. La lettera di Montesquieu è indirizzata a monsignor Gaspare Cerati, 21 dicembre 1729, ora in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, cit., vol. III, p. 937.

[15] *OC*, II-2, p. 107.

che al principio della Rivoluzione si insegue la libertà, mentre poi prende il sopravvento il tema dell'eguaglianza[16].

Se dalle opere maggiori passiamo alla corrispondenza e all'eterogeneo insieme di lavori per così dire 'minori', il panorama complessivo non cambia: anzi, per meglio dire, il volume dei materiali a nostra disposizione si allarga a dismisura, ma la scarsità di riferimenti diretti all'autore dell'*Esprit des lois* resta invariata.

Del tutto assenti (salvo errori) sono le citazioni testuali, pochi, e quasi sempre marginali, i richiami. Anche questi ultimi, per comodità, possono essere raggruppati sotto alcune categorie. Ci sono le frasi di circostanza, quali quelle in cui Montesquieu viene ricordato per essere uno dei grandi pensatori del XVIII secolo; ci sono poi accenni assai positivi alla sua metodologia (tuttavia mai formulati in modo analitico) e sovente accompagnati dal fermo proposito di meditare meglio alcune pagine[17]. Ciò che più colpisce, d'altra parte, sono alcune affermazioni non proprio lusinghiere. Tenuto presente il quasi 'deserto' referenziale fin qui evocato, il fatto che Tocqueville abbia pronunciato, in un'importante occasione pubblica, un giudizio quale quello che vado a riportare non è senza momento:

> J'ai entendu quelquefois regretter que Montesquieu ait vécu dans un temps où il n'eût pu expérimenter la politique dont il a tant avancé la science. J'ai toujours trouvé beaucoup d'indiscrétion dans ces regrets; peut-être la finesse un peu subtile de son esprit lui eût-elle fait souvent manquer dans la pratique ce point précis où se décide le succès des affaires; il eût bien pu arriver qu'au lieu de devenir le plus rare des publicistes il n'eût été qu'un assez mauvais ministre, chose très commune[18].

Si tratta di un'altra frase celebre, citata più per mettere in luce l'amarezza di Tocqueville nel guardare al proprio lavoro (o insuccesso) politico – essa fu pronunciata dopo una breve esperienza direttiva al Ministro degli Affari Esteri – che come giudizio, del resto tutto ipote-

[16] L. Díez del Corral, *Tocqueville: formazione intellettuale*, cit., p. 360.

[17] Si veda, ad esempio, l'importante lettera a Kergolay, inviata da Sorrento 15 dicembre 1850, in cui Tocqueville, cercando di mettere a fuoco l'«idée mère» di un nuovo libro, che avrebbe dovuto tenere assieme la storia e la filosofia della storia, vede nelle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* «le modèle inimitable de ce genre» (*OC*, XIII-2, p. 233).

[18] *OC*, XVI, p. 231. La frase è tratta dal *Discours prononcé à la séance publique annuelle de l'Académie des Sciences Morales et Politiques du 3 Avril 1852* che Tocqueville lesse nella veste di presidente dimissionario.

tico, sulle effettive capacità del barone di La Brède. Ma, nella prospettiva di questo studio, essa viene a rafforzare i dubbi circa un rapporto non limpido con la figura e l'eredità di Montesquieu.

Volendo azzardare una prima considerazione, si converrà che *le Montesquieu du Nouveau Monde* è stato piuttosto avaro nei confronti del presunto maestro. Per altro, la scarsità di riferimenti che questa ricognizione ha messo in rilievo sembrerebbe stonare con quanto i contemporanei avevano più volte sottolineato. Non è mia intenzione appesantire il testo moltiplicando a dismisura le citazioni; mi limiterò dunque a segnalare che l'esistenza di un nesso tra i due autori ricorreva in contesti culturali tra loro piuttosto diversi. Non tardarono a mettere in luce questo punto i corrispondenti americani, con cui Tocqueville intrattenne per lunghi anni un copioso carteggio; ma furono soprattutto i Francesi ad ascriverlo nella filiazione montesquieuiana, in occasioni pubbliche e private. Quanto alle prime, mette conto notare che su tale accostamento giocavano in gran parte due testi tra loro diversi, non foss'altro per la distanza culturale e biografica corrente tra i rispettivi autori: mi riferisco alla *Réponse* del conte Molé[19] al discorso pronunciato da Tocqueville nel 1842, in occasione del suo ingresso all'Académie française, per un verso, e al discorso tenuto da Lacordaire[20] nel 1861, quando quest'ultimo fu chiamato al seggio che era stato di Tocqueville, per un altro.

Tra i possibili accostamenti formulati 'in forma privata', si richiamerà un passo che traggo dal carteggio con Gustave de Beaumont, il compagno di viaggio negli Stati Uniti a cui lo univa una profonda amicizia. Nel 1856, rispondendo ad una sollecitazione dello stesso Tocqueville circa il titolo della sua ultima opera, Beaumont, con grande acume, notava: «[…] ce titre *La Révolution française* a l'avantage d'appeler nettement l'attention du public. […] Montesquieu vous interdit *L'Esprit de la Révolution française*, qui serait votre vrai titre»[21].

Riflettendo sull'insieme degli elementi sopra ricordati concluderei ritornando ancora una volta a quanto già traspariva dall'edizione Nolla della *Démocratie en Amérique*. In una certa misura esso condensa ciò che l'esame delle grandi opere, dei lavori minori e, soprattutto, della corrispondenza, lascia intuire: in primo luogo, la vastità di

[19] Cfr. *OC*, XVI, pp. 270-280.
[20] Cfr. *OC*, XVI, pp. 312-331.
[21] *OC*, VIII-3, pp. 372-373.

spunti che il giovane autore trasse dall'*opus maius* del *Président* a dispetto dell'esiguità di riferimenti diretti; secondariamente, la conferma del fatto che parenti e amici lo spingevano a misurarsi con il suo esempio; ma, soprattutto, che nella stesura definitiva della *Démocratie* Tocqueville soppresse alcuni passi in cui si rifaceva in modo diretto alla sua opera: sicché, torno a ripeterlo, il suo rapporto con il *Président* risulta tutt'altro che cristallino, fors'anche tormentato, in ogni modo complesso.

2. *Interpretazioni successive*

Se nell'accostare Tocqueville a Montesquieu la letteratura ottocentesca ha perseguito un intento celebrativo, gli interpreti del secolo successivo hanno invece privilegiato il piano analitico, dando avvio ad una serie differenziata di ricerche; in linea generale, il problema che accomuna tali studi potrebbe riassumersi nella seguente domanda: fino a che punto Tocqueville si è ispirato all'opera di Montesquieu, che cosa ne ha accolto e che cosa ne ha rifiutato? Un interrogativo di questo tipo, a ben vedere, costituisce tanto il punto di partenza per chiose di taglio erudito – allorché si propone l'attribuzione di un certo passo – quanto per analisi di più largo respiro, costruite su maglie assai capienti; in questo secondo caso, come è ovvio, il pescatore difficilmente se ne andrà a mani vuote perché qualora si sia scelto il taglio generale le affinità non tardano ad affiorare.

Sul primo *modus procedendi* non mi soffermerò: che la prosa del nostro autore presenti una larga messe di spunti riconducibili a singoli passi montesquieuiani è quanto emerge, qua e là, in una lunga serie di studi non sempre confinabile, per altro, nella già pur estesissima bibliografia tocquevilliana. (Intendo dire che tali richiami, data la statura dei due autori, possono trovarsi un po' ovunque).

È il secondo filone, ovviamente, che più mi interessa, poiché esso ha posto l'indice su un nodo importante, dando vita ad una serie di interventi che qui converrà far partire dall'opera di Raymond Aron. In larga parte si deve a lui se il nome di Tocqueville campeggia a tutto tondo nella filiazione intellettuale di Montesquieu: le pagine delle *Étapes de la pensée sociologique* (1967) consacrate all'autore ottocentesco ruotano infatti attorno a questo principale nucleo interpretativo. Tuttavia, Aron non si limita ad osservazioni di tipo metodologico: ricollo-

cato Montesquieu tra i precursori della sociologia, egli insiste nel mostrare la forte affinità di metodo tra i due, ma anche sul fatto che una medesima preoccupazione politica innerva le rispettive opere.

Ritengo importante tenere distinti questi ambiti. Quanto al primo, Aron procede a grandi passi (forse troppo). Suddivide l'opera tocquevilliana in tre momenti (non in sequenza sul piano temporale), attribuendo a ciascuno di essi un'opera di riferimento: al primo va la parte della *Démocratie* pubblicata nel 1835, al secondo *l'Ancien régime et la Révolution* edita nel 1857, al terzo la seconda parte della *Démocratie*, data alle stampe nel 1840. Dopo questa scomposizione passa ad un'analisi interna dei lavori, intessendo la disamina con un continuo rimando all'opera di Montesquieu. Di fatto, egli individua in Tocqueville una metodologia sociologica particolarmente affine a quella del *Président* perché centrata su due principali campi d'indagine: l'uno portante al «portrait d'une collectivité singulière» (sarebbe il caso della prima *Démocratie*), l'altro ponendo «le problème historique abstrait d'une société d'un certain type»[22], ossia lo studio degli idealtipo (la seconda *Démocratie*). Aron non hai poi difficoltà nell'accostare *L'Ancien régime et la Révolution* alle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* poiché entrambi i testi, ai suoi occhi, rappresentano «un essai d'explication sociologique d'événements historiques»[23]. Insomma, i debiti che Aron rintraccia sono davvero cospicui e, per di più, continuamente rafforzati da espressioni quali «Tocqueville, en sociologue dans le style de Montesquieu» oppure «dans la tradition de Montesquieu», addirittura «en bon disciple de Montesquieu»[24]. Ma, per riprendere l'immagine di cui sopra, il sociologo francese naviga in un mare davvero pescoso, e la sua rete a maglie larghe non ha difficoltà a fare grosse prede. Lo mostra il punto in cui Aron osserva che il l'autore normanno applica al suo esame della società americana una ricerca delle cause del tutto affine alle categorie montesquieuiane: la situazione particolare e accidentale (con riferimento anche al clima), le leggi (considerate a sé), le abitudini e le *mœurs*. Ma è un'osservazione che non brilla per fantasia dato che tale schema è tracciato per mano dello stesso Tocqueville

[22] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967, p. 238. Si veda, in questo stesso volume, il saggio di Manlio Iofrida dedicato ad Aron lettore di Montesquieu.

[23] R. ARON, *Les étapes*, cit., p. 240.

[24] R. ARON, *Les étapes*, cit., rispettivamente, pp. 237, 234, 230.

all'inizio del capitolo IX della prima *Démocratie*[25].

Se un fondo di affinità metodologica tra le rispettive opere è un fatto difficilmente oppugnabile, più discutibili, per parte mia, suonano alcuni incisi relativi al pensiero politico (incisi, ribadisco, non assunti generali). Come quando Aron afferma che «la pensée de Tocqueville peut être considérée comme le développement de la théorie de la monarchie anglaise selon Montesquieu»[26]: asserzione quantomeno delicata, non foss'altro poiché Tocqueville, nei *brouillons* della *Démocratie* che Aron mostra di conoscere, aveva proposto un altro tipo di osservazione:

> Que les gouvernements ont des bontés rélatives. Quand Montesquieu … je l'admire. Mais quand il me peint la constitution anglaise comme le modèle de la perfection, il me semble que, pour la première fois, j'aperçois la borne de son génie. Cette constitution tombe aujourd'hui en même [texte interrompu (Ed.)][27].

Ancor più forzato appare poi il tentativo di definire la concezione della libertà in Tocqueville la quale, nelle parole di Aron, «ressemble fort à celle que s'en faisait Montesquieu»[28]. Qui l'autore delle *Étapes de la pensée sociologique* fa riferimento a due assunti della filosofia politica settecentesca, vale a dire l'assenza di arbitrarietà, da un lato, e la necessità che *le pouvoir arrête le pouvoir*, per riprendere un celebre adagio[29], dall'altro. Ma è una semplificazione fin troppo banale, quella proposta, poiché sorvola a piè pari la *costitutio* di una nuova scienza politica sulle ceneri della Rivoluzione (ossia quella ricerca cui Tocqueville dedicò interamente la sua vita intellettuale).

Il fatto è che il testo di Aron, a quasi quarant'anni dalla pubblicazione, appare a sua volta ricco di motivi precursori per quanto attiene alle idee generali, ma al tempo stesso debole in troppi punti, se sottoposto ad un esame più attento e particolareggiato. A lui, preme ripeterlo, va il merito di aver dischiuso un vasto cantiere di ricerca, ma non quello di aver apposto le rifiniture appropriate. La sua analisi, difatti, finisce per proiettare Tocqueville nel cono d'ombra del *Président*, con il risultato di oscurarne oltre misura l'apporto specifico e peculiare.

[25] Cfr. R. ARON, *Les étapes*, cit., p. 229.

[26] R. ARON, *Les étapes*, cit., p. 227.

[27] Nolla, cit., 1, nota «n», p. 14. Si noti che questo passo è tratto dal *brouillon* (Yale Tocqueville Collection, YTC CVh4) raggruppato sotto la dizione: «Notes, documents, idées rélatives à l'Amérique. Bon à consulter si je veux écrire encore quelque chose sur ce sujet».

[28] R. ARON, *Les étapes*, cit., p. 227.

[29] MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, XI, 4.

La consapevolezza di questo rischio mi sembra sia stata invece ben presente nella costruzione delle ricerche successive: dalla letteratura più recente emerge infatti una maggiore sensibilità al piano temporale, imprescindibile per una discussione complessiva dei diversi aspetti del rapporto di cui ci occupiamo.

Difficilmente queste ricerche sono ascrivibili in termini manichei alla linea della continuità oppure a quella della rottura; uno dei pochi casi è forse quello di Nicola Matteucci il quale ha tenuto distinto il tipo di analisi che informa l'*Esprit de lois* da quella che invece sorregge la *Démocratie*, attribuendo alla prima maggiore vastità ma anche un più forte legame con i miti moralistici e letterari e alla seconda maggior concretezza e profondità; quanto alla classificazione delle forme di governo, l'analisi di Montesquieu apparterrebbe alla statica e quella di Tocqueville, «tutta giocata sulla transizione da un assetto sociale aristocratico a uno democratico»[30], alla dinamica, a riprova della insolvibile frattura che separa la scienza politica settecentesca da quella post-rivoluzionaria. D'altra parte, queste osservazioni altro non sono che un inciso in un discorso di tono e carattere generali.

Maggior equilibrio tra i due poli caratterizzano invece alcune ricerche centrate proprio sulla consistenza del rapporto tra i nostri autori. Il lavoro più stimolante (e più volte richiamato nel corso di questo intervento) è quello che abbiamo per mano di Louis Díez del Corral, costruito su un inedito (ma proficuo) intreccio tra temi metodologici, piano biografico e ambiente storico. Sebbene di chiara impronta aroniana, anche il bel lavoro di Jean-Claude Lamberti deve essere richiamato tra gli studi meglio calibrati poiché esso, pur muovendo dalla tesi del prestito (*emprunt*) delle categorie montesquieuiane, si sofferma in modo raffinato tanto sul loro adattamento quanto sul loro arricchimento, ma anche su casi di indubbio superamento (si vedano, tra gli altri, il diverso rapporto tra libertà e commercio e la questione del dispotismo)[31].

[30] N. MATTEUCCI, *Introduzione* a A. DE TOCQUEVILLE, *Scritti politici*, 2 voll., Torino, Utet, 1968-69, ora in ID., *Alla ricerca dell'ordine politico*, Bologna, il Mulino, 1984, p. 210. Da notare che Matteucci, rovesciando una chiave di lettura proposta da Aron, trova che il vero punto di distacco sta nella seconda *Démocratie*, dove Tocqueville, «quasi precorrendo la moderna sociologia della conoscenza, esamina l'influsso di un assetto sociale sul movimento intellettuale, sui sentimenti, sui costumi, e come questi poi reagiscono sulla società politica» (*ibidem*).

[31] J.-C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, cit., in particolare le pp. 230-235 per il primo aspetto e 285-296 per il secondo.

Se Raymond Aron può essere considerato l'iniziatore del moderno filone interpretativo francese, a Melvin Richter va il merito di aver dato lustro al cantiere d'oltre Oceano con un intervento presentato nel 1967, *The Uses of Theory: Tocqueville's Adaptation of Montesquieu*[32]. Al centro di questo breve lavoro è posto un nodo cruciale: verificare la consistenza, o meno, di quel rapporto Montesquieu-Tocqueville che da lungo tempo la letteratura andava celebrando. L'obiettivo dello studioso americano è di natura prevalentemente scientifica, volto cioè a superare le interpretazioni ottocentesche basate il più delle volte su intuizioni o percezioni personali, attraverso una discussione precisa che fa perno sul tema della virtù; ma è anche pervaso da una sottile *vis* polemica perché intende contrastare la singolare lettura di un altro americano, George W. Pierson, che anni addietro aveva ricusato la tesi di una continuità tematica tra i due autori[33]. Come Aron, anche Richter appare chiaramente orientato verso l'ipotesi della filiazione intellettuale, suffragata dalla presenza di una medesima griglia categoriale e dalla centralità del metodo comparativo, al punto che nel suo testo ritroviamo l'utilizzo dei termini di «maestro» e «discepolo». Ma la cautela da lui usata è senza dubbio maggiore; le numerose somiglianze non lo portano alla registrazione quasi contabile di un debito, bensì alla costruzione di un ventaglio di ipotesi sulla base delle quali è lecito asserire che la sua linea interpretativa, anticipando un aspetto centrale del lavoro di Lamberti, si situa più sul terreno dell'adattamento (come indica, del resto, il titolo stesso del lavoro) che non su quello aroniano della continuità.

Nella letteratura nordamericana inaugurata da Richter sono da segnalare importanti spunti soprattutto per quanto attiene alla filosofia politica. È il caso del saggio di Anne M. Cohler, un lavoro che si situa a metà strada tra la ricerca erudita e l'interpretazione di taglio generale[34].

[32] Pubblicato in *Essays in Theory and History. An Approch to the Social Sciences*, a cura di M. Richter, Cambridge, Harvard University Press, 1970, pp. 74-102. Sul tema in questione, vedi anche, sempre di M. RICHTER, *Comparative Political Analysis in Montesquieu and Tocqueville*, «Comparative Politics», 1 (1969), pp. 129-160, e *Modernity and its Distinctive Threats to Liberty: Montesquieu and Tocqueville on New Forms of Illegitimate Domination*, in M. HERETH-J. HÖFFKEN (a cura di), *Alexis de Tocqueville: zur Politik in der Demokratie*, Baden-Baden, Nomos, 1981, pp. 61-80.

[33] Cfr. G.W. PIERSON, *Tocqueville and Beaumont in America*, New York, Oxford University Press, 1938.

[34] A.M. COHLER, *Montesquieu's Comparative Politics and the Spirit of American Constitutionalism*, Lawrence, University of Kansas Press, 1988. In questo lavoro lo spazio riservato a

Rispetto al secondo punto, la tesi dell'autrice è che di montesquieuiano, in Tocqueville, vi è in particolare l'attenzione rivolta ai processi interni che regolano i governi, ai meccanismi più reconditi dello spazio politico, a dispetto delle regole esterne, aggiungerei formali, dei grandi apparati costituzionali. Come pure notava Sergio Cotta, nessuno è più lontano da Montesquieu di quei *faiseurs de constitutions* che affidano alla tecnica il compito di elaborare la costituzione perfetta[35] (e l'osservazione può senz'altro essere estesa anche a Tocqueville). Quanto alla parte 'erudita', pur sottolineando con forza che l'uomo nuovo 'democratico', così come emerge dall'analisi della società americana, è cosa del tutto diversa dall'oggetto di studio di Montesquieu, la Cohler (come già Lamberti) propone un'attribuzione precisa: per più di un aspetto Tocqueville sembra essersi ispirato alla descrizione degli Inglesi svolta nella parte finale del libro XIX dell'*Esprit des lois*.

Più fine, complesso ed elaborato, è il discorso che si ricava dall'ultimo saggio di Sheldon S. Wolin il quale, pur essendo dedicato alla figura di Tocqueville, si presenta come un vero e proprio affresco di storia del pensiero politico occidentale. Nel testo il problema del rapporto tra il *Président* e il nipote di Malesherbes affiora a più riprese e viene discusso sotto diverse angolature, tanto nella linea della continuità quanto in quella della rottura, sicché tentarne una sintesi sarebbe impresa votata all'insuccesso. Si ricorderà, tuttavia, un punto a favore della prima linea (rimandando al prossimo paragrafo un esempio riconducibile alla seconda).

Così come Cotta aveva fatto per Montesquieu, e la Cohler per Montesquieu e Tocqueville, anche Wolin distingue questi autori dai pensatori contrattualisti, quelli per cui la democrazia sarebbe una mera struttura politica, riducibile ai termini della costituzione[36]. Sia in Montesquieu sia in Tocqueville, al contrario, centrale è la connessione tra il tipo di politica, le relazioni sociali e i valori culturali; centrale, per conseguenza, è la «densità» di una società la quale, nelle loro rispettive analisi, vuole esprimersi tutta, interamente, aggiungerò indistintamente. Ma a questo aspetto, che già si configura come un nodo teorico del tutto nuovo, Wolin aggiunge dell'altro.

Tocqueville è piuttosto marginale (il capitolo 8: *Tocqueville's Democracy*, pp. 170-190), ma comunque significativo per il tipo di osservazioni proposte.

[35] S. COTTA, *Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 81.

[36] S.S. WOLIN, *Tocqueville between two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2001, pp. 40 ss.

Montesquieu, ai suoi occhi, rappresenta il maggior tentativo nella storia della teoria (politica) occidentale di 'sabotare' la tendenza all'accumulazione del potere. Posto che la teoria politica moderna del potere verte sulla constatazione del suo ineluttabile ampliamento, in cambio della promessa di maggior benessere, Montesquieu, per Wolin, è il primo pensatore ad interrompere la catena: invertendo la direzione di marcia, egli propone le forze sociali come 'la' categoria oppositiva al potere moderno. Forse non sarebbe necessario sottolinearlo, ma è evidente che è su questo terreno (anziché su quello di un blando 'aristocraticismo liberale'), che la somiglianza tra i due autori appare più convincente e solidamente impostata.

3. *Il tema della virtù*

È questo il solo punto specifico che richiamerò: perché questo e non altri, è lecito chiedersi. La scelta è suffragata da ragioni diverse ma internamente correlate. In primo luogo si tratta di un tema assolutamente centrale della riflessione del *Président*: la virtù politica, come è noto, è il principio – vale a dire il sentimento, la passione – che fa agire la democrazia (*De l'Esprit des lois*, III, 3)[37]; si aggiunga che Tocqueville, nel riflettere su questo punto, ha lasciato passi e frammenti di indubbio rilievo; questi ultimi hanno poi richiamato l'attenzione di autorevoli commentatori, dando vita a letture non propriamente univoche. Oltre alla sua intrinseca rilevanza, questo nodo offre dunque l'occasione per cogliere più da vicino le oscillazioni interpretative circa la natura del rapporto Montesquieu-Tocqueville.

Partiamo ancora dai testi; la parola virtù ricorre sovente nel corso della *Démocratie en Amérique*, ma vi è un paragrafo che, più di altri, raccorda fortemente il tema alle categorie montesquieuiane[38]. Esso è

[37] Per una discussione aggiornata sui modelli repubblicani in Montesquieu, cfr. TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 213-274.

[38] Montesquieu precisa anche in altri luoghi il significato da lui attribuito alla virtù politica; particolarmente importanti, nella prospettiva della lettura tocquevilliana, appaiono i seguenti passi: «On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cette amour, demandand une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières» (*De l'Esprit des lois*, IV, 5). E ancora: «L'amour de la république, dans une démocratie, est celui de la démocratie; l'amour de la démocratie est celui de l'égalité. L'amour de la démo-

intitolato *De l'idée des droits aux États-Unis* (prima *Démocratie*, cap. VI) ed è aperto da questa riflessione: «Après l'idée générale de la vertu, je n'en sais pas de plus belle que celle des droits, ou plutôt ces deux idées se confondent. L'idée des droits n'est autre chose que l'idée de la vertu introduite dans le monde politique»[39].

Come ha acutamente notato Francesco De Sanctis, è questo un punto centrale nel percorso intellettuale dell'autore normanno, in quanto volto a prefigurare la democrazia degli anni a venire, ossia la sua 'esportabilità' oltre Oceano[40]. Con un'importante postilla, però: come ha modo di ripetere più volte nel testo, l'autore normanno non considera le istituzioni politiche americane «les seules et les meilleures», bensì un importante oggetto di studio che consente di capire quali vantaggi gli Americani traggano dal governo democratico. Sotto questo profilo, egli osserva come il tratto peculiare della democrazia d'oltre Oceano stia nel fatto che essa favorisce non il benessere di tutti, quanto e piuttosto quello del maggior numero; nelle istituzioni democratiche, nota ancora Tocqueville, vi è una «tendance cachée qui fait souvent concourir les hommes à la prospérité générale»[41], perché qui prevale l'idea di un interesse «bien entendu», ossia un interesse individuale non più configgente con quello generale, della nazione. Diversamente da quanto aveva asserito una lunga filiera di autori, a cominciare da Machiavelli, la democrazia americana non comporta affatto quella concezione della virtù politica che, nelle parole del *Président*, «est un renoncement à soi même, qui est toujours une chose très pénible» (*De l'Esprit des lois*, IV, 5). Il che non toglie, tuttavia, che il mezzo «plus puissant, et peut-être le seul qui nous reste, d'intéresser les hommes au sort de leur patrie», resta per l'autore normanno, come per la tradizione repubblicana moderna, «de les faire participer à son gouvernenent»[42]: di qui il rilievo assunto dalla grande estensione dei diritti politici nel contesto della democrazia americana.

La novità che sta dietro a questa lettura emerge con più chiarezza se, come suggerisce sempre De Sanctis, si affiancano al capitolo VI al-

cratie est encore l'amour de la frugalité (*De l'Esprit des lois*, V, 3)». Incrociando tali passi tra loro, se ne ricava una «'quadrangolazione' […] che connette *virtù politica, amor di patria, uguaglianza, frugalità*» (TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois»*, cit., p. 24).

[39] *OC*, I-1, p. 248.

[40] Cfr. F.M. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia*, cit., pp. 216 ss.

[41] *OC*, I-1, p. 245.

[42] *OC*, I-1, p. 247.

cuni passi tratti dagli appunti di viaggio e dai *brouillons*, in cui il pensiero dell'autore appare ancor meglio esplicitato; come quando Tocqueville scrive: «Un autre point que démontre l'Amérique, c'est que la vertu n'est pas comme on l'a prétendu longtemps la seule chose qui puisse maintenir les républiques, mais que les lumières facilitent plus que toutes autre chose cet état social». E di seguito:

> Les Américains ne sont guère plus vertueux que d'autres; mais ils sont infiniment plus éclairés (je parle de la masse) qu'aucun autre peuple que je connaisse; je ne veux pas dire seulement qu'il se trouve plus d'hommes sachant lire et écrire (ce à quoi on attache plus de prix que de raison peut-être), mais la masse de ceux qui ont l'entente des affaires publiques, la connaissance des lois et des précédents, le sentiment des *intérêts bien entendus* de la nation et la faculté de les comprendre y est plus grande qu'en aucun lieu du monde[43].

La virtù nell'accezione antica, in altre parole, non sarebbe più la 'molla' delle repubbliche moderne perché «lumi e conoscenze, nell'epoca democratica», ne avrebbero preso il posto, consentendo dunque al ceto medio di accedere alla classe di governo. Tuttavia, per non risolvere frettolosamente la questione e «a testimoniare la lunga meditazione sul punto in oggetto»[44], De Sanctis invita a riflettere sul seguente frammento (tratto, lui non lo dice, dai manoscritti di Yale, che qui si cita in originale):

> De la vertu dans les républiques.
>
> Les Américains ne forment pas un peuple vertueux et cependant ils sont libres. Ceci ne prouve pas absolument que la vertu, comme le pensait Montesquieu, n'est pas essentielle à l'existence des républiques. Il ne faut pas prendre l'idée de Montesquieu dans un sens étroit. Ce qu'à voulu dire ce g[rand (Ed.)] h[omme (Ed.)] c'est que les républiques ne pouvaient subsister que par l'action de la société sur elle-même. Ce qu'il entend par vertu, c'est le pouvoir moral qu'exerce chaque individu sur lui-même et qui l'empêche de violer le droit des autres.
>
> Quand ce triomphe de l'homme sur les tentations est le résultat de la faiblesse de la tentation ou d'un calcul d'intérêt personnel il ne constitue pas la vertu aux yeux du moraliste; mais il rentre dans l'idée de Montesquieu qui parlait de l'effet bien plus que de sa cause. En Amérique ce n'est pas la vertu qui est grande, c'est la tentation qui est petite, ce qui revient au même. Ce n'est pas le dé-

[43] *OC*, V-1, p. 278. Il corsivo è mio: l'ho inserito per segnalare, sulla scorta del lavoro di Lamberti (cit., p. 231) che è in questo frammento che per la prima volta Tocqueville usa la peculiare espressione di «intérêt bien entendu».

[44] F.M. De Sanctis, *Tempo di democrazia*, cit., p. 226.

sintéressement qui est grand, c'est l'intérêt qui est bien entendu, ce qui revient presque encore au même. Montesquieu avait donc raison quoiqu'il parlait de la vertu antique et ce qu'il dit des Grecs et des Romains s'applique encore aux Américains[45].

Sulla scorta di questo passo, nota ancora De Sanctis, «Tocqueville opera il recupero del concetto di virtù» e «si riconnette al sicuro terreno della dottrina di Montesquieu; non solo afferra fino in fondo, radicalizzandola, la mera politicità del concetto di virtù, ma nel far ciò lo rielabora e lo applica in relazione a quella che, a sua volta, gli sembra la "molla" della vita democratica: l'interesse»[46].

Il senso della sua affermazione mi sembra chiaro e verte sulla possibile applicazione, una volta rielaborato nel nuovo contesto sociopolitico, del principio qui discusso. Ma è doveroso sottolineare che da questi stessi passi altri commentatori hanno sviluppato considerazioni diverse. Il fatto che Melvin Richter sia uno dei massimi specialisti di Montesquieu, ad esempio, ha inciso non poco sul modo in cui egli ha affrontato il tema della virtù. La parte più innovativa del suo lavoro verte sul differente concetto di virtù civica ravvisabile in Montesquieu e in Tocqueville: una differenza di cui tenta di smussare gli angoli ipotizzando, per un verso, che Tocqueville sia arrivato nell'Unione avendo a mente solo i punti generali e più noti dell'*Esprit des lois*, ma che ignorasse il contenuto dei libri XI e XIX; per un altro, suggerisce che anche in Montesquieu ci sarebbero spunti che in qualche misura anticiperebbero la peculiare idea di 'interesse ben inteso': con la differenza che il *Président* li avrebbe mutuati da Mandeville, mentre all'autore normanno sarebbero pervenuti attraverso la scuola scozzese[47].

Di ben altro segno è invece la lettura che Sheldon Wolin ha offerto non già del lungo frammento sopra citato (il quale, si noterà, non è

[45] In Nolla, cit., 1, nota *a*, p. 243. (Da YTC CVe: si tratta di un pacchetto senza titolo).

[46] F.M. DE SANCTIS, *Tempo di democrazia*, cit., p. 226. Qui l'autore segue fedelmente il pensiero di Tocqueville il quale, sempre nei *Cahiers de voyage*, aveva appuntato: «Le principe des républiques anciennes était le sacrifice de l'intérêt particulier au bien général. Dans ce sens, on peut dire qu'elles étaient *vertueuses*. Le principe de celle-ci [l'Unione] me paraît de faire rentrer l'intérêt particulier dans l'intérêt général, Une sorte d'égoïsme raffiné et intelligent semble le pivot sur lequel roule toute la machine» (*OC*, V-1, p. 234).

[47] Muovendo i primi passi di un tragitto che, di lì a poco, sarà esplorato da A.O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* (1977), trad. it. di S. Gorresio, Milano, Feltrinelli, 1993. Cfr. M. RICHTER, *The Uses of Theory*, cit., pp. 93-102.

stato inserito da Tocqueville nel testo finale), ma del passo, riportato anche da De Sanctis, tratto dagli appunti di viaggio: «[…] la vertu n'est pas comme on l'a prétendu longtemps la seule chose qui puisse maintenir les républiques».

Se il punto di partenza è il medesimo, tanto il percorso quanto le conclusioni sono diverse: Wolin non mira a ribaltare il senso della citazione tocquevilliana, semmai a comprenderne le coordinate generali, per capire le quali, aggiunge, è importante tenere presente l'ampiezza dei suoi riferimenti: nel caso specifico, il problema non coinvolge solo Montesquieu, ma anche Rousseau (un'intuizione che troviamo anche in Melvin Richter[48]). La sua ricerca, difatti, mostra un Tocqueville perennemente in bilico tra questi due poli: tra la valorizzazione di un sistema costituito storicamente (Montesquieu) e la fiducia nell'opera del legislatore (Rousseau), ossia tra cultura e azione. L'America è un amalgama di entrambe le cose («a Rousseauean constitution standing on a Montesquieuean base, so to speack»[49]). Ma se lo sguardo di Tocqueville è volto a scrutare più in là del presente («J'avoue que dans l'Amérique j'ai vu plus que l'Amérique», si legge, infatti, nella prefazione[50]), l'insegnamento che dalla sua opera si deve trarre è che la democrazia non può più essere intesa alla Montesquieu: l'amore per l'eguaglianza non va più di pari passo con la *frugalità* da quando l'economia ha soppiantato la politica nella gerarchia dei valori[51].

Le considerazioni che egli ricava da questo punto specifico, insomma, sono ben diverse. Le categorie di Montesquieu (come quelle di Rousseau, del resto), si rivelano inadeguate per leggere una società di tipo nuovo quale quella che Tocqueville ha studiato nel corso del viaggio americano. Sicché l'interpretazione di Wolin finisce per incontrare quella che era stata formulata anni addietro da Matteucci: poiché per l'una e per l'altra il senso del discorso tocquevilliano si coagula nella ricerca di una *nouvelle science politique.*

4. *Un'ipotesi di tipo introspettivo*

Come ha rilevato Luis Díez del Corral, Tocqueville fu un autore

[48] M. RICHTER, *The Uses of Theory*, cit., p. 96.
[49] S.S. WOLIN, *Tocqueville between two Worlds*, cit., p. 184.
[50] *OC*, 1-I, p. 12.
[51] Cfr. nota 38.

particolarmente avaro nel dare indicazioni circa le sue fonti e i suoi modelli di riferimento. E forse è per questo che tanti commentatori citano, quasi con sollievo, il celebre passo in cui si afferma «il y a trois hommes avec lesquels je vis tous les jours un peu c'est Pascal, Montesquieu et Rousseau»: è evidente che queste parole siano apparse a molti come un faro che, all'improvviso, getta un fascio di luce su una landa desolata.

La contestualizzazione del passo, d'altra parte, invita a formulare considerazioni di altro tipo: la frase è tratta da una lettera del 10 novembre 1836 indirizzata a Louis de Kergoley, l'amico a cui lo univa un profondo legame intellettuale; ma proprio quest'ultimo, in una missiva di un paio di anni prima, aveva esortato Tocqueville a confrontarsi in modo continuato con i tre autori, perché grazie a tale esercizio avrebbe senz'altro migliorato il proprio stile: «Lis quelques phrases de Montesquieu, de Rousseau, de Pascal; ce sont là les maîtres qui te conviennent»[52]. La stessa raccomandazione riguardo a Montesquieu, si trova anche in lettere precedenti, ragion per cui è legittimo chiedersi, così come fa Díez del Corral, «Non sarà che li sta leggendo, in adempimento del consiglio avutone, solo per motivi stilistici?». Chi scrive propone però di allungare ulteriormente il passo, per domandarsi se la frase oggi tanto celebre non sia stata scritta *solamente* per rassicurare l'amico sull'importanza dei suoi consigli.

Siamo, è evidente, nel campo della mera congettura e nulla più, ma vorrei aggiungere ancora un elemento per suffragare questa ipotesi. Ricorrerò ancora alla corrispondenza privata, questa volta citando un passo assai più tardo. Nell'agosto del 1856, subito dopo l'uscita dell'*Ancien régime et la Révolution*, Tocqueville risponde in questi termini al filosofo Louis Bouchitté:

> Quant à la remarque que vous faites sur le style, il se peut que l'imitation dont vous parlez existe; mais alors elle est non seulement involontaire, mais contraire à une volonté très arrêtée d'avance et si bien suivie que je n'ai pas ouvert un volume de Montesquieu depuis dix ans, et que j'ai tâché, au contraire, depuis lors, de pratiquer particulièrement les auteurs dont la forme est la plus éloignée de la sienne, Voltaire, par exemple[53].

De Sanctis, da cui traggo notizia di questa lettera, rileva giusta-

[52] L. de Kergolay a Tocqueville (probabilmente ottobre 1834), in *OC*, XVIII-1, p. 366.

[53] A. DE TOCQUEVILLE, *Œuvres complètes*, 9 voll., a cura di G. BEAUMONT, Paris, Lévy frères, 1864-66, vol. VII, p. 401.

mente che «Tocqueville appare parecchio seccato da un'ennesima riproposizione, ora per *AreR* [*L'Ancien régime et la Révolution*], della somiglianza, anche solo stilistica, con Montesquieu»[54]. I tempi in cui trascorreva ogni giorno parte del suo tempo con Montesquieu, oltre che con Pascal e Rousseau, sono ormai lontani e il desiderio di distacco, anche sul piano stilistico, è divenuto affatto preminente. Non sembrerebbe dunque un mero caso che Kergolay abbia centrato l'intervento commemorativo dell'amico recentemente scomparso sul suo stile letterario; e che, nell'occasione, proprio lui, che lo aveva caldeggiato a misurarsi con Montesquieu, abbia sottolineato – con forza e a più riprese – quale distanza corresse tra la sua prosa e quella del signore di La Brède[55].

Ancora un'osservazione, questa volta conclusiva, per aggiungere al piatto un altro elemento di contrasto. Risfogliando le pagine tocquevilliane in cerca di lumi su «Tocqueville interprete di Montesquieu», vi è una frase del primo periodo che ha colpito in particolare la mia attenzione: in una lettera del 1827 a Kergolay, il giovane auditore al tribunale di Versailles confessa a cuore aperto: «En général, je le reconnais tous les jours, il y a chez moi un besoin de primer qui tourmentera cruellement ma vie […]»[56]. In realtà, nel paragrafo in questione, Tocqueville lamenta la sua 'nullità' come uomo di legge, ma credo che quel sentimento possa essere esteso ad una percezione esistenziale più generale. Così da chiedermi se la figura di Montesquieu, con il passare del tempo, non gli sia apparsa troppo ingombrante e di una statura di tal fatta da oscurare il suo talento; e se mettere in ombra l'esistenza di debiti contratti con la sua opera non sia stato un *escamotage* per rispondere in qualche modo al suo *besoin de primer*. Sono domande, queste ultime, a cui non sono in grado di rispondere con certezza, ma che mi sembra non di meno opportuno porre all'attenzione degli studiosi e dei lettori.

[54] F.M. De Sanctis, *Tempo di democrazia*, cit., p. 24. Per una discussione più ampia delle implicazioni scaturite dallo stesso passo, cfr. in L. Díez del Corral, *Tocqueville: formazione intellettuale*, cit., il paragrafo intitolato, non a caso, *Distanziamentro preventivo* (pp. 335-351).

[55] L. de Kergolay, *Étude littéraire sur Alexis de Tocqueville*, «Le Correspondant», avril 1861, ora in *OC*, XIII-2, pp. 349-367.

[56] *OC*, XVIII-1, p. 107.

Federigo Sclopis e la 'lezione' di Montesquieu

Stefano B. Galli

1. *Federigo Sclopis di Salerano*

A Torino, nei pressi dell'ingresso di Palazzo del Governo, in piazza Castello, il testo di una lunga lapide ricorda la persona del conte Federigo Sclopis di Salerano[1]; una figura per la verità ancora oggi non molto nota, ancorchè si tratti di una personalità di notevole rilievo nazionale e internazionale del secolo decimonono sia dal punto di vista politico e istituzionale, sia nell'ambito delle scienze storiche e giuridiche. Nei locali di quella Reale Accademia delle Scienze di Torino[2], il più alto cenacolo culturale dello Stato che lo ebbe come suo Socio sin dal 1828 – appena trentenne – e poi Presidente perpetuo per ben quattordici anni (dal 1864 fino alla morte, sopraggiunta nel 1878), il 22 maggio 1879, a poco più di un anno dalla sua scomparsa

[1] «Alla memoria del conte Federigo Sclopis di Salerano, Ministro di Stato, Cavaliere del supremo ordine dell'Annunziata, che nelle Scienze storiche, nella magistratura, nei Consigli del re, del Comune e della Provincia, lasciò nobili ricordi di sè. Deputato di Torino alla prima Camera, guardasigilli del re Carlo Alberto, dettò il proclama che raccolse gli Italiani alla guerra per l'Indipendenza. Presiedette in Ginevra il Congresso degli Arbitri che pacificò l'Inghilterra e gli Stati Uniti. Fu Presidente del Senato, della Reale Accademia delle Scienze, della Regia Deputazione sulla Storia Patria e di parecchie opere pie. Sempre rigido osservatore del proprio dovere, sereno di mente, ottimo di cuore, prestante, della persona affabile, leale, ameno, largo di consigli, pregiato da tutto il mondo civile, onorato da questa città a lui carissima, reso dai proprii meriti superiore all'invidia. Il Consiglio Provinciale di Torino, che lo ebbe Presidente durante tredici anni pose questo segno di riverente affetto. Torino, 10 gennaio 1798; Torino, 8 marzo 1878»: questo è il testo integrale della lapide affissa di fianco all'ingresso dell'attuale Prefettura, nel Palazzo del Governo che sorge nell'ala della biblioteca e dell'armeria di Palazzo reale, quella delle Segreterie di Stato, sotto il porticato settentrionale di piazza Castello, dominata dall'imponente e austero Palazzo Madama.

[2] Sull'Accademia delle Scienze di Torino, cfr. i volumi del bicentenario: *I due primi secoli della Accademia delle Scienze di Torino* (Atti del convegno di Torino, 10-12 novembre 1983), Torino, Accademia delle Scienze, 1985-1987; *Tra società e scienza. 200 anni di storia dell'Accademia delle Scienze di Torino*, Torino, Allemandi, 1988.

e alla presenza degli augusti reali di Savoia, lo ricordò Carlo Bon-Compagni con un appassionato discorso intitolato *Della vita e delle opere del conte Federigo Sclopis*.

Nella migliore tradizione settecentesca, si trattava di un vero e proprio 'elogio', anche se Bon-Compagni sin da subito precisa di rifuggire dagli schemi retorici propri di questo genere celebrativo delle personalità scomparse, volendo piuttosto concentrare l'attenzione sui fatti concreti, «non i più rumorosi e appariscenti, ma quelli in cui meglio si estrinsecano le virtù dell'uomo»[3]. Dopo averne tratteggiato le origini familiari, la formazione giuridica e l'ingresso nella magistratura, Bon-Compagni scrive che

> [d]al 1822 al 1848 (èra memorabile nella storia della libertà e dell'indipendenza italiana) erano corsi per lo Sclopis ventisei anni, i migliori della vita, passati nelle file della magistratura. Giusto per natura, per educazione, per religione, per lunga usanza, quell'esercizio lo aveva ammaestrato non solo a rispettare vieppiù il diritto di tutti, ma a definirlo, a mantenerlo, a rivendicarlo. Se non che accade spesso, ed è assai naturale, che i magistrati cui è commesso l'ufficio di far osservare, non di migliorare le leggi, siano propensi di troppo a conservare ciò che esiste e sapete già che lo *Sclopis fu più conservatore che novatore*[4].

In modo un po' approssimativo e sfilacciato, sotto il profilo del-

[3] C. BON-COMPAGNI, *Della vita e delle opere del conte Federigo Sclopis*, «Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino», vol. XIV (1879), e successivamente Torino, Stamperia reale della ditta G.B. Paravia e Comp., 1879, p. 2. «Non mi scioglierò di quell'obbligo – disse Bon-Compagni nella solenne adunanza – ricorrendo a lodi sperticate ed a parole altisonanti: accennerò i fatti colla maggiore semplicità che si possa, cercando di farne conoscere i moventi. Sceglierò, tra i fatti, non i più rumorosi ed appariscenti, ma quelli in cui meglio si estrinsecano le virtù dell'uomo» (*ibidem*). Sulla figura di Federigo Sclopis di Salerano, cfr. anche: M. ABRATE, *Federigo Sclopis e lo Stato liberale*, in G.P. CLIVIO-R. MASSANO (a cura di), *Civiltà del Piemonte. Studi in onore di Renzo Gandolfo nel suo settantacinquesimo compleanno*, 2 voll., Torino, Centro Studi Piemontesi, 1975, vol. II, pp. 525-549; A. ERBA, *L'azione politica di Federigo Sclopis. Dalla giovinezza alla codificazione albertina (1798-1837)*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1960; L. MOSCATI, *Federigo Sclopis, storico dei longobardi*, «Rassegna storica del Risorgimento», 66 (1979), pp. 259-276; L. MOSCATI, *Modelli costituzionali nel pensiero di Federigo Sclopis*, «Clio», 21 (1985), pp. 563-581; G.S. PENE VIDARI, *Federigo Sclopis (1798-1878)* «Studi Piemontesi», 7 (1978), t. I, pp. 160-172; G.S. PENE VIDARI, *Federigo Sclopis*, in *Tra società e scienza. 200 anni di storia dell'Accademia delle Scienze di Torino*, cit., pp. 62-67; G.S. PENE VIDARI, *Premessa* a F. SCLOPIS, *Della legislazione civile. Discorsi*, Torino, Giappichelli, 1996, pp. IX-XXX; M. RICCI, *Federigo Sclopis*, in ID., *Schizzi biografici e iscrizioni*, Firenze, M. Cellini e C., 1880, pp. 97-114; G. SAREDO, *Federigo Sclopis* [«I contemporanei italiani-Galleria del secolo XIX»], Torino, Utet, 1862; V. SCLOPIS, *Della vita e delle opere del conte Federigo Sclopis di Salerano*, Torino, Stamperia Reale di G.B. Paravia e Comp., 1905.

[4] C. BON-COMPAGNI, *Della vita e delle opere del conte Federigo Sclopis*, cit., p. 29 (il corsivo è mio).

l'interpretazione teorica, Bon-Compagni mette comunque a fuoco il nucleo essenziale del pensiero politico di Federigo Sclopis – ancorchè estendendolo all'intera sua vicenda politica e intellettuale – che, tuttavia, caratterizzò solamente la fase conclusiva della sua vita, quando s'allontanò sostanzialmente dal riformismo moderato dei primi anni per approdare a posizioni municipaliste assai prossime al conservatorismo. La commemorazione di Bon-Compagni, indubbiamente influenzata dalla circostanza, dal luogo e dall'atmosfera che si respirava nell'adunanza nei locali della Accademia delle Scienze, si conclude con un ardito paragone (Federigo Sclopis come Alessandro Manzoni e come Gino Capponi) e sulle ali di un acceso romanticismo, ridondante di quella retorica tenacemente evitata sin dai propositi esplicitati nelle prime righe:

> A Federigo Sclopis, confortato da quella fede e da quella speranza, si schiudeva la vita immortale addì 8 marzo 1878. Fu un momento di solenne dolore per noi suoi colleghi, per questa città, per tutta l'Italia. La patria rese al magistrato, al giurista, allo scrittore un omaggio che ricorda quello ch'essa rese già, non ha gran tempo a due de' suoi cittadini più illustri, ad Alessandro Manzoni ed a Gino Capponi, un omaggio che emanava dall'intima coscienza della nazione — un omaggio che sovrasta alle predilezioni ed alle avversioni di parte — un omaggio che si rivolgeva ad un morto, ma che era un solenne ammaestramento ai sopravviventi[5].

Fin qui gli elementi essenziali della commemorazione di Sclopis nella 'sua' Accademia delle scienze torinese. È tuttavia opportuno indugiare oltre sulla biografia intellettuale, e anche istituzionale, di Federigo Sclopis di Salerano poiché da essa emergono, sin dagli anni della prima maturità, elementi assai utili per inquadrare il suo interesse – che, sotto il profilo meramente editoriale, risale alla fine degli anni Cinquanta e poi agli anni Settanta e, dunque, interviene in età avanzata – per il pensiero politico e giuridico del *Président à mortier* del Parlamento di Bordeaux.

Tutta la vicenda politica e istituzionale di Sclopis è, infatti, com-

[5] C. BON-COMPAGNI, *Della vita e delle opere del conte Federigo Sclopis*, cit., pp. 42-43. La fede e la speranza alle quali fa riferimento Bon-Compagni nell'accorata chiusura del suo discorso sono, ovviamente, la fede in Dio e la speranza della resurrezione: «Ma è nobile retaggio – scrive infatti – della generazione umana l'aspirare ad un bene più perfetto, che non è di questo mondo, ad un bene che deriva dalla fede in Dio e nell'immortalità, da quella fede che fu prima dichiarata dalle più nobili filosofie e poi rischiarata dalla luce novella del cristianesimo a beneficio di tutti i popoli» (*ibidem*).

plessivamente segnata sin dalle origini, a ridosso degli anni Venti, da un generalizzato moderatismo di evidente ispirazione montesquieuiana, comune alla cultura di quella generazione, profondamente legata alla monarchia sabauda e alle sue istituzioni, salita alla ribalta nella prima metà dell'Ottocento, tra la Restaurazione e il Quarantotto[6]. Si tratta di una 'presenza' montesquieuiana, nella fattispecie della cultura giuspolitica di Sclopis (e non solo sua, ma anche di Cesare Balbo e, più in generale, di quel gruppo di intellettuali subalpini che costituiva un'*élite* sensibile al rinnovamento storiografico e a un moderato riformismo), che di conseguenza ne condiziona l'agire nell'ambito delle istituzioni e che si configura come una sorta di 'sovrastruttura', volta a volta integrata e ampliata dallo studio e dalle letture di Jean-Louis De Lolme e altri autori, prevalentemente riconducibili alle dottrine del costituzionalismo britannico, come Henry Brougham, Edmund Burke, Samuel Romilly[7], senza sottovalutare la rilevante ammirazione ch'egli nutriva per la scuola storica e giuridica tedesca e i suoi maggiori interpreti.

Nato nel 1798 da una ricca famiglia di nobilitazione assai recente, Sclopis consegue la laurea in giurisprudenza e viene subito inserito dal ministro Prospero Balbo[8] tra i suoi più stretti collaboratori nell'ufficio di Segreteria del ministero degli Interni, svolgendo un ruolo attivo nell'ambito di quei programmi di riforma[9] che precedono di poco i moti piemontesi del 1821[10]. Sclopis crede nel programma di

[6] Cfr. G.P. ROMAGNANI, *«Fortemente moderati». Intellettuali subalpini fra Sette e Ottocento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1999. L'espressione «fortemente moderati», che vale quanto una definizione, per una *élite* intellettuale destinata, in molti casi, a diventare vera e propria classe dirigente, è di uno dei suoi protagonisti, Cesare Balbo, che in una lettera ad Angelo Brofferio, datata 3 febbraio 1836, scrisse a proposito di Carlo Vidua: «Aggiungerò una parola ancora, verissima e di gran lode a parer mio: che il Vidua fu dei *fortemente moderati*» (cit in *ibidem*, p. 5; il corsivo è mio).

[7] Cfr. L. MOSCATI, *Modelli costituzionali nel pensiero di Federigo Sclopis*, cit., pp. 565-576.

[8] Sulla figura di Prospero Balbo e sul suo progetto di riforma, cfr. l'ampia e importante monografia: G.P. ROMAGNANI, *Prospero Balbo intellettuale e uomo di Stato (1762-1837)*, 2 voll., Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1988-1990.

[9] In ordine allo spirito delle riforme del biennio 1820-1821 in Piemonte, cfr. G.P. ROMAGNANI, *La breve stagione delle riforme (1819-1821)*, in A. MANGO (a cura di), *L'età della Restaurazione e i moti del 1821*, Atti del Convegno nazionale di Studi (Bra, 12-15 novembre 1991) per le celebrazioni del Bicentenario della nascita di Guglielmo Moffa di Lisio (1791-1991), Savigliano, L'Artistica, 1992, pp. 78-99.

[10] Relativamente ai moti del 1821, mi sia consentito il rinvio a un mio recente saggio: *Le illusioni costituzionali dei moti piemontesi del 1821 e il pensiero politico di Santorre di Santa Rosa*, in M. FERRARI (a cura di), *Dinamiche del potere e dell'ideologia nell'Europa contemporanea*

moderate riforme promosso da Balbo, ma non è coinvolto nei moti costituzionali, data la sua fedeltà alla 'religione' monarchica e la sua ferma avversione per qualsiasi eccesso rivoluzionario[11]. Nei fatti, malgrado i suoi convincimenti in materia legislativa, egli giudica prematuro e inopportuno lo slancio costituzionale dei 'ventunisti' e si tiene in disparte. All'indomani del fallimento dei moti guidati da Santorre di Santa Rosa[12], e della liquidazione della classe politica del 1821, Federigo Sclopis entra nella magistratura e continua a coltivare autonomamente la propria passione per le *historiæ* e, più in generale, per le *humanæ litteræ*. Torna all'attività istituzionale circa un decennio dopo, con l'avvento al trono di Carlo Alberto che lo nomina quale membro della Commissione per la redazione del codice civile.

(1814-1989), Firenze, Cet, 2004 (in corso di pubblicazione). La storiografia sui moti piemontesi del 1821 è assai vasta e conta circa cinquecento titoli, come segnalato nella bibliografia che si trova nell'*Intoduzione* a G. MARSENGO-G. PARLATO (a cura di), *Dizionario dei Piemontesi compromessi nei moti del 1821*, 2 voll., Torino, Comitato di Torino dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1982-1986, vol. I, pp. CCXVVII-CCXXXI. Per un'approfondita analisi della storiografia sui moti del 1821, cfr. A.A. MOLA, *Il Ventuno nella storiografia: bilancio e prospettive*, in *Santorre di Santa Rosa. Atti del Convegno di Savigliano - 5 maggio 1984*, «Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici e Artistici della Provincia di Cuneo», numero monografico, 1985, pp. 79-93. Sui moti, cfr. A. DE BEAUCHAMP, *Histoire de la revolution du Piemont et de ses rapports avec les autres parties de l'Italie et avec la France*, Parigi, Michaud, 1821; V. FIORINI (a cura di), *Gli scritti di Carlo Alberto sul moto piemontese del 1821*, Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1900; A. MANGO (a cura di), *L'età della Restaurazione e i moti del 1821*, cit.; N. NADA, *Il Piemonte sabaudo dal 1814 al 1861* in *Storia d'Italia*, diretta da Giuseppe Galasso, vol. VIII, t. II, Torino, Utet, 1993, pp. 97-138; G. RICUPERATI (a cura di), *I moti piemontesi del 1821*, Firenze, La Nuova Italia, 1968; T. ROSSI-P. DEMAGISTRIS (a cura di), *La rivoluzione piemontese del 1821: studi e documenti*, Mondovì, Società Storica Monregalese, 1927; S. DI SANTA ROSA, *La rivoluzione piemontese nel 1821*, coi *Ricordi* di Victor Cousin sull'autore, versione italiana con note e documenti a cura di A. Luzio, Milano, G.B. Paravia, 1920; C. TORTA, *La rivoluzione piemontese nel 1821*, Roma-Milano, Società editrice Dante Alighieri, 1908.

[11] Cfr. la voce *Sclopis* in G. MARSENGO-G. PARLATO (a cura di), *Dizionario dei Piemontesi compromessi nei moti del 1821*, cit., p. 223. Qui si legge che, nei mesi precedenti l'insurrezione, Federigo Sclopis era in stretto contatto con gli ambienti liberali e costituzionali. La Commissione superiore di Scrutinio annullò l'accusa di «sostenitore di princìpi decisamente costituzionali», elaborata dalla Commissione divisionale, in quella assai più mite di avere manifestato «qualche tendenza alle così dette idee liberali». Per tale ragione, Sclopis fu solamente 'ammonito', all'indomani dei moti, e ciò gli evitò una sicura estromissione dai pubblici uffici.

[12] Sulla figura di Santorre di Santa Rosa mi permetto di rinviare al mio ampio saggio, e alla relativa bibliografia indicata in nota: *Santorre di Santa Rosa: una biografia politica*, in E. DEZZA-R. GHIRINGHELLI-G. RATTI (a cura di), *L'altro Piemonte nell'età di Carlo Alberto*, San Salvatore Monferrato, Barberis, 2001, pp. 273-309.

2. *Il relativismo montesquieuiano*

Sulla scia della vasta – ancorché tardiva (nei fatti, taluni degli Stati preunitari avevano già risolutamente imboccato la strada per approdare a codici ispirati al modello francese) – eco suscitata nella cultura giuspolitica italiana dalla polemica tra Thibaut e Savigny pro e contro la codificazione[13], proprio negli anni Trenta è possibile registrare, sotto il profilo teorico e dottrinario, un rilevante e pressoché solitario impegno da parte di Federigo Sclopis[14] che si oppone all'orientamento anticodificatorio savignyano; un orientamento avverso alla codificazione, intesa quale superamento del diritto romano e di quello consuetudinario, peraltro condiviso e sostenuto da una larga parte dei togati e dell'*élite* politica torinese, fors'anche – in un certo senso paradossalmente – dallo stesso sovrano che, subito dopo la nomina della Commissione, vittima dei suoi proverbiali tentennamenti e delle sue incertezze[15], aveva perduto l'entusiasmo e la fiducia nei codici. Sclopis partecipa coraggiosamente a questo importante dibattito che ha animato la cultura giuridica europea nella prima metà dell'Ottocento con quattro *Discorsi* dedicati appunto alla legislazione civile, pronunciati in altrettante adunanze della Reale Accademia delle Scienze – la tribuna istituzionale e scientifica più prestigiosa, autorevole e visibile della città – tra la fine del 1833 e l'inizio del 1835, quando vengono anche pubblicati dapprima nelle «Memorie» accademiche (volume

[13] Cfr. G. MARINI (a cura di), *La polemica sulla codificazione*, con scritti di A.F.J. Thibaut e F.C. Savigny, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1982. Sull'eco di questo dibattito, cfr. F. RANIERI, *Savigny e il dibattito italiano sulla codificazione nell'età del Risorgimento. Alcune prospettive di ricerca*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 9 (1980), pp. 357-368.

[14] Sulla 'solitudine' di Sclopis nella discussione sui codici, cfr. M. VIORA, *Consolidazioni e codificazioni*, Torino, Giappichelli, 1967; F. RANIERI, *Savigny e il dibattito italiano sulla codificazione nell'età del Risorgimento*, cit., pp. 358-359. Cfr. anche A. SCIUME, *I principi generali del diritto nell'ordine giuridico contemporaneo (1837-1942)*, Torino, Giappichelli, 2002; L. MOSCATI, *Da Savigny al Piemonte: cultura storico-giuridica subalpina tra la restaurazione e l'unità*, Roma, Carucci, 1984; EAD., *Italienische Reise: Savigny e la scienza giuridica della restaurazione*, Roma, Viella, 2000.

[15] Il re 'tentenna', Carlo Alberto, ovvero il carducciano «italo Amleto», è stato efficacemente definito da Santorre di Santa Rosa, per l'incerta posizione che assunse nel corso dei moti del 1821, quando concesse e poi negò la Costituzione, ispirata al modello spagnolo del 1812, come il sovrano che «voleva e disvoleva» (S. DI SANTA ROSA, *La rivoluzione piemontese nel 1821*, cit., p. 120). Questa espressione si adatta alla perfezione anche per quel che riguarda l'atteggiamento di Carlo Alberto relativamente alla Commissione deputata alla elaborazione del Codice civile della quale faceva parte Sclopis.

XXXVIII) e, successivamente, in volumetto autonomo dalla Stamperia Reale di Torino, l'editore ufficiale del Regno sabaudo.

Sclopis condivide l'atteggiamento di Savigny, che si è opposto alla adozione di codici universalmente validi, ma sostiene la necessità di adattare la codificazione – strumento di «incivilmento» dei popoli che si rende necessario per favorire un adeguamento della legislazione ai tempi nuovi della politica e del potere ed è utile allo scopo di mettere ordine, promuovere il progresso, fornire appropriate e giuste garanzie per la chiarezza, la certezza e l'equità del diritto[16] – alla circostanza locale. Il principio del relativismo storico dell'ordinamento giuridico l'ha imparato dal maestro di sempre, Montesquieu, e l'ha già esplicitamente sostenuto sin dalla tesi presentata per l'esame di aggregazione, successivo al conseguimento della laurea[17]. Un principio che affiora con chiarezza nelle pagine iniziali del primo discorso, dedicato al tema della *Compilazione de' codici di leggi civili* e letto – com'è scritto sul frontespizio – «alla presenza del Re», ma anche di fronte alle più vive intelligenze della classe politica piemontese del tempo, nella solenne adunanza della Reale Accademia delle Scienze di Torino, il 31 ottobre 1833:

Se l'utilità di aver leggi opportune è comune a tutti i popoli non è peraltro

[16] In tal senso, nei *Discorsi* di Sclopis, si registra la costante presenza della riflessione del giurista piacentino Gian Domenico Romagnosi, come mostra chiaramente l'epilogo del secondo discorso: «[…] l'opportunità della legge sarà dimostrata se varrà ad accrescere il *moto proficuo dell'incivilimento* ed a rendere utili i frutti dell'esperienza; maturità di senno, attività di forze: ecco i due elementi principali della vita civile delle nazioni. Spetta alla legislazione il conservarli, il promuoverli» (F. SCLOPIS, *Della legislazione civile*, cit., p. 25; il corsivo è mio). Sul medesimo tema, cfr. anche le ultime pagine del quarto discorso: F. SCLOPIS, *Della legislazione civile*, cit., pp. 107-112. Su Romagnosi e la sua dottrina dell'«incivilimento», cfr. E.A. ALBERTONI (a cura di), *I tempi e le opere di Gian Domenico Romagnosi*, Milano, Giuffrè, 1990; R. GHIRINGHELLI-F. INVERNICI (a cura di), *Per conoscere Romagnosi*, Milano, Unicopli, 1982; R. GHIRINGHELLI, *Idee, società ed istituzioni nel Ducato di Parma e Piacenza durante l'età illuministica*, Milano, Giuffrè, 1988; ID., *Modernità e democrazia nell'«altro» Risorgimento. Studi romagnosiani*, Milano, Giuffrè, 2002.

[17] Sclopis si laureò il 4 maggio 1818 e sosterrà l'esame per l'aggregazione al collegio dei giureconsulti nell'Università di Torino il 16 dicembre dell'anno successivo, con largo anticipo rispetto ai tempi previsti dalle Regie Costituzioni perché il giovane Federigo era persona di «felicissimo ingegno», «studio diligente» e «savi portamenti». E nella sua tesi, articolata in sei dissertazioni (tre di diritto civile, altrettante di diritto canonico: *De rebus creditis, De usurpationibus et usucapionibus. De lege Julia – De tregua et pace – De immunitate ecclesiarum – De denunciationibus matrimoniorum*, Augustæ Taurinorum excudebat Joseph Favale, 1819), aveva scritto: «Hæc autem præsertim de iis iuris sanctionibus intelligemus, quæ ita temporis, aut populi alicuius propriæ sunt, ut neque aliis gentibus optari, neque ad alias extendi possint» (p. 95).

sempre eguale l'*indole della legge*. Perocchè sebbene in alcune parti, essendo conformi i costumi de' popoli, conviene che somiglianti sieno i precetti che li governano, egli importa altresì grandemente il *mantenere le differenze che la natura istessa consiglia*[18].

L'«indole» della legge altro non è che lo «spirito» montesquieuiano, come il conte spiega all'inizio del secondo discorso:

Se all'universalità delle cose si guardi, scorgesi tosto tutto il creato essere regolato da norme costanti, analoghe alle qualità degli oggetti cui si riferiscono, fondate sulle relazioni poste dalla natura fra essi. In questo senso Plutarco adoperando le parole di Pindaro disse la legge essere la regina de' mortali e degl'Iddii; ed il Montesquieu dichiarò opportunamente quel pensiere, spiegando che le leggi nel loro significato il più esteso sono le relazioni necessarie che surgono dalla natura delle cose[19].

L'importanza del magistero e della lezione di Montesquieu, per il quale ha sempre provato una profonda ammirazione, sono presenti nel pensiero di Sclopis sin dagli anni della formazione e ne condizionano l'intera vicenda politica e istituzionale, nella consapevolezza che «il procurare ai sudditi il beneficio di una provvida legislazione, *consentanea alla loro condizione ed a' loro costumi*, è opera degna di Principe magnanimo»[20].

Il quarto discorso, che insieme al primo risulta il più incisivo dal punto di vista degli schemi narrativi adottati e anche il più strettamente 'politico', è pronunciato all'inizio del 1835 e viene provocatoriamente intitolato allo stesso modo della dissertazione di Savigny (*Della*

[18] F. SCLOPIS, *Della legislazione civile*, cit., p. 3 (i corsivi sono miei). «La ragione determina – scrive più avanti per chiarire il concetto – il fine al quale sono indiritte le società; questo fine lo assegna la natura dell'uomo e l'essenza della società istessa. Da tal fine derivano le regole fondamentali e le norme conservatrici d'ogni comunanza politica. In ciò consiste la parte immutabile delle istituzioni legislative. Ma i modi di venire a siffatti attenti, le applicazioni di tali regole, le conseguenze di que' principii debbono cangiare secondo la diversità dei sudditi e le differenze dei tempi» (p. 4). E conclude: «Senza entrare in una discussione di prove che qui riuscirebbe intempestiva, sembra peraltro potersi con ogni ponderazione affermare, che l'utilità di un codice che raccolga tutti i precetti della legislazione di un popolo si dimostra assai più facilmente che non l'opportunità di una consuetudine multiforme e di una tradizione mutabile» (p. 5). Il testo di questo primo discorso di Sclopis, forse il più importante, non piacque affatto al giovane Cavour che, comunque, nutriva un atteggiamento di sufficienza nei confronti dell'Accademia delle Scienze e dei suoi soci, considerati espressione di una cultura ormai vecchia ed eccessivamente formale e paludata (cfr. F. RUFFINI, *La giovinezza del conte di Cavour*, 2 voll., Torino, Bocca, 1912, vol. I, pp. 92 e 357-359).

[19] F. SCLOPIS, *Della legislazione civile*, cit., p. 9. Cfr. *De l'Esprit des lois*, I, 1, cpv. 1.

[20] F. SCLOPIS, *Della legislazione civile*, cit., p. 6 (il corsivo è mio).

vocazione del nostro secolo alla legislazione e alla giurisprudenza); esso rappresenta l'epilogo di un preciso programma politico volto a sostenere le ragioni che militano a favore e spiegano la dira necessità di approdare a una moderna codificazione in materia estensivamente civilistica. Sclopis affronta di petto, con deferenza e rispetto ma senza timori, il pensiero di Savigny, cerca di confutarlo, allo scopo di demolire il referente teorico di quanti si oppongono alla legislazione civile, e approda alle conclusioni, già anticipate nel primo discorso, conferendo unità e coerenza alla propria speculazione. Dopo un'ampia illustrazione della dottrina e del pensiero giuspolitico tedesco[21], Sclopis entra nel merito delle tre codificazioni apertamente criticate da Savigny (la francese, la prussiana e l'austriaca). Savigny rivolge una serrata critica a quella francese[22] – che il conte, al contrario, ritiene indubbiamente la migliore – perchè era stato uno dei provvedimenti adottati da Napoleone per porre fine all'emergenza e ai disordini successivi alla Rivoluzione e fu militarmente esportato, nei Paesi occupati dalla «Grande Nazione», sulla punta delle baionette. Secondo Savigny il codice francese è disomogeneo e presenta una struttura troppo articolata e composita, frutto della fusione tra diritto romano-comune e diritto consuetudinario. Ma Sclopis, facendo riferimento al capitolo 18 del libro XXIX dello *Spirito delle leggi*, osserva:

> Non ci è ignoto essere stato detto dal Montesquieu che certe idee d'uniformità le quali colpiscono talvolta le menti più vaste, signoreggiano sempre le più ristrette, ed eccitarsi da lui il dubbio che non sia ottima l'uniformità delle leggi presso un popolo intiero. L'opinione per altro di quel sommo filosofo lungi dall'essere avversa all'uniformità, parmi la favoreggi, poiché la sola ragione che lo spinge a quel dubbio è il timore, che il male prodotto dal cangiamento sia maggiore del male che era cagionato dalla tolleranza. Ora, se accade che sieno stati scossi per tempeste politiche gli antichi e pacifici istituti che nell'interno Stato disferenziavano tra loro i sudditi di un medesimo regno, perché al male già fatto non si apporterà un rimedio, che congiunga in vece di dividere, ravvicini in vece di separare?[23].

Nei fatti, i *Discorsi* di Sclopis, in particolare il primo e il quarto, sono assai importanti e incidono in profondità nell'orientamento della classe politica piemontese che – a cominciare dal sovrano – si convince

[21] Cfr. F. SCLOPIS, *Della legislazione civile*, cit., pp. 83-86.
[22] Cfr. F. SCLOPIS, *Della legislazione civile*, cit., pp. 86-92.
[23] F. SCLOPIS, *Della legislazione civile*, cit., p. 87.

a percorrere risolutamente e con determinazione la strada della codificazione[24]. Contro i conservatori, egli sostiene la necessità che lo Stato si doti di un moderno codice, strumento indispensabile per il miglioramento dello *status quo* che non determina una rottura radicale o una svolta rivoluzionaria. Leggendo i testi dei quattro *Discorsi* di Sclopis emerge chiaramente l'idea estensiva di una legislazione civile che va oltre il codice e deve essere intesa quale disciplina finalizzata alla individuazione dei principi e delle regole fondamentali che governano la socialità e il vivere associato nel suo complesso, nonché alla loro codificazione generale e uniforme, chiara e sintetica; essa pertanto s'impone come l'esito più rilevante dell'attività legislativa – che presuppone una fiducia assoluta nel legislatore – nella prospettiva 'moderata' di una monarchia amministrativa[25] e non ancora costituzionale.

Contestualmente al suo impegno nella Commissione per la redazione del codice civile e ai suoi orientamenti in materia legislativa, il conte rivolge le sue attenzioni anche agli studi di carattere storico e pubblica, nel 1833, la sua nota *Storia dell'antica legislazione del Piemonte*, con ciò contribuendo al rinnovamento (insieme a Cesare Balbo, Luigi Cibrario, Luigi Provana, Alessandro e Cesare Saluzzo, solo per fare qualche nome) della storiografia sabauda[26], seguìta – sette anni dopo – dalla *Storia della legislazione italiana*: un'opera in tre volumi, dati alle stampe tra il 1840 e il 1857, che farà di Sclopis uno dei primi storici del diritto italiano. In questo decennio altamente produttivo egli accresce la sua fama di studioso del diritto a livello nazionale e internazionale, pubblicando i suoi testi anche su riviste francesi e tedesche[27].

Nel 1848 Sclopis collabora alla redazione dello Statuto albertino: suo è il testo del celebre *Preambolo* («Con lealtà di Re e con affetto di Padre…»), che nei fatti sancisce il passaggio da una monarchia a una diarchia, istituzionalizzando la spartizione del potere tra il sovrano –

[24] Cfr. G.S. PENE VIDARI, *Premessa*, cit., p. XXI.

[25] Sulla monarchia amministrativa, comunque destinata – come modello istituzionale – a sopravvivere sino alle soglie del Quarantotto, cfr. C. GHISALBERTI, *Dall'Antico Regime al 1848. Le origini costituzionali dell'Italia moderna*, Bari, Laterza, 1999, pp. 124-128; M. MERIGGI, *Gli Stati italiani prima dell'Unità. Una storia istituzionale*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 111-149.

[26] Cfr. G.P. ROMAGNANI, *Storiografia e politica culturale nel Piemonte di Carlo Alberto*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1985.

[27] «Tutti coloro – ha scritto Giuseppe Saredo – che si occupano di scienze giuridiche e seguono con attenzione le pubblicazioni attinenti a questo ramo dell'umano sapere che escono in Germania, Francia ed in Inghilterra hanno spesso la grata sorpresa di veder citato con meritati elogi un nome italiano, quello di Federigo Sclopis» (G. SAREDO, *Federigo Sclopis*, cit., pp. 3-4).

che governava con l'appoggio dei ceti privilegiati, in particolare della nobiltà – e l'*élite* borghese emergente[28], e sua è anche la legge sulla libertà di stampa, elaborata da una Commissione da lui presieduta. Rifiuta la guida del governo costituzionale, diviene ministro di Grazia e Giustizia del Gabinetto di Cesare Balbo ed è nominato senatore, ma non dimostra particolare entusiasmo per il disegno di unificazione nazionale, né dal punto di vista politico, né soprattutto – montesquieuianamente – da quello legislativo; nei fatti, di fronte alla Convenzione di settembre, con la quale si promuove il trasferimento della capitale da Torino a Firenze, nel 1864 egli si dimette dalla carica istituzionale di presidente del Senato italiano[29].

Profondamente legato alla cultura subalpina e alla tradizione moderata piemontese, esponente di quella nobiltà cattolica lealista verso la monarchia dei Savoia, sostanzialmente avverso alla politica cavouriana, negli ultimi anni della sua vicenda politica Sclopis ripiega su posizioni inclini al municipalismo e al conservatorismo, estremizzando i principi del relativismo giuridico montesquieuiano e le prerogative dei corpi intermedi, dei ceti privilegiati e del patriziato[30]. Presidente, sin dal 1853, di quella Deputazione di Storia Patria creata da Carlo Alberto per attribuire al Regno di Sardegna una dignità storica equivalente ai principali Stati europei, undici anni dopo diventa presidente anche dell'Accademia delle Scienze di Torino[31]. Nel 1871, a sette anni dalla

[28] Sullo Statuto albertino, cfr. P. COLOMBO, *Con lealtà di Re e con affetto di padre. Torino, 4 marzo 1848: la concessione dello Statuto albertino*, Bologna, Il Mulino, 2003; E.A. ALBERTONI, *Ripensare lo Statuto albertino. Le idee politiche e costituzionali del 1848-49*, in F. LIVORSI (a cura di), *Libertà e Stato nel 1848-49. Idee politiche e costituzionali*, Milano, Giuffrè, 2001, pp. 71-88.

[29] Nel segno della continuità viene sostituito da un altro 'allievo' di Prospero Balbo, quel Giuseppe Manno che era già stato presidente del Senato subalpino dal 1849 al 1855 (cfr. G.P. ROMAGNANI, *Giuseppe Manno: un intellettuale al servizio dello Stato*, in ID., *«Fortemente moderati»*, cit., pp. 109-123).

[30] Valga per tutti l'atteggiamento che egli tenne sulla questione dei fidecommessi nel quadro della codificazione albertina. Montesquieuianamente, Sclopis si battè affinchè il loro potere venisse arginato e rientrasse nelle prerogative della nobiltà (cfr. A. ERBA, *L'azione politica di Federigo Sclopis*, cit., pp. 141-148). Anche relativamente alla religione il giurista subalpino aderisce alle posizioni del Montesquieu maturo, quello dello *Spirito delle leggi*: «Concepiva – scrive Erba – il Cristianesimo come un perfezionamento della moralità naturale e nei ministri del culto vedeva l'organo della sanzione morale religiosa, efficacissimo fattore di conservazione sociale» (A. ERBA, *L'azione politica di Federigo Sclopis*, cit., pp. 120-121). Montesquieu lo aveva del resto affermato nel libro XXIV dell'*Esprit des lois* – in particolare nei capitoli 6 e 14 – interamente dedicato al rapporto che le leggi devono avere con la religione ufficiale di un paese e alla sua funzione 'stabilizzatrice' nell'ambito dell'ordine politico.

[31] In entrambi i ruoli, alla guida della Deputazione di Storia Patria e anche dell'Accade-

morte, l'ultimo suo momento istituzionale di rilievo: la presidenza del Collegio internazionale di Ginevra per la soluzione dell'importante controversia anglo-americana, il cosiddetto Arbitrato di Alabama.

3. *La 'lezione' di Montesquieu*

Federigo Sclopis si occupa a fondo del pensiero politico di Montesquieu, in particolare di quello depositato nello *Spirito delle leggi*, sul finire degli anni Cinquanta, dando alle stampe, a Torino – ma in lingua francese – nel 1857, le sue *Recherches historiques et critiques sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu*[32], le quali erano state precedute da una sorta di anticipazione sulla «Revue de droit français et étranger» di Parigi, ove era apparso, l'anno prima, il saggio *Montesquieu et Machiavel*[33], poi inserito come primo capitolo della seconda parte delle *Recherches*, che saranno anche riprodotte nelle «Memorie» della Reale Accademia delle Scienze di Torino l'anno successivo[34]. Oltre dieci anni dopo, nel 1870-71 vede la luce un altro saggio di Sclopis, dalla struttura più agile rispetto alle *Recherches*, dedicato anch'esso a quel gigantesco affresco 'cromatico' di impronta correggiana rappresentato dallo *Spirito delle leggi*: le *Études sur Montesquieu. Considérations générales sur l'«Esprit des lois»*, pubblicate a Parigi sulla «Revue de législation ancienne et moderne, française et étrangère»[35]. Si tratta, dunque, di un impegno di ricerca e di riflessione teorica piuttosto rilevante ancorché sostanzialmente circoscritto alle *Recherches* del

mia delle Scienze, Sclopis sarà sostituito da Ercole Ricotti, allievo – per effetto della successione generazionale – di Cesare Balbo, non già di Prospero, e cresciuto nel clima culturale animato dagli storici-funzionari come Sclopis, Cibrario, Manno e altri (cfr. G.P. ROMAGNANI, *Ercole Ricotti: uno storico in uniforme*, in ID., *«Fortemente moderati»*, cit., pp. 219-229).

[32] F. SCLOPIS, *Recherches historiques et critiques sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu*, Turin, Imprimerie Royale, 1857.

[33] F. SCLOPIS, *Montesquieu et Machiavel*, «Revue de droit français et etranger», 13 (1856), pp. 15-28. È lo stesso autore che, direttamente dal titolo, rinvia a una nota a piè pagina nella quale informa che «[C]et article est extrait d'un travail plus étendu, qui portera le titre de: *Recherches historiques et critiques sur l'Esprit des lois*» (p. 15), confermando, appunto, che il saggio è solo l'anticipazione di un più ampio e importante lavoro sul pensiero politico del Presidente del Parlamento di Bordeaux e sullo *Spirito delle leggi*, pressochè già terminato, che sta per essere dato alle stampe.

[34] F. SCLOPIS, *Recherches historiques et critiques sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu*, «Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino», serie II, 17 (1858), pp. 165-271.

[35] F. SCLOPIS, *Etudes sur Montesquieu. Considérations générales sur l'«Esprit des lois»*, «Revue de législation ancienne et moderne, française et étrangère», 1 (1870-71), pp. 497-526.

1857 e, in tono minore, visto che sviluppano e approfondiscono – tuttavia non senza una certa originalità interpretativa[36] – le acquisizioni raggiunte nel precedente e più ampio lavoro, alle *Études* del 1870-71.

In particolare, le *Recherches* – che indubbiamente costituiscono il lavoro più importante di Sclopis su Montesquieu – appaiono immediatamente a ridosso degli anni Sessanta, quando è ormai risolutamente avviato verso la sua naturale conclusione il processo di unificazione nazionale guidato dalla monarchia dei Savoia e si pone il problema della contestuale unificazione legislativa. Rilevante è il livello teorico dello sforzo interpretativo di Sclopis, i cui lavori sulla dottrina politica montesquieuiana si configurano come una sorta di estremo e necessario tributo nei confronti di un autentico maestro degli studi in materia politica e giuridica che ha costantemente illuminato la sua azione nell'ambito delle istituzioni subalpine per circa quarant'anni, tra il 1821 e il 1861, passando per l'anno 'fatale', quello della concessione dello Statuto, il 1848. Altrimenti non si spiega il profondo affetto intellettuale che traspare da questo *portrait*, tratteggiato nelle *Recherches*, dal quale emerge a tutto tondo, con deferente riconoscenza e vivissima gratitudine, il debito che egli ha contratto nei confronti del Presidente bordolese:

> La sagacité admirable de Montesquieu a mis dans son livre ce qui sert à nous prémunir contre le danger des progrès faciles et des améliorations décevantes; à ce titre seul, il aurait un droit incontestable à la reconnaissance de tout homme sage et éclairé: l'*Esprit des lois* nous a fourni les principaux éléments du calcul des pouvoirs dans l'État, des rapports réciproques des gouvernements, et de la distribution normale des différentes fonctions de l'autorité publique, qui se balancent, sans s'entrechoquer. C'est là un des progrès des temps moderns, c'est un principe fécond en application, et qui ne se perdra plus. Le sentiment de la liberté pratique et bienfaisante y perce de tous côtés, en s'alliant avec le sentiment moral, et avec le repect pour toute espèce d'institutions raisonnables[37].

Le *Recherches* di Sclopis – com'egli stesso ricorda – nascono dal-

[36] L'ha rilevato anche Domenico Felice nel suo lavoro sulla fortuna di Montesquieu nella cultura italiana tra Otto e Novecento: *Montesquieu in Italia (1800-1985). Studi e traduzioni*, Bologna, Clueb, 1986, p. 45. Cfr. anche, dello stesso autore, *Pour l'histoire de la fortune de Montesquieu en Italie (1789-1945)*, Bologna, Thema, 1990 e, soprattutto, *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, Bologna, FuoriThema, 1995, pp. 101-104, dove si esaminano succintamente gli ultimi due scritti di Sclopis menzionati nel testo.

[37] F. SCLOPIS, *Recherches historiques et critiques*, cit., p. 158 (il/i numero/i della/e pagina/e è/sono quello/i dell'edizione dell'Imprimerie Royale del 1857).

l'opportunità di commentare un manoscritto del Settecento di Monsieur de Monclar dedicato ai primi undici libri dello *Spirito delle leggi*, del quale egli è venuto a conoscenza grazie a una comunicazione del conte Eugène de Cessole, allora consigliere della corte d'appello di Nizza. In effetti, la prima parte del testo, dopo un'introduzione relativa ai meriti e al valore di Montesquieu, oltre che alla rilevanza del suo organico sistema di pensiero, presenta un diffuso commento del manoscritto di Monclar[38]. Successivamente, nella seconda parte del suo lavoro, Sclopis analizza nei particolari la 'lezione' di Montesquieu, ricorrendo a una sequenza di «rapprochements», dei quali quello con Machiavelli, pubblicato – come accennato – l'anno precedente l'apparizione delle *Recherches*, è solamente una sorta di anticipazione rispetto ai confronti tra la speculazione teorica del filosofo di La Brède e – in rapida e incalzante successione – quelle di D'Aguesseau, Helvétius, Rousseau, Vico e Thomasius.

Prendendo le mosse dai severi giudizi di Thomas Macaulay, che sulla «Edimburg Review» aveva pubblicato, nel 1827, una recensione delle *Œuvres complètes* del Segretario fiorentino tradotte da J.-V. Périer, ma anche da Jacob Venedy, autore di un saggio su *Machiavel, Montesquieu et Rousseau* apparso nel 1850, e da Pasquale Stanislao Mancini, che a Torino aveva dato alle stampe, due anni dopo, un testo su *Machiavelli e la sua dottrina politica*, il giurista subalpino afferma che

> [i]l est vrai de dire que Montesquieu et Machiavel, travaillant l'un et l'autre d'après l'observation des faits, sur les penchants communs des hommes, devaient nécessairement se rencontrer. Mais, placés à des points de vue différents, se dirigeant vers des buts divers, les analogies entre eux ne peuvent être ni fréquentes ni complètes. Leur caractère et le genre de leur esprit étaient aussi différents que les lieux et les temps, où l'un et l'autre ont vécu[39].

Il Segretario fiorentino – secondo Sclopis – è molto essenziale, asciutto e incisivo sia nella sua analisi e nei suoi giudizi storici, sia nella sua elaborazione teorica e dottrinaria, mentre il *Président* è molto più sofisticato ed estende la sua indagine, che risulta assai ampia e articolata, dagli eventi ai principi originari che li causano e li condizionano nel loro concreto manifestarsi. Entrambi si rivolgono all'antichità classica e alla storia di Roma. E Sclopis emette dei giudizi di merito, sostenendo come i *Discorsi* del primo a suo parere risultino

[38] Cfr. F. SCLOPIS, *Recherches historiques et critiques*, cit., pp. 17-67.
[39] F. SCLOPIS, *Recherches historiques et critiques*, cit., p. 68.

un'opera di notevole spessore e maggiore importanza (ancorché ai nostri occhi, oggi, essi appaiano assai più disarticolati e frammentati), sia tra i contemporanei, sia successivamente presso i posteri, rispetto alle *Considérations sur les Romains* del secondo. Nei fatti, pur cresciuto nell'alveo della cultura politica del tacitismo, Machiavelli ha assunto una scelta di campo e s'è schierato dalla parte di Tito Livio, elaborando un'analisi teorica immediatamente 'fruibile' dall'uomo politico; più attento agli esiti letterari del testo, Montesquieu – al contrario – si rivela un grande studioso e un efficace narratore nell'esame delle vicende storiche e costituzionali di Roma, senza tuttavia ambire a successive parabole interpretative di matrice dottrinaria. Scrive esattamente Sclopis:

> Nous reconnaissons sans difficulté qu'il y a cette ressemblance entre Machiavel et Montesquieu, que l'un et l'autre se sont attachés à l'etude de l'histoire de Rome, et de la puissante organisation du peuple-roi, qu'ils se sont inspirés aux mêmes souvenirs d'énergie et de sagesse, que cet empire nous a laissés[40].

E prosegue:

> Nous n'hésitons pas à ajouter que le travail de Machiavel intitulé: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* est, à nos jeux, bien supérieur à celui des *Considérations* de Montesquieu, *sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, tant par la profondeur, que par la finesse des remarques[41].

Il confronto tra Montesquieu e D'Aguesseau è costruito sul convincimento che l'«illustre cancelliere di Francia» sia il rappresentante di una scuola di pensiero, quella del secolo decimosettimo, fortemente religiosa, ormai invecchiata, e soprattutto orientata allo studio delle *antiquitates* e che il suo sistema di pensiero ruoti attorno al principio d'autorità, subordinata alla legge di Dio. Al contrario, Montesquieu, figlio del proprio tempo, sfodera nei suoi lavori un talento interpretativo piuttosto originale; è un attento osservatore, non già un moralista,

[40] F. SCLOPIS, *Recherches historiques et critiques*, cit., p. 80. «Machiavel – osserva ancora Sclopis – sonde avec une effrayante sûreté, les profondeurs du cœur de l'homme, qui marche au pouvoir par le double chemin de la ruse et de la violence […]. Il réduisait ainsi en maxime, ce qu'il avait vu se passer chez Louis XI et César Borgia, les deux hommes, que Machiavel a le plus particulièrement étudiés. Montesquieu suit une direction toute différente; il cherche surtout à saisir le point d'équilibre, entre les hommes et les institutions, entre les mœurs et les lois. Cette disposition de son esprit, lui a fait apercevoir la vérité de certains faits politiques, bien au delà des circonstances de son temps» (p. 85).

[41] *Ibidem*.

che – superficialmente – cerca di abbracciare tutto lo scibile umano. Per lui la legge è frutto della ragione umana, volta a volta applicata alle singole realtà 'nazionali', con la loro specificità storica, ma anche culturale e sociale, economica e antropologica. Proprio per ciò, Montesquieu, più che rispondere a quesiti e interrogativi teorici, ne stimola sempre di nuovi e la sua opera deve essere deliberatamente inquadrata in un àmbito politico, prima che giuridico, poiché egli ha aperto un'epoca nuova proprio nel settore delle 'scienze' politiche, laddove D'Aguesseau è una sorta di «gardien du sanctuaire de la justice»[42].

Assai interessante e suggestivo risulta il doppio confronto tra Montesquieu, Helvétius e Rousseau poiché entra nel merito di una passione che, nel campo della cultura politica, ha influenzato non pochi tra i protagonisti della vita istituzionale subalpina della prima metà dell'Ottocento, a cominciare da Cavour, che non ha mai dissimulato una viva attrazione per il pensiero e l'opera del cittadino di Ginevra. Secondo Sclopis, Helvétius è un radicale e Rousseau un teorico delle formule politiche alle quali approderà la Rivoluzione francese, mentre Montesquieu può essere definito – semplicemente – un progressista. Cogliendo la portata 'eversiva' del pensiero del Ginevrino, il giurista piemontese scrive:

> Le principe de Rousseau, que la nature a fait l'homme heureux et bon, mais que la société le déprave, et le rend misérable, est une déclaration de guerre contre tout ce qui existe. Mais comment après avoir détruit cette société, pourrons nous la refaire? Est-ce que par hasard, nous aurions pour la reconstruire d'autres matériaux que l'homme, le même homme qui aurait corrompu la première? Où trouverait l'homme primitif?[43].

E poi osserva, evidenziando assai bene le radicali differenze con l'autore dello *Spirito delle leggi*:

> Comparez, ensuite, tout cela avec la sérénité d'esprit de Montesquieu, avec son goût pour la modération, avec son système d'améliorer sans détruire, avec son habitude de faire réfléchir plutôt que d'émouvoir, et rien ne vous paraîtra plus opposé que ces deux écrivains, comparés l'un avec l'autre[44].

[42] «Le caractère – conclude Sclopis – de ces deux hommes se dessine, par la façon, dont ils occupaient leurs loisirs. D'Aguesseau retrempait son âme dans l'étude de la religion, Montesquieu déclassait son esprit en écrivant sur des sujets légers, et d'une morale peu sévère» (*Recherches historiques et critiques*, cit., p. 95).

[43] F. SCLOPIS, *Recherches historiques et critiques*, cit., p. 99.

[44] *Ibidem*.

Sclopis conclude rilevando che l'apparato teorico di Montesquieu «n'est point assis sur des hypothèses», ma si fonda sulle effettive condizioni degli esseri umani; al contrario, il pensiero di Rousseau ha un generalizzato carattere utopico che lo allontana radicalmente dalla realtà storica concreta. Afferma, infatti, il giurista piemontese:

> Montesquieu, cherchant à mettre à profit les trésors d'une vaste observation, arrivera toujours à temps pour ramener sur la voie de ce qui est possible les hommes sincères et désabusés de pompeuses illusions. Avec Rousseau, on se fait des adeptes pour des crises révolutionnaires; avec Montesquieu, on s'arrange pour conserver et défendre les sociétés établies. Rousseau est souvent un admirable poète qui vous entraîne au-delà des bornes convenables. Montesquieu est toujours un sage qui vous arrête à propos[45].

Tutti concordano – secondo Sclopis – nel rilevare che il carattere distintivo dell'approccio analitico montesquieuiano sia rappresentato dalla «sagacité» che si configura come la fusione tra la capacità previsionale e la prudenza, «d'où il résulte souvent une sorte de anticipation de connaissance de l'avenir»:

> Montesquieu a suivi la marche de la civilisation, se dirigeant vers une modification des principes et des formes des gouvernements; il a présenté plutôt le but, que les formes du mouvement de l'avenir; il a pressenti le mouvement ascendant de la liberté. L'œuvre de Montesquieu se distingue non seulement par la modération de ses principes, par l'équité de ses jugements, mais encore par les services qu'il rend à la science pratique du publiciste et de le l'homme d'État, dont il recule les limites[46].

Anche il quarto capitolo delle *Recherches* è dedicato a una doppia comparazione: il pensiero dell'autore dello *Spirito delle leggi* viene messo a confronto da un lato con quello di Vico, dall'altro con quello di Thomasius. Sclopis dimostra di nutrire una significativa ammirazione per entrambi. Chiarisce subito che, a suo giudizio, l'idea di legge non risente di un'ispirazione vichiana, anche se talune acquisizioni montesequieuiane – per esempio, la rielaborazione della teoria del governo misto – hanno indubbiamente ricevuto un'importante sollecitazione, poi sviluppata con originalità, dal pensiero del teorico dei corsi e ricorsi storici, da Sclopis ampiamente analizzato[47]. Pure

[45] F. SCLOPIS, *Recherches historiques et critiques*, cit., p. 107.

[46] F. SCLOPIS, *Recherches historiques et critiques*, cit., p. 108.

[47] «Si la synthèse dans Vico – scrive esattamente Sclopis – est plus haute et plus puissante, l'analyse dans Montesquieu se développe avec bien plus de richesse et d'opportunité pour de

per Thomasius il giurista piemontese nutre un sentimento di notevole stima.

Montesquieu, Vico e Thomasius a suo giudizio sono tutti e tre espressione della cultura politica del proprio tempo e della propria realtà 'nazionale': l'uno dello spirito francese, l'altro del genio italiano, il terzo infine della scuola tedesca[48]. Scrive conclusivamente Sclopis che «[l]a différence est frappante, si l'on compare le sublime essor du talent de Montesquieu, les magnifiques hardiesses de l'esprit de Vico, avec la théorie étroite et dogmatique de Christian Thomasius»[49].

Quando il filosofo di La Brède pubblicò lo *Spirito delle leggi* ebbe alcuni contrasti con il curatore della prima edizione ginevrina dell'opera, Jacob Vernet, ch'egli aveva conosciuto a Roma e che ebbe il privilegio di ricevere in anteprima il suo manoscritto; attriti che vengono analizzati da Sclopis nel quinto capitolo del suo lavoro, nel quale il conte si abbandona anche a giudizi piuttosto sommari in ordine allo stile narrativo del *Président*. Alla ricezione italiana del capolavoro montesquieuiano viene dedicato il capitolo successivo, nell'ambito del quale spiccano in successione – secondo una precisa sequenza 'geografica' – le figure di Alfieri, Beccaria, Alessandro e Pietro Verri, Frisi, Parini, Genovesi e Filangieri.

Dopo un'appendice relativa a un discorso pronunciato nell'università torinese da padre Giacinto Sigismondo Gerdil, il 5 novembre 1750, sul tema della virtù politica, il testo si chiude con alcune riflessioni dalle quali emerge la profonda ammirazione di Sclopis per Montesquieu. «Nous l'avons déjà indiqué, et nous le répèterons plus clairement ici: Montesquieu – scrive il giurista – était supérieur à l'esprit de son siècle, et il l'a prouvé en ne se laissant point subjuguer par les systèmes inventés par les philosophes ses contemporains»[50], poiché il

fréquentes applications. Mais n'oublions pas cette coïncidence d'études dirigées par l'un et par l'autre, quoique d'une façon différente, sur les principes des gouvernements mixtes, dans l'intérêt de la liberté» (*Recherches historiques et critiques*, cit., p. 114).

[48] «Montesquieu – osserva il giurista piemontese – représente l'esprit français, qui agit puissamment sur la marche de la civilisation; qui répond aux besoins de la société, dont il est à-la-fois l'organe et le maître. Vico exprime le génie italien, plus occupé de sonder les profondeurs du passé, ou les mystères de l'avenir, que d'influer sur les habitudes d'un peuple rendu distrait et indolent. Thomasius reproduit la physionomie de l'école allemande de son temps, qui, sans dépasser l'enceinte des universités, visait à la liberté philosophique, trop souvent accompagnée de l'âpreté scolastique issue des querelles religieuses» (*Recherches historiques et critiques*, cit., p. 117).

[49] F. SCLOPIS, *Recherches historiques et critiques*, cit., p. 115.

[50] F. SCLOPIS, *Recherches historiques et critiques*, cit., p. 145.

filosofo di La Brède ha rischiarato gli studi in materia giuspolitica relativamente a molti argomenti, quali l'eguaglianza e la libertà, la divisione dei poteri e la teoria dei governi, la morale e la religione.

4. *Moderazione e mediazione*

Le *Études sur Montesquieu*, pubblicate nel 1870-71 sulla «Revue de législation ancienne et moderne, française et étrangère», hanno una diversa struttura, più agile e assai meno didascalica, anche se in alcuni passaggi Sclopis ripropone e approfondisce talune acquisizioni interpretative già proposte nel precedente lavoro. Le *Études* – che si configurano come una sorta di studio monografico sullo *Spirito delle leggi* e sul pensiero politico del suo autore – si aprono con un paragrafo introduttivo nel quale Sclopis sottolinea la complessità dell'impianto analitico del capolavoro montesquieuiano; una complessità che, a suo parere, rende impossibile un'analisi puntuale e minuziosa dei contenuti di tutta l'opera. «La préface de l'*Esprit des lois* – osserva il giurista piemontese – signale le cercle immense que l'auteur a dû parcourir avant de tirer les principes de la nature des choses»[51]. Ci si deve pertanto limitare solamente a considerazioni in ordine ad alcuni aspetti essenziali del testo.

Sclopis ricorda, anzitutto, taluni giudizi sullo *Spirito delle leggi* già illustrati nelle *Recherches* e sottolinea come

> Montesquieu n'a point entendu faire un ouvrage de jurisprudence. Il a travaillé pour les législateurs et pour les publicistes plutôt que pour les jureconsultes. Il y a de quoi s'étonner en voyant comment ses contemporains les plus éclairés se sont mépris à ce sujet[52].

Perché

> Montesquieu est avant tout un philosophe qui discute l'histoire, et le talent qui le distingue le plus c'est celui de l'observation; quelle finesse dans ses aperçus! Quelle portée dans les conséquences qu'il déduit de l'examen des faits! Montesquieu n'est pas un moraliste dans le sens rigoureux du mot. Il n'a pas manqué certainement de reconnaître dans la morale la base véritable des lois[53].

[51] F. SCLOPIS, *Études sur Montesquieu*, cit., p. 501.
[52] F. SCLOPIS, *Études sur Montesquieu*, cit., p. 506.
[53] F. SCLOPIS, *Études sur Montesquieu*, cit., p. 507.

Secondo Sclopis, Montesquieu è stato tra i primi a porre l'attenzione sulle origini e gli effetti della legislazione, considerandola nei suoi rapporti con la natura dei governi, ma anche con la natura del clima e lo spirito o il carattere generale dei diversi popoli della terra: «Notre auteur a subordonné l'esprit de la nation aux principes du gouvernement, tandis qu'aujourd'hui, ce sont ces principes que l'on soumet à l'esprit général»[54]. Il giurista piemontese enfatizza il dato relativistico, dal punto di vista storico e geografico, in funzione del 'nazionalismo' giuridico, rintracciabile nel pensiero montesquieuiano – che tanto avrebbe influenzato e ispirato la sua vicenda politica e istituzionale – e osserva, con una sorta di malcelato affetto:

> L'âme de Montesquieu ne suivait que de nobles inspirations. Son caractère, les habitudes de sa vie, tout se prêtait à l'y maintenir. Nous aimons en lui cette haute intelligenze qui cultive la science avec simplicité et dévouement; qui ne prend la livrée d'aucun parti. Nous aimons ce caractére rempli de dignité, se tenant à l'écart des brigues et des tracasseries, au milieu desquelles se jetaient les plus brillants génies, Voltaire le premier; cette sérénité d'esprit qui se soustrait à bon nombre de préjugés alors dans la littérature. Nous aimons la dignité de la vie de Montesquieu autant que nous admirons l'élévation de ses idées. Il cherchait la vérité sans arrière-pensée; il ne suivait pas le chemin de la fortune. Aussi, le genre de son talent, la grandeur de ses vues forment-ils un type à part qui se détache de la tendance commune des esprits de son époque[55].

L'opera di Montesquieu si pone agli antipodi rispetto ai successivi sviluppi rivoluzionari, radicali nel loro estremismo politico. In essa, osserva Sclopis nelle ultime righe del suo saggio,

> [c]'est la perséverance dans le bien connu et appliqué, c'est l'usage habituel de la modération qu'il faut chercher, si l'on veut créer cet esprit public qui se transforme en constitution vivante. L'étude de l'*Esprit des lois* nous y conduit. Après bien des illusions perdues il faudra revenir aux vérités traditionelles. C'est le triomphe de la raison[56].

Nella dottrina giuridica e politica di Montesquieu, Federigo Sclopis trova dunque le ragioni teoriche più profonde del suo prudente riformismo nella sua qualità di alto funzionario e poi di uomo politico inquadrato nelle istituzioni della monarchia dei Savoia. Si tratta di un timido riformismo – fondato sul relativismo di Montesquieu e sulle

[54] F. SCLOPIS, *Études sur Montesquieu*, cit., p. 515.
[55] F. SCLOPIS, *Études sur Montesquieu*, cit., p. 519.
[56] F. SCLOPIS, *Études sur Montesquieu*, cit., p. 526.

importanti funzioni ch'egli attribuì alla figura del legislatore – che il giurista piemontese abbraccia durante la sua attività ministeriale al fianco di Prospero Balbo e nei primi anni del regno di Carlo Alberto, ma che successivamente, di fronte agli eccessivi slanci 'liberali' della classe politica piemontese, matura verso posizioni municipaliste e conservatrici. Glielo aveva insegnato il suo maestro di sempre, Montesquieu, che le leggi devono essere in armonia e sostenere i «princìpi» che guidano l'azione del governo[57]: il liberalismo dell'*élite* politica risorgimentale piemontese, per quanto ispirato al costituzionalismo inglese, nei fatti tuttavia smentisce questo fondamentale assunto e si spinge ben oltre la sua idea di monarchia amministrativa.

Si tratta, dunque, di un riformismo assai moderato che appare più ancorato alla cultura politica del secolo dei Lumi, alle ragioni della nobiltà – «corpo intermedio» nel governo monarchico teorizzato da Montesquieu[58] – e dell'Antico regime (inteso quale società politica fondata sugli ordini, sui corpi e sui ceti privilegiati), che non all'evoluzione scandita dalla *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* e dal costituzionalismo rivoluzionario, dalla codificazione napoleonica e dalla costituzione gaditana, dalla *Chartre* francese e da quella palermitana. Un riformismo, insomma, che si fonda sullo spirito di moderazione e si configura come una sorta di mediazione tra il dibattito politico e istituzionale dei 'novatori', sensibili alle correnti portatrici della civiltà europea all'alba dell'Ottocento, e la forza della tradizione – rappresentata dai Savoia – con tutto il suo retroterra culturale, politico e istituzionale (la diffusa religiosità, il peso delle consuetudini e dei privilegi, il ruolo degli ordini, dei ceti e dei corpi: tutti elementi ereditati dalla civiltà di *Ancien régime*). Un riformismo sempre e comunque promosso dall'alto, da quel sovrano del ramo di Carignano, suprema espressione dell'istituto monarchico sabaudo, al quale Federigo Sclopis di Salerano rimane sempre strettamente legato e profondamente fedele durante tutta la sua lunga vicenda umana.

[57] In particolare nel capitolo 15 del libro XXVI dello *Spirito delle leggi*, laddove Montesquieu analizza i rapporti tra le leggi civili e quelle politiche.

[58] Cfr. *De l'Esprit des lois*, II, 4, cpv. 2.

Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine

Regina Pozzi

1. *Il problema*

Il nome di Montesquieu ricorre molte volte nell'opera di Hippolyte Taine, in contesti generalmente significativi e secondo una cifra interpretativa unitaria. Cifra che si potrebbe sintetizzare nel seguente modo: all'autore dell'*Esprit des lois* il critico e storico dell'età del positivismo si appella come a un precursore del suo progetto scientifico, come a colui che per primo, nelle condizioni ancora immature del secolo diciottesimo, ha lavorato alla grande impresa di fondazione delle scienze umane di cui egli nel presente si assegna la realizzazione.

Quale credito dare a queste affermazioni? Taine davvero attribuisce a Montesquieu la paternità del suo progetto? E gli è effettivamente debitore? Interrogativi complessi, e di difficoltà crescente. La prima osservazione che si può avanzare è che il nome del predecessore ha nelle sue pagine il ruolo di una cauzione; è, per così dire, un riferimento che legittima le sue ambizioni, nonché uno scudo al riparo del quale egli respinge le critiche suscitate dal radicalismo delle sue proposte. Se, al di là di quest'utilizzazione, Taine riconosca un reale debito nei suoi confronti, solo una dettagliata analisi dei testi ci consentirà di rispondere. Con un'avvertenza, tuttavia: per valutare rettamente quanto essi ci dicono, non si potrà prescindere da un lato dalla forte consapevolezza che Taine nutre della distanza critica che separa la scienza del suo tempo da quella del secolo precedente; dall'altro dal distacco crescente con cui, dai *Philosophes français du XIXe siècle*, del 1857, all'*Ancien Régime*, primo volume delle *Origines de la France contemporaine*, uscito nel 1875, egli ha guardato al pensiero dei Lumi e dalle riserve, sempre più scevre di simpatia, con cui ha modificato la sua iniziale ammirazione. Resta la seconda domanda, se egli sia effettivamente debitore di Montesquieu. Prima di tentare di dare una

risposta, anche su questo punto è necessario avanzare preliminarmente due avvertenze. La prima è che Taine, figura essenzialmente eclettica, che ha saputo comporre in un'originale sintesi suggestioni provenienti da fonti diverse, e spesso opposte, presenta forti resistenze ad un'analisi che si cimenti a sgrovigliare tale intricatissimo nodo e a ricostruire una mappa delle sue ascendenze intellettuali[1]. La seconda – che anticipa anche una conclusione – è che, se non mancano nei suoi scritti presenze tematiche che si possono far risalire all'autore dell'*Esprit des lois*, per lo più esse si riferiscono ad aree concettuali e categoriali che, alla metà dell'Ottocento, appaiono così largamente frequentate da rendere problematica qualsiasi specifica attribuzione. Tale è il quadro generale, che non presenta facili approcci, ma che costituisce, rispetto al nostro oggetto, anche una sfida. Può darsi che la messa a fuoco tematica e un'analisi più ravvicinata consentano d'individuare nella composita tessitura dell'opera di Taine indubitabili lasciti montesquieuiani.

2. *Montesquieu, ovvero la scoperta della regolarità dei fenomeni storici*

In una lettera del 29 aprile 1864 a Ernest Havet Taine scrive[2]:

> Je n'ai jamais prétendu qu'il y eût en histoire et dans les sciences morales des théorèmes analogues à ceux de la géométrie; l'histoire n'est pas une science analogue à la géométrie, mais à la physiologie et à la géologie. De même qu'il y a des rapports fixes, mais non mesurables quantitativement, entre les organes et les fonctions d'un corps vivant, de même il y a des rapports précis, mais non susceptibles d'évaluation numérique entre les groupes de faits qui composent la vie sociale et morale [...]. Ce sont ces rapports précis, ces relations générales nécessaires, que j'appelle *lois* avec Montesquieu; c'est aussi le nom qu'on leur donne en zoologie et en botanique.

L'autore sta qui difendendo le idee espresse nell'Introduzione del 1863 all'*Histoire de la littérature anglaise*, celebre testo in cui aveva esposto il suo progetto di fondazione delle scienze umane sul modello

[1] Per queste considerazioni mi permetto di rinviare a R. Pozzi, *Hippolyte Taine. Scienze umane e politica nell'Ottocento*, Venezia, Marsilio, 1993.

[2] H. Taine, *Sa vie et sa correspondance* [di qui in avanti: *Correspondance*], 4 voll., Paris, Hachette, 1902-1907, vol. II, pp. 299 ss.

– e secondo lo statuto epistemologico – delle scienze naturali. Tanto più significativo appare pertanto quanto egli aggiunge, a proposito di tale concezione: «Elle traîne par terre depuis Montesquieu, je l'ai ramassée, voilà tout». Come s'è detto, se si dovessero ricondurre a una cifra unica i molti luoghi in cui Taine s'è pronunciato sull'opera del suo predecessore, è questa che bisognerebbe scegliere: a Montesquieu, egli sostiene, va il merito di aver per primo compreso che il mondo storico, come quello fisico, è retto da leggi che gli conferiscono intelligibilità. Dal giovanile *Essai sur Tite Live* (1856) alle *Origines de la France contemporaine* la continuità di giudizio su questo punto è un dato incontrovertibile.

Nel saggio del 1856, dopo Tito Livio storico oratore e Machiavelli storico politico, Montesquieu è presentato come il modello dello storico filosofo, che «ne rassemble des faits que pour trouver des lois»; e le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains* vengono considerate né più né meno che come «le fragment d'une science»[3]. Se queste pagine giovanili sono caratterizzate da un certo piglio irriverente, non v'è dubbio che l'ammirazione che Taine tributa a Montesquieu sia piena. Per cogliere la natura del rapporto che egli istituisce col predecessore, bisognerà tuttavia rilevarne soprattutto un aspetto, che definisce – ora e in futuro – il suo modo di procedere. Mentre ne illustra l'impresa e mostra come l'autore opponga a Roma i diversi popoli da essa vinti, «comment il mesure leur force et leur faiblesse d'après leur climat, leur gouvernement, leur sol, leur génie, leur éducation militaire, leurs moyens d'attaque ou de défense, la discipline de leurs armées, leur concorde ou leur discorde, le courage et les talents de leurs rois», si potrebbe sostenere che Taine formuli anche le coordinate del progetto scientifico che sta in quegli anni mettendo a punto. «Pour la première fois, – afferma – on trouve cette description minutieuse et complète qui, comparant les forces opposées, substitue aux chances du hasard des problèmes de mécanique, et met le calcul dans l'histoire»[4]. Come avviene in altri casi, a proposito di Spinoza ed

[3] H. TAINE, *Essai sur Tite Live*, Paris, Hachette, 1856, pp. 119 e 165. Su questo saggio, e per un'analisi dettagliata dell'interpretazione che Taine ha dato dell'opera storica di Montesquieu, si veda E. FLORES, *Montesquieu e Taine: il frammento di una scienza*, in A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Storia e ragione. Le «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» di Montesquieu nel 250° della pubblicazione. Atti del convegno internazionale di Napoli (4-6 ottobre 1984)*, Napoli, Liguori, 1987, pp. 463-474.

[4] H. TAINE, *Essai sur Tite Live*, cit., p. 167.

Hegel, di Stendhal e Sainte-Beuve, attraverso l'analisi dei loro procedimenti, è in realtà di sé che l'autore parla, ed è la sua teoria interpretativa che sta costruendo: circostanza per noi significativa, poiché questi altri nomi – che costituiscono l'eterogeneo pantheon di Taine – sono quelli di 'maestri', da lui indubitabilmente riconosciuti.

Se l'ammirazione tributata all'impresa pionieristica di Montesquieu nell'*Essai sur Tite Live* è grande, non mancano però le critiche, che sono di due tipi. Da una parte le lacune della storiografia montesquieuiana sono ascritte all'ancora insufficiente sviluppo degli studi ai suoi tempi: per esempio, Taine osserva, non si poteva sapere, prima di Niebuhr, che le discordie civili a Roma «furent la lutte de deux nations réunies, l'une conquise, l'autre maîtresse»[5]. Ed è così che, sulla scorta delle ricerche più recenti, mettendo insieme Ortolan, Michelet, Creutzer, Ganz ed Hegel, egli si prova anche a proporre una più aggiornata «filosofia» della storia romana: proposta che, a detta dello stesso, per la sua irriverenza nei confronti del maestro settecentesco, suscitò le ire dell'Académie française cui il saggio era stato presentato in concorso[6]. Questo tipo di critica torna costantemente anche nelle opere successive. Nei *Philosophes français*, pur rivolti a 'riabilitare' l'attualità della tradizione filosofica settecentesca, Taine proclama la storia figlia del secolo diciannovesimo. «La critique, – dice – inconnue à Montesquieu, a paru, et l'exegèse allemande a fouillé les labyrinthes de l'antiquité connue et de deux ou trois antiquités inconnues»[7]. Stessa considerazione si legge nell'Introduzione all'*Histoire de la littérature anglaise*. In questo testo ambizioso, come s'è detto, Taine espone il manifesto della sua rivoluzione storiografica, avente a fondamento la ricostituzione dei fenomeni umani secondo le regole di una psicologia scientifica, basata sugli elementi 'oggettivi' della *race*, del *milieu* e del *moment*[8]. E scrive, richiamandosi ancora una volta

[5] H. TAINE, *Essai sur Tite Live*, cit., pp. 168-169.

[6] «Le passage sur Montesquieu – egli scrive a Guillaume Guizot, figlio di François e valente grecista, in una lettera del 7 giugno 1854 (cfr. H. TAINE, *Correspondance*, cit., vol. II, p. 60) – a fait pousser des cris. On n'a pas admis qu'il y eût une autre philosophie de l'histoire, ni surtout qu'elle pût être tirée des contemporains, et qui pis est, des Allemands». Per le vicende legate al concorso bandito dall'Académie nel 1854 rinvio al mio *Hippolyte Taine*, cit., pp. 42-43.

[7] H. TAINE, *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France* (1857), Paris, Hachette, 1868[3], p. 303. A partire da questa terza edizione, l'opera porta il nuovo titolo che manterrà nelle edizioni successive.

[8] «Il y a donc – scrive Taine (H. TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, 4 voll., 6e éd., Paris, Hachette, 1885-1886, vol. I, p. XVIII) – un système dans les sentiments et dans les idées

al maestro del secolo precedente: «Rien de plus délicat et de plus difficile; Montesquieu l'a entrepris, mais de son temps l'histoire était trop nouvelle pour qu'il pût réussir, on ne soupçonnait même point encore la voie qu'il fallait prendre»[9].

La seconda critica apre su uno scenario assai diverso. Con una formula che predilige, Taine scrive che l'autore ha i difetti delle sue qualità. Egli ha «le rare talent de comprendre la pratique par la théorie», e la sua filosofia «loin de lui cacher les détails, les lui découvre»; la sua formazione di giurista, però, lo induce a soffermarsi sulla lettera dei testi, trascurando le connessioni generali. «Montesquieu s'arrête sur chaque guerre, sur chaque révolution, sur chaque grand caractère, comme sur un article du code; il prend plus de plaisir à placer des commentaires qu'à saisir des lois universelles; quoique ses idées se suivent, elles paraissent détachées»[10]. L'attenzione del predecessore per la concretezza dei dettagli è qui, insomma, valutata in maniera ambivalente, così come l'abito mentale che deriva dalla professione giuridica. È un punto su cui converrà tornare parlando delle *Origines de la France contemporaine*, dove questo medesimo motivo sarà orchestrato assai diversamente.

3. *Le* Origines de la France contemporaine*: Montesquieu, la scienza dell'uomo e la politica sperimentale*

Le pagine su Montesquieu che si leggono nell'*Ancien Régime* rappresentano l'intervento più complesso e meditato che Taine abbia mai dedicato all'illustre predecessore; ma, come già s'è detto, esse vanno interpretate nel quadro del giudizio che egli esprime sulla filosofia del secolo XVIII, matrice intellettuale e fattore causale, a suo dire, della Rivoluzione. L'autore, che nei *Philosophes français du dix-neuvième siècle*, contro le fumose oscurità del cousinismo, aveva esal-

humaines, et ce système a pour moteur premier certains traits généraux, certains caractères d'esprit et de cœur communs aux hommes d'une race, d'un siècle ou d'un pays. De même qu'en minéralogie les cristaux, si divers qu'ils soient, dérivent de quelques formes corporelles simples, de même, en histoire, les civilisations, si diverses qu'elles soient, dérivent de quelques formes spirituelles simples. Les uns s'expliquent par un élément géométrique primitif, comme les autres par un élément psychologique primitif».

[9] H. TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, cit., vol. I, p. XLIV.

[10] H. TAINE, *Essai sur Tite Live*, cit., p. 171. Per le citazioni precedenti, vedi *ibid.*, p. 170.

tato la logica di Condillac e s'era battuto per una ripresa della tradizione *idéologique*, continua anche ora a ritenere che il pensiero del Settecento abbia rappresentato una tappa fondamentale nella storia dell'intelligenza. Anzi, istituisce una precisa filiazione tra età dei Lumi e positivismo. Non solo infatti i *philosophes* sono visti come dei predecessori da cui ha preso avvio l'impresa di fondazione delle scienze umane che l'età presente è chiamata a realizzare; ma la continuità è avvalorata dal fatto che la loro impresa poggiava sul rigoglioso sviluppo delle scienze naturali, da cui soltanto è stata resa possibile. E al movimento scientifico del loro tempo essi hanno anche partecipato in prima persona. La proiezione retrospettiva è in questo caso innegabile: all'immagine di Montesquieu, che all'Accademia di Bordeaux legge discorsi sul meccanismo dell'eco e sulla funzione delle ghiandole renali, che disseziona rane e pubblica osservazioni sulle piante e sugli insetti[11], come non vedere sovrapporsi l'esperienza del nostro stesso autore, frequentatore dei corsi della Facoltà di Medicina e delle sale della Salpétrière?

Nel puntiglioso bilancio che Taine stende dei contributi da ciascun pensatore portati all'impresa, la parte di Montesquieu appare di fatto immensa. Rispetto alle raffigurazioni precedenti, si deve peraltro rilevare che non mancano le novità. Desta per esempio qualche sorpresa che, piuttosto che a lui, sia al Voltaire dell'*Essai sur les mœurs*, che viene ora attribuito il merito di aver individuato il primo principio che sta alla base della nuova fondazione, ossia che il mondo morale, come il mondo fisico, è regolato da leggi e che «nulle intervention arbitraire et étrangère ne vient déranger le cours régulier des choses»[12]. Se ciò è vero, però, è perché all'autore dell'*Esprit des lois* viene riservato un tributo più grande[13]:

> Reste un second principe à poser pour achever la fondation de l'histoire. Découvert par Montesquieu, aujourd'hui encore il nous sert d'appui pour construire, et, si nous devons reprendre en sous-œuvre l'édifice du maître, c'est seulement parce que l'érudition accrue a mis entre nos mains des matériaux plus solides et plus nombreux. *Dans une société humaine, toutes les parties se tiennent; on*

[11] Cfr. H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine* (1875-1893), 2 voll., Paris, Laffont, 1986, vol. I, p. 132.

[12] H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, cit., vol. I, p. 134.

[13] H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, cit., vol. I, pp. 136-137. I corsivi sono miei e servono ad evidenziare i passaggi in cui è più forte l'intrusione del 'discorso' dell'autore nell'esposizione del 'discorso' montesquieuiano.

n'en peut altérer une sans introduire par contre-coup dans les autres une altération proportionnée. Les institutions, les lois, les mœurs n'y sont point juxtaposées comme dans un amas, par hasard ou caprice, mais liées entre elles, par convenance ou nécessité, comme dans un concert. Selon que l'autorité est aux mains de tous, de plusieurs, ou d'un seul, selon que le prince admet ou n'admet pas au-dessus de lui des lois fixes et au-dessous de lui des pouvoirs intermédiaires, tout diffère ou tend à différer dans un sens prévu et d'une quantité constante, l'esprit public, l'éducation, la forme des jugements, la nature et le degré des peines, la condition des femmes, l'institution militaire, la nature et la grandeur de l'impôt. *Du grand rouage central dépendent une multitude de rouages secondaires. Car, si l'horloge marche, c'est par l'accord des diverses pièces, d'où il suit que, si l'accord cesse, l'horloge se détraquera.* Mais outre le ressort principal, il y en a d'autres qui, agissant sur lui ou combinant leur action avec la sienne, impriment à chaque horloge un tour propre et une marche particulière. Tel est d'abord le climat, c'est-à-dire le degré du chaud et du froid, du sec et de l'humide, avec ses conséquences infinies sur le physique et sur le moral de l'homme, par suite sur la servitude ou la liberté politique, civile et domestique. Tel est aussi le terrain, selon sa fertilité, sa position et sa grandeur. Tel est le régime physique, selon que le peuple est chasseur, pasteur ou agriculteur. Telle est la fécondité de la race, par suite la multiplication lente ou rapide de la population, et aussi le nombre excessif tantôt des mâles, tantôt des femelles. Tel sont enfin le caractère national et la religion. – Toutes ces causes ajoutées l'une à l'autre ou limitées l'une par l'autre, contribuent ensemble à un effet total, qui est la société. Simple ou compliquée, stable ou changeante, barbare ou civilisée, cette société a en elle-même ses raisons d'être. On peut expliquer sa structure, si bizarre qu'elle soit, ses institutions, si contradictoires qu'elles paraissent. Ni la prospérité, ni la décadence, ni le despotisme, ni la liberté ne sont des coups de dés amenés par les vicissitudes de la chance, ou des coups de théâtre improvisés par l'arbitraire d'un homme. *Elles ont des conditions auxquelles nous ne pouvons nous soustraire. En tout cas, il nous est utile de connaître ces conditions, soit pour améliorer notre état, soit pour le prendre en patience, tantôt pour exécuter les réformes opportunes, tantôt pour renoncer aux réformes impraticables, tantôt pour avoir l'habileté qui réussit, tantôt pour acquérir la prudence qui s'abstient.*

Questa lunga pagina merita d'essere citata per intero perché niente potrebbe mostrare meglio il procedimento mediante il quale Taine, mentre illustra, tutto sommato in modo fedele, l'opera del suo predecessore, se ne impadronisce, e per torsioni, slittamenti e metafore – topica, e spesso ricorrente nei suoi scritti, la metafora dell'orologio – piega quest'opera al proprio 'discorso'. Due snodi, tra loro collegati, attirano in particolare l'attenzione. Il secondo principio fondativo delle moderne scienze umane, di cui l'autore attribuisce la paternità a Montesquieu, è né più né meno che il principio dell'unità organica

del mondo storico. Su tale principio egli s'era diffuso soprattutto nella Prefazione alla seconda edizione degli *Essais de critique et d'histoire*, del 1866 – l'altro suo grande manifesto metodologico, insieme all'Introduzione all'*Histoire de la littérature anglaise* –, nella quale aveva individuato una precisa corrispondenza tra il sistema di «dipendenze» e di «condizioni» che strutturava il campo dei fenomeni morali e le scoperte fatte da Cuvier, Geoffroy Saint-Hilaire e Darwin nel campo dei fenomeni naturali[14]. Ed era su tale principio che egli aveva un tempo poggiato uno dei capisaldi della sua attività critica, quella categoria della *faculté maîtresse* che gli aveva consentito di rappresentare le produzioni dell'attività umana, quelle di personalità singole come quelle di intere civiltà, racchiuse nell'icasticità di una formula. Anche nelle *Origines de la France contemporaine* questa categoria continua ad essere presente con la sua forte funzione esplicativa; e permette ad esempio di costruire la tipologia del Giacobino. Si registra tuttavia un'importante novità, perché il principio dell'unità organica dei fenomeni storici viene ora piegato ad una nuova, assai significativa applicazione. Esso diventa la giustificazione teorica per il programma di «politica sperimentale», che costituisce il senso stesso delle *Origines*, il messaggio che l'autore loro affida. «Politica sperimentale»: ovvero una politica consapevole della complessità ed interconnessione della materia viva su cui agisce, e che procede per tocchi ed aggiustamenti graduali rifiutando come artificioso ed arbitrario ogni intervento troppo attivo degli uomini. Ora, è proprio questo il secondo argomento che colpisce nella pagina sopra citata: a Montesquieu, come corollario della sua scoperta, Taine attribuisce anche il merito di aver gettato le basi della politica scientifica.

Non è un merito da poco, soprattutto se si pensa al giudizio complessivo che egli ha dato del pensiero dei Lumi. Due le riserve, con cui viene ora sconfessata l'ammirazione di un tempo. Conosciamo già la prima: se è figlio della scienza, tale pensiero è stato però condizionato dallo stadio ancora immaturo in cui questa si trovava; le sue frettolose generalizzazioni hanno prodotto la rivoluzione, mentre più approfondite conoscenze fonderanno la politica scientifica[15]. D'altra

[14] Su questo scritto e sul metodo di Taine si rimanda, oltre che agli studi critici citati, soprattutto a C.-O. CARBONELL, *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français. 1865-1885*, Paris, Privat, 1976, pp. 299-315.

[15] «On peut – così in una lettera ad Havet, il 24 marzo 1878 (H. TAINE, *Correspondance*, cit., vol. IV, pp. 45 ss.) – considérer la Révolution française comme la première application des

parte – è questa la seconda riserva – la filosofia del secolo diciottesimo è stata modellata anche da un altro elemento: essa è il frutto dello «spirito classico», ossia di quella tendenza all'astrattezza e al ragionamento deduttivo che Taine viene da tempo indicando come un tratto proprio del carattere francese. È questo spirito che ha prodotto la letteratura nobile e smaterializzata del *Grand siècle*, e che, alla fine del Settecento, genererà la furia razionalizzatrice della Rivoluzione. È questo stesso spirito che porta i *philosophes* a discettare sull'«uomo in sé» e ad accarezzare l'utopia della *tabula rasa*, e che li rende incapaci di comprendere i condizionamenti della natura e della storia, l'utilità delle convenzioni sociali e perfino dei pregiudizi.

Un uomo fa eccezione in questo quadro: Montesquieu. «Un seul écrivain, Montesquieu, le mieux instruit, le plus sagace et le plus équilibré de tous les esprits du siècle, démêlait ces vérités, parce qu'il était à la fois érudit, observateur, historien et jurisconsulte»[16]. Il riconoscimento è dei più alti. Si osserverà che, diversamente che nel saggio su Tito Livio, l'attenzione per i dettagli e la minuzia del giurista hanno perso ogni valenza negativa, ed appaiono anzi gli strumenti che consentono al filosofo di comprendere la complessità del sociale, e i rischi che si corrono a sovvertirlo. Com'è stato osservato, tuttavia, ogni volta che parla di Montesquieu, il giudizio di Taine è ambivalente[17], e anche qui egli non fa eccezione. Il rimprovero che ora gli muove è anzi di peso, e tale da gettare sulla sua opera una luce inquietante. Perché, se solo tra i contemporanei egli possedeva una vista concreta del reale, «il parlait comme un oracle, par sentences et en énigmes; il courait comme sur des charbons ardents, toutes les fois qu'il touchait aux choses de son pays et de son temps». Per questo, Taine aggiunge, «il demeurait respecté, mais isolé, et sa célébrité n'était point une influence»[18].

Cosa significa in verità questa critica[19]? È per prudenza pratica

sciences morales aux affaires humaines; ces sciences en 1789 étaient à peine ébauchées; leur méthode était mauvaise, elles procédaient *a priori*; leurs solutions étaient bornées, précipitées, fausses […]. Je résumerais nos différences en un mot: la Reine légitime du monde et de l'avenir n'est pas ce qu'en 1789 on appelait la *Raison*, c'est ce qu'en 1878 on nomme la *Science*».

[16] H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, cit., vol. I, p. 160.

[17] Per quest'ambivalenza di giudizio si veda in particolare A. CODAZZI, *Hippolyte Taine e il progetto filosofico di una storiografia scientifica*, Firenze, La Nuova Italia, 1985, p. 52.

[18] H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, cit., vol. I, p. 160.

[19] Critica che ricorda un analogo giudizio espresso da Voltaire nel *Commentaire sur l'Esprit des lois*: «C'était à corriger nos lois que Montesquieu devait consacrer son ouvrage, et non à railler l'empereur d'Orient, le grand-vizir et le divan» (*Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XXX, p. 428).

che Montesquieu non ha applicato la sua capacità d'analisi al presente, o che lo ha fatto solo cripticamente, e in modo tale da non essere inteso? Oppure nella sua maniera oracolare è da vedersi l'altra faccia di un genio precipuamente intuitivo[20]? Taine non risponde esplicitamente, anche se nella nostra mente è piuttosto la prima risposta che s'insinua. Non è senza interesse ricordare anzi quanto in proposito ha scritto un attento lettore di Taine come Georges Sorel. Nelle *Illusions du progrès*, dissentendo da questo giudizio, Sorel spiega le «sentenze» e gli «enigmi» di Montesquieu con considerazioni di tipo sociologico, ritenendoli stilemi tipici della condizione di ausiliari del potere monarchico propria degli intellettuali in Francia, che sono perdurati anche oltre il venir meno di tale condizione:

> Ce n'est pas que Montesquieu n'eût pu être plus hardi sans danger, mais je crois que cette manière lui paraissait plus digne de son caractère et de son public. Son genre a été imité par des écrivains, comme Benjamin Constant et Tocqueville, qui, au XIXe siècle, n'avaient rien à redouter, mais qui croyaient devoir paraître étrangers aux préoccupations communes[21].

Ad ogni modo, se già tra i contemporanei Montesquieu è rimasto isolato e la sua lezione non ha avuto su di loro alcuna presa, non fa certo meraviglia che gli uomini della Rivoluzione l'abbiano rapidamente accantonata. È quanto illustra Taine, che, procedendo tra le terribili vicende da cui è nata la Francia contemporanea, non può far altro che registrarvi il trionfo dello spirito classico e la disfatta di quel poco di politica sperimentale che la cultura dei Lumi aveva prodotto. Sostenitore della separazione dei poteri, teorico dei corpi intermedi e di una concezione diffusa della sovranità, quale influenza l'autore dell'*Esprit des lois* avrebbe mai potuto avere sui seguaci del *Contrat social*? È così che, nel prosieguo delle *Origines*, il nome di Montesquieu perde ogni connotazione specifica ed assume soprattutto la funzione di un simbolo. Considerato retrospettivamente, esso sta a rappresentare un disegno politico diverso da quello di fatto prevalso, e che si potrebbe chiamare di segno burkiano. La circostanza è di quelle che col-

[20] Si noti che, per questa caratteristica intellettuale, al suo nome Taine accosta quello di Napoleone. «Tous ces mots – egli dice di quest'ultimo (cfr. H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, cit., vol. II, p. 390) – sont des traits de feu dardés coup sur coup; depuis Voltaire et Galiani, personne n'en a lancé autant, à poignées; sur la société, les lois, le gouvernement, la France et les Français, il en est qui percent et illuminent à fond, comme ceux de Montesquieu, par un grand éclair brusque».

[21] G. SOREL, *Les illusions du progrès* (1908), Paris-Genève, Slatkine, 1981, p. 82.

piscono. Separati dal tempo e dallo spazio, il filosofo francese e l'uomo politico inglese s'incontrano nell'ultima opera di Taine per sostenere le ragioni della tradizione contro i dettami della ragione classica. Invano essi levano la loro voce a ricordare che le antiche istituzioni sono il prodotto della sapienza immemoriale e della ragione storica, e ad ammonire che non si dovrebbe procedere ad abbatterle, ma caso mai, e solo con grande cautela e piccoli tocchi, a riformarle.

4. *Taine erede di Montesquieu?*

Le eredità più autentiche sono spesso taciute e le eredità proclamate hanno qualche volta un effetto fuorviante. È lecito vedere in Taine un prosecutore e un erede di Montesquieu, a prescindere da ciò egli ha detto al riguardo? Se non è mai facile ricostruire i problemi delle trasmissioni intellettuali, nel caso del critico e storico dell'età del positivismo, l'impresa, come s'è detto, presenta particolari difficoltà. Collocato a un crocevia del secolo diciannovesimo, in cui molti percorsi intellettuali si sono incontrati, l'autore ha consapevolmente raccolto un'eredità culturale assai variegata e, quel che è più significativo, ha avuto l'ambizione di comporla in sintesi. Una sintesi, si dovrebbe aggiungere, quanto mai spericolata, se è vero che i suoi primi maestri sono stati Spinoza e Condillac e che la filosofia che sorregge tutto il suo sistema – giova in effetti ricordare che egli s'è considerato prima di tutto filosofo – si caratterizza per il tentativo di 'irrobustire' l'idealismo tedesco con una dose di materialismo settecentesco.

Un dato che si può proporre, per orientarci nella fitta rete di suggestioni di cui s'è nutrita la sua opera, è il seguente: spirito essenzialmente modernizzante, Taine appare soprattutto sollecitato dagli stimoli più 'attuali', e che valuta più aperti su un futuro ricco di sviluppi. Tali sono, per esempio, o tali gli sembrano, le due diverse suggestioni sul cui incontro, quanto mai eclettico, poggia il suo progetto scientifico, ovvero la filosofia hegeliana e il paradigma delle scienze biologiche. Se questo è vero, non si potrà non convenire che qualsiasi presenza montesquieuiana s'individui nella sua opera, in confronto a questi forti poli di riferimento inevitabilmente essa debba risultare meno attiva, non solo a causa della distanza temporale che separa i due autori, ma anche e soprattutto per la distanza critica con cui il successore ha guardato al suo predecessore. Questa, in effetti, è la

conclusione che si ricava dal saggio che ho dedicato a Taine diversi anni fa. Il fatto stesso che non mi sia allora posta specificamente il problema dell'influenza di Montesquieu sul mio autore porta tutto sommato a concludere che attribuivo a questa presenza una posizione secondaria, e una funzione di bandiera, più che di reale riferimento critico, al suo nome sovente evocato. Alla luce dell'analisi che ho ora condotto, sottoscriverei oggi questo giudizio? Mi è arduo dare una risposta univoca. Da una parte è vero che, interrogata nella prospettiva che è l'oggetto stesso del presente volume, l'opera di Taine si rivela assai più ricca di temi e spunti montesqueuiani di quanto avessi allora mostrato. Dall'altra però, come ho già anticipato, si tratta per lo più di temi ascrivibili a un terreno in cui, alla metà dell'Ottocento, così fitta ed intricata appare ormai la trama delle influenze ed ascendenze che risulta difficoltoso, per non dire impossibile, sceverare i singoli percorsi e ricostruire delle precise genealogie. E tanto più arduo risulta il compito in un autore così intenzionalmente eclettico.

Basti pensare alla famosa triade della «race», del «milieu» e del «moment», sulla quale Taine ha inteso fondare la storiografia scientifica, e con cui s'è proposto di correggere Hegel, stella polare della sua formazione[22]. Non pochi critici, a partire da Victor Giraud[23], hanno dato per scontata l'ascendenza montesquieuiana della nozione di *milieu*, anche se, per un verso, non s'è mancato d'osservare come lo stesso Montesquieu abbia raccolto la sua teoria dei climi da una assai lunga tradizione e per un altro, in relazione a Taine, s'è indicata la probabile mediazione svolta dalla filosofia *idéologique* e soprattutto da Stendhal. Né contrasta con tale indicazione il fatto che la paternità della teoria del *milieu* sia stata da altri attribuita a Comte[24], dati i rapporti del fondatore del positivismo con il pensiero di Montesquieu, e

[22] Tale il rimprovero che egli muove ad Hegel in certe note del 1851: «N'avoir pas suffisamment étudié l'influence du climat et de la race […]. N'avoir pas indiqué la transition de la psychologie à l'histoire, les causes déterminantes de l'individu. Ce sont: le milieu physique (climat, sol), – le mileiu physiologique (crâne, couleur), – le milieu moral (état de la civilisation et son espèce)» (cit. in A. CHEVRILLON, *Taine. Formation de sa pensée*, Paris, Plon, 1932, p. 212).

[23] Cfr. V. GIRAUD, *Essai sur Taine, son œuvre et son influence*, Paris, Hachette, 1901, pp. 45-46. Sarebbe troppo lungo elencare qui i nomi dei critici che hanno condiviso questo giudizio; di diversi di loro si troveranno i nomi nelle pagine successive.

[24] Si ricordi quanto scrive L. LÉVY-BRUHL, *La philososophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1901, p. 22: «La théorie du "moment" et du "milieu", qui est capitale dans l'œuvre de Taine, n'était certes pas inconnue au XVIIIe siècle. Mais c'est Comte qui l'a généralisée en rapprochant Lamarck de Montesquieu; c'est lui qui a enseigné à Taine la définition générale, à la fois biologique et sociale, de l'idée de "milieu"».

soprattutto con gli *Idéologues*. Insomma, si potrebbe ipotizzare d'essere in presenza di una precisa trasmissione culturale che dal pensiero dei Lumi, oltre lo iato dell'età romantica, sarebbe proseguita fino a Taine. Se non che, nell'eterogenea costellazione dei riferimenti del nostro autore, le cose risultano assai più complesse, e il meno che si possa dire è che la sua vicenda intellettuale non conosce una simile linearità. È così che è stato pure sostenuto che, insieme alla tradizione meccanicistica francese, sulla sua teoria abbia giocato anche un'altra ben diversa suggestione, che gli proveniva da oltre Reno e dalla *Naturphilosophie* di Herder[25], le cui *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* erano state tradotte in Francia da Edgar Quinet nel 1827, e divulgate da Victor Cousin nel suo famoso corso del 1828[26]. A questi testi in effetti, sia per la data di nascita che attribuisce alla teoria dei climi[27] che per la chiave tutta spiritualistica in cui la formula, sembrerebbe portare ciò che Taine scrive nell'*Essai sur Tite Live*[28]:

> Tite Live n'a jamais observé les climats pour comprendre les mœurs. Je sais que cette méthode est toute moderne; que, *depuis trente ans* seulement, on essaye de retrouver les passions éteintes, en reconstruisant les objets d'alentour; que les premiers *nos historiens ont observé les arbres et les pierres pour deviner l'âme*.

S'è già detto come Taine si sia coscientemente collocato al crocevia tra materialismo settecentesco e filosofia tedesca con l'intento di ridurre a sintesi due concezioni apparentemente inconciliabili (e nei *Philosophes français* le abbia anzi fatte dialogare, personificandole rispettivamente in M. Pierre e M. Paul). Quale meraviglia che si ritrovi nelle categorie della sua triade un caso concreto di quest'eclettismo?

[25] Su questo punto si veda soprattutto S. JEUNE, *Taine interprète de La Fontaine*, Paris, Colin, 1968, pp. 95 ss.; l'ascendenza herderiana, accanto a quella montesquieuiana, è però evocata anche da uno studioso particolarmente interessato al problema dell'influenza dell'autore dell'*Esprit des lois* su Taine come Carlo Mongardini (cfr. C. MONGARDINI, *Storia e sociologia nell'opera di H. Taine*, Milano, Giuffrè, 1965, pp. 348-349).

[26] «Oui, Messieurs – questi affermava nell'ottava lezione (cfr. V. COUSIN, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie* [1828], Paris, Fayard, 1991, pp. 210-211) – donnez-moi la carte d'un pays, sa configuration, son climat, ses eaux, ses vents, et toute sa géographie physique; donnez-moi ses productions naturelles, sa flore, sa zoologie, etc., et je me charge de vous dire *a priori* quel sera l'homme de ce pays et quel rôle ce pays jouera dans l'histoire, non pas accidentellement, mais nécessairement, non pas à telle époque, mais dans toutes, enfin l'idée qu'il est appelé à représenter».

[27] È quanto ancora osserva S. JEUNE (*Taine interprète de La Fontaine*, cit., p. 97): la data coinciderebbe con la traduzione di Herder, ed inoltre con quella, uscita nello stesso anno ad opera di Michelet, della *Scienza Nuova* di Vico.

[28] H. TAINE, *Essai sur Tite Live*, cit., p. 69 (corsivi miei).

Si può aggiungere un particolare che non manca di colpire. Un esempio straordinariamente calzante di tale modo di procedere egli poteva leggerlo proprio nell'inviso Cousin: il quale aveva invocato l'autorità di Montesquieu, «c'est-à-dire l'homme de notre pays qui a le mieux compris l'histoire, et qui le premier a donné l'exemple de la véritable méthode historique», per suffragare il nesso herderiano di corrispondenza quasi mistica tra uomo e natura, non esitando a dire[29]:

> Sans doute le rapport de l'homme et de la nature n'est pas un rapport de l'effet à la cause, mais c'est un rapport intime et profond dont la raison est très simple, savoir: que l'homme et la nature sont deux grands effets qui, venant de la même cause, portent les mêmes caractères; de sorte qu'il est absolument nécessaire que les lois de la nature se retrouvent dans l'humanité, et que par conséquent la terre et celui qui l'habite, l'homme et la nature soient en harmonie, puisque tous deux manifestent la même unité. C'est ainsi, Messieurs, et c'est seulement ainsi qu'il faut entendre et que j'admets l'idée de Montesquieu.

Bisognerebbe forse concludere, ancora sulla scorta di Simon Jeune, che intorno al 1860, proprio in ragione della larga diffusione della teoria ambientale, «questo problema delle fonti e delle influenze ha perduto di acuità»[30]. Tuttavia, a proposito della categoria tainiana del *milieu*, è necessaria ancora una precisazione, che finisce per riportare in campo, e con forza, il nome di Montesquieu. Sarebbe erroneo ridurre questa categoria a una nozione puramente geofisica. Carlo Mongardini ha a ragione osservato che per Taine «esso [l'ambiente] è costituito da tutto ciò che circonda l'uomo, sia di natura fisica, come il clima, il suolo, ecc., sia di istituzioni sociali, come il governo, la religione, ecc.; in breve, l'atmosfera materiale, morale e intellettuale nella quale vive e si muove»[31]. Il *milieu* cessa insomma d'essere un elemento naturalistico e rappresenta piuttosto l'inestricabile intreccio dei condizionamenti geografici e storici; e non si sbaglierebbe a dire che sia l'equivalente di quell'insieme di elementi che governano gli uomini – clima, religione, leggi, massime del governo, esempi delle cose passate, costumi, maniere – da cui, nel celebre passo del capitolo 4 del libro XIX dell'*Esprit des lois*, si genera «l'esprit général» di una nazione.

O meglio: per Taine sono i tre elementi della triade in concorso tra loro a dar luogo a una cascata di effetti, giacché, come si legge nel-

[29] V. COUSIN, *Cours de philosophie*, cit., p. 212.
[30] S. JEUNE, *Taine interprète de La Fontaine*, cit., p. 97.
[31] C. MONGARDINI, *Storia e sociologia nell'opera di H. Taine*, cit., p. 348.

l'Introduzione all'*Histoire de la littérature anglaise*, «la disposition d'esprit ou d'âme introduite dans un peuple par la race, le moment ou le milieu se répand avec des proportions différentes et par des descentes régulières sur les divers ordres de faits qui composent sa civilisation»[32]. Ed è da tali effetti congiunti che scaturisce la *faculté maîtresse* che governa l'unità dei fenomeni storici. Ora, si ponga mente che non solo siamo in presenza di quel secondo principio istitutivo delle scienze umane la cui scoperta nelle *Origines* viene attribuita a Montesquieu, ma che a Montesquieu appunto, e ai suoi principi delle tre diverse forme di governo, Taine fa anche ricorso, nel suo celebre testo, per esemplificare la «scala d'effetti coordinati» di cui si compone una determinata civiltà[33]. La *faculté maîtresse*, e l'applicazione che ne deriva circa l'unità organica dei fenomeni umani, sembra così anch'essa avvalorare – e con una certa forza – l'immagine di Taine discepolo di Montesquieu. Lo afferma senza mezzi termini Jean-Thomas Nordmann: «Ce que Taine doit surtout à Montesquieu, c'est l'idée de "l'esprit général d'une nation" développé dans le chapitre [sic] dix-neuf de l'*Esprit des lois*»[34].

Anche in questo caso, tuttavia, il problema non è semplice e l'albero genealogico di Taine si presenta piuttosto intricato. Poche nozioni, anzi, come questa categoria, sono state fatte derivare dai più diversi tronchi: si ricordino, fra gli altri, il concetto spinoziano di *ingenium*, la legge di Cuvier sulla gerarchia dei caratteri e perfino l'intuizione delle correlazioni universali di Swedenborg[35]. Ma forse bisognerebbe prestare ascolto allo stesso autore, che attribuisce la genesi di tale nozione all'idealismo tedesco e alla sua idea di *Entwicklung*. E scrive, dando un magistrale esempio della torsione che imprime a

[32] H. TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, cit., vol. I, pp. XXXIV-XXXV.

[33] H. TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, cit., vol. I, p. XXXVII. Si osservi che, fra altri autori evocati da Taine a sostegno della sua teoria, insieme a Ernest Renan e a Theodor Mommsen v'è anche il Tocqueville della *Démocratie en Amérique*, opera che costituisce a sua volta un'applicazione del nesso montesquieuiano tra ambiente, leggi e costumi. Si ricordi anche quanto scrive Antonella Codazzi: «È impensabile che Taine non sia, in qualche modo, rimasto influenzato dalle riflessioni di Montesquieu sul rapporto fra leggi, costumi e clima contenute nell'*Esprit des lois*» (A. CODAZZI, *Hippolyte Taine*, cit., p. 80, in nota).

[34] Cfr. J.-T. NORDMANN, *Taine et la critique scientifique*, Paris, Puf, 1993, p. 180.

[35] Su questo punto cfr. R. POZZI, *Hippolyte Taine*, cit., pp. 67, 72-73 e soprattutto 100 ss. Sulle diverse attribuzioni ricordate nel testo cfr., rispettivamente, P. MOREAU, *Taine lecteur de Spinoza*, «Revue philosophique», 4 (1987), p. 488; L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 voll., Paris, Puf, 1927², vol. 2, p. 441; C.-O. CARBONELL, *Histoire et historiens*, cit., p. 302.

questa corrente di pensiero[36]:

> Dépouillée de ses enveloppes, elle [l'idea di sviluppo] n'affirme que la dépendance mutuelle qui joint les termes d'une série, et les rattache toutes à quelque propriété abstraite située dans leur intérieur [...]. Si on l'applique à l'homme, on arrive à considérer les sentiments et les pensées comme des produits naturels et nécessaires, enchaînés entre eux comme les transformations d'un animal ou d'une plante, ce qui conduit à concevoir les religions, les philosophies, les littératures, toutes les conceptions et toutes les émotions humaines comme les suites obligées d'un état d'esprit.

Resterebbe da accennare a un ultimo problema. Si è parlato di una forte presenza montesquieuiana nelle idee politiche di Taine; in particolare Éric Gasparini ha segnalato come direttamente ispirate dall'*Esprit des lois* alcune delle più caratteristiche convinzioni che si ritrovano nelle *Origines de la France contemporaine*, così quella dell'inevitabile deriva dell'aristocrazia, una volta privata delle sue prerogative politiche, o l'altra dell'insostituibile funzione sociale dei corpi intermedi[37]. È un giudizio che non si potrebbe contestare: la trasmissione risulta in questo caso piuttosto lineare, costituendo la lezione di Montesquieu il tronco da cui s'è diramata una cospicua famiglia politica, alla quale anche Taine, fino a un certo punto, appartiene. Ci si dovrebbe tuttavia chiedere se la filiazione sia così diretta o se non abbia necessitato invece di mediazioni. Quali, non è difficile vedere. Posto all'incrocio tra liberalismo e tradizionalismo, e dunque anch'esso connotato da un intrinseco eclettismo, il pensiero politico di Taine ha trovato di fatto alimento, nelle *Origines*, a due diverse fonti ispiratrici, che sono da una parte Tocqueville, nella cui scia muove tutt'intera l'analisi dell'*Ancien Régime*, dall'altra, e principalmente, Burke. Se dunque ispirazione montesquieuiana v'è nel suo liberalismo tradizionalista, come non è dubbio che sia, è probabile che sia in gran parte attraverso la mediazione di queste due non certo omogenee, anzi piuttosto discordanti voci[38], che tale eredità è giunta fino a lui.

[36] H. TAINE, *L'idéalisme anglais. Étude sur Carlyle*, Paris, Germer Baillère, 1864, p. 80.

[37] É. GASPARINI, *La pensée politique d'Hippolyte Taine: entre traditionalisme et libéralisme*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1993, pp. 118, 176, 269-270.

[38] Su questo punto mi permetto di rinviare al mio saggio *Taine entre Burke et Tocqueville: l'Ancien Régime était-il réformable?*, in *Pour la Révolution française (En hommage à Claude Mazauric)*. Recueil d'études réunies par C. Le Bozec et É. Wauters, Rouen, Publications de l'Université de Rouen (I.R.E.D.-C.R.H.C.T.), 1998, pp. 483-487.

Dalla libertà inglese alla libertà americana: Laboulaye e Montesquieu

Marco Armandi

1. *La storia della fortuna di Montesquieu come storia della libertà in Francia*

In Francia, il lungo conflitto per *terminer la révolution*, è stato, oltre che un aspro confronto tra l'idea liberale e l'idea democratica della libertà, anche una 'guerra delle immagini' della libertà. Una guerra tra quanti volevano lasciare all'immagine della libertà il berretto frigio che le aveva messo la Rivoluzione e quanti volevano toglierle tale berretto e impedire che Marianne fosse rivestita dei panni della Rivoluzione.

A questo lavoro di revisione dell'immaginario politico partecipa, da protagonista, Édouard-René Lefebvre de Laboulaye (1811-1883) provando a far vincere una nuova iconologia della libertà: la cifra della sua biografia intellettuale è tutta nel suo impegno nel far sì che, contro l'immagine 'gallicana' di libertà, e andando oltre quella 'anglicana', il volto della libertà diventasse quello della libertà 'americana', della libertà che illumina il mondo: «Liberty Enlightening the World».

Con lo stesso spirito con il quale ha dato prima la forma definitiva ai simboli della Statua della Libertà offerta dalla Francia agli Stati Uniti, e poi sostenuto la realizzazione del monumento di Frédéric-Auguste Bartholdi (1834-1904), Laboulaye ha curato le *Œuvres complètes* di Montesquieu. Ripubblicare nel 1875 gli scritti dell'autore dell'*Esprit des lois* significava costruire un altro monumento alla libertà: «Montesquieu est un ancêtre, et nous vivons de sa pensée. C'est bien le moins qu'en donnant une édition de ses œuvres nous lui élevions un monument qui le rappelle au souvenir et à la reconnaissance de nos contemporains»[1].

[1] *Œuvres complètes de Montesquieu, avec les variantes des premières éditions, un choix des meilleurs commentaires et des notes nouvelles*, par É. Laboulaye, 7 tt., Paris, Garnier, 1875-1879, t. I, p. VII (d'ora in avanti: *OC*).

Il Montesquieu di Laboulaye è il Montesquieu di una storia della libertà in cui la libertà «ce n'est pas cette Liberté avec un bonnet rouge sur la tête et une pique à la main qui marche sur des cadavres»[2]. La storia della ricezione del *Président* in Francia coincide con la storia delle tormentate vicende della libertà 'gallicana'. È seguendo questo criterio che Laboulaye delinea, nell'*Avertissement* posto all'inizio della sua edizione delle *Œuvres*, le fasi salienti della storia della ricezione dell'autore dell'*Esprit des lois*:

> Il est peu d'écrivains qui aient eu des fortunes aussi diverses que Montesquieu. Tantôt on l'a porté aux nues, comme le maître de la science politique, comme l'homme de génie qui a retrouvé les titres du genre humain; tantôt on l'a dénoncé comme l'adorateur du passé, l'apôtre du privilège, le défenseur des abus. Au milieu de ce bruit l'auteur de *L'Esprit des lois* a traversé toutes nos révolutions, sans s'amoindrir. Abandonné et maudit dans les mauvais jours, il reparaît aussitôt que la France reprend goût à la liberté. On relit alors et on aime celui qui a fait de la modération la vertu du législateur[3].

Nella prima fase, «jusqu'en 1789, c'est à dire durant un demi-siècle, Montesquieu, attaqué et défendu avec vivacité, jouit d'une autorité sans égale»: il suo nome è invocato «comme celui de ces anciens législateurs qui ont fondé des États», l'*Esprit des lois* «dont les éditions se multiplient rapidement, est *le code de la raison et de la liberté*»[4].

Nella seconda fase, «au débout de la Révolution il inspire le parti constitutionnel; Mounier, Clermont-Tonnere, Lally-Tollendal, Malouet, Mirabeau lui-même, quoiqu'il soit plus près des économistes, sont des disciples de Montesquieu»[5].

Ma questo momento dura poco: «Aussitôt que l'emporte l'école de Rousseau et surtout celle du baron d'Holbach, dont l'influence n'a pas été assez remarquée», accade che «le nom de Montesquieu s'éclipse; il disparaît avec la liberté». I rivoluzionari, richiamandosi «à la raison et à la philosophie seules pour inventer une constitution applicable à tous les peuples de la terre», non sanno più che farsi di

[2] Citato in M. AGULHON, *«La liberté» de Bartholdi en France*, in ID., *Histoire vagabonde III. La politique en France, d'hier à aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 1996, p. 163.

[3] *OC*, t. I, p. I.

[4] *OC*, t. I, pp. I, II. La frase in corsivo si trova nel *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1777) di Voltaire. Su di essa e, più in generale, su Voltaire lettore e critico di Montesquieu, vedi il contributo di Domenico Felice nel primo tomo della presente opera.

[5] *OC*, t. I, p. II.

«un homme qui compte avec les faits, et qui ne veut pas rompre brusquement avec le passé»: «Montesquieu n'est plus un sage, un politique, un citoyen; c'est un homme de robe, gentilhomme et bel esprit»[6].

Le cose cambiano «quand la constitution de l'an III, imitée de la constitution des États-Unis, remet en faveur les idées de modération»: «Montesquieu revient à la mode; c'est la grande autorité du jour; on publie six éditions de ses œuvres en quatre ans»[7].

Di nuovo poi scompare la libertà e di nuovo si eclissa il suo pensiero: «Sous le consulat et sous l'empire l'auteur de l'*Esprit des lois* rentre dans l'ombre»[8].

Dall'ombra riesce «avec éclat en 1814»: «La Charte lui donne raison; le régime constitutionnel est tout entier dans le fameux chapitre *De la constitution d'Angleterre*. La théorie des trois pouvoirs défraye pendant quinze la politique libérale». In questa fase la rivalutazione del suo pensiero è accompagnata da una grande fortuna editoriale: «C'est alors qu'on réimprime et qu'on annote avec une espèce de furie les œuvres de Montesquieu, et que pour la première fois on s'occupe de la critique du texte». Dopo le edizioni, «vraiment recommandables», del 1819 di Lequien, del 1822 di Dalibon, del 1826 di Lefèvre curata da Parrelle e infine di quella del 1834 di Ravenel, «on n'a que des réimpressions»[9].

Su quali siano le ragioni dell'esaurirsi del fervore editoriale e su quale sia stata la presenza di Montesquieu negli anni seguenti, Laboulaye non si sofferma. Sottolinea invece che nel 1875 i tempi sono maturi per una nuova fase della sua ricezione: «Le moment paraît favorable pour rappeler l'attention sur un de nos plus grands esprits»[10].

Arrivato però a questo punto, diventa reticente. Nello scrivere fin qui il suo *Avertissement*, ha messo in costante parallelo le vicissitudini della storia della fortuna di Montesquieu con le peripezie della libertà in Francia. Ora, per quanto riguarda gli anni che immediatamente precedono il 1848 e quelli che lo seguono, per quanto inoltre riguarda i nuovi scenari che si aprono con il 1875, si astiene dal continuare a seguire il criterio del parallelismo. Si limita a dirci soprattutto le

[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*.
[9] *OC*, t. I, pp. II-III.
[10] *OC*, t. I, p. III. Cfr. C. LARRÈRE, *Montesquieu républicain? De l'interprétation universitaire pendant la IIIe République*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 150-162.

ragioni letterarie e filologiche che hanno richiesto una nuova edizione delle opere del pensatore di La Brède.

Se «on le cite plutôt qu'on ne le lit» è perché «dans son langage il y a souvent quelque chose d'énigmatique». Per permettere al lettore di superare questo «défaut qui tient au temps où il écrivait, aux précautions qu'il lui fallait prendre pour ne pas effrayer un pouvoir ombrageux», per consentirgli di capire tutta la «foule d'allusion, de sous-entendus que comprenait à demi-mot le lecteur du XVIIIe siècle», per porre il lettore moderno «au point de vue de l'auteur», al testo è stato aggiunto «un assez grand nombre de notes». Note di carattere storico e filologico «qui ne rassemblent point à celles des commentateurs ordinaires»: «Nous n'entendons pas – dichiara Laboulaye – contredire Montesquieu, ni lui reprocher de n'avoir point connu des vérités qui aujourd'hui sont vulgaires; nous ne cherchons pas à refaire l'*Esprit des lois*; nous laissons à l'auteur la responsabilité de ses opinions». Inoltre, continuando sulla strada aperta da Parrelle e continuata da Ravenel, sono state aggiunte «les variantes des premières éditions». Parrelle e Ravenel «ont marché timidement, et avec raison, car de leur temps on tenait plus à la dernière forme de la pensée de l'auteur qu'à ses premiers tâtonnements». Oggi, continua Laboulaye, vi sono esigenze diverse: «On est plus curieux; on aime à suivre dans le moindre détail la pensée de l'écrivain, et à la saisir en quelque façon dans le travail même de l'enfantement». È stata inoltre rispettata la punteggiatura delle prime edizioni: «C'est encore là un détail qui ne faut point négliger. La ponctuation nous donne le mouvement de l'idée, et nous fait entendre la voix de l'auteur»[11].

Dopo aver spiegato «dans quel esprit est conçue cette nouvelle édition», Laboulaye termina l'*Avertissement* con l'invito a condividere il «plaisir délicat» della lettura di un autore come Montesquieu: «Nous savons par expérience tout ce qu'on gagne à vivre en compagnie avec cet esprit puissant, sage et bon». Sa bene che proporre ai suoi contemporanei un autore del Settecento è un'operazione non facile, e per questo aggiunge:

> Aujourd'hui le XVIIe siècle est à la mode; on donne d'excellentes éditions de ses classiques; on à raison; mais le XVIIIe a aussi de beaux noms littéraires, qu'il ne faut pas oublier. Si ses écrivains ne sont pas aussi purs que ceux du règne de Louis XIV, ils ont le mérite de remuer des idées plus vivantes; ce sont eux qui

[11] *OC*, t. I, pp. III, IV, V.

ont préparé la civilisation moderne, et qui ont fait triompher les idées de tolérance, de liberté, d'humanité[12].

In conclusione, Montesquieu viene qui raccomandato più come un autore utile per capire la genealogia del presente, che come un autore per pensare il presente.

2. *La nuova alleanza di Themis e Clio nei democratici e nei liberali*

Questa edizione delle opere complete di Montesquieu si colloca nella fase conclusiva di un lungo itinerario intellettuale, nel corso del quale Laboulaye era diventato una figura chiave della storia dell'ideologia liberale del periodo compreso tra il concludersi dell'esperienza dell'età della Restaurazione e il dischiudersi della stagione della Terza Repubblica.

Di questo percorso occorre individuare le tappe essenziali per capire anzitutto le caratteristiche proprie dell'interpretazione che Laboulaye ci propone. Orbene questa interpretazione trova la propria 'incubazione' dentro uno specifico progetto di costruzione di una scienza sociale basata sull'alleanza di Themis e Clio.

In realtà, prima dell'affermarsi del paradigma durkheimiano di scienza sociale, nel pensiero francese dell'Ottocento, sono stati elaborati quattro rilevanti paradigmi di scienza sociale: il paradigma di una teoria sociale fondata sull'antropologia; il paradigma di una teoria sociale fondata sul diritto; il paradigma di una teoria sociale fondata sull'economia politica; il paradigma di una teoria sociale fondata sulla storia delle scienze.

Il primo di questi quattro è quello che venne proposto all'inizio del secolo con gli *Idéologues*.

Il terzo si sviluppò nella discussione sulla natura dell'*industrie* e nella controversia sul diritto di proprietà.

Il quarto si strutturò a partire dalla tormentata riflessione di Comte ed ebbe confliggenti riformulazioni nei suoi discepoli.

Meno noto, e tuttavia particolarmente rilevante, è il secondo. È grazie al lavoro di Donald R. Kelley, *Historians and the Law in Post-*

[12] *OC*, t. I, pp. VI-VII.

revolutionary France[13], che è stato sottratto all'oblio storiografico. Soltanto prendendo le mosse dall'individuazione di questo paradigma, oltreché dalla comprensione della sua differenza rispetto agli altri tre, è possibile cogliere il primo dei presupposti dell'interpretazione di Montesquieu elaborata da Laboulaye. Ma non basta, occorre anche riferirsi a questo paradigma avendo presente una distinzione: quella tra una versione democratica di questo programma che nel fondare la nuova alleanza di Themis e Clio intende conservare un'idea forte di razionalità; e una versione liberale che mette sotto accusa la *raison*.

Nella versione forte e democratica vengono affermate due tesi: la tesi della continuità tra Secolo dei Lumi e Ottocento; e la tesi del nesso di ragione e storia.

Di contro, nella versione debole e liberale vengono sostenute due tesi alternative: la tesi della discontinuità tra Secolo dei Lumi e Ottocento; e la tesi della distinzione di ragione e storia.

All'interno di queste due contrapposte versioni di una scienza sociale fondata sul diritto, prendono forma due immagini diverse di Montesquieu. L'immagine che trova la sua formulazione più compiuta in Eugène Lerminier (1803-1857) e quella che trova la sua formulazione più compiuta in Édouard Laboulaye.

Nel marzo del 1831 venne creata presso il Collège de France la cattedra di *Histoire philosophique des Législations comparées.* Questa vicenda – la creazione al Collège de France della cattedra, la chiamata di Lerminier a insegnarvi e la tempestosa sua cacciata, nonché la nomina di Laboulaye a ricoprirla – esemplifica, meglio di ogni altro discorso, un momento tanto significativo quanto non sufficientemente studiato del conflitto culturale tra liberali e democratici. Un conflitto che si gioca tutto sul come intendere il rapporto tra Montesquieu e Friedrich Karl von Savigny (1779-1861): Montesquieu precursore di Savigny? Savigny discepolo che supera il suo maestro Montesquieu? Montesquieu da contrapporre a Savigny? Domande che mettono sul tappeto la questione del metodo delle scienze morali e sociali, il rapporto tra razionalità ed esperienza storica, la natura e i vincoli dell'agire politico.

Consideriamo le tesi di Lerminier. Nell'*Introduction générale à l'histoire du droit* (1829) egli propone un'«histoire philosophique de

[13] D.R. KELLEY, *Historians and the Law in Postrevolutionary France*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

la jurisprudence»[14], che ha come premessa l'idea che «le droit subsiste à la fois par l'élément philosophique et par l'élément historique»[15].

A questo nuovo esame della storia del diritto era stato spinto dall'incontro con lo scritto di Savigny, *Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814). Ma da Savigny era passato a un confronto con la filosofia giuridica di Kant, per poi risalire da Kant a Leibniz, e giungere infine all'obiettivo di superare l'opposizione tra la posizione di Savigny e quella di Eduard Gans (1797-1839). Per Lerminier «ce qui caractérise en ce moment même chez nos voisins la science du droit, c'est la guerre violente qui se font dans son sein les deux éléments dont elle se compose, la philosophie et l'histoire». Superare l'opposizione di Savigny e di Gans, attraverso «l'union de la philosophie et de l'histoire», significava cogliere «l'unité de la jurisprudence européenne»[16].

Nel mondo francese questa sintesi voleva anche dire lavorare al passaggio dal diritto creato nella Rivoluzione al diritto per dopo la Rivoluzione:

> Voilà […] où nous sommes. Notre révolution a fait les codes; elle a beaucoup innové; mais cependant n'a pas dispersé les richesses de l'histoire et de la science, qu'il nous appartient aujourd'hui de féconder. Nos frères ont édifié par l'instrument des révolutions; nous réformerons par la voie de la science[17].

In questo progetto di unione di filosofia e storia, di superamento di Savigny o la dimensione storica del diritto e di Gans o la dimensione filosofica del diritto, di passaggio dal diritto edificato attraverso la rivoluzione al diritto riformato imboccando la via della scienza, nell'ampia storia della giurisprudenza presentata nell'*Introduction générale à l'histoire du droit*, Montesquieu aveva una collocazione decisiva.

Afferma infatti Lerminier: «Le génie de Montesquieu nous offre une transaction entre la jurisprudence et la philosophie. Il concilie les deux sciences; mais quand il aura disparu la jurisprudence sera muette». E ribadisce nel capitolo XIV, dedicato al *Président*: «Montesquieu est donc un grand jurisconsulte, en mêlant ensemble l'histoire et la philosophie; restituons lui le nom qui lui appartient; l'Allemagne ne s'est pas trompé, et a salué dans Montesquieu l'apogée de la juris-

[14] E. Lerminier, *Philosophie du droit*, 2 tt., Paris, Paulin, 1831, t. I, p. XIV.
[15] E. Lerminier, *Introduction générale à l'histoire du droit*, Paris, Mesnier, 1829, p. XVI.
[16] E. Lerminier, *Introduction générale*, cit., pp. 270-271, 300.
[17] E. Lerminier, *Introduction générale*, cit., p. 298

prudence française». L'*Esprit des lois* nasce dall'aver fatto buon uso delle idee essenziali di molti autori del passato prossimo e remoto, perciò quando il pensatore di La Brède definisce il suo capolavoro come «prolem sine matre creatam», ci offre un'idea errata della genesi dell'opera: «Tout grand homme est disciple et original; et Montesquieu qui pensait n'avoir d'antécédents dans la carrière, en avait néanmoins plusieurs dont on retrouve même les traces dans son ouvrage: ce sont Bodin, Machiavel, Gravina et Vico»[18].

E tuttavia, ereditando creativamente il passato, a differenza delle *Lettres persanes* che sono legate allo spirito del proprio tempo, l'*Esprit des lois* lo supera anticipando i problemi del secolo seguente: «Il était réservé à Montesquieu de faire l'ouvrage qui répondît le mieux à l'instinct de son siècle et l'ouvrage qui lui fût le plus contraire: les *Lettres persanes* et *L'Esprit des lois*»[19].

Montesquieu dunque si oppone allo spirito del suo tempo in quanto – «historien par excellence» impegnato a tracciare «une histoire universelle» – «toujours il est préoccupé de cette pensée, qui n'était de son siècle de juger les choses pour elles-mêmes, sans aucun parti pris, sans aucune théorie faite d'avance». Questo modo di procedere nell'indagare il mondo storico lo accomuna a Machiavelli e lo differenzia da Vico ed Hegel: «Quand l'homme tourne ses regards et sa pensée sur le monde de l'histoire, ou bien il s'attache à observer, puis à conclure, comme Machiavel et Montesquieu; ou bien il pose des lois dont les événements extérieurs sont à ses yeux l'inévitables conséquences, ainsi ont fait Vico et Hegel»[20].

Inoltre, superando lo spirito del suo tempo, è stato destinato a non essere compreso e a essere criticato dai suoi contemporanei. Ma, «si Montesquieu par la nature de son génie s'était mis lui-même hors de tout rapport avec son siècle, il est en harmonie parfaite avec le nôtre»: «Nous sentons aujourd'hui le besoin de la justice et de la science», per questo, si legge nell'*Introduction*, «c'est un bon moment pour nous rallier à Montesquieu»[21].

Il *Président*, afferma Lerminier, «a ignoré le fond de la nature humaine, ce qui l'a surtout égaré dans sa théorie du climat» ed è «muet

[18] E. LERMINIER, *Introduction générale*, cit., pp. 183, 205, 197.
[19] E. LERMINIER, *Introduction générale*, cit., p. 194.
[20] E. LERMINIER, *Introduction générale*, cit., pp. 196, 61.
[21] E. LERMINIER, *Introduction générale*, cit., p. 208.

sur […] l'ontologie de l'histoire, sur l'état primitif des sociétés et sur les races primitives, mystères historiques dans lesquels nous nous plaisons aujourd'hui à jeter un œil curieux». Tuttavia, questi limiti non ridimensionano né il suo valore né la sua attualità: «Depuis 1748, où parut *L'Esprit des lois*, l'érudition et la philologie, les révolutions et la philosophie ont débordé de toutes parts le monument de Montesquieu, sans le renverser et il apparaîtra toujours sur l'océan de l'histoire comme le phare du dix-huitième siècle»[22].

Quando, nella sua ricostruzione della «storia filosofica della giurisprudenza», Lerminier passa a trattare della Scuola storica tedesca, cui dedica il capitolo XVII, sostiene che sono stati Vico e Montesquieu a fondare la Scuola storica.

Trova, dunque, nell'autore dell'*Esprit des lois* un modello valido di scienza sociale fondata sul diritto. Ciò che non trova in lui è, invece, una teoria politica.

Dopo aver messo in rapporto Montesquieu con gli autori più rappresentativi della giurisprudenza e della filosofia del diritto, in *De l'influence de la philosophie du XVIIIe siècle sur la législation et la sociabilité du XIXe siècle* (1833) lo mette in relazione con i protagonisti dell'Illuminismo, sostenendo la tesi che «le dix-huitième siècle se dessine et se manifeste sous quatre faces et par quatre représentants»:

> Renouveler l'histoire, propager le déisme, le bon sens et la tolérance, résumer les connaissances humaines, revendiquer le droit de l'homme tant individuel que social, restaurer le sentiment religieux, et fonder la société sur la souveraineté démocratique, voila les résultats élémentaires du dix-huitième siècle; et quatre hommes, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, accomplirent cette œuvre; hommes grands entre tous, noms que le temps n'effacera pas, QUATERNAIRE sacré de la philosophie[23].

Il contributo del *Président* consiste nella «restauration philosophique de l'histoire sociale». Si consolida in questo testo l'immagine, diffusa nel pensiero democratico francese, di Montesquieu come autore dal quale trarre ispirazione per la fondazione della scienza sociale, ma non per la fondazione della teoria politica: per far questo occorre riferirsi a Rousseau.

Politica e storia costituiscono «deux ordres différents qu'il faut se

[22] E. LERMINIER, *Introduction générale*, cit., p. 201.

[23] E. LERMINIER, *De l'influence de la philosophie du XVIIIe siècle sur la législation et la sociabilité du XIXe siècle*, Paris, Prévost-Crocius, 1833, p. 39.

garder de confondre»: «Il ne serait pas aujourd'hui plus sensé d'aller chercher dans Montesquieu des leçons de politique que dans Machiavel: c'est l'histoire qu'il faut étudier dans son livre; elle y est vivante et indestructible»[24].

Con questa immagine di Montesquieu scienziato sociale, ma non politico, si mira a contrastare e mettere fuori gioco la sua immagine liberale:

> Non seulement depuis la fin du dernier siècle, mais depuis 1814, époque à la quelle la France a repris les discussions des libertés publiques, nous avons vu des publicistes ou des hommes en possession du pouvoir justifier et défendre ce qui est, ce qu'ils trouvent établi, n'importe à quel titre; et pour cela nous les avons vu s'autoriser de *L'Esprit des lois*. Nous sommes encombrés de petits Montesquieu, inépuisables en apologie de ce qui existe, parodiant l'intelligence politique de l'illustre auteur par leurs sophismes politiques, n'ayant pas l'air de soupçonner que le temps renouvelle tout, et n'étant guère en retard que d'un siècle dans l'intelligence de la société française[25].

Nel pensiero democratico, dunque, l'immagine positiva di Montesquieu viene conservata e salvata, da un lato, ponendolo come premessa necessaria delle *Lumières* e della Rivoluzione; dall'altro, mettendo in atto una strategia di neutralizzazione di tutte le valenze politiche del suo discorso.

Nel pensiero politico liberale ne viene invece costruita un'immagine positiva cercando di recidere tutti i fili che legano il suo pensiero alla nascita e allo sviluppo dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese. Per i liberali è un pensatore eminentemente politico. Ma la sua valorizzazione come *monarchien* e *aristocrate*, diventerà a un certo punto di impaccio. Quando il liberalismo orléanista risulterà una risposta inadeguata alle sfide storiche che diventano ineludibili a partire dal 1848, inizierà un processo di riformulazione della dottrina liberale e con essa una versione diversa del Montesquieu liberale.

Ma non anticipiamo. Concludiamo, invece, l'esposizione del Montesquieu dei democratici, prendendo in considerazione il *pamphlet* di Alexandre-Auguste Ledru-Rollin (1807-1874), *De l'influence de l'école française sur le droit au XIXe siècle* (1845) e facendo un rapidissimo cenno al *Dictionnaire politique* di Duclerc e Pagnerre.

Il *pamphet* di Ledru-Rollin è di estrema rilevanza ai fini del nostro

[24] E. LERMINIER, *De l'influence de la philosophie du XVIIIe siècle*, cit., pp. 51-52.
[25] E. LERMINIER, *De l'influence de la philosophie du XVIIIe siècle*, cit., p. 51.

discorso. Per due ragioni: è una critica radicale del progetto iniziale di Laboulaye; è una difesa di Montesquieu contro Savigny, un Montesquieu che non appare più come un autore da leggere con Savigny, ma contro Savigny, da usare per combattere le conseguenze politiche negative della resa alle tesi della scuola storica tedesca. Ledru-Rollin utilizza 'proprio' il pensatore di La Brède per criticare Laboulaye.

Il testo ha un obiettivo molto audace: svolgere una critica della filosofia tedesca per bloccare le conseguenze dell''impulso germanico' sul pensiero politico e giuridico francese: il nostro intento, scrive Ledru-Rollin è «dans le domaine du droit [...] revendiquer la place qui appartient à l'École française, et protester contre la modestie de nos compatriotes, qui ont pris trop au sérieux les prétentions scientifiques de l'Allemagne». È un obiettivo molto ambizioso anche perché il momento gli appare assai grave: «A côté de la réaction politique marche la réaction scientifique [...]. Les élèves de de Maistre sont au pouvoir»[26].

Nella prima parte viene esaminato il conflitto tra Savigny e Gans (accomunato a Hegel) e quindi, ampliando il discorso, vengono sottoposte a critica tutte le posizioni del pensiero politico-giuridico tedesco da Kant a Fichte e Schelling. Nella seconda parte la polemica coinvolge le scelte di politica culturale che hanno portato alla nomina di Laboulaye al Collège de France.

Ledru-Rollin inizia asserendo che quando Ulpiano definisce «la science du droit» come «la connaissance des choses divines et humaines», ci offre una definizione «heureuse, en ce qu'elle résume complètement tout ce qu'il y a dans le droit». E continua sostenendo che Montesquieu, riprendendo l'idea ulpianea di diritto, l'ha approfondita e resa ancora più chiara. Per questo in lui c'è già la «solution des subtiles querelles qui divisent les Écoles allemandes»[27].

«L'École qu'on appelle philosophique, représentée par Hegel et ses disciples» e «l'École dite École historique, ayant Savigny pour chef», a differenza di Ulpiano e di Montesquieu, non hanno «entrevu qu'une partie de la vérité: l'une ne tient compte dans le droit que de l'élément humain; l'autre, que de l'élément divin; l'une ne voit que le contingent et le variable; l'autre, que le nécessaire et l'absolu»: «Les deux partis ont scindé la pensée de Montesquieu pour établir un sys-

[26] A.-A. Ledru-Rollin, *De l'influence de l'école française sur le droit au XIXe siècle*, Paris, Patris, 1845, pp. I, XLIX.

[27] A.-A. Ledru-Rollin, *De l'influence de l'école française*, cit., pp. II-III.

tème qu'ils ont pris pour une création. Chacun a dérobé une pierre au monument français et a cherché à bâtir un édifice; chacun a déchiré un lambeau du drapeau français et s'est imaginé avoir levé l'étendard national». E queste le conseguenze pratiche delle due posizioni teoriche: «L'immobilité, l'impuissance de toute application sociale, voila où aboutissent également et l'École philosophique et l'École historique, parties, cependant, de points si opposés»[28].

Non così i discepoli del *Président*: «Le grand mérite de l'École française [...] est de reconnaître tous les éléments de la vie sociale, de tenir compte de l'absolu et du relatif, du général et du particulier, du divin et de l'humain»[29].

Anche per Ledru-Rollin Montesquieu, con la sua sintesi di autorità e libertà, era già oltre gli illuministi e preparava il diritto del XIX secolo:

> Montesquieu seul, gardien fidèle des trésors du passé, et clairvoyant investigateur des richesses de l'avenir, se plaçait sur la limite des deux mondes qui se combattaient, rendait un hommage sincère à la tradition, et préparait hardiment l'innovation, amant éclairé de la liberté, et zélé défenseur de l'autorité, représentant véritable de l'École française dans sa logique complète, qui reconnaît dans le droit la pensée divine, et accepte avec empressement l'intervention humaine[30].

Arrivato a questo punto dell'argomentazione, Ledru-Rollin affronta la questione del diritto nato dalla Rivoluzione francese, difende la codificazione e attacca de Maistre. Diventa un critico virulento di Laboulaye e dei suoi 'alleati':

> Au moment où la pensée française triomphe au dehors de toutes les antipathies, elle rencontre en France même une opposition altière, qui prétend lui imposer silence, et la livrer en holocauste aux apôtres de l'étranger. De l'École doctrinaire est sortie une nouvelle secte *gallophobe*, qui veut naturaliser dans nos écoles et dans nos académies les doctrines de l'École historique allemande[31].

Nelle pagine conclusive dello scritto, dopo essersi scagliato anche contro le posizioni socialiste, riprende di nuovo la definizione ulpianea e montesquieuiana del diritto, per confrontare Montesquieu e

[28] A.-A. LEDRU-ROLLIN, *De l'influence de l'école française*, cit., pp. III-IV, XII-XIII, XXVIII.
[29] A.-A. LEDRU-ROLLIN, *De l'influence de l'école française*, cit., p. XXIX.
[30] A.-A. LEDRU-ROLLIN, *De l'influence de l'école française*, cit., p. XXX.
[31] A.-A. LEDRU-ROLLIN, *De l'influence de l'école française*, cit., p. XLVIII.

Rousseau e sostenere la superiorità delle posizioni dell'autore dell'*Esprit des lois* su quelle dell'autore del *Contrat social*.

Non avendo compreso Montesquieu, Rousseau aveva assolutizzato la parte umana del diritto. Se si resta ancorati, invece, all'orizzonte del pensatore di La Brède – sostiene Ledru-Rollin – si può salvare l'idea di volontà generale: «Ne l'oublions pas, la volonté générale n'exprime que ce qu'il y a d'humain dans la loi, ce qu'il y a de transitoire et de variable. Prise dans ce sens étroit, la définition de Rousseau deviendrait vraie»[32].

Per concludere l'*excursus* sulla ricezione del *Président* tra i democratici, occorre fare almeno un cenno al *Dictionnaire politique*. Proponendosi come un'«encyclopédie du langage et de la science politique, rédigée par une réunion de députés, de publicistes et de journalistes», quest'opera – uscita prima a fascicoli, poi in volume nel 1842, ideata da Étienne-Joseph-Louis Garnier-Pagès (1803-1878), da Eugène Duclerc (1812-188) e dall'editore Laurent-Antoine Pagnerre (1805-1854) – ci offre la fotografia più adeguata del lessico politico democratico, e insieme ci documenta la fase discendente della fortuna di Montesquieu[33].

«Le dogme de la souveraineté nationale» è il principio dominante della pubblicazione: «et parce qu'il domine le développement intellectuel de l'époque et parce que, seul, il comporte l'exactitude sévère des définitions et l'unité des principes»[34]. Date queste premesse, le tesi politiche di Montesquieu non possono che essere sottoposte a critica. E tuttavia il suo nome compare in molti lemmi, dove continua la forte valutazione positiva del suo sapere storico e sociale.

Passiamo ora all'altro fronte e consideriamo l'*Éloge di Montesquieu* (1816) di Abel-François Villemain (1791-1870): un testo che per un verso precede la controversia che stiamo considerando, ma che per un altro verso può e deve essere preso in esame anche in rapporto a questa controversia.

Con la restaurazione della monarchia in Francia, nel 1814, i seguaci liberali di Montesquieu si ricollegano all'esperienza della monarchia costituzionale e utilizzano la dottrina dell'autore dell'*Esprit des*

[32] A.-A. LEDRU-ROLLIN, *De l'influence de l'école française*, cit., p. LX.

[33] A.-A. LEDRU-ROLLIN, *De l'influence de l'école française*, cit., p. LXVI.

[34] *Dictionnaire politique: encyclopédie de langage et de la science politiques*, rédigé par une réunion de députés publicistes et de journalistes, avec une introduction par Garnier-Pagès, publié par E. Duclerc et Pagnerre, Paris, Pagnerre, 1860[6], p. IX.

lois per cercare di trovare il giusto mezzo tra gli estremi del pensiero dei reazionari e quello dei rivoluzionari giacobini.

Questo *Éloge*, che comparirà in varie edizioni delle opere del *Président*, ci presenta la prima compiuta immagine liberale di Montesquieu, di un Montesquieu per i liberali dell'età della Restaurazione.

Se leggiamo il testo tenendo anche presente che Villemain è stato insieme un liberale con un'importante carriera pubblica un professore universitario pioniere della letteratura comparata, ci rendiamo agevolmente conto che in esso sono reperibili due tesi, una di carattere ideologico e una di carattere metodologico: la tesi di un Montesquieu simbolo di riconciliazione e la tesi, argomentata nelle note aggiunte all'elogio, di un Montesquieu comparatista.

In queste pagine, dal punto di vista ideologico, l'autore dell'*Esprit des lois* diventa per eccellenza l'autore che può aiutare a far superare le divisioni e assurgere a simbolo di riconciliazione:

> Si toutes les nations de l'Europe, enfin réunies par l'intérêt de l'humanité et la fatigue de la guerre, voulaient élever un monument de leur réconciliation, et choisir un grand homme dont l'image, consacrée dans ce temple nouveau, parût un symbole de justice et d'alliance, elles ne le chercheraient ni parmi les héros ni parmi les rois qu'elles admirent [...]. Mais si l'Europe avait produit un sage dont la gloire fût un titre pour le genre humain, et dont les honneurs, au lieu de flatter une vanité nationale, paraîtraient un hommage décerné par tous les peuples au génie qui les éclaire, un philosophe assez profond pour n'être pas novateur, qui eût bien mérité de tous les siècles par des ouvrages composés avec tant de prévoyance et de réserve, que, sans avoir pu jamais servir de prétexte aux révolutions, ils pourraient en épurer les résultats, et devenir l'explication et l'apologie la plus éloquente de cette liberté sociale, qu'ils n'ont pas imprudemment réclamée; si ce grand homme avait à la fois recommandé le patriotisme et l'humanité; s'il avait flétri le despotisme d'un opprobre aussi durable que la raison humaine; s'il avait montré ce lien de politique qui doit rapprocher tous les peuples, et changer le but de l'ambition, en rendant le commerce et la paix plus profitables que ne l'était autrefois la conquête; s'il avait modéré son siècle et devancé le siècle présent; si son ouvrage était le premier dépôt de toutes les idées généreuses, qui ont résisté à tant de crimes commis en leur nom: ne serait-ce pas l'image de ce véritable bienfaiteur de l'Europe, ne serait-ce pas l'image de Montesquieu, qu'il faudrait aujourd'hui placer dans le temple de la paix, puis dans le sénat des rois qui l'ont jurée?[35].

[35] A.-F. VILLEMAIN, *Éloge de Montesquieu*, in ID., *Discours et mélanges littéraires*, Paris, Didier, 1849, pp. 55-56.

La citazione è lunga, ma, a ben vedere, vi si possono ritrovare tutti gli aspetti che identificano l'immagine di Montesquieu che Villemain ci vuole proporre. L'*Éloge*, infatti, ne ricostruisce la vita e le opere sulla falsariga delle caratteristiche presentate in questo *incipit*. Vi troviamo esposto come abbia iniziato con il condividere le idee del suo tempo; come, però, per il suo carattere, la sua carriera di magistrato, il suo interesse per le leggi e la giustizia, sia riuscito a separarsi dalla tendenza a trasformare il pensiero del rischiaramento in pensiero della rivoluzione; come, infine, sia un pensatore ancora attuale soprattutto per la sua proposta del sistema rappresentativo: un sistema politico che per Villemain, il quale ha presente Chateaubriand e la sua *De la monarchie selon la Charte* (1816), può soltanto affermarsi sotto la protezione della monarchia.

Una volta comunicata questa raffigurazione di Montesquieu, Villemain comincia a sentire sempre più l'esigenza di far emergere un ulteriore aspetto, quello relativo al metodo.

Nel testo dell'*Éloge* così caratterizza l'*Esprit des lois*:

> Quel spectacle présente cette revue de l'univers! C'est à la fois l'histoire et la morale de la société. Ce sont toutes les nations mortes et vivantes qui passent tour à tour, et donnent le secret de leurs destinées, en montrant les lois qui les faisaient vivre ou les animent encore; et, de même que la sagesse antique croyait avoir deviné les ressorts du monde matériel, en reconnaissant une céleste intelligence partout répandue, partout communiquée, partout agissante, ainsi le monde moral se trouve expliqué tout entier par l'action de la loi, providence des sociétés[36].

Ma, ritenendo che questa presentazione del capolavoro montesquieuiano vada integrata, nella «note E» scrive:

> L'essai d'un travail comparatif sur toutes les formes de gouvernements avait été fait avant Montesquieu; et le modèle donné avec une supériorité de science, de méthode et de génie qui n'a pas été et probablement ne sera pas surpassée: c'est l'observation qui aurait dû se trouver dans le *Discours*, et un des titres de gloire d'Aristote, dont Montesquieu n'est souvent que le plus ingénieux disciple[37].

Come si vede, Villemain mette in relazione lo Stagirita e il *Président* dal punto di vista del metodo. Su come vada pensata tale relazione in queste pagine non dice altro; gli interessa di più soffermarsi sul come riuscire a ritrovare la raccolta delle *Costituzioni* dei 158 Stati

[36] A.-F. VILLEMAIN, *Éloge de Montesquieu*, cit., p. 76.
[37] A.-F. VILLEMAIN, *Éloge de Montesquieu*, cit., pp. 100-101.

greci attraverso lo studio della filosofia islamica medievale. Su Montesquieu comparatista e il più intelligente dei discepoli di Aristotele, con maggiore dovizia di argomenti insiste, invece, nella quindicesima e nella sedicesima lezione del *Tableau de la littérature française du XVIIIe siècle*, dove ribadisce che «il y a deux mille ans qui a été fixé le premier cadre de *L'Esprit des lois*: c'est Aristote qui l'a tracé, et qui l'a rempli par l'analyse comparée de tous les gouvernements»[38].

Riviste e riadattate per calarle in nuovi scenari storici, entrambe le tesi, quella di Montesquieu liberale e quella di Montesquieu comparatista, entreranno a far parte dell'interpretazione labouleyeana.

3. *Montesquieu, Savigny e Aristotele*

L'*Essai sur la vie et les doctrines de Frédéric Charles de Savigny* del 1842 è l'esposizione del programma che orienta la ricerca di Laboulaye fino al 1848: «En essayant de faire mieux connaître les doctrines de l'École historique – scrive nella dedica del saggio – j'ai cru faire un nouveau pas vers le but constant de mes travaux, je veux dire l'union scientifique de la France et de l'Allemagne»[39].

In questo momento conta soprattutto per lui ricucire, dopo lo strappo rivoluzionario, il nesso tra il presente e una tradizione che precede il Secolo dei Lumi. Conta la stabilizzazione delle istituzioni politiche. Conta seguire i critici dell'artificialismo politico del XVIII secolo, senza condividerne però, fino in fondo, le tendenze 'retrograde'. Il risultato politico che Laboulaye pensa di ricavare dall'alleanza tra Francia e Germania, tra la Francia di de Maistre e la Germania di Savigny, è tenere insieme apologia della tradizione ed elogio del progresso. Da questo punto di vista, la soluzione liberale del «momento inglese» della storia costituzionale francese, quella espressa nelle Carte del 1814 e del 1830, gli appare una buona soluzione.

Nell'*Essai* il nome di Montesquieu compare solo una volta, e di sfuggita, in un elenco che lo mette accanto ad autori come Grozio, Vico, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, autori che «se sont rencontrés» sul «terrain intermédiaire» di una «science mixte, qui participe à la

[38] A.-F. VILLEMAIN, *Tableau de la littérature française*, 4 voll., Paris, Didier, 1856 (nouv. éd.), vol. I, pp. 348-349.

[39] É. LABOULAYE, *Essai sur la vie et les doctrines de Frédéric Charles de Savigny*, Paris, Durand Joubert, 1842, p. 5.

fois de l'histoire et de la philosophie, le point commun où la tradition et la spéculation se rencontrent»[40].

E tuttavia in questo testo vi sono già tutte le tesi che danno forma alla sua 'precomprensione' dell'autore dell'*Esprit des lois*. Quando Laboulaye si occuperà direttamente di Montesquieu, l'immagine che ne darà sarà costruita a partire da queste premesse: facendo sue le posizioni della Scuola storica egli fa sua anche la lettura antigiusnaturalistica tedesca di Montesquieu.

Ciò che conta per Laboulaye, in Savigny, non è la questione della codificazione, quanto la sua critica del mito del 'Grande Legislatore'; Savigny permette di sottrarre la teoria del diritto e della politica all'egemonia esercitata dai discepoli di Rousseau, per riconsegnarla ai discepoli di Montesquieu:

> Aujourd'hui nous avons plus grand besoin des doctrines de M. de Savigny que l'Allemagne elle-même. Dans l'agitation où nous ont laissé tant de révolutions précipitées, il nous faut une théorie qui donne quelque point solide où puissent se poser nos intelligences agitées. Mais pour obtenir cette règle, qui nous est nécessaire, rien ne vaut l'étude des origines nationales, quand cette étude est faite en vue du présent, et dans l'esprit de l'École historique. Un peuple qui, loin de mépriser le passé, y cherche avec amour l'origine et la filiation de ses institutions, est un peuple chez lequel les révolutions s'arrêtent et font place à un nouvel ordre social[41].

L'idea da mettere fuori gioco è che «le législateur est tout-puissant pour modifier et changer les institutions, et qu'on peut tout faire à coups de lois»; ricorrendo a questo mito, «révolutionnaires et tyrans, démocrates et despotes ont toujours trouvé [...] la justification et la consécration de l'absolu pouvoir; Hobbes et Rousseau se donnent la main au départ». La Scuola storica rende invece possibile sottrarsi a questi inganni della ragione, perchè ci fa riconoscere di nuovo che «on écrit les lois, on ne l'invente pas»: «Le rôle du législateur, disait Savigny, est un rôle secondaire»[42].

Una volta però difesa l'estensione del metodo storico non solo alla teoria del diritto, ma anche alla teoria politica «en trasposant dans la politique les doctrines que Savigny appliquait aux institutions civi-

[40] É. LABOULAYE, *Essai sur la vie et les doctrines de Frédéric Charles de Savigny*, cit., p. 9.

[41] É. LABOULAYE, *Essai sur la vie et les doctrines de Frédéric Charles de Savigny*, cit., p. 6.

[42] É. LABOULAYE, *Essai sur la vie et les doctrines de Frédéric Charles de Savigny*, cit., pp. 38, 50, 44.

les», Laboulaye punta anche ad un altro obiettivo: quello di proporre un riformismo che sappia introdurre l'innovazione senza distruggere la tradizione, un riformismo capace di coniugare le diverse temporalità dei processi storici. Scrive infatti:

> Sans doute, le passé est un élément considérable de toute législation, et qui veut rompre avec lui, est un insensé qui ressemble aux enfants d'Esope commençant l'édifice par le faîte; mais l'action directe du législateur, comme l'action philosophique de l'écrivain et du jurisconsulte, sont grandes aussi; et j'oserais dire que plus la civilisation augmente, plus les idées gagnent avec rapidité, et plus aussi cette action du philosophe politique ou du législateur rivalise avec l'action lente de la coutume. Aujourd'hui le rôle du préteur ne convient plus à nos législateurs [...]. La place du législateur est non plus en arrière de la jurisprudence comme a Rome, mais à côté et même en tête [...]. Le problème est donc aujourd'hui d'assurer une direction bienfaisante à l'influence supérieure de l'État[43].

Nel costruire la sua interpretazione di Montesquieu, oltre a partire dalle tesi di Savigny, si avvale del riferimento al pensiero politico di Aristotele, che per lui funge da *trait d'union* tra Savigny e Montesquieu: Savigny permette di comprendere e riappropriarsi di Aristotele; Aristotele, a sua volta, permette di comprendere e valutare Montesquieu.

Molto probabilmente l'interesse di Laboulaye per lo Stagirita risale già ai suoi primi studi. Sicuramente si è confrontato con lui lungo tutta la sua vita intellettuale. Ma solo in un testo del 1881 ha presentato la sintesi della sua lettura del pensiero politico aristotelico: è l'introduzione alla «nouvelle édition revue par A. Bastien» della «traduction française de Thurot» della *Politica*. Lette con l'attenzione che meritano, queste pagine permettono di cogliere come egli pensi il rapporto tra Montesquieu e Aristotele.

L'introduzione si apre con alcune pagine che ricostruiscono le ragioni del fatto che «les écrivains grecs parlent sans cesse de la *République* de Platon», ma «ils ne font pas même allusion à l'œuvre d'Aristote»; descrivono la vicenda della trasmissione dei suoi testi; espongono come «la *Politique* resta ensevelie dans l'oubli, jusqu'au jour où, sur les instances de saint Thomas d'Aquin, il viendra un moine domenicain pour la tirer du tombeau». Continua, quindi, soffermandosi su come «sous le couvert de la doctrine de saint Thomas, les théories d'Aristote se sont maintenues dans l'enseignement théologique bien

[43] É. LABOULAYE, *Essai sur la vie et les doctrines de Frédéric Charles de Savigny*, cit., pp. 51, 68-69.

plus longtemps qu'on ne l'imagine» e «comment à la Renaissance la *Politique* fut envisagée de façon plus mondaine, et comment son étude prit un nouvel essor». E tuttavia, queste rinascite del pensiero politico aristotelico vengono vanificate dal pensiero politico dei moderni:

> Avec le XVIIIe siècle, l'esprit humain se remet en marche. Mais il rompt avec l'antiquité. Il dédaigne tout ce qui l'a précédé; il s'imagine qu'il saisira la vérité par simple intuition. Adieu à l'expérience, on n'a que du dédain pour le passé. Je ne vois guère que Montesquieu qui se soit servi d'Aristote; j'y joindrais Rousseau si, suivant toute apparence, il n'avait pris de seconde main toute son érudition, et elle ne va pas loin[44].

L'Ottocento segna un punto di svolta decisivo nella storia del pensiero politico e nella storia della fortuna di Aristotele. «Après la Révolution, [...] au seuil du XIXe siècle, le citoyen Champagne» traduce e pubblica, nel 1797, la *Politique d'Aristote ou la science des gouvernements*. Della *Politica* altre quattro edizioni vengono quindi stampate in Francia dopo questa: quella del 1803 di Charles Millon, quella del 1823 di François Thurot, quella del 1837 di Barhélemy Saint-Hilaire, quella infine di Bastien. Le «cinq traductions françaises en moins d'un siècle» e le molte altre pubblicate in Germania, in Inghilterra, in Danimarca, in Italia autorizzano a «dire sans paradoxe que jamais Aristote n'a été plus en faveur qu'aujourd'hui»[45].

Alla domanda: «D'où vient cette faveur?», Laboulaye risponde affermando che «il y a d'abord une cause générale, c'est le retour marqué vers les Grecs»:

> L'intérêt que les Romains ont longtemps inspiré est à peu près épuisé […]. Qui veut saisir le beau sous toutes ses formes, dans toute son originalité et sa fraîcheur, doit le chercher non pas à Rome mais à Athènes. Ajoutez que les études orientales, les progrès de la philologie, la nouvelle science de la mythologie comparée, ont entièrement modifié le point de vue, et renouvelé les méthodes. Rien de plus neuf aujourd'hui que l'antiquité[46].

Oltre a questa causa generale ce n'è una più specifica che favorisce la rinascita del pensiero politico aristotelico: il ritorno all'analisi storica del diritto dopo la crisi dell'idea di poter «renouveler la face de la terre» affidandosi «à la seule raison»: «Après tant d'échecs on

[44] É. LABOULAYE, *Introduction*, in ARISTOTE, *La politique*, traduction française de Thurot, revue par E. Bastien, Paris, Garnier, 1881, pp. I, VII, X, XII.

[45] É. LABOULAYE, *Introduction*, cit., pp. XII, XIII, XIV.

[46] É. LABOULAYE, *Introduction*, cit., p. XIV.

commence à comprendre que l'histoire est la véritable école de la politique»[47].

In questa prospettiva Aristotele è «un devancier et un rival» di Montesquieu: «la *Politique* est *L'Esprit des lois* tel que le pouvait concevoir et l'exécuter un homme de génie écrivant vers l'an 330 avant J.C.»[48].

Paragonando le posizioni di Montesquieu e Aristotele, Laboulaye sostiene che «les ressemblances sont d'autant plus grandes que Montesquieu a pris pour modèle Aristote»: «c'est à lui qu'il emprunte presque tous ses jugements sur les républiques grecques». Vi è inoltre «entre ces deux grands esprits une affinité visible»: entrambi hanno avuto il gusto degli studi naturali; entrambi hanno applicato alla politica il metodo dell'osservazione; entrambi hanno «fait de la modération le fondement de la science»[49].

E tuttavia se Laboulaye fa dell'*Esprit des lois* la *Politica* dei moderni, giudica il pensiero politico aristotelico decisamente superiore rispetto a quello montesqueuiano: «Tous deux sont des grands observateurs, mais Aristote a été mieux placé pour voir, et il va plus loin et plus profondément». Montesqueieu è nato in un «siècle paisible», non ha conosciuto che la «monarchie traditionnelle»: soltanto l'Inghilterra gli ha offerto uno «spectacle nouveau», «c'est aux livres [qu'il] doit le plus clair de son expérience». Aristotele invece ha potuto, sostiene Laboulaye, capire meglio la complessità del mondo storico, perché ha fatto l'esperienza di un mondo non omogeneo, percorso da conflitti, con una molteplicità di regimi politici. Per questo, «malgré son antiquité, la *Politique* a moins vieilli que *L'Esprit des lois*»[50].

Va, infine, aggiunto che egli trova in Aristotele un autore che gli consente di giustificare la scelta di essere disposto ad accettare qualsiasi forma di governo a patto che sia in grado di garantire le libertà.

Nell'*Introduction* che abbiamo considerato, Laboulaye non si sofferma su un tema che gli sta particolarmente a cuore: la questione di quale sia la migliore forma di governo. Nelle occasioni in cui si è espresso su tale argomento, egli ha comunque sempre ribadito di considerare più attendibile l'analisi che si trova nella *Politica* rispetto a quella dell'*Esprit des lois*. Ma su ciò ritorneremo.

[47] *Ibidem*.
[48] É. LABOULAYE, *Introduction*, cit., p. XV.
[49] *Ibidem*.
[50] É. LABOULAYE, *Introduction*, cit., pp. XVI, XVII.

4. *Questioni costituzionali dopo il 1848*

Il lungo processo che porta Laboulaye alla costruzione della 'sua' immagine di Montesquieu si scandisce in un secondo lungo periodo che lo vede impegnato in maniera diretta a proporre un modello repubblicano sottratto alla nostalgia dell'antico e adatto al mondo moderno.

Quando, nel 1872, egli ripubblica nelle *Questions constitutionnelles* le *Considérations sur la constitution*, nell'*Avertissement* scrive: «Voici mon premier pamphlet politique: je l'ai écrit au lendemain des journées du juin 1848; j'avais alors trente-sept ans»[51]. Facendo di questa data il punto di svolta della sua biografia intellettuale, si presenta come uno studioso tutto dedito alla storia del diritto prima del '48 e come un intellettuale *engagé* dopo il '48.

Così si descrive nel primo periodo della propria attività intellettuale:

> Mon goût me portait vers l'étude de l'antiquité et du moyen âge; des livres, accueillis avec bienveillance, m'avaient ouvert de bonne heure l'entrée de l'Institut. J'espérais me rendre digne de cette fortune inattendue en écrivant l'histoire de nos vieilles institutions, en renouvelant l'étude du droit par l'histoire et la comparaison des législations. Il y avait là un champ assez vaste pour tenter l'ambition d'un érudit[52].

«Sous le règne heureux et paisible du roi Louis-Philippe», essendo «sans inquiétude sur l'avenir de la liberté», non pensava che sarebbe stato chiamato «à faire l'éducation politique de la France». Ma tutto questo finisce nel 1848: «En 1848, au contraire on rompait brusquement avec la tradition libérale». Diventa così un intellettuale militante:

> Qu'on ne s'étonne pas de me voir entrer si tard dans une carrière que je n'ai pas quittée depuis un quart de siècle. Ce sont les révolutions qui ont fait de moi un écrivain politique; c'est sous le coup des événements, c'est par nécessité, c'est par devoir que je suis descendu dans l'arène pour y défendre les droits et les intérêts du pays[53].

Si potrebbe discutere sull'autenticità di questa immagine di sé che Laboulaye vuole accreditare: già nel primo periodo si è schierato contro i seguaci di Rousseau e di Robespierre e a favore di posizioni libe-

[51] É. LABOULAYE, *Questions constitutionnelles*, Paris, Charpentier, 1872, p. 3.
[52] *Ibidem*.
[53] É. LABOULAYE, *Questions constitutionnelles*, cit., pp. 3-4.

rali. E tuttavia non si può mettere in dubbio in questa descrizione autobiografica il fatto che, a partire da questo momento, egli inizia ad abbandonare il modello della monarchia costituzionale per sostituirlo con il modello della repubblica costituzionale.

Con le *Considérations sur la constitution*, dunque, inizia il suo lavoro di elaborazione di un pensiero liberale capace di risolvere i problemi posti dalla nuova crisi rivoluzionaria.

L'obiettivo principale di questo scritto è, infatti, quello di ridefinire l'idea di repubblica, sostituendo l'idea di repubblica elaborata dall'«école révolutionnaire ou française» con quella elaborata dall'«école américaine». Intendendo la repubblica come repubblica costituzionale, possono essere salvate le garanzie che erano state assicurate dalla monarchia costituzionale. La 'versione' ciceroniana dell'idea di costituzione mista, con la sua mediazione tra aristocrazia senatoria e popolo, gli fornisce il modello cui riferirsi.

A partire da queste tesi del 1848, e adattandole alle diverse congiunture politiche della Francia, Laboulaye costruisce la sua idea di liberalismo.

Egli trova in Tocqueville l'impulso a mettere al centro della riflessione lo studio delle istituzioni americane, esempio della «plus ancienne démocratie moderne». E vi trova anche argomenti essenziali per criticare il centralismo politico e amministrativo francese: almeno in tutta la prima parte di *Le parti libéral, son programme et son avenir* (1863), si avvale di ciò che Tocqueville ha «parfaitement expliqué»[54].

Sotto il Secondo Impero Laboulaye sente giunto il momento di riproporre la lezione constantiana e cura la riedizione del *Cours de politique constitutionnelle*: «Benjamin Constant – afferma – sera longtemps encore l'expression la plus vive du libéralisme français»[55].

Il suo liberalismo non si elabora dialogando soltanto con questi grandi classici. Esercita su di lui un'influenza profonda anche il saggio di Wilhelm von Humboldt (1767-1835), *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792), riedito, in versione completa, nel 1851: prova ne è che a un suo scritto del 1863 dà il titolo *L'État et ses limites*. Un posto rilevante poi, soprattutto per la difesa di un 'liberalismo cristiano', occupano autori come

[54] É. LABOULAYE, *Le parti libéral, son programme et son avenir*, Paris, Charpentier, 1863, p. 115.

[55] É. LABOULAYE, *Introduction*, in B. CONSTANT, *Cours de politique constitutionnelle* (Guillaumin, Paris, 1861; 1872[2]), Genève, Slaktine Reprints, 1982, p. XLVI.

William Ellery Channing (1780-1842) e Alexandre Rodolphe Vinet (1797-1847).

Nell'ideazione di un programma e di un progetto liberale si può dire, come ha sostenuto Simone Goyard-Favre in un suo studio, che egli sia «*toujours* proche de Montesquieu»[56]? È difficile affermarlo in maniera così perentoria proprio se analizziamo il testo labouleyeano sulla storia americana.

5. *Dalla libertà inglese alla libertà americana*

L'*Histoire politique des États-Unis* (1855-1866) è l'opera centrale di tutta la produzione di Laboulaye. È il testo in cui il liberalismo francese di prima del '48 diventa il liberalismo francese di dopo il '48.

Apparentemente il confronto con Montesquieu è, in questo scritto, marginale. Sembra limitarsi al richiamo tematico delle seguenti questioni: la natura delle repubbliche federative; gli abbozzi di analisi geopolitica del mondo nordamericano; il problema dei *sauvages*; il rapporto tra *mœurs*, istituzioni e *civilisation*. E tuttavia, quest'opera contiene un'ulteriore chiave della lettura che Laboulaye fa di Montesquieu.

La domanda che l'*Histoire* si pone è: come e perché la storia politica degli Stati Uniti è una sequenza di risposte adeguate e vincenti alla serie di sfide poste dalla storia, mentre la storia politica della Francia, tra la seconda metà del Settecento e la prima metà dell'Ottocento, è una sequenza di risposte inadeguate e perdenti alle sfide poste dalla storia? Perché la storia americana è la storia di un processo che porta ad una costituzione che 'funziona'; mentre la storia francese è la storia di un processo senza *ubi consistam*, che sforna costituzioni che non 'funzionano'?

L'analisi del processo storico, che dalle origini coloniali porta all'adozione della Costituzione federale, è tutta in funzione di queste due domande: «Quale costituzione?», «Quale divisione dei poteri?».

E proprio per trovare la soluzione di questi due problemi Laboulaye sottopone a vaglio critico il pensiero di Montesquieu. Lo fa eminentemente in due delle *leçons* contenute nel terzo tomo dell'*Histoire politique des États-Unis*: nella prima, che sottopone ad analisi la costituzione francese; nella dodicesima, che (dopo le lezioni sul «comment

[56] S. GOYARD-FAVRE, *Édouard Laboulaye, légataire de Montesquieu: la «République constitutionnelle»*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), p. 141 (corsivo mio).

s'est faite la Constitution des États-Unis») funge da preambolo alle lezioni di studio sistematico della costituzione americana.

Nelle pagine sulla costituzione francese Laboulaye definisce cos'è una costituzione, spiega il modello americano, lo confronta quindi con il contromodello francese.

La lezione inizia con questi interrogativi: «Qu'est-ce-qu'une constitution? ou, pour préciser davantage: Qu'a-t-on entendu jusqu'à ce jour en France par une constitution?». Sembrerebbe che «chacun sache parfaitement ce que c'est une constitution»: «Tant qu'on ne parle que du mot, tout le monde est d'accord; mais quand on en arrive à la chose, on ne s'entend plus. Ce qui, en France a toujours fait échouer la liberté, c'est qu'on a toujours demandé aux nombreuses constitutions dont nous avons essayé ce qu'elles ne pouvaient pas nous donner». Per risolvere adeguatamente questi problemi, dice Laboulaye, prendiamo «pour modèle la constitution des États-Unis» e paragoniamola all'idea che ne hanno i Francesi[57].

Negli Stati Uniti «le mot de constitution a un sens beaucoup plus étroit que chez nous»: «le pouvoir législatif a un mandat limité; les députés sont des représentants et non les maîtres de la nation. Cette idée a toujours été étrangère à nos constituants [...]. L'omnipotence du pouvoir législatif, voila le principe français»[58].

Delineando le fasi del costituzionalismo francese, egli presenta un momento precedente alla Rivoluzione nel quale si contrappongono le tesi dei *parlementaires* e quelle dei *philosophes*. Analizzando poi le idee di costituzione presenti nel corso della Rivoluzione, individua tre correnti: un «courant anglais, dans lequel se jettent tous ceux qui veulent établir un gouvernement à peu près semblable à celui de 1814, réunir le clergé et la noblesse dans une chambre, et fonder une monarchie costitutionnelle»; su posizioni in parte simili «les Américains, La Fayette, Lameth et leurs amis, qui voudraient faire de la France une démocratie royale»; «le grand courant, le courant philosophique». Per quanto riguarda quest'ultima corrente, Laboulaye si sofferma ampiamente su Rousseau e Mably, i 'cattivi maestri' del costituzionalismo rivoluzionario. Quando analizza le origini culturali della Rivoluzione francese non fa tuttavia il nome di Montesquieu. Lo

[57] É. LABOULAYE, *Histoire politique des Ètats-Unis, depuis les premiers essais de colonisation jusqu'à l'adoption de la Constitution fédérale, 1620-1789*, 3 voll., Paris, Durant, 1855-1866, vol. III, pp. 1-2.

[58] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, pp. 3-4.

introduce, invece, allorché inizia a parlare del costituzionalismo post-rivoluzionario:

> En 1814, Montesquieu avait remplacé Rousseau; *L'Esprit des lois* était en faveur. Montesquieu avait observé la constitution anglaise. Il y trouvait trois pouvoirs: royauté, aristocratie, peuple; puis, regardant l'antiquité, il remarquait que l'accord de ces trois pouvoirs avait été le rêve de Cicéron et d'Aristote. Mais si Montesquieu, au lieu de s'arrêter à la forme anglaise et de supposer que le pouvoir aristocratique ne pouvait exister qu'avec l'hérédité, eût remonté jusqu'aux anciens, qui ont étudié les choses sur place et ont pu faire des observations sur le vif, il aurait vu qu'Aristote ne ramenait pas tout à l'hérédité[59].

Questo passo dice chiaramente diverse cose. Dice che la teoria costituzionale di Montesquieu ha dei limiti. Dice che il modello inglese non è più un modello utile. Dice che la teoria tradizionale del potere aristocratico è ormai indifendibile. Dice, infine, che la teoria aristotelica è più 'adeguata' di quella di Montesquieu:

> Tout gouvernement pur est [...] exclusif et mauvais; ce qu'il faut, c'est un pouvoir fort, émané du peuple, les gens capables à la tête des affaires, et le peuple émettant son vote sur toutes les questions de liberté et de propriété.
>
> Il n'y a rien à retrancher à cette théorie d'Aristote, qui avait étudié les choses avec l'œil du génie. C'est ce qu'ont compris les Américains. Ils ont aussi une aristocratie: il ne reculent pas devant ce mot qui effraye tant de gens en France; mais cette aristocratie est élective[60].

Per Laboulaye, anche nei momenti nei quali in Francia sembra affermarsi un costituzionalismo liberale, non ci si è mai liberati del tutto dal 'legicentrismo' francese:

> Vous voyez que si nous cherchons à quelle époque de notre histoire nous nous sommes fait une idée nette de ce que c'est une constitution, nous reconnaîtrons que la constitution de l'an III, les chartes de 1814 et de 1830, si estimables qu'elles soient, sont loin de la constitution américaine. Nous trouvons partout l'omnipotence législative, et nulle part la liberté mise à l'abri du despotisme des assemblées[61].

Con la dodicesima lezione egli passa dallo studio della genesi della Costituzione americana a quello sistematico, analizzandone i «grands principes» e sempre ricorrendo alla comparazione tra il co-

[59] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, pp. 7-8, 22.
[60] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, p. 23.
[61] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, pp. 28-29.

stituzionalismo angloamericano e quello francese. Vengono affrontati insieme due temi: «la division des pouvoirs et le partage du Corps législatif»[62].

Sono «deux questions qui se tiennent beaucoup plus étroitement qu'on ne le croit d'ordinaire, et qui en Amérique ne soulevèrent pas de question»[63]. In effetti, la questione della divisione dei poteri è sostanzialmente riconducibile, per Laboulaye, a quella della necessaria divisione del potere legislativo: una prospettiva questa, che ha cominciato ad esporre a partire dal 1848 e ha continuato a difendere, con un gran numero di argomenti, in quasi tutti i suoi scritti successivi. È sua ferma convinzione che «la question des deux chambres [...] est la question même de la liberté». A tal proposito nelle *Questions constitutionnelles* scrive:

> Pour assurer les libertés publiques, il faut [...] limiter le pouvoir législatif: mais où trouver la borne qu'il ne franchira pas? Celui qui fait la loi sera toujours le maître du pouvoir exécutif et du pouvoir judiciaire; il lui suffit d'un vote pour renverser et anéantir tout ce qui le gêne. Il n'y a donc qu'un seul moyen d'arrêter les usurpations du pouvoir législatif, c'est de l'opposer à lui-même, autrement dit de le diviser[64].

Esposto l'argomento della lezione, sostiene: «La division des pouvoirs se trouve en tête de toutes les chartes depuis quatre-vingts ans [...]. Nos constitutions expriment presque toutes ce principe avec une grande vivacité. En Angleterre et en Amérique c'est également un lieu commun»[65].

Naturalmente, dovendo trattare della questione della divisione dei poteri, Laboulaye non poteva non richiamarsi all'autore dell'*Esprit des lois*. E infatti continua affermando: «Montesquieu, dans son fameux chapitre sur la constitution d'Angleterre, est le premier Français qui ait montré l'importance de cette distinction». Sottolinea, quindi, come dispotismo sia l'opposto di divisione dei poteri: «Quand nous voulons, en effet, donner une définition de despotisme, nous n'en trouvons pas d'autre que celle-ci: la souveraineté concentrée dans une seule main». Indica poi quali siano stati i continuatori di Montesquieu nell'elaborazione della teoria della divisione dei poteri: «Cette obser-

[62] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, p. 289.
[63] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, pp. 288-289.
[64] É. LABOULAYE, *Questions constitutionnelles*, cit., pp. 345, 340.
[65] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, p. 289.

vation de Montesquieu avait été développée en Angleterre par Blackstone, et par un auteur qui, au dernier siècle a joui d'une assez grande réputation, Paley, dans sa *Philosophie morale et politique*»[66].

Chiude infine il riferimento a Montesquieu, con una affermazione parecchio ardita dal punto di vista storiografico: «Aux États-Unis cette doctrine était universellement reçue sans qu'on l'eût tiré de Montesquieu»[67]. Perché questa affermazione?

In primo luogo, perché Laboulaye ritiene che le costituzioni nascano dal profondo delle esperienze storiche e non siano il risultato di astratti progetti teorici. È aspramente polemico nei confronti dell'illusione degli intellettuali sulla possibilità di elaborare dei «gouvernements de papier» e poi, «non pas en politiques, mais en artistes», far trasmigrare un popolo dal proprio mondo storico in un altro mondo storico, costringerlo, ad esempio, «à entrer dans le moule spartiate, romain ou anglais». L'esempio più significativo di questa diffidenza è l'analisi che fa di «Locke législateur de la Caroline»[68].

In secondo luogo, perché egli mira a presentare la cultura politica americana e la cultura politica francese, come due universi senza nessun punto di contatto e radicalmente contrapposti. I due processi costituzionali, quello americano e quello francese, sono, insomma, totalmente distinti, senza nessuna base comune perché basati su due idee completamente diverse di divisione dei poteri. Trovare scambi culturali o radici intellettuali comuni avrebbe significato indebolire la tesi portante dell'*Histoire politique des États-Unis*.

La *leçon* continua, poi, ponendo una distinzione: quella tra la separazione dei poteri pensata come «une division parfaite, une séparation absolue» e la separazione dei poteri pensata come «simple vérité d'observation».

Da un lato, dunque, la divisione dei poteri può essere intesa come «une division parfaite, une séparation absolue». Ma, così interpretata, è solo e soltanto una teoria che non trova riscontro in nessuna realtà storica: non c'è nessun esempio di governo nel quale i tre poteri «aient été séparés sans jamais se mélanger plus ou moins les unes avec les autres»: «Si donc on veut suivre ce principe avec l'absolu de la

[66] *Ibidem*. Il titolo originale dell'opera di Willam Paley (1743-1805) è *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785).

[67] *Ibidem*.

[68] É. LABOULAYE , *Locke, législateur de la Caroline*, Paris, Durant, 1850, pp. 3-4. Cfr. anche É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. I, pp. 372-412.

logique française, on arrive à cette conséquence qu'on trouve en Angleterre une théorie qui n'a jamais été appliquée». Sono i Francesi che hanno fatto uso di questa versione della teoria dei poteri divisi: essi – facendo l'errore, tipico dell'«esprit français», di trattare le teorie politiche come verità matematiche e assolute – hanno seguito incautamente i teorici rivoluzionari che «voulaient que les pouvoirs fussent absolument divisés pour que les peuples fussent libres»[69].

Dall'altro lato, invece, la divisione dei poteri si può, o meglio si deve intendere, come una «simple vérité d'observation». In questo caso «elle n'a qu'une valeur relative» e «la prétendue confusion est tellement nécessaire, que là où on établit la séparation absolue, on arrive aux résultats plus étranges»[70].

La separazione totale, in effetti, non ha 'stabilità' e comporta che, volenti o nolenti, a un certo punto, rinasca il potere unico e assoluto: può accadere che il potere legislativo diventi il potere dominante illimitato, come nel caso del 1790 e 1791 durante la Rivoluzione francese; oppure può accadere che lo diventi il potere esecutivo come nel periodo dell'Impero. Comporta, inoltre, che surrettiziamente venga ricostituita la prospettiva dei «logiciens de l'école de Rousseau».

Dunque i poteri non debbono essere isolati. Ma come «les mêler ensemble»? Laboulaye avrebbe potuto trovare la risposta in Montesquieu e nell'uso che di Montesquieu hanno fatto i costituzionalisti americani[71]. Avrebbe potuto dirci: sta leggendo male l'*Esprit des lois* chi non vede che la teoria della divisione dei poteri si debba correttamente interpretare come distribuzione dei poteri. Ma egli segue un'altra strada, perché ciò che per lui conta è difendere, in ultima analisi, la sua equivalenza di divisione dei poteri e bicameralismo. La sua risposta è pertanto: divisione dei poteri significa fare ricorso a un «pouvoir législatif divisé en deux chambres»[72].

Con questa soluzione, conclude Laboulaye, otteniamo quattro vantaggi: «le premier, c'est d'éviter la précipitation»; «un second avantage c'est d'éviter l'égoisme législatif»: con due camere, come nella regola di giustizia per la quale chi fa le parti di una torta non può anche scegliere le parti, viene introdotta la «sagesse dans les

[69] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, pp. 291-292.

[70] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, p. 293.

[71] Su Montesquieu negli Stati Uniti vedi il contributo di Brunella Casalini nel primo tomo della presente opera.

[72] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, p. 304.

délibérations»; inoltre, «on peut ajouter que deux assemblées ont ce grand mérite, qu'en discutant plusieurs fois les mêmes questions elles font l'éducation du peuple»; infine, «la division en deux chambres est le seul moyen de faire que les députés respectent le peuple»[73].

Ma i vantaggi del bicameralismo sono disconosciuti dai Francesi nel periodo rivoluzionario e ancora di più da quanti nel 1848 hanno voluto «jouer à la révolution»: «Les événements de 1848 sont un argument de plus et un argument terrible en faveur de la division législative, condition essentielle de la liberté»[74].

6. *Un classico per la Terza Repubblica: l'edizione delle* Œuvres complètes *di Montesquieu*

Passiamo ora a Laboulaye editore di Montesquieu, e chiediamoci: in quale progetto si inseriva l'edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*? A quali aspettative del pubblico veniva incontro questa edizione?

L'edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu, avec les variantes des premières éditions, un choix des meilleurs commentaires et des notes nouvelles, par Édouard Laboulaye, de l'Institut*, venne inserita dai «Garnier Frères, Libraires-Éditeurs» nella collana degli «*Chefs-d'œuvre de la Littérature française*, format in 8° cavalier, imprimés avec luxe par M.J. Claye, sur très-beau papier fabriqué spécialement pour cette collection et ornés de gravures sur acier par les meilleurs artistes». Precisando che «la publication des *Chefs-d'œuvre de la Littérature française*, que les événements avaient un moment ralentie, a repris son cours et va désormais le suivre avec une activité redoublée», gli editori comunicavano:

> Préoccupés de choisir toujours l'écrivain qui semble le plus apte à mettre dans tout son jour et dans tout son relief un des auteurs célèbres de notre littérature, celui que la voix publique désigne le plus capable de remplir cette tâche avec honneur, nous avons prié M. Édouard Laboulaye de nous donner une édition des *Œuvres complètes* de Montesquieu. L'éminent publiciste, qui s'était depuis longtemps préparé à ce travail, a bien voulu l'entreprendre au milieu des hautes occupations de la vie politique[75].

[73] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, pp. 304-305.
[74] É. LABOULAYE, *Histoire politique des États-Unis*, cit., vol. III, pp. 312, 314.
[75] Testo di presentazione della collana, p. 2, riportato in *OC*, t. II.

L'orizzonte di attesa dei lettori potenziali di questa edizione richiedeva, soprattutto, la riproposta di Montesquieu come classico della letteratura francese. Di questo possiamo renderci conto scorrendo le recensioni comparse nel corso della pubblicazione dell'edizione di Laboulaye: esse ci documentano con quali criteri i lettori delle *Œuvres* si accingevano a prendere in mano i tomi proposti dai *Garnier frères* e stampati da «Claye, comme Claye sait imprimer». Per brevità, segnaliamo soltanto l'indizio più rivelativo che troviamo in queste pagine: per parlare del lavoro di Laboulaye vengono introdotti i nomi di Taine e di Sainte-Beuve.

Il nome di Taine compare nella prima delle due recensioni di Philippe Tamezey de Larroque (il fondatore nel 1866 di una istituzione culturale importante per la storia della filologia montesquieuiana: la "Société des Amis de Guyenne"), scritte per la «Revue critique d'histoire et de littérature». Questo recensore nota che Laboulaye – ottimo conoscitore di Montesquieu per essersene occupato nei suoi libri e nel suo corso al Collège de France – «l'aime beaucoup, mais il l'aime sans faiblesse», ha superato gli «excès d'une admiration continue qui, chez certains éditeurs, ressemble trop à une aveugle idolâtrie»: per questo il punto di vista di Laboulaye concorda con quello di Taine[76].

Il nome di Sainte-Beuve viene fatto sia da Elme Marie Caro nelle due note critiche pubblicate nel «Journal des savants», che da Ferdinand Brunetière nella recensione uscita sulle «Revue des deux mondes». Tutti e due i recensori (che si occupano, insieme all'edizione curata da Laboulaye, anche dell'*Histoire de Montesquieu* di Louis Vian) iniziano le loro note richiamandosi a quanto Sainte-Beuve aveva scritto sul *Président*, usano cioè il riferimento ad un autore per il quale l'uomo e lo stile contavano più delle 'pericolose' idee illuministe e lo stesso liberalismo di Montesquieu appariva una pericolosa fantasia[77].

Cosa possiamo sensatamente dedurre da queste risultanze? Da un lato, che ormai i criteri per entrare in dialogo con Montesquieu stavano diventando sempre più quelli della critica letteraria; dall'altro, che

[76] P. TAMEZEY DE LARROQUE, *compte rendu* di *OC*, «Revue critique d'histoire et de littérature», 10 (1876), p. 329. Su Taine interprete di Montesquieu vedi il contributo di Regina Pozzi in questo tomo.

[77] Cfr. E.M. CARO, *Publications nouvelles sur Montesquieu*, «Journal des savants», (juin 1878), pp. 328-337, (juillet 1878), pp. 428-443; F. BRUNETIÈRE, *compte rendu* di *OC.*, «Revue des deux mondes», 59 (1879), pp. 219-229.

si guardava con sempre maggiore distacco, per non dire diffidenza, alle sue idee. I 'pregiudizi' di Sainte-Beuve nei confronti del pensatore di La Brède erano diventati ormai senso comune: l'elogio dovuto al grande autore del passato si accompagnava a riserve e prese di distanza.

A questo programma editoriale e a questo orizzonte d'attesa si rapporta Laboulaye, aggiungendovi un'intenzione tutta sua: fare di questo pensatore un classico per tutti i Francesi. Ragioni di politica della memoria lo spingono a fare di Montesquieu, come già aveva fatto quasi sessanta anni prima Villemain, l'autore che 'riconcilia' i Francesi, l'autore da mettere al centro della memoria condivisa delle forze politiche che si sono riconosciute nel 'compromesso storico' da cui è sorta la Terza Repubblica. Per questi motivi, l'accento è messo, nei modi che già abbiamo cominciato a vedere all'inizio di questo contributo, su Montesquieu e la storia della libertà piuttosto che su Montesquieu e la storia del pensiero liberale. Una prova ulteriore di questo modo di procedere è data dal fatto che Constant viene sì spesso citato, ma solo nelle note.

Dopo l'*Avertissement sur cette nouvelle édition*, nel primo tomo figura l'*Éloge de M. de Montesquieu* di Maupertuis: «Moins connu que celui de d'Alembert, et moins remarquable, quoiqu'il soit écrit avec plus de simplicité, l'éloge de Maupertuis a le mérite de nous avoir conservé la première impression produite par la mort de Montesquieu; et de plus il contient des faits curieux sur la vie et la mort de ce grand homme»[78]. Le ragioni di questa scelta verranno spiegate nell'ampia introduzione all'*Esprit des lois* contenuta nel terzo tomo.

Segue la *Préface de l'éditeur* alle *Lettres persanes*, l'opera cui è dedicato il primo tomo. Laboulaye inizia questa prefazione delineando la storia editoriale del testo e richiamando la questione delle sue fonti letterarie. Ma ciò che gli interessa sottolineare è l'originalità di Montesquieu: «Si l'on peut disputer pour savoir à qui Montesqueieu a emprunté la forme de son livre, il faut du moins reconnaître que le fond n'appartient et ne pouvait appartenir qu'à lui seul». Originalità che è così definita:

> Ce mélange de sérieux et de comique, ces discussions qui agitent les plus grands problèmes de la religion et de la politique, et qui sont placés au milieux de tableaux de mœurs et de peintures qui ne rappellent que trop la liberté de la régence, tout cela c'est le génie de Montesquieu[79].

[78] *OC*, t. I, p. VI.
[79] *OC*, t. I, pp. 29-30.

Per noi è importante entrare nella logica del «mélange de sérieux et de comique» perché è proprio questo a produrre un distanziamento critico che permette uno smascheramento delle patologie connesse con le strategie identitarie. Laboulaye invece – come molti lettori ottocenteschi – non attratto dalla leggerezza e dalla frivolezza liberatoria di queste lettere, è interessato a 'smontare' questo meccanismo per far cadere il «comique» e appropriarsi del «sérieux» dell'opera. È interessato, insomma, a mettere in rapporto le *Persanes* con l'*Esprit des lois*:

> Je ne connais pas d'écrivain qui ait moins varié que Montesquieu. "L'esprit que j'ai est un moule, disoit-il lui-même, on n'en tire jamais que les mêmes portraits". Si je ne craignais l'apparence même d'un paradoxe, j'oserai dire que toute sa vie il n'ait fait qu'un seul livre sous des titres différents. Les lettres persanes sur les Troglodytes, sur la tolérance, sur les peines, sur le droit des gens, sur les diverses formes de gouvernement, ne sont que des chapitres détachés de *L'Esprit des lois*[80].

Afferma, è vero, che:

> Dans les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Montesquieu a toujours été sérieux; dans *Le Temple de Gnide*, il n'a été que galant; mais chacun de ces deux écrits ne donne que la moitié de cet esprit original. Il n'est tout entier, et au même degré, que dans les *Lettres persanes* et dans *L'Esprit des lois*[81].

Ma più oltre limita questa valutazione, mostrando di trovare eccessiva anche la critica sociale dei costumi parigini e soprattutto superata l'immagine dell'Oriente proposta dalle *Lettres persanes*.

Per quanto riguarda le note scritte per questo testo, le più significative sono quelle relative alle lettere sui Trogloditi. Qui Laboulaye diventa critico delle posizioni di Montesquieu, perché lo ritiene succube della ragione astratta, succube del 'primitivismo' e incapace di capire la vera natura dei processi di civilizzazione. In queste lettere e nell'idea dei *sauvages* dell'*Esprit des lois* egli trova una pericolosa idealizzazione della natura contro la storia. Troviamo una sintesi di tutto questo nella nota scritta per il capitolo 17 del libro XVIII dell'*Esprit des lois*:

> On a beaucoup abusé des sauvages, de leur prétendue liberté et de leurs vertus primitives. Rousseau a fini par mettre l'âge d'or chez ces barbares. Montes-

[80] *OC*, t. I, p. 30.
[81] *Ibidem*.

quieu ne va pas aussi loin; mais il est entaché de cette erreur; on reconnaît chez l'auteur des Troglodites un élève de Platon, un admirateur de Fénelon[82].

Il secondo tomo delle *Œuvres* si apre con *Le temple de Gnide*. Posto di fronte ad un testo che aveva avuto un grande successo letterario, ma che non incontrava più il favore dei critici del suo tempo, Laboulaye da un lato giudica «ridicules» gli elogi come quelli di d'Alembert e dall'altro troppo severi i giudizi di Sainte-Beuve:

> Assurément ce petit poème ne tient pas une grande place dans notre littérature. Si Montesquieu ne l'avait pas publié, sa gloire n'en serait point amoindrie; mais peut-être aurions-nous une vue moins nette de cet esprit original[83].

Per ben valutare quest'opera occorre considerare che «Montesquieu est amoureux de la Gréce et de Rome, mais cette antiquité qui l'enchante, il ne la voit qu'au travers des traductions et des imitations». *Le temple de Gnide* è «une copie d'une copie», scritta da uno scrittore che prendeva «*Télémaque* pour un ouvrage divin, et Pope pour un fidèle traducteur d'Homère». E tuttavia «offre un intérêt particulier»:

> Il marque dans notre histoire littéraire l'introduction de ce qu'on appelle le genre Pompadour ou le rococo [...]. C'est la littérature d'une société délicate, corrompue, sans énergie, mais avec tous ses défauts cette littérature a un charme étrange, et comme un parfum d'autant plus dangereux, qu'il est plus raffiné[84].

Ricordando che questo testo «a tenté plus d'un poète» e che «en France, deux poètes de la fin du XVIIIe siècle, Léonard et Colardeau, entreprirent presque en même temps de mettre en vers *Le temple de Gnide*»[85], Laboulaye, trovando non indegna dell'originale e non senza grazia la versione poetica di Léonard, giustifica la sua decisione di ristampare in questo secondo tomo delle opere di Montesquieu anche *Le temple de Gnide mis en vers par Léonard*.

Dopo essersi lasciato prendere dallo «charme étrange» di questo «poème en prose» di Montesquieu, Laboulaye ritorna ad essere l'intellettuale austero e severo di sempre, presentando le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*:

[82] *OC*, t. IV, p. 274.
[83] *OC*, t. II, pp. 2-3.
[84] *OC*, t. II, pp. 3-4.
[85] *OC*, t. II, p. 5.

Suivre le peuple romain au travers de toutes les révolutions qu'il a subies n'était pas une idée nouvelle; des réflexions générales sur les institutions romaines n'étaient pas, non plus, choses inconnue. Montesquieu a eu plus d'un précurseur dans cette voie; son mérite est de les avoir égalés ou dépassés[86].

Richiama, quindi, succintamente i diversi precursori del *Président*, ma il suo intento principale è quello di presentare un Montesquieu che come Machiavelli «sécularise l'histoire et ne s'occupe que des causes secondes», e che non può tuttavia essere contrapposto a Bossuet, perché «ces deux écrivains se rencontrent sans cesse dans leur appréciation des hommes et des choses»[87].

«Parmi les modernes qui ont servi de modèle a Montesquieu, il faut citer au premier rang Machiavel». Machiavelli e Montesquieu appartengono alla «même famille»:

Machiavel, qui a vu passer devant lui tant d'hommes et tant d'événements, croit davantage à l'adresse et au calcul; Montesquieu a plus de confiance dans la sagesse du législateur et dans la force des institutions; mais tous deux sont des esprit politiques qui mesurent l'effet des actions humaines. Pour eux ce n'est pas la fatalité qui gouverne le monde; les peuples sont les artisans de leur destinée[88].

Ma non si può trascurare, sottolinea, che anche Bossuet ha avuto un'«influence visibile sur l'œuvre de Montesquieu»:

Qu'on relise le sixième chapitre de la troisième partie du *Discours sur l'histoire universelle*, on ne doutera pas un instant que l'évêque n'ait inspiré le philosophe. C'est le même goût de l'antiquité, la même admiration de la grandeur romaine, le même enthousiasme pour ce peuple laboureur qui, à force de courage, de patience, de frugalité, a fini par conquérir le monde[89].

Presentando il pensatore di La Brède come un seguace di Machiavelli e di Bossuet, Laboulaye è in consonanza con le posizioni della critica del suo tempo e insieme è mosso dalla sua idea 'cristiana' di liberalismo: aspetto, questo, non di poco conto sia per comprendere la vera natura del liberalismo laboulayeano, sia per l'interpretazione del rapporto tra Montesquieu e la religione.

Al termine del duplice confronto, rispondendo alla domanda: «En face de Machiavel et de Bossuet, quelle est donc l'originalitè de Montesquieu?», egli scrive:

[86] *OC*, t. II, p. 105.
[87] *OC*, t. II, p. 108.
[88] *OC*, t. II, pp. 105-106.
[89] *OC*, t. II, pp. 107-108.

Quand on a lu ce petit livre des *Considérations*, on ne connaît pas seulement les Romains, on a fait un cours de philosophie politique; on sait à quelles conditions est attachée la prospérité des nations. En prouvant par les leçons de l'histoire que la liberté fait vivre les peuples et le despotisme les tue, en montrant que l'expiation suit la faute et que la fortune finit d'ordinaire par se ranger du coté de la vertu, Montesquieu n'est moins moral ni moins religieux que Bossuet[90].

Si capisce quanto queste affermazioni siano significative, se si tiene presente che Laboulaye ha usato l'espressione «cours de philosophie politique» anche per definire il carattere essenziale del *Cours de politique constitutionnelle* di Constant. Ma non basta. Se ne capisce ulteriormente l'importanza se si legge anche quanto scrive poco oltre, proprio lui generalmente pronto a sottolineare i limiti del sapere storico di Montesquieu e ad esaltare i meriti dell'erudizione del suo tempo:

Montesquieu étudie, non point des choses passagères, non point des curiosités d'antiquaire, mais les passions et les intérêts, les vertus et les vices qui, de tout temps, ont été le ressort secret des actions humaines. Voilà qu'on le lira toujours, sinon comme un érudit, du moins comme un maître en politique[91].

I tomi dal terzo al sesto delle *Œuvres complètes* contengono l'*Esprit des lois*. L'introduzione al terzo tomo è il più ampio e articolato di tutti contributi di Laboulaye per la sua edizione. Considereremo ora il primo dei sei paragrafi in cui si suddivide questa introduzione: in esso si trova la sintesi della lettura labouleyana del capolavoro di Montesquieu.

Con questo paragrafo della sua *Introduction*, dopo aver risposto «quand et comment *L'Esprit des lois* a-t-il été composé», intende delineare il «caractère de l'ouvrage». Ma nel definirne gli aspetti salienti, egli fa pure qualcosa di altro: parlando di Montesquieu indirettamente ci parla anche di se stesso. In queste pagine troviamo la sintesi più chiara delle questioni che avevano scandito il confronto di Laboulaye con Montesquieu, da quando aveva fatto suo il programma di ricerca di Savigny; a quando aveva iniziato ad affrontare la questione del regime rappresentativo seguendo le idee dei liberali orléanisti; a quando, nella sua ininterrotta battaglia contro la libertà 'gallicana', aveva cominciato la sua campagna per sostituire l'ideale della libertà 'anglicana' con quello della libertà 'americana'.

[90] *OC*, t. II, p. 109.
[91] *OC*, t. II, p. 110.

«Les livres ont leur histoire, comme ils ont leur destinée» scrive Laboulaye: la storia dell'*Esprit des lois* è la storia di un libro che «a remué et en quelque façon agrandi l'esprit humain». «Quand on se reporte à la date de *L'Esprit des lois*, on est frappé de l'hardiesse et de la nouveauté de l'entreprise; on comprend la surprise et l'admiration des contemporains». E aggiunge che «au témoignage des amis comme des ennemis, l'apparition de *L'Esprit des lois* a été un des événements du XVIIIe siècle»[92]. Cosa fa di questo libro un testo nuovo ed ardito?

Definendolo come un'opera che sorprende e suscita ammirazione, Laboulaye inizia a delineare la sua tesi di un Montesquieu antigiusnaturalista e antirazionalista, in contrasto con lo spirito del suo tempo; protagonista di un altro XVIII secolo: un Settecento senza i Lumi, le estasi della ragione e lo spirito rivoluzionario; un pensatore legato soprattutto ai classici antichi e secenteschi piuttosto che ai *philosophes*.

Al fine di «mettre entre les mains du lecteur» la «carte» del «terrain nouveau» nel quale si inoltra Montesquieu con la sua opera, Laboulaye introduce la domanda: «Quels sont ces principes qui doivent nous donner la clef de *L'Esprit des lois*?», ritenendo «singulier qu'aucun des critiques de Montesquieu ne se soit donné la peine de les chercher». Se teniamo presente il progetto originario dell'opera, la sua divisione in «cinq volumes, qui devaient être suivis d'un sixième de supplément», è «facile […] de reconnaître ce que l'auteur entend par ces principes ou lois supérieures qui dominent les fantaisies humaines»:

> Ces éléments avec lesquels le législateur est tenu de compter, c'est le gouvernement (nature, principes, institutions, ce qui comprend la première et la seconde partie), c'est le climat et les mœurs, c'est le commerce, c'est la religion, toutes choses qui ne sont pas dans la main de l'homme, et que l'on ne peut changer du jour au lendemain[93].

Prima di Montesquieu «les magistrats et les jurisconsultes de profession tiraient leurs solutions du droit romain qu'ils nommaient la *raison écrite*», oppure «ceux qui voulaient s'élever un peu plus haut faisaient appel à la philosophie, ou à l'imagination, et s'amusaient à bâtir des systèmes de droit naturel». Nel diritto naturale il diritto romano veniva spogliato delle sue formule ritenendo di poter costruire una «législation applicable à tous les peuples de la terre»: i giusnaturalisti

[92] *OC*, t. III, pp. I-II.
[93] *OC*, t. III, p. IV.

«traitaient-ils le droit comme une vérité mathématique, et en déduisaient-ils des conclusions par la méthode des géomètres»[94].

Montesquieu rompe con queste posizioni in quanto ha «compris qu'il est chimérique de faire abstraction de l'espace et du temps»: «Le législateur ne trouve pas devant lui table rase; il ne peut ni créer, ni pétrir à son gré le peuple auquel il veut donner des lois»[95].

Si tratta di una novità assoluta rispetto alle posizioni dei suoi contemporanei, ma di una novità relativa rispetto ad autori come Ippocrate e soprattutto Aristotele: a loro era già nota l'influenza del clima sul carattere delle nazioni, e basta leggere la *Politica* di Aristotele per capire che «les anciens connaissaient mieux que nous l'action de la liberté et de l'éducation sur les mœurs des peuples»[96].

Rispetto agli antichi «en deux points Montesquieu est créateur»: nello studiare l'influenza politica della religione e nel contribuire alla nascita dell'economia politica. Va tuttavia notato che Laboulaye nelle sue note cercherà di ridimensionare sia l'arditezza dell'analisi montesquieuiana della funzione sociale della religione, sia il valore delle idee economiche di Montesquieu; già qui, d'altronde, sostiene che «il s'est trompé en plus d'un point»[97].

Una volta individuato il «plan suivi par Montesquieu», è possibile leggerlo correttamente mettendo fuori gioco l'uso 'democratico' del suo pensiero:

> Qu'est ce que Montesquieu a voulu faire? Une histoire du droit, c'est-à-dire une explication du passé pour servir de leçon à l'avenir? Une philosophie de la politique, c'est-à-dire un système établissant des règles invariables à l'usage des gouvernements futurs? C'est en ce dernier sens qu'on l'entend et qu'on le cite d'ordinaire; il est difficile de se méprendre plus complètement sur la pensée de l'auteur[98].

Questo è per Laboulaye il vero contributo dell'*Esprit des lois*: «Montesquieu a fait rentrer le droit et la politique dans la classe des sciences expérimentales; et il a crée de même coup l'histoire du droit et de la législation comparée»[99].

[94] *OC*, t. III, p. VI.
[95] *Ibidem*.
[96] *OC*, t. III, p. VII.
[97] *OC*, t. III, p. VIII.
[98] *Ibidem*.
[99] *OC*, t. III, p. IX.

Presentato il *Président* come un comparatista che fa ritornare nello studio del diritto e della politica il metodo storico, Laboulaye compie un ulteriore passo affrontando il problema della classificazione dei governi. Ritenendola «un des points les plus obscurs de *L'Esprit des lois*», egli rifiuta le innovazioni introdotte da Montesquieu difendendo la validità della teoria aristotelica. Mentre Aristotele «avait introduit dans la science une division d'une simplicité parfaite», Montesquieu, che «rompt avec la tradition», ha commesso l'errore di non «adopter cette classification naturelle»: «Il ne faut pas des longues réflexions pour voir que cette division est peu régulière; elle ne satisfait pas l'esprit comme les catégories d'Aristote»[100].

Anche la difesa di Aristotele contro Montesquieu ha un risvolto ideologico. È «une erreur grossière, quoique fort à la mode» ritenere che dalla «chiffre des gouvernants» dipenda «la bonté ou le vice d'un régime»: la distinzione aristotelica tra forme di governo rette e forme di governo deviate, con la sua dimensione qualitativa, non compie questo errore: «Un gouvernement est bon quand il a pour objet l'intérêt et le bonheur général; il est mouvais quand il ne fait que servir l'égoïsme de ceux qui ont le pouvoir en main»[101].

Svalutata la portata teorica della tipologia montesquieuiana, Laboulaye interpreta la presentazione delle tre specie di governi come una raffigurazione di tre grandi narrazioni storiche:

> C'est chez les Grecs et les Romains qu'il faut chercher la République, telle que l'entend Montesquieu; le despotisme a toujours régné en Orient, et c'est seulement en Europe et après l'invasion germanique qu'on a vu naître des monarchies tempérées. Voici les trois espèces de gouvernement, suivant *L'Esprit des lois*. La classification de Montesquieu n'est pas philosophique comme celle d'Aristote; elle est historique. L'antiquité classique, l'Orient, l'Europe moderne, et surtout la France, voila les trois grandes masses que l'auteur a pris pour sujet de ses études; voila ce qu'il ne faut pas oublier quand on lit *L'Esprit des lois*. Les observations sont particulières, et par conséquent les réflexions ne sont justes que dans les limites des faits observés[102].

Nelle note Laboulaye seguirà rigorosamente questo suo criterio di traduzione della tipologia montesqueuiana ogni volta che incontra i passi in cui si parla di natura e principi dei governi.

[100] *OC*, t. III, pp. IX-X.
[101] *OC*, t. III, p. IX.
[102] *OC*, t. III, p. XI.

Fin qui, in questa introduzione all'*Esprit des lois*, Laboulaye è stato soprattutto il discepolo di Savigny. Nelle pagine seguenti è eminentemente il difensore della repubblica costituzionale e il propugnatore del modello americano.

Lo è nell'interpretazione che propone dell'idea di *moderazione*. Montesquieu è senza dubbio un filosofo della moderazione, ma soprattutto in quanto ritiene che il conflitto – una realtà ineliminabile dalle relazioni sociali – produce risultati positivi e produttivi quando si esplica in condizioni che, regolandolo, ne bloccano le derive distruttive, come gli hanno, tra l'altro, insegnato la storia romana e Machiavelli. Non è a questo, tuttavia, che Laboulaye si riferisce nel definire l'idea montesquieuiana di moderazione; egli, pensando al *dérapage* della Rivoluzione e ai suoi esiti giacobini, ritiene che per Montesquieu moderazione significhi l'essere immune dai sogni e dalle utopie della ragione. Ed è l'uso del metodo storico che fa diventare ragionevole l'astratta ragione:

> Chez lui la modération ne tient pas seulement à la largeur des idées, à une bonté native, elle est le fruit de sa méthode, le dernier mot de ses recherches. Un théoricien qui tire de son cerveau une constitution de toutes pièces, prête volontiers au monde l'absolu de sa pensée. Rien ne lui semble plus naturel que de plier les hommes à sa guise; toute plainte est une révolte, toute résistance un obstacle qu'il faut briser. En politique, tout faiseur de systèmes est doublé d'un despote[103].

Ed è ancor più marcatamente il difensore della repubblica costituzionale e il propugnatore del modello americano nella presentazione di quelli che ritiene i tre pregi e i tre limiti dell'*Esprit des lois*. Affermando che «il faut avouer néanmoins que *L'Esprit des lois* a vieilli, par des raisons que l'auteur n'a pu prévoir»[104], passa a definire ciò che è superato di questo libro.

Il primo limite consiste nell'assenza dell'idea di progresso:

> Sans doute Montesquieu n'ignore pas que les sociétés humaines ne sont pas immobiles; les anciens avaient déjà remarqué que les peuples ont leur enfance, leur âge mûr et leur vieillesse [...]; mais ce que Pascal avait pressenti, ce que l'abbé de Saint-Pierre avait indiqué, ce que Montesquieu n'a pas vu, c'est qu'au-dessus de ces faits particuliers, il y a une loi universelle. L'humanité est toujours en marche; le développement est la vie même des nations[105].

[103] *OC*, t. III, p. XII.
[104] *OC*, t. III, p. XIV.
[105] *Ibidem*.

Il secondo limite consiste nella tendenza ad abusare della generalizzazione:

Il faut diviser par pays, par époque, si l'on veut éviter de généraliser hors de propos, et d'arriver à des conclusions qui étonnent le lecteur, mais ne portent point la conviction dans son âme. C'est l'à qu'est aujourd'hui pour nous le défaut le plus sensible de *L'Esprit des lois*. On y trouve une foule d'observations justes et fines, mais l'ensemble est confus, et on se refuse à suivre l'auteur dans une voie obscure et depuis longtemps abandonnée[106].

Il terzo limite, infine, consiste nell'ignorare l'idea di razza:

Il est un autre principe qui joue en ce moment un grand rôle dans la science, et que Montesquieu n'a pas connu. Je veux parler de la race [...]. Aujourd'hui la connaissance du sanscrit nous ouvre un horizon nouveau; l'Inde nous a révélé la fraternité des peuples aryens, indiens, persans, grecs, romains, celtes, scandinaves, germains, slaves, etc.; elle nous a donné le secret de leurs langues et de leurs croyances primitives, elle nous permettra bientôt d'établir sur des bases solides l'histoire commune des premières institutions. Cette histoire, si elle rencontre des mains habiles, sera une des grandes découvertes du XIXe siècle; mais on voit dans quel lointain elle refoulera l'œuvre de Montesquieu[107].

Prima della presentazione dei pregi del libro, Laboulaye, quasi rendendosi conto di aver fatto delle affermazioni fortemente critiche, attenua la distanza tra il mondo di Montesquieu e il suo mondo, riproponendolo come un precursore della sua epoca:

Pour être justes, reconnaissons que s'il est un livre qui ait frayé le chemin à la science moderne, ce livre c'est *L'Esprit des lois*. En distinguant par grandes masses les étapes de la civilisation, Montesquieu amenait nécessairement ses successeurs à considérer les choses de plus près, et à étudier le développement intérieur de chaque peuple et de chaque institution[108].

«Quels que soient les défauts de *L'Esprit des lois*, défauts qui tiennent au temps et non pas à l'homme», vi sono tre «services que ce *Code de la raison et de la liberté*, comme le nommait Voltaire, a rendus à la civilisation»[109].

Il primo merito consiste nell'aver concorso all'«adoucissement des lois pénales»: «Beccaria n'est que l'humble disciple de Montesquieu»[110].

[106] *OC*, t. III, p. XV.
[107] *Ibidem*.
[108] *Ibidem*.
[109] *OC*, t. III, p. XVI.
[110] *Ibidem*.

Il secondo merito risiede nell'aver «fait connaître à nos pères le gouvernement représentatif»: Montesquieu «leur a révélé l'Angleterre politique; il leur a fait comprendre des institutions jusque-là fort légèrement jugées»[111].

Il terzo merito, infine, che gli preme mettere in evidenza, è «l'influence de Montesquieu sur la Constitution fédérale des États-Unis». Va notato, tuttavia, che anche quando riconosce questa influenza, la presenta come un'influenza limitata e circoscritta. Se nel corso della rivoluzione costituzionale americana l'*Esprit des lois* è stato usato come un sacro testo, per Laboulaye Montesquieu è stato l'ispiratore soprattutto di George Washington, per aver dato con la repubblica della Licia il modello della repubblica federativa:

> On a conservé des notes de Washington sur les différentes Constitutions fédératives; on a été surpris de voir que le général, qui n'était pas un grand érudit, avait remarqué la constitution de Lycie. Il est évident qu'il avait emprunté sa science à *L'Esprit des lois*[112].

Ci sarebbero da considerare, inoltre, i giudizi sui limiti delle idee economiche del pensatore di La Brède; le critiche sull'utilizzo di modelli di tipo meccanicistico; le osservazioni sulle idee religiose che enuncia, ed altro ancora, ma va aggiunto almeno questo: non troviamo nel commento un'analisi delle strutture logico-argomentative dei singoli libri, né delle distinte parti dell'*Esprit des lois*, fatta eccezione per il commento degli ultimi libri, quelli storici. Se ne capisce agevolmente il perché, se consideriamo che Laboulaye non crede nello studio dei mondi storici per mezzo della costruzione di tipi ideali. Ritiene, invece, che ci si debba limitare all'accertamento delle differenze e delle specificità, senza ricorrere a leggi generali. Una prova di questa posizione è data dal fatto che, giunto al termine del commento dell'*Esprit des lois*, cede l'ultima parola proprio a Federigo Sclopis di Salerano (1798-1878), inserendo questa citazione:

> Lorsque Montesquieu [...] dit en achevant son ouvrage "Je finis le traité des fiefs où la plupart des auteurs l'ont commencé", il donne le premier exemple de l'application et de l'opportunité de sa doctrine. En faisant cette remarque, Montesquieu ne se bornait pas à une question de chronologie. Il savait que ces matières n'avaient jamais été traités par aucun jurisconsulte avec la méthode histo-

[111] *Ibidem*.
[112] *OC*, t. III, pp. XVI-XVII.

rique qu'il venait d'adopter, et il voulait fixer la date de cette heureuse innovation. Personne n'osera lui en contester le droit[113].

Nella lunga storia della costituzione del *corpus* delle opere di Montesquieu l'edizione labouleyeana rappresenta una pietra miliare: è sicuramente la più completa di tutte le edizioni che l'avevano preceduta e tale resterà ancora per molti decenni. Il settimo e ultimo tomo documenta, più di tutti gli altri, fin dove arriva e dove si arresta il lavoro critico del curatore.

«Ce volume contient – è detto nella *Préface de l'éditeur* – les *Œuvres diverses* de Montesquieu; on y trouvera un certain nombre de pièces inédites ou peu connues»[114]. Ma quale rilevanza Laboulaye attribuisce a questi materiali, a quale uso li considera destinati? Per capirlo occorre prendere in considerazione la sua *Préface* all'*Histoire de Montesquieu* di Louis Vian.

Vian, nell'*Introduction*, dichiara di aver scritto il suo lavoro perché spinto da «motifs politiques»: per contribuire a far conoscere – nel momento in cui nuovi soggetti politici dovevano essere educati a svolgere un «nouveau métier, le métier de citoyen» – gli insegnamenti di quel «grand professeur de droit constitutionnel» che la Francia possedeva «depuis cent vingt-cinq ans»[115].

Laboulaye, dal canto suo, pur affermando che Vian ha offerto un «Montesquieu tout nouveau», dice anche: «*Les Mémoires*, c'est le vrai nom qu'il faut donner au livre de M. Louis Vian, changeront-ils les idées généralement reçues sur Montesquieu? Je ne le crois pas, et ce n'est pas l'intention du biographe». I meriti di Vian stanno tutti nell'averci fatto conoscere meglio «la bonté» di Montesquieu, il suo «goût du terroir», i «salons» che amava frequentare. Ce lo ha reso più 'simpatico' e meno 'austero'; non ha certo, però, veramente contribuito a farci conoscere il Montesquieu «professeur de droit costitutionnel»[116].

Queste idee, e occorre forse dire queste riserve, sull'opera presentata, non si spiegano solo pensando al contenuto effettivo della *Vie de*

[113] *OC*, t. VI, p. 93. Su Sclopis di Salerano vedi il contributo di Stefano B. Galli in questo tomo.

[114] *OC*, t. VII, p. I.

[115] L. VIAN, *Histoire de Montesquieu. Sa vie et ses œuvres d'après des documents nouveaux et inédits.* Précédée d'une préface par É. Laboulaye (1879[2]), Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. II-III. Su Louis Vian vedi, in questo tomo, il contributo di Marco Platania dedicato a Robert Shackleton.

[116] É. LABOULAYE, *Préface*, in L. VIAN, *Histoire de Montesquieu*, cit., pp. i, iij.

Montesquieu. Si spiegano anche tenendo presente l'idea di biografia propria di Laboulaye.

Oggi noi – dopo Dilthey e Freud, dopo Bergson e Proust – pensiamo che solo partendo dalla vita si possa arrivare a capire le opere di un autore; o, quantomeno, crediamo che la genesi e i contesti del pensare siano importanti: riteniamo in ogni caso che lo scoprire passaggi, più o meno segreti, tra vissuto e pensato, sia cosa da non trascurare. In tutt'altro modo ragionava chi non aveva ancora una vera idea di cosa fosse una biografia intellettuale. Laboulaye è contemporaneo di Sainte-Beuve («Nous avons tous été à l'école de Sainte-Beuve», confessa) e pertanto pensa che una biografia di Montesquieu, come quella scritta da Vian, serva a farcelo vedere, «en déshabillé», ma non serva per comprendere il pensatore nella sua dimensione di 'eroe intellettuale'.

Il fatto che contenga una netta distinzione tra un compito alto di decifrazione delle strutture concettuali delle opere e un compito accessorio di soddisfacimento della curiosità e del gusto per l'abbozzo e lo 'stato nascente', spiega bene come è stato curato il settimo volume delle *Œuvres*.

Laboulaye, infatti, pubblica questi testi per ragioni di completezza, ma non ritiene di doverli analizzare e commentare: per tutto ciò rinvia al lavoro svolto da Vian. Senza dubbio avvertiva che era giunto il momento di prendere congedo dal lavoro che lo aveva «occupé six ans». E tuttavia le ragioni di questa rinuncia e di questo rinvio sono dovute soprattutto alla sua convinzione che questi testi non fossero degni di essere presi in considerazione per capire il pensiero del *Président*.

Laboulaye muore il 25 maggio del 1883. Non farà in tempo a vedere la Statua della Libertà collocata nel porto di New York. La sua proposta del modello americano non convincerà: l'antiamericanismo sarà un'idea centrale nella vita politica e culturale della Francia, più ancora che negli altri Paesi europei. La sua idea 'minimale' di repubblica – di repubblica cioè come assenza di un sovrano, assenza di un dittatore, rispetto dello Stato di diritto e delle leggi costituzionali – non diventerà idea dominante nel lessico politico francese. I giacobini e il giacobinismo non scompariranno dall'orizzonte, se è vero, come è vero, che quasi un secolo dopo François Furet sentirà il bisogno di ripetere la 'crociata' di Laboulaye. Il liberalismo francese del Novecento non avrà la creatività e la complessità di quello dell'Ottocento:

rinascerà solo con Élie Halévy e Raymond Aron. Il comparatismo non diventerà il metodo sul quale basare il pensiero giuridico. Ed Émile Boutmy, il fondatore nel 1871 dell'*École libre des sciences politiques*, non sarà un semplice discepolo di Laboulaye.

Con Laboulaye e Louis Vian era nato il «Montesquieu tout nouveau»? Non ancora. Forse già in Paul Janet, che non faceva più di Rousseau e Montesquieu due meri simboli di opposti schieramenti ideologici, c'erano molte premesse rilevanti per la vera costruzione di un «Montesquieu tout nouveau». Sicuramente questo accadrà quando, terminato il lungo processo all'Illuminismo, con Robert Shackleton (l'autore della prima vera 'biografia intellettuale' di Montesquieu), il *Président* comincerà ad essere studiato in rapporto alla cultura libertina e al pensiero delle *Lumières* e quando l'idea di Montesquieu comparatista sarà riportata dentro l'analisi della vera epistemologia dell'*Esprit des lois*.

Che cosa rimane, allora, di Laboulaye? Restano la biografia e gli scritti come documento prezioso per entrare nel vivo della cultura francese dell'Ottocento. Resta la sua edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, che è servita a molti studiosi per iniziare il dialogo con le idee del *Président*. Tra gli altri, Jean Ehrard, ricordando come sia avvenuto il suo incontro con le opere montesquieuiane, ce ne ha dato una bella testimonianza:

> Depuis le XVIIIe siècle Montesquieu a été lu de bien des façons et l'on peut gager que cette vie posthume n'est pas près de s'arrêter. Une modeste expérience personnelle m'aide à en deviner le pourquoi. Voici presque cinquante ans que je l'ai pour ma part découvert, dans l'édition Laboulaye de 1875-1879, sur un rayon élevé de la bibliothèque de l'École Normale, rayon auquel il est aujourd'hui toujours fidèle. Au fil des années, dans cette édition-là et dans d'autres, je l'ai repris bien des fois [...] et je n'ai jamais cessé de le découvrir[117].

[117] J. EHRARD, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, p. 7. Dello stesso autore, vedi anche *Un nouveau maillon à la chaîne des temps*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I: *Lettres persanes*, texte établi par E. Mass, avec la collaboration de C.P. Courtney, Ph. Stewart, C. Volpilhac-Auger. Introductions et commentaires sous la direction de Ph. Stewart et C. Volpilhac-Auger. Annotation de P. Kra, D. Masseau, Ph. Stewart, C. Volpilhac-Auger, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2004, pp. ix e xii, dove l'edizione Laboulaye delle *Œuvres complètes* viene definita «la plus notable» tra quelle apparse durante il XIX secolo e «la plus 'complète'» tra quelle fino ad allora conosciute.

Durkheim lettore di Montesquieu

Carlo Borghero

1. *L'incontro con Montesquieu*

Quando, il 3 marzo del 1893, discute in Sorbona la tesi latina sul contributo di Montesquieu de Secondat alla costituzione della *scienza politica*, che, secondo l'uso, accompagnava la più ampia tesi francese sulla *Division du travail social*[1], Émile Durkheim non aveva ancora

[1] Cfr. *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, Hanc thesim Parisiensi Litterarum Facultati proponebat ad Doctoris gradum promovendus ÉMILE DURKHEIM, Scholae normalis alumnus, Scientiae politicae docendae praefectus in Burdigalensi Litterarum Facultate, Burdigalae, ex typis Gounouilhou, 1892. La dissertazione era terminata nel novembre 1892 (come risulta dall'autorizzazione della Sorbona a pubblicarla), quindi la sua stesura si colloca dopo quella della *thèse* principale sulla *Division du travail social* (la cui autorizzazione alla stampa è del marzo 1892): cfr. M. BORLANDI-L. MUCCHIELLI (a cura di), *La sociologie et sa méthode. Les «Règles» de Durkheim un siècle après*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1995, p. 8. Le due tesi furono discusse il 3 marzo 1893. Tutti i componenti del *jury* insegnavano alla facoltà di lettere della Sorbonne: i quattro professori Émile Boutroux e Paul Janet (storia della filosofia), Charles Waddington (storia della filosofia antica), Henri Marion (scienza dell'educazione e *rapporteur* della *thèse* principale sulla *Division du travail social*), e i due più giovani Gabriel Séailles (maître de conférences di filosofia) e Victor Brochard (chargé de cours di storia della filosofia antica). Le due tesi erano dedicate a due dei professori di Durkheim all'École Normale, quella francese a Boutroux e quella latina a Fustel de Coulanges. Com'è noto la dissertazione latina su Montesquieu ha avuto una storia editoriale un po' complicata. Tradotta in francese nel 1937 da F. ALENGRY (É. DURKHEIM, *Montesquieu: sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés*, «Revue d'histoire politique et constitutionnelle», 1 [1937], pp. 405-463; il testo di É. DURKHEIM, *Dans quelle mesure Montesquieu a-t-il contribué à constituer la science des sociétés*, pp. 407-463 è preceduto da un *Avant-propos* di Alengry, pp. 405-406), fu di nuovo tradotta da A. CUVILLIER nel 1953 col titolo *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale* e pubblicata insieme al saggio su *Le contrat social de Rousseau* (lezioni tenute da Durkheim nel 1901-1902, pubblicate per la prima volta postume nel 1918 da Xavier Léon sulla «Revue de métaphysique et de morale») in É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Avant-propos de A. Cuvillier, Note introductive de Georges Davy, Paris, Librairie M. Rivière et Cie, 1953 (2ª ed. 1966), pp. 25-113. D'ora in poi citerò questa traduzione con la sigla *CM*). È questa l'edizione che fece la fortuna del testo di Durkheim: su di essa sono state condotte la traduzione inglese di R. Manheim (É. DURKHEIM, *Montesquieu and Rousseau Fore-*

scritto nulla sull'autore dell'*Esprit des lois* e, a quanto pare, non ne aveva neppure parlato nei corsi di *Science sociale et pédagogie* tenuti all'Università di Bordeaux a partire dal 1887[2]. Ci resta soltanto un breve passaggio della lezione inaugurale del primo corso del 1887-1888, dove, nel fare un breve *excursus* sui pensatori che hanno studiato la natura della società, Durkheim ricordava che Montesquieu (come Condorcet) aveva ripreso l'idea di Aristotele, il quale aveva concepito la società non come una costruzione intellettuale alla maniera di Platone (e poi di Hobbes e Rousseau) bensì come un fatto di natura. Con ciò Durkheim riproponeva l'interpretazione di Comte, anche se il giovane sociologo non metteva l'accento sulla mancanza in Montesquieu di una teoria del progresso, ma sul fatto che l'autore dell'*Esprit des lois*, pur riconoscendo che la società «est soumise à des lois nécessaires dérivées de la nature des choses», non aveva saputo cogliere le conseguenze di questo principio, precludendosi così la possibilità di sostituire l'*art politique*, che cerca i mezzi per realizzare un dover essere, con la *science positive des sociétés*, che studia la realtà così com'è[3].

Ma in quale sfondo si inserisce la lettura durkheimiana di Montesquieu? Comte aveva presentato l'autore dell'*Esprit des lois* come uno

runners of Sociology, with Foreword by H. Peyre, Ann Arbor (Mich.), University of Michigan Press, 1960) e quelle italiane di A. Cappello (É. DURKHEIM, *Montesquieu e Rousseau. Le origini della scienza sociale*, Nota introduttiva di M. Proto, Manduria, Lacaita, 1976) e di M. Fedele (É. DURKHEIM, *Montesquieu e Rousseau precursori della sociologia*, Napoli, CLU, 1977). Nel 1989 è apparsa una traduzione italiana condotta sull'edizione latina bordolese del 1892: É. DURKHEIM, *Il contributo di Montesquieu alla fondazione della scienza politica*, Introduzione, traduzione e note di S. Martano, Napoli, Il Tripode, 1989. Bisogna aspettare il 1997 per avere una nuova edizione del testo originario latino, con traduzione a fronte in inglese, curata da W. WATTS MILLER (É. DURKHEIM, *Montesquieu. Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, edited with a commentary by W. Watts Miller, translated by W. Watts Miller and E. Griffiths, Oxford, Durkheim Press, 1997. D'ora in poi citerò quest'edizione con la sigla *QS*). Una bibliografia completa degli scritti di Durkheim si trova nell'ottima biografia di S. LUKES, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Stanford (Cal.), Stanford University Press, 1985, e nel vol. III della vasta scelta di scritti durkheimiani curata da Victor Karady (É. DURKHEIM, *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, a cura di V. Karady, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975).

[2] Cfr. CH. PORSET, *Durkheim et Montesquieu ou les raisons d'une thèse*, in L. DESGRAVES (a cura di), *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain*, Actes du Colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989), Avant-propos par P. Botineau, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, pp. 119-128 (cfr. p. 120). Sul progetto durkheimiano di un volume sulle origini della sociologia cfr. S. LUKES, *Émile Durkheim*, cit., pp. 277-279.

[3] É. DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture*, «Revue internationale de l'enseignement», XV, 1888, 23-48, ora in É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, Paris, Puf, 1970 (2ª ed. 1987), pp. 77-110 (cfr. pp. 79-80).

dei precursori della sociologia per avere esteso alla società la nozione di legge, prima relegata al solo ambito dei fenomeni naturali, e avere così fatto della politica una scienza dei fatti al pari della fisica. Egli segnalava anche molti limiti di Montesquieu, il più importante dei quali era la mancanza di una teoria del progresso (introdotta invece da Condorcet), un'accusa destinata ad aggravarsi dopo che Comte conoscerà Vico e limiterà ulteriormente l'originalità dell'apporto di Montesquieu[4]. Nello sforzo di costruire un'unitaria interpretazione sociologica di Montesquieu, gli studiosi della fortuna dell'autore dell'*Esprit des lois*, hanno accostato gli interpreti più di quanto sarebbe stato legittimo. Ovviamente Durkheim conosceva l'interpretazione di Comte, ma nella sua lettura di Montesquieu poteva essere stato influenzato anche da Taine, del quale loderà il contributo alla scienza della società. Questi aveva attribuito a Montesquieu il merito di essersi servito di un modello epistemologico organicistico, che gli veniva probabilmente dagli studi naturalistici e grazie al quale diventava possibile concepire la società come una totalità organica[5].

Le interpretazioni di Comte e di Taine si innestavano nella contrastata fortuna di Montesquieu nell'Ottocento. Nei primi decenni del secolo il giudizio sull'*Esprit des lois* era stato parte del più generale regolamento dei conti con l'eredità dei Lumi e della Rivoluzione e

[4] Cfr. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 6 voll., Paris, Bachelier, 1830-1842 (5ª ed. Paris, Au Siège de la Société Positiviste, 1892-1894, rist. anast. in *Œuvres d'Auguste Comte*, 12 voll., Paris, Éditions Anthropos, 1968-1971), vol. IV (1839), lezione 47, pp. 193-200. Ma, sull'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu, cfr. anche la *thèse* di F. ALENGRY, *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1899 (rist. Genève, Slatkine, 1984), in particolare pp. 33-35, 207-210 e 389-403; L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 voll., Paris, Alcan, 1927, vol. II, pp. 489-501; L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Puf, 1959; R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967 (2ª ed. 1976), pp. 27-76 (la trattazione che Aron fa di Montesquieu è largamente debitrice nei confronti di Durkheim, anche se non lo dichiara). Su queste letture di Montesquieu si vedano R. ALBERTINI CALABI, *Interpreti di Montesquieu tra scienze della natura e scienze dello spirito*, «Rivista critica di storia della filosofia», 30 (1975), pp. 72-94; e, in questo tomo, i contributi di G. LANARO, *Auguste Comte e la genesi dell'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu*, e di M. IOFRIDA, *Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron*.

[5] Cfr. H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine, L'Ancien Régime*, III, I, Paris, Hachette, 1904 (1ª ed. 1875-1893), pp. 281-283 e 271-272. Per l'interpretazione di Montesquieu da parte di Taine, cfr. E. FLORES, *Montesquieu e Taine: il frammento di una scienza*, in A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Storia e ragione. Le «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» di Montesquieu nel 250° della pubblicazione* (Atti del Convegno di Napoli, 4-6 ottobre 1984), Napoli, Liguori, 1987, pp. 463-474; e soprattutto, in questo tomo, il contributo di R. POZZI, *Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine*.

aveva fatto le spese della diffusa ostilità nei confronti della cultura settecentesca, inaugurata da Burke e trapiantata in Francia da Maistre e Bonald. Eppure anche durante la Restaurazione non erano mancati i tentativi di sganciare Montesquieu dagli illuministi, per renderlo disponibile a un uso liberale che facesse da supporto alla teoria e alla pratica del governo rappresentativo. L'interpretazione repubblicana, di eredità girondina, che collegava Montesquieu ai principi dell'89 e alla costituzione dell'anno III, passava in secondo piano (salvo poi riemergere con l'avvento della Terza Repubblica)[6] e cedeva il campo a una tradizione politica che utilizzava Montesquieu a sostegno della monarchia costituzionale uscita dalla Carta del 1814 e vedeva nel riferimento al suo pensiero una possibilità di chiudere i conti con la Rivoluzione salvandone l'eredità liberale. Era la scelta praticata dai *doctrinaires* (Royer-Collard, Guizot, Villemain, Cousin), nei quali si potevano rintracciare gli incunaboli della tesi di Taine. Victor Cousin aveva contrapposto Montesquieu all'astrattezza illuministica, insistendo sulla sua scoperta della nozione di totalità organica e sulla sua capacità di cogliere la «natura delle cose» nei loro *rapports*, riuscendo così a elevare «il solo monumento solido dell'ultimo secolo»[7]. Era un giudizio che condivideva con Hegel, per il quale il principale apporto di Montesquieu era stato appunto quello di concepire tutto ciò che si trova in uno Stato come una *totalità*[8]. Anche nell'Ottocento francese c'era stato chi aveva cercato di sottrarre Montesquieu alla tradizione giusnatu-

[6] Cfr. CH. PORSET, *Durkheim et Montesquieu*, cit., pp. 122-126; e i saggi di C. LARRÈRE, *Montesquieu républicain? De l'interprétation universitaire pendant la IIIe République*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989) (numero monografico su *Montesquieu et la Révolution*), pp. 149-162; e EAD. *Montesquieu and the Modern Republic: the Republican Heritage in Nineteenth-Century France*, in D.W. CARRITHERS-P. COLEMAN (a cura di), *Montesquieu and the Spirit of Modernity*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, pp. 235-249. Un buon esempio di cosa significasse la Rivoluzione per un intellettuale della Terza Repubblica è lo scritto celebrativo di Paul Janet, pubblicato in occasione del centenario del 1889 (P. JANET, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1889). Per lo sfondo di alcune di queste letture della Rivoluzione, cfr. F. FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978; ID., *La Révolution en débat*, Présentation de M. Ozouf, Paris, Gallimard, 1999; e P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

[7] Cfr. V. COUSIN, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1828, Leçon VIII, p. 19 e Leçon IV, p. 18.

[8] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (III, II, C, 3, a), a cura di K.L. Michelet, in *Sämtliche Werke. Jubiläeumsausgabe*, a cura di H. Glockner, 20 voll., Stuttgart, Frommann, 1927-1939 (rist. anast. 1964-1971), vol. XIX, 1965, p. 525; tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1930-1945 (3ª ed. 1981-1985), vol. 3, II, p. 259.

ralista per metterlo in relazione con la scuola storica del diritto. Tra questi si era distinto Édouard Laboulaye, lo studioso di Savigny che curerà l'edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*[9].

Nel 1887 Albert Sorel traccerà un bilancio negativo dell'eredità monarchica di Montesquieu, i cui rappresentanti individuava in Mme de Staël, Chateaubriand, Constant, Talleyrand e soprattutto in Tocqueville e Guizot (succeduto a Montesquieu nel ruolo di «initiateur et instituteur de la science historique»)[10]. Infatti i discepoli *royalistes* di Montesquieu non sono riusciti a prevalere sui monarchici legittimisti e sono stati sconfitti con la caduta della monarchia costituzionale, sicché, ancora una volta, la Francia è stata costretta a scegliere tra stato popolare e stato dispotico[11]. Parole che suonavano come giustificazione della nuova fortuna dell'interpretazione repubblicana, rinnovata da Jules Barni e dagli altri teorici della Terza Repubblica. Ma Sorel dava anche un giudizio negativo nel merito delle dottrine dell'*Esprit des lois*, lamentando il carattere statico della descrizione delle forme di governo («tout est placé sur un même plan. C'est l'unité de temps, de lieu et d'action portée du théatre dans la législation») [12] e soprattutto, mostrando di avere meditato la lezione di Benjamin Constant sull'inadeguatezza della libertà degli antichi, prendeva atto della distanza che ormai separava gli intellettuali e i politici di fine secolo da Montesquieu: la democrazia, che era per lui soltanto una forma di governo irrimediabilmente passata, «règne aujourd'hui parmi quelques-unes des plus grandes nations du monde et tend à s'introduire chez les autres», e la monarchia, da lui celebrata come la forma di governo più diffusa in Europa, è al giorno d'oggi «presque complètement disparue»[13].

[9] Cfr. *Œuvres complètes de Montesquieu*, par É. LABOULAYE, 7 voll., Paris, Garnier, 1875-1879. Sull'interpretazione di Laboulaye e lo stato degli studi su Montesquieu tra Ottocento e Novecento cfr., in questo tomo, i contributi di M. ARMANDI, *Dalla libertà inglese alla libertà americana: Laboulaye e Montesquieu*, e di M. PLATANIA, *Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Otto e Novecento*. Per numerosi riferimenti al contesto nel quale si situa l'interpretazione di Durkheim, cfr. W. WATTS MILLER, *Durkheim and Montesquieu*, in *QS*, pp. 83-104.

[10] Cfr. A. SOREL, *Montesquieu*, Paris, Hachette, 1887, p. 164.

[11] A. SOREL, *Montesquieu*, cit., p. 165.

[12] A. SOREL, *Montesquieu*, cit., p. 87.

[13] A. SOREL, *Montesquieu*, cit., p. 97. L'inattualità dell'*Esprit des lois* era stata affermata anche da Sainte-Beuve nel 1852: «L'*Esprit des lois* est un livre qui n'a plus guère d'autre usage que ce noble usage perpétuel de porter l'esprit dans la haute sphère historique et de faire naître une foule de belles discussions» (CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Causeries du Lundi*, 16 voll., Paris, Garnier, 1926-1929, vol. VII, p. 70).

Su questo sfondo si collocava dunque la dissertazione di Durkheim su Montesquieu. Essa attestava un interesse che non aveva eguali tra gli studiosi di scienze sociali di fine secolo, anche se è verosimile che la corrispondenza di temi (dalla nozione di *esprit général* al modello organicistico di società) sia un indizio di letture montesquieuiane da parte di un altro esponente della sociologia francese di quegli anni, Gabriel Tarde[14]. Nella conclusione della dissertazione, il giovane Durkheim si richiamava esplicitamente a un'affermazione di Paul Janet, dichiarando di avere voluto dare quel giudizio equilibrato su Montesquieu che fino a quel momento mancava[15]. Tuttavia egli non si era posto certo il problema di fornire un contributo agli studi montesquieuiani, bensì quello di capire in quale misura l'opera di Montesquieu, e segnatamente l'*Esprit des* lois, potesse avere contribuito alla costituzione della *scienza politica*. Si è a lungo discusso sul significato dell'espressione *scientia politica* che ricorre nel titolo e nel testo della dissertazione durkheimiana. Mentre il primo traduttore francese, Franck Alengry, aveva tradotto nel 1937 il titolo *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit* con *Dans quelle mesure Montesquieu a-t-il contribué à constituer la science des sociétés*[16], e nel testo ha reso di solito *scientia politica* con *science politique*[17], nel 1953 Armand Cuvillier traduceva il titolo con *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale* e nel testo rendeva l'espressione *scientia politica* con *sociologie*, argomentando che il termine era inesistente in latino e dunque Durkheim aveva dovuto ricorrere a una circonlocuzione. In verità Durkheim usa due volte nel testo la latinizza-

[14] Cfr. L. FRAISSE, *De l'imitation à l'organicisme: Montesquieu à la lumière des sociologues en 1880*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 89 (1989), pp. 195-219. Non esistono prove di una lettura di Montesquieu da parte di Tarde, ma Fraisse mostra alcune importanti corrispondenze tra testi di Montesquieu e passi di due opere di G. TARDE, *Les lois de l'imitation* (1890), Paris, Alcan, 1990, e ID., *La logique sociale* (1894), Paris, Alcan, 1995.

[15] *QS*, p. 71; *CM*, p. 109. Cfr. P. JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2 voll. (1858), Paris, Ladrange, 1872², vol. II, p. 418. Sulla novità dell'interpretazione di Durkheim in relazione al diffuso pregiudizio ostile nei confronti del secolo XVIII, cfr. H. PEYRE, *Durkheim: The Man, His Time, and His Intellectual Background*, in K.H. WOLFF (a cura di), *Émile Durkheim, 1858-1917*, A collection of Essays, with Translations and a Bibliography, Columbus, The Ohio State University Press, 1960, pp. 3-31 (in particolare pp. 18-19).

[16] Cfr. «Revue d'histoire politique et constitutionnelle», 1 (1937), cit., p. 407. Il titolo dell'articolo, comprendente anche l'*Avant-propos* di F. ALENGRY, usava invece la circonlocuzione «fondation des sciences politiques et de la science des sociétés» (p. 405).

[17] Fa eccezione la trad. di *scientia politica* con *sociologie* alla fine dell'Introduzione: cfr. «Revue d'histoire politique et constitutionnelle», 1 (1937), p. 409 (*QS*, p. 9).

zione *sociologia*[18], e il termine latino *sociologia* comparirà nel 1896 nella dissertazione dottorale di René Worms[19]. Certo agli inizi Durkheim preferiva espressioni come *science sociale* e *science des sociétés* (nella dissertazione latina impiega le espressioni *scientia civilis* e *scientia politica*) per rimarcare il carattere scientifico della disciplina e distinguerla dall'*arte politica*, sicché il termine *sociologie* si affermerà soltanto successivamente. Non bisogna inoltre trascurare che Durkheim era a conoscenza della traduzione di Alengry, risalente al periodo in cui questi insegnava filosofia al Liceo di Tarbes (1893-1898), e forse aveva anche visto il manoscritto, anche se non si può dire che la traduzione fosse da lui approvata[20]. Ma si tratta soltanto di una questione linguistica? Non bisogna dimenticare che Durkheim nutriva il progetto di una nuova scienza della morale e che quindi poteva essere interessato a ridefinire le nozioni fondamentali e l'ambito della tradizionale *scientia politica*, appunto per farne una nuova scienza sociale. Richiamandosi anche a queste ragioni nella sua edizione Willie Watts Miller ha preferito ritornare all'espressione originaria, rendendo nella traduzione inglese che accompagna il testo latino *scientia politica* con la letterale *political science*[21].

2. *Montesquieu fondatore della 'scienza politica'*

La dissertazione latina su Montesquieu era dedicata alla memoria di un maestro da poco scomparso, Fustel de Coulanges, uno dei pro-

[18] *QS*, pp. 7 e 66.

[19] R. WORMS, *De natura et methodo sociologiae*, thesim proponebat Facultati litterarum Parisiensi ad doctoris gradum promovendus René Worms, Lutetiae Parisiorum, Apud V. Giard et E. Brière, 1896.

[20] Cfr. É. DURKHEIM, *Montesquieu: sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés*, «Revue d'histoire politique et constitutionelle», 1 (1937), cit., *Avant-propos*, p. 405 e nota (Alengry è vago al riguardo: dice soltanto che Durkheim «connaissait l'existence» della traduzione, «accueillie par lui avec sympathie»).

[21] Cfr. la *Preface* di WATTS MILLER in *QS*, pp. 4-5. Sulle differenti scelte di traduzione di Cuvillier e Watts Miller cfr. la Nota del traduttore in *CM*, p. 25, e W. WATTS MILLER, *Preface*, cit., pp. 2-4. Ma si vedano anche C. LARRÈRE, *Montesquieu républicain?*, cit., pp. 155-156; e B. KARSENTI, *Politica della scienza sociale. La lettura durkheimiana di Montesquieu*, in M. DONZELLI-R. POZZI (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 361-379 (è la trad. it., con pochi cambiamenti, di B. KARSENTI, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 6 [2002], pp. 33-55).

fessori dell'École Normale dove il giovane Émile Durkheim era stato ammesso al terzo tentativo nel 1879. Non ci sono elementi per supporre che Fustel de Coulanges abbia sollecitato l'allievo a studiare Montesquieu (anche se i suoi studi sulla città antica possono avere esercitato una qualche influenza su Durkheim) né che l'interesse per l'autore dell'*Esprit des lois* sia nato negli anni dell'École Normale[22], ed è molto probabile che la dedica intendesse soltanto attestare il debito intellettuale e la riconoscenza di Durkheim per l'insegnamento del maestro, così come dobbiamo supporre per la dedica a Boutroux della tesi francese. La dissertazione ha un andamento molto lineare: l'argomento è distribuito in cinque brevi capitoli, cui Durkheim premette un'introduzione nella quale, pur ribadendo che la *scientia politica* è nata in Francia con Comte, afferma che Montesquieu «novae disciplinae principia instituerit»[23]. Dopo avere individuato, nel cap. I, le condizioni che rendono possibile la costituzione della nuova scienza, Durkheim delinea nei capitoli seguenti il modo in cui Montesquieu ha soddisfatto ciascuna di queste. La breve conclusione contiene una ricapitolazione dei temi principali.

È opportuno premettere che Durkheim ha una concezione alquanto tradizionale della scienza: egli innesta nell'apparato logico aristotelico-scolastico che sopravviveva nella tradizione accademica la teoria epistemologica elaborata dalla cultura positivistica, in particolare da Spencer. Ne emerge una concezione fortemente unitaria della scienza, che non rivendica alcuna specificità di metodo per lo studio dei fatti sociali, come se Durkheim, che pure era un ottimo conoscitore della cultura tedesca, non avesse notizia della riflessione sulle scienze dello spirito avviata una decina d'anni prima da Dilthey con l'*Einleitung in die Geisteswissenchaften* (1883) o non intendesse prenderla in considerazione.

Ovviamente la prima condizione è data dall'individuazione e dalla definizione dell'oggetto della scienza, che deve essere specifico e proprio, cioè non condiviso da altre scienze. È un compito apparentemente facile, perché si dovrebbe convenire che la *politica* ha come

[22] La biografia di S. LUKES, *Émile Durkheim*, cit., non ne fa menzione. Dal lavoro di Giovanni Paoletti sulle letture di Durkheim all'École Normale non appare un particolare interesse per Montesquieu, salvo la lettura del libro di P. Janet, *Histoire de la science politique*, ed. 1872, cit.: cfr. G. PAOLETTI, *Durkheim à l'École Normale Supérieure: lectures de jeunesse*, «Études durkheimiennes/Durkheim Studies», 4 (1992), pp. 9-21.

[23] *QS*, p. 7; *CM*, p. 26.

sua materia le *res politicas*, vale a dire «leges, mores, religiones, etc.»[24]. Ma di solito i filosofi, anziché cercare la natura e l'origine delle istituzioni e dei fatti sociali, hanno preferito indagare quale dovesse essere la «optima civitatis forma», perdendosi con Platone dietro l'idea di società perfetta, contribuendo così a costruire una *ars* e non una *scientia*[25]. Mescolare la scienza e l'arte, introducendo preoccupazioni per il futuro e interessi pratici al cambiamento dello stato delle cose, è un modo di snaturare la scienza che deve descrivere le realtà di cui tratta così come esse sono[26].

Nell'*Esprit des lois* Montesquieu si è attenuto a questo criterio. Egli ha assunto come oggetto dell'opera le leggi, i costumi e le consuetudini di tutti i popoli della Terra, al solo scopo di darne la ragione. Ne ha perciò cercato le origini e le cause senza alcuna volontà di censura, rispettando anzi i costumi diversi dai nostri, persino quando si trattava di schiavitù, poligamia, religioni false e dispotismo[27]. Il che non vuol dire che egli si sia tenuto lontano dai problemi pratici, giacché ha saputo valutare cosa meglio convenisse a ciascuna società e ha fornito numerosi precetti, tanto che lo si potrebbe semmai rimproverare di non avere distinto a sufficienza scienza e arte[28]. Ma con lui la scienza comanda l'arte ed è finalmente *scientia vere politica*, in quanto assume come propria materia le *res politicas* e non si propone di instaurare una qualsivoglia *novam civitatem*, bensì di definire «justas civitatum formas»[29]. Ecco perché Montesquieu si discosta dalla precettistica politica tradizionale: anziché pretendere che ci sia un'unica forma *naturale* di governo, di istituzioni giuridiche e di costumi, e considerare *viziose* e *imperfette* le altre, egli ritiene che leggi, istituzioni e costumi debbano accordarsi con le differenti condizioni di tempo e di luogo[30].

[24] *QS*, p. 11; *CM*, p. 29.

[25] *QS*, p. 12; *CM*, p. 31.

[26] *QS*, p. 15; *CM*, p. 35.

[27] *QS*, p. 22; *CM*, pp. 43-44; cfr. MONTESQUIEU, *Défense de l'Esprit des lois*, II, 1, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1949 e 1951, t. II, p. 1137, e *De l'Esprit des lois*, *Préface*, p. 230.

[28] Watts Miller suggerisce una derivazione di questo aspetto da P. JANET, *Histoire de la science politique*, cit., vol. II, pp. 445-446 e 448-449 (*QS*, p. 108, n. 23 c).

[29] *QS*, p. 24; *CM*, p. 46.

[30] *QS*, p. 25; *CM*, p. 48. In questa separazione della scienza dalla politica Catherine Larrère vede la dimensione conservatrice della lettura di Durkheim, non condivisa da altri intellettuali della Terza Repubblica (cfr. C. LARRÈRE, *Montesquieu républicain?*, cit., pp. 153 e 157-159; EAD., *Montesquieu and the Modern Republic*, cit., pp. 241-244).

Ma l'autore dell'*Esprit des lois* non si è limitato a studiare le *res civiles*, le ha anche individuate come l'oggetto specifico e proprio della sua scienza, e ha distinto le leggi *positive* che concernono la società e le cui cause vanno cercate nella vita associata da quelle *naturali* che riguardano gli individui nella loro sfera privata e non politica[31].

Durkheim fa due considerazioni fini riguardo alla dottrina della legge di Montesquieu. Innanzitutto considera la distinzione tra leggi di natura e leggi positive un omaggio alle consuetudini del tempo (che chiamava *naturali* le norme che sono osservate nello stato di natura) da non intendersi come la negazione del carattere *naturale* delle leggi sociali: infatti la natura delle società non è meno solida di quella degli uomini e i popoli non possono cambiare natura più facilmente di quanto gli animali non possano cambiare specie. Perciò – ed è questa la seconda osservazione – è sbagliato paragonare Montesquieu a Machiavelli col pretesto di un comune relativismo. Infatti il Fiorentino ha considerato le leggi come lo strumento di cui il principe si serve a suo piacere, mentre l'autore dell'*Esprit des lois* ha dato al diritto un fondamento non meno stabile di quello datogli da Grozio e dai giusnaturalisti, seppure *nova ratione*[32]. L'unica obiezione che si può muovere a questa dottrina è che essa dà un fondamento duplice (il diritto naturale e il diritto civile) alla vita morale, che è invece unitaria. L'unico modo di superare questa dualità di principi è di derivare «tutte le regole del diritto e dei costumi, anche quelle che riguardano la vita privata, dalla natura della società», cioè di dare attuazione al programma scientifico di Durkheim[33].

Per poter assolvere la propria essenziale funzione descrittiva la scienza deve essere in grado di definire correttamente le cose. Ma poiché non può perdersi nella descrizione dell'infinita serie delle caratteristiche individuali, essa deve ricondurle a un numero limitato di classi, evidenziando i caratteri comuni agli individui e delimitando il numero delle proprietà da riconoscere: deve cioè classificare le società umane per *genera ac species*[34]. Su questo evidente omaggio alla tradizione Durkheim innesta uno dei punti più innovativi della propria interpretazione di Montesquieu. Aristotele ben sapeva che la scienza non può

[31] *QS*, p. 27; *CM*, p. 50.

[32] *QS*, p. 28; *CM*, p. 52. Anche in questo caso Watts Miller suggerisce una derivazione da P. JANET, *Histoire de la science politique*, cit., p. 445-446 (*QS*, pp. 109-110, nota 28a)

[33] *QS*, p. 30; *CM*, p. 54.

[34] *QS*, p. 16; *CM*, p. 36.

rincorrere l'individuale e ha distinto le forme di governo in *aristocratia*, *monarchia*, *politeia*; ma né lui né i filosofi che l'hanno seguito hanno inteso in questo modo classificare le società, perché queste sembravano inconfrontabili a una tradizione politica che giudicava variabili e fortuiti gli elementi che le compongono. Sicché la divisione introdotta da Aristotele «de societatum natura nihil exprimit»[35]. Per Comte anche l'autore dell'*Esprit des lois* si sarebbe mosso nel solco della tradizione aristotelica[36]. Durkheim non è di questo avviso e ritiene che, diversamente da Aristotele e dalla tradizione, Montesquieu non abbia inteso prendere in considerazione la natura astratta dello Stato, bensì le cose stesse. Perciò la sua dottrina delle forme di governo è da considerare una vera e propria classificazione sociale, mirante a cogliere la *natura* di tipi differenti di società[37]. Ciò appare chiaramente dal criterio adottato nell'*Esprit des lois* per distinguere le forme di governo, che Durkheim esamina con intelligenza ermeneutica al di fuori degli schemi tradizionali dell'arte politica. Montesquieu è pervenuto all'individuazione dei tre tipi distinti non deducendoli da un principio posto a priori (il numero dei governanti utilizzato nella classificazione aristotelica), ma mediante un metodo *comparativo*, cioè confrontando tutte le società che ha conosciuto grazie alla storia o alle relazioni dei viaggiatori oppure in virtù della sua diretta esperienza. Assumendo questo punto di vista è possibile liberarsi delle accuse di confusione rivolte alla dottrina montesquieuiana e comprendere le ragioni dell'unificazione di aristocrazia e democrazia in un'unica forma e della distinzione della monarchia e del dispotismo in due forme diverse: Montesquieu considera *repubbliche* non tutte le società amministrate dal popolo, ma soltanto le città antiche (Roma, Atene e Sparta) e italiane medioevali, nella cui storia democrazia e aristocrazia si sono presentate in modo tale da non poter essere separate, e se avesse conosciuto la Terza Repubblica francese non l'avrebbe certo classificata tra le repubbliche[38]. Anche

[35] *QS*, p. 17; *CM*, p. 37.

[36] Cfr. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, cit., lez. 47, pp. 195-196.

[37] *QS*, pp. 31-32; *CM*, pp. 55-56. Questa è forse una risposta indiretta a Janet, il quale aveva considerato la classificazione aristotelica più semplice, rigorosa e scientifica di quella di Montesquieu: cfr. P. JANET, *Histoire de la science politique*, cit., vol. II, p. 463. Il confronto con Aristotele era uno dei luoghi topici degli studi su Montesquieu: per l'atteggiamento di Villemain e di Laboulaye al riguardo, cfr. in questo tomo il saggio M. ARMANDI, *Dalla libertà inglese alla libertà americana*, cit.

[38] *QS*, p. 32; *CM*, pp. 56-57; Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, X, 8 e V, 8 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 383-384 e 284-288).

la *monarchia* di cui parla Montesquieu è l'espressione di una forma sociale sconosciuta all'antichità, perché è quella dei grandi popoli dell'Europa moderna, che incomincia a comparire con i Germani[39]. E lo stesso *dispotismo*, benché possa nascere per corruzione da qualsiasi forma di governo, è una forma sociale che ha la sua esistenza naturale in Oriente, cioè presso i Turchi, i Persiani e molti altri popoli dell'Asia e dell'Europa settentrionale, come la Russia[40].

Dunque, evidenziando le strutture latenti dell'*Esprit des lois*, Durkheim mostra che Montesquieu non ha inteso distinguere differenti regimi politici, ma tipi diversi di società: chi infatti potrebbe mai dubitare che «antiquas civitates, Orientalia regna et hodiernas occidentalis Europae nationes tres societatum species esse, inter se plane distinctas?»[41]. La stessa descrizione fatta da Montesquieu ne è una riprova: egli distingue le tre forme non solo in base al modo in cui sono governate, ma in rapporto all'estensione del territorio e all'ampiezza della popolazione (che nelle monarchie hanno una dimensione mediana rispetto alle altre due forme), e soprattutto alle differenze «per numero, disposizione e coesione delle parti»[42]. I *legami sociali* variano infatti nei differenti tipi sociali. Nella repubblica (tanto nella democrazia quanto nell'aristocrazia che ne costituisce una semplice alterazione), i cittadini sono eguali tra loro, non differiscono per cariche (tutte temporanee) né per beni o altre distinzioni; anche la vita privata si assomiglia (scarsa divisione del lavoro, tutti lavorano un pezzo di terra pressoché eguale ecc.) e le leggi ostacolano le diseguaglianze favorendo una frugalità generale. Montesquieu impiega un termine ambiguo come quello di *virtù* per indicare l'amore di patria e la prevalenza dell'interesse dello Stato su quello privato, ma esso rende bene l'idea di unità che anima questa forma di società, dove tutti perseguono il bene comune senza curarsi del vantaggio personale[43].

[39] *QS*, p. 33; *CM*, pp. 57-58; Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, XI, 8 e XI, 11 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 408-409 e 410-411) nonché alle *Lettres persanes*, CXXXI (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. I, pp. 327-329).

[40] *QS*, p. 33; *CM*, p. 58.

[41] *QS*, p. 33; *CM*, p. 58.

[42] *QS*, pp. 33-34; *CM*, pp. 58-59. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, VIII, 15-20 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 362-365). Cuvillier (*CM*, p. 58, in nota) sottolinea che numero, disposizione e coesione delle parti sono gli elementi della morfologia sociale di Durkheim.

[43] *QS*, pp. 34-35; *CM*, pp. 60-62. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, II, 3, V, 3-6, IV, 6, IV, 5 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 247, 256-257, 267-269, 266-267).

Nella monarchia, invece, tutte le funzioni della vita pubblica come di quella privata sono divise tra le diverse classi di cittadini e ciascuno di essi deve svolgere il proprio ruolo senza sovrapporsi a quello altrui[44]. La condizione essenziale per la sua sussistenza non è il governo di uno solo, bensì l'esistenza di leggi fisse e costanti, secondo le quali il re governa, nonché di *ordines* che possiedano un potere proprio e siano perciò capaci di resistere a quello del re. La *divisione del lavoro*, pressoché inesistente nella repubblica, è massima nella monarchia. Sicché in questo caso la società può essere paragonata a un organismo animale le cui parti svolgono ciascuna le proprie funzioni[45]. La *libertà politica* è necessaria in questo regime perché le classi o, se si preferisce, gli *organi del corpo politico*, non limitano solo il monarca, ma si limitano anche reciprocamente, e la dottrina della divisione dei poteri «non è altro se non la forma particolare di questo principio, secondo il quale le differenti funzioni politiche devono essere distribuite in mani diverse»[46]. I *legami sociali* sono dunque diversi da quelli della repubblica, perché nella monarchia i privati possono privilegiare i propri interessi particolari, ma la diversità delle condizioni genera la coesione sociale e l'ambizione induce ciascuno a fare al meglio il proprio compito: sicché i sudditi della monarchia «perseguono inconsapevolmente il bene comune, mentre credono di mirare soltanto ai propri vantaggi privati»[47]. Dunque lo spirito di emulazione produce l'accordo. Montesquieu dà il nome di *onore* al principio che stimola in questo modo la vita pubblica e sa bene che esso può fare nascere un eccessivo amore di sé e generare costumi non commendevoli: ma, essendo la virtù difficile e rara, bisogna accettare i difetti di una saggia monarchia[48].

Cuvillier (*CM*, p. 60 n.) osserva che la condizione di eguaglianza delle democrazie è assimilabile alla *solidarité mécanique* di cui Durkheim parla nella *Division du travail social.*

[44] *QS*, p. 36; *CM*, p. 62. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, VII, 4; XI, 6; V, 9; XX, 21 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 336-337, 396-409, 288-289, 598).

[45] *QS*, p. 37; *CM*, p. 63. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, II, 4; VIII, 6; XI, 4 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 247-249, 354-355, 395). Per Cuvillier questa organizzazione sociale, che Durkheim assimila al funzionamento dell'animale, corrisponde alla *solidarité organique* della *Division du travail social* (*CM*, p. 63 n.).

[46] *QS*, p. 37; *CM*, p. 64.

[47] *QS*, pp. 37-38; *CM*, pp. 64-65. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, III, 7 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 257).

[48] *QS*, pp. 38-39; *CM*, pp. 65-67. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, III, 7; IV, 2; III, 6; XX, 22, III, 5 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 257, 262-265, 256-257, 598-599, 255-256). Watts Miller segnala la diversa valutazione di Janet, per il quale Montesquieu

Il governo dispotico è invece una sorta di monarchia in cui tutti gli ordini sono stati aboliti e non esiste più alcuna *divisione del lavoro*; oppure, se si preferisce, è come una democrazia nella quale tutti i cittadini, salvo il principe, sono eguali tra loro, ma nella servitù. Sicché la tirannide è una forma patologica, un essere mostruoso nel quale è viva solo la testa, che ha sottratto all'organismo tutte le forze. Perciò i *legami sociali* non possono essere fondati né sulla virtù (dal momento che il popolo ignora gli affari della comunità) né sull'onore (perché non c'è differenza di condizioni) ma sul *timore*: se gli uomini sono attaccati alla società è solo perché essi sono così poco attivi da seguire la volontà del principe senza opporre resistenza[49].

Pertanto repubblica, monarchia e dispotismo differiscono non solo per i principi delle loro istituzioni politiche, ma per l'intera vita della società: costumi, pratiche religiose, famiglia, matrimonio, educazione dei fanciulli, crimini e punizioni. Sembra anzi che l'autore dell'*Esprit des lois* si mostri più interessato a cogliere le differenze piuttosto che gli elementi comuni[50]. Che Montesquieu abbia costruito una classificazione sociale assai diversa da quella aristotelica lo si vede anche dal quarto tipo di società che egli individua, le società 'primitive' senza costituzione definita del potere sovrano, cioè quella che Durkheim chiama «democrazia inferiore» (*democratia inferior*), della quale esistono due specie: i popoli *selvaggi*, che vivono prevalentemente di caccia, e i popoli *barbari*, che vivono di allevamento e pastorizia[51]. Dunque lo sguardo del sociologo consente a Durkheim una lettura fine della tipologia di Montesquieu, capace di cogliere aspetti sfuggiti sia alla considerazione di Comte, più interessato in realtà alla filosofia della storia che all'analisi delle forme di società, sia alla tradizionale letteratura 'politologica'. Grazie a questa lettura la dottrina

aveva simpatia per il governo repubblicano: cfr. P. JANET, *Histoire de la science politique*, cit., vol. II, pp. 469-471 e 479-482 (*QS*, pp. 115-116, n. 39 b).

[49] *QS*, pp. 39-40; *CM*, pp. 67-68. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, VIII, 6, VI, 2, VI, 1, III, 10 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 354-355, 309-311, 307-309, 259-261). Nella conclusione Durkheim obietterà che considerare il governo dispotico come una forma patologica è un errore, in quanto, trattandosi di una forma sociale, possiede comunque una perfezione relativa (*QS*, p. 72; *CM*, p. 111).

[50] *QS*, p. 40; *CM*, p. 68. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, XIX, 2; XXIV, 5; XXIII, 2 sgg.; XVI; IV; XII, 18-19 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 556-557, 718-719, 683 sgg., 508 sgg., 261 sgg., 447-449).

[51] *QS*, p. 43; *CM*, p. 72. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, XI, 8; XVIII, 10-14; IX, 1-3 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 408-409, 536-539, 369-372).

delle forme di governo appare come una vera e propria classificazione sociale che ha il compito di rendere intelligibile l'oggetto della nuova scienza, tipizzando le differenti forme che la società assume (comprese quelle assai rivelatrici delle società «inferiori», grazie alle quali è possibile individuare anche forme elementari di relazioni sociali) per consentire quella comparazione che sola permette un discorso scientifico sulle società. In questa prospettiva la persistenza di una classificazione che distingue e denomina le società ancora in relazione al vecchio criterio della costituzione dell'autorità sovrana (e non alla divisione del lavoro o alla natura del legame sociale) si configura come la facile indicazione delle caratteristiche più visibili di una società, un omaggio alla lunga tradizione della filosofia politica dalla quale era difficile staccarsi. Questo è certamente un limite di Montesquieu, ma non tale da giustificare l'interpretazione di chi vede nella sua dottrina una semplice variante della teoria aristotelica delle forme di governo. È un errore nei termini piuttosto che nelle cose. Perciò se si prescinde dalla terminologia tradizionale, è possibile rintracciare nell'*Esprit des lois* una penetrante classificazione sociale, utile ancora oggi[52].

Tuttavia per fare scienza non basta la *descriptio* delle cose, occorre anche la loro *interpretatio*, che richiede di disporle in un ordine identico a quello che si trova nelle cose stesse. Perciò è necessario determinare un *ordo* nei fatti sociali e politici, riconoscendo che anch'essi, come gli eventi naturali, sono regolati da rapporti di causa ed effetto. Non ci sono altre possibilità; o ci si rassegna a credere che anche i fenomeni sociali e politici rispondano a leggi oppure dobbiamo considerarli casuali e rinunciare a darne una trattazione scientifica: «aut res politicae scientiae repugnant aut eadem lege gubernantur qua ceterae mundi partes»[53]. Qui, come nella tesi francese, Durkheim respinge l'obiezione mossa in nome del libero arbitrio, affermando che, se l'esistenza della libertà implicasse la negazione di leggi determinate, diventerebbe inintelligibile anche l'ordine deterministico nelle scienze della natura, che nessuno mette più in discussione[54].

È questo un punto decisivo del progetto scientifico di Durkheim, che enunciava il proprio programma in apertura della *thèse* francese sulla *Division du travail social* («Ce livre est avant tout un effort pour

[52] *QS*, pp. 40-43; *CM*, pp. 68-72.

[53] *QS*, p. 17; *CM*, p. 38.

[54] *QS*, p. 18; *CM*, p. 39; cfr. anche É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, 2ª ed. Paris, Puf, 1902 (11ª ed. Puf/Quadrige, 1986), *Préface* alla prima edizione, p. xxxvii.

traiter les faits de la vie morale d'après la méthode des sciences positives»)[55], intendendolo non come un semplice prendere a prestito alcune proposizioni morali dalle scienze positive, bensì come il progetto di fondare la scienza della morale: «Nous ne voulons pas tirer la morale de la science, mais faire la science de la morale, ce qui est bien différent»[56]. Ciò richiede di trattare i fatti morali come gli altri fenomeni, cioè «de les observer, de les décrire, de les classer et de chercher les lois qui les expliquent»[57]. Naturalmente non si tratta di un'acquisizione facile, perché gli uomini sono portati a credere che i cambiamenti intervenuti nella vita sociale e politica siano riconducibili all'azione manifesta di chi governa, cioè a fattori contingenti, mentre restano nascoste le vere cause, che rivelerebbero il vincolo razionale interno alla *natura civitatis*[58].

Questa maniera di vedere, purtroppo condivisa dalla maggior parte dei filosofi, è stata dunque la causa principale del ritardo nella costituzione della scienza politica, perché tutti gli altri ostacoli non potevano essere rimossi finché questo restava in piedi[59]. Si capisce dunque l'importanza che Durkheim assegna alla rivoluzione epistemologica operata da Montesquieu. Questi ha ritenuto che i fatti sociali obbediscano a un ordine determinato e siano pertanto suscettibili di interpretazione razionale, come rivela la definizione delle *leggi* in quanto «rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses» da lui posta in apertura dell'*Esprit des lois*[60], che per Durkheim equivale alla fondazione della scienza della società, possibile soltanto se riuscirà a estendere al mondo umano il determinismo naturale. Ancora una volta Durkheim prende le distanze da Comte, secondo il quale nei fatti accumulati nell'*Esprit des lois* non era possibile reperire alcun ordine. Si tratta di un'accusa priva di fondamento perché, ogniqualvolta parla di una legge, Montesquieu la mostra dipendente da due generi di condizioni determinate: quelle inerenti alla natura delle cose alle quali la legge si rapporta (commercio, religione ecc.) e quelle che rinviano alla natura peculiare della società[61].

[55] *Ibidem*.
[56] *Ibidem*.
[57] *Ibidem*.
[58] *QS*, p. 19; *CM*, pp. 39-40.
[59] *QS*, pp. 19-20; *CM*, pp. 40-41.
[60] *QS*, p. 45; *CM*, p. 75. Cfr. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, I, 1 (cfr. ID., *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 232).
[61] *QS*, pp. 45-46; *CM*, pp. 75-76. Cfr. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, cit., vol. IV, leçon 47, p. 196.

Anche in questo caso Durkheim rivela un notevole acume interpretativo nella lettura dell'*Esprit des lois*, ma qui più che altrove egli è interessato soprattutto a delineare i tratti distintivi del programma scientifico annunciato nella tesi francese e dalla cui realizzazione dipende la possibilità di costruire una *scientia politica* avente pari dignità rispetto alle scienze fisiche. Secondo la celebre affermazione delle *Règles de la méthode sociologique*, questo programma richiede innanzitutto di considerare i fatti sociali come *cose* che devono essere spiegate grazie a un'indagine scientifica obiettiva[62]. Perciò egli sviluppa una discussione serrata del testo montesquieuiano, che segnala tutti i luoghi in cui l'autore dell'*Esprit des lois* sembra scostarsi dalla strada di una trattazione scientifica della società, fino al punto da proiettare non poche ombre sull'icona di Montesquieu 'precursore' della sociologia.

I motivi di dissenso sono numerosi. Innanzitutto l'individuazione della più importante delle cause sociali nell'estensione territoriale e nella consistenza numerica della popolazione. Nell'*Esprit des lois* la connessione tra la *natura societatis* e la sua *amplitudo* è tanto stretta che l'incremento o il decremento eccessivi della popolazione comportano la distruzione del principio che regge una società. Ma a Montesquieu sfugge che il dato significativo non è il numero assoluto, ma la densità della popolazione in un determinato territorio: è questa a determinare intensità e frequenza delle relazioni sociali e a influenzare, di conseguenza, religione, famiglia, moralità, diritto. Perciò in uno Stato territorialmente esteso, in cui le relazioni siano rare, l'abbondanza della popolazione è priva di effetto[63]. Ancor più opinabili sono i fattori fisici che entrano a determinare l'*esprit général* di un popolo (la configurazione del suolo, la natura del terreno, il clima) che, come molti altri prima di lui, anche Durkheim ritiene sovrastimati da Montesquieu, seppure nel lodevole intento di affermare che la realtà sociale è sottomessa a leggi determinate[64].

Ma è soprattutto sul ruolo del legislatore e sulla natura delle leggi che si concentrano le critiche di Durkheim, perché si tratta di punti

[62] Cfr. É. DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Puf, 1937 (11ª ed. Puf/Quadrige, 2002), p. 15. Al riguardo cfr. S. STEDMAN JONES, *What does Durkheim mean by «thing»?*, «Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes», n.s., 2 (1996), pp. 43-60.

[63] *QS*, pp. 46-48; *CM*, pp. 76-79. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, VIII, 16-19 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 362-365).

[64] *QS*, p. 49; *CM*, p. 81.

suscettibili di mettere a repentaglio il determinismo sociale. Una volta che si ammetta l'esistenza di un ordine determinato nella vita sociale, si dovrebbe diminuire l'importanza del legislatore, mentre Montesquieu ha esaltato questo ruolo. Certo, sarebbe una forzatura intendere quest'enfasi come un'implicita ammissione che il legislatore possa fare le leggi a suo piacimento. Eppure c'è un punto dolente nella dottrina delle leggi di Montesquieu. Questi non chiarisce se le leggi scaturiscano dalla natura delle società, come gli effetti dalla causa, oppure se siano mezzi di cui la natura della società si serve per raggiungere i suoi scopi. In altre parole, si pone il problema se lo stato della società sia la causa efficiente o la causa finale delle leggi. Il primato del legislatore, che sarebbe diminuito se la società fosse causa efficiente delle leggi, sembra escludere il primo senso[65]. Ma è anche difficile ritenere che le leggi siano gli strumenti immaginati dal legislatore per ottenere uno scopo conforme con la natura della società, dal momento che la *vita politica* comprende un numero di fattori così elevato da rendere impossibile una previsione efficace. Sicché si deve concludere che le leggi nascano per lo più da cause che le generano «physica quadam necessitate», e che in questo modo vada interpretata l'affermazione di Montesquieu per cui le leggi risultano dalla *natura delle cose*. Esse cioè esprimono la *forma* imposta dalle condizioni in cui versa la vita di un popolo e risultano da queste con la stessa necessità con cui gli effetti derivano dalle cause: cosa d'altronde non molto lontana dall'ammissione di Montesquieu che le leggi derivano dai costumi (cioè da istituzioni non volontarie), ovvero sono esse stesse costumi messi in forma giuridica («nihil aliud sunt quam mores melius definiti»): la qual cosa implica che la loro origine non possa essere ricondotta a un'utilità, ignorata al momento in cui sono nate[66]. Perciò sbaglieremmo se, come fa Montesquieu, limitassimo la nostra indagine alle sole cause finali delle materie politiche, perché ce ne sfuggirebbe l'origine e costruiremmo una scienza monca e difettosa. Ugualmente da riget-

[65] *QS*, pp. 50-51; *CM*, pp. 81-84. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, IV, 6; V, 5; XIX, 16, 12, 14, 21, 16, 19 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 267-269, 276-279, 566-567, 563-564, 564-565, 571, 566-567, 569-570) e alle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, I (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 70).

[66] *QS*, p. 52; *CM*, p. 85; Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, XIX, 2-6, 27, 14, 16 sgg. (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 556-559, 574-583, 564-565, 566 sgg.). Su questa critica a Montesquieu e sulla concezione del diritto in Durkheim, cfr. R. LENOIR, *Le droit et ses usages*, in PH. BESNARD-M. BORLANDI-P. VOGT (a cura di), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Paris, Puf, 1993, pp. 165-183 (cfr. pp. 175-176).

tare è l'attribuzione alle società umane di una certa quale facoltà di scostarsi dalla loro natura, diversamente da quanto accade per le *res inanimatae*. Questa tesi suppone infatti una *contingenza* che contraddice l'esistenza di un ordine determinato («ordinis certi existentia»)[67]. Se le cose stessero davvero così verrebbe meno la costanza e l'immutabilità delle connessioni tra le cause e gli effetti e questa *contingentia* potrebbe distruggere la nascente scienza della società: «valde timendum est ne fundamenta ipsa politicae scientiae eruat»[68]. Si tratta però di un principio superfluo, introdotto da Montesquieu non, come si potrebbe credere, per salvare il libero arbitrio (dal momento che nell'*Esprit des lois* non compaiono mai preoccupazioni metafisiche di questo tipo), ma soltanto per dare conto delle cause accidentali delle leggi sbagliate, nella convinzione erronea, condivisa con Aristotele, che ogni condizione patologica sia anormale[69]. La *scientia politica* montesquieuiana non è distrutta da questa contingenza, ma ne risulta gravemente limitata perché è ridotta ad avere per oggetto soltanto le forme normali della vita politica, mentre le malattie (naturali nelle società come negli esseri animati) cadono pressoché fuori di essa, in quanto sono considerate innaturali da Montesquieu[70]. Infine la stessa nozione di legge naturale di cui si serve Montesquieu è oscura e incoerente rispetto al principio di uniformità delle leggi. Se queste sono da intendersi come *necessariae rerum connexiones*, ne deriva che non possano essere violate, altrimenti la loro necessità sarebbe non *vera* ma soltanto *logica*, ovvero esse ci insegnerebbero non ciò che è ma ciò che è razionale. Ma se le leggi esprimessero le connessioni delle cose non *quales esse sunt*, bensì *quales esse debent*, le società potrebbero avere una forma diversa da quella che risulta razionalmente dalla loro natura, cioè le leggi sociali non esprimerebbero la *natura delle cose*

[67] *QS*, pp. 52-54; *CM*, pp. 86-87.

[68] *QS*, p. 54; *CM*, p. 87.

[69] *QS*, pp. 54-55; *CM*, pp. 87-89. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, I, 1 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, 2, p. 233), e a E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 3ª ed., Leipzig, R. Reisland, 1875-1882, vol. II, p. 333.

[70] *QS*, p. 57; *CM*, p. 91. Sui presupposti 'internalisti' dai quali muove Durkheim per criticare il ricorso di Montesquieu a una causalità esterna al corpo sociale insiste molto W. WATTS MILLER, *Durkheim's Montesquieu*, «The British Journal of Sociology», 44 (1993), pp. 693-712 (in particolare pp. 698-700); ID., *Liberté de la volonté et science sociale*, in CH.-H. CUIN (a cura di), *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique»*, Paris, Puf, 1997, pp. 223-235 (pp. 226-230); ID., *Durkheim and Montesquieu*, cit., in *QS*, pp. 97-99.

come fanno le altre leggi di natura[71]. Così Montesquieu ritorna alla vecchia concezione della scienza politica che interpretava le leggi di natura come precetti che prescrivono cosa si debba fare. Si tratta di un limite importante sul quale, non per caso, Durkheim ritornerà nella conclusione della dissertazione[72]. Dunque nell'autore dell'*Esprit des lois* c'è ancora un residuo dell'antica confusione di arte e scienza, che gli impedisce di applicare la nozione di legge naturale «ad totam politicam vitam», anche se la estende a gran parte di essa[73].

L'ultima condizione richiesta per la costituzione di una scienza della società è che questa si doti di un *metodo sperimentale*. Questa ricerca è resa complicata dalla peculiarità degli oggetti della *scientia politica*, che sembrano nascondere ciò che hanno in comune, e dall'impossibilità di fare esperimenti[74]. Ciò richiede il ricorso a una sorta di succedaneo della sperimentazione in uso nelle scienze naturali, che Durkheim individua nelle *comparationes*, grazie alle quali è possibile confrontare fatti sociali simili in società differenti. In ciò consiste un altro merito di Montesquieu, la cui opera è ricca di comparazioni tra leggi di popoli diversi, sicché si può ben dire che egli abbia fondato il diritto comparato[75]. Si tratta però più di un'intuizione che di un'impostazione metodologica esplicita, che per giunta si accompagna a sopravvivenze dell'antica preferenza per il metodo deduttivo, sia nelle dichiarazioni programmatiche (come nella *Préface* dell'opera, dove Montesquieu dice di avere voluto trattare la politica *more mathematico*), sia nell'impiego concreto del metodo, che rivela per lo più un uso subordinato dell'esperienza, ridotta a esemplificazione e chiarimento delle conclusioni raggiunte per via deduttiva[76]. Perciò se con l'*Esprit des lois* l'*inductio* fa la sua prima apparizione nella *scientia politica*, essa non si è ancora liberata dalla deduzione cui resta mescolata: ciò accade perché Montesquieu è convinto che la natura e i legami delle forme sociali abbiano una necessità logica e perciò possano essere dedotti, mentre le *res civiles* hanno una logica che non ha la semplicità

[71] *QS*, pp. 57-58; *CM*, pp. 92-93.
[72] *QS*, p. 73; *CM*, pp. 112-113.
[73] *QS*, p. 58; *CM*, p. 93.
[74] *QS*, pp. 21, 59-60, 72; *CM*, pp. 41-42, 95-96, 111-112.
[75] *QS*, p. 60; *CM*, pp. 96-97.
[76] *QS*, pp. 60-63; *CM*, pp. 97-100. Durkheim rinvia all'*Esprit des lois*, *Préface*; III, 2; VI; VII; XVI e XI, 6 (cfr. MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. II, pp. 229, 251, 307 sgg., 332 sgg., 508 sgg., e 396-407).

del ragionamento deduttivo e richiede di essere appresa dalle cose stesse[77].

Perciò il contributo dato dall'autore dell'*Esprit des lois* alle questioni di metodo va cercato altrove, nell'avere egli visto, contrastando uno specialismo ancora diffuso, che i diversi fattori della vita sociale formano una *totalità organica*:

> Montesquieu al contrario ha compreso bene che tutti questi elementi sono talmente coerenti tra loro che, presi singolarmente senza gli altri, risultano inintelligibili; perciò non ha mai separato il diritto dai costumi, dalla religione, dal commercio ecc., né soprattutto dalla forma della società, che estende la sua forza a tutte le cose civili. Infatti, per quanto possano essere differenti, essi esprimono la vita di una sola e medesima società, e corrispondono alle diverse parti od organi dello stesso corpo politico. Ma se non si ricerca in che modo gli organi si armonizzino tra loro e come influiscano gli uni sugli altri, non si potrà definire la funzione di ciascuno di essi. Anzi la loro natura resterà del tutto nascosta: infatti sembreranno realtà dotate di un'esistenza propria, mentre sono soltanto parti di un tutto. Da qui sono nati gli errori che ancora oggi hanno corso presso molti autori[78].

L'insistenza sull'organicismo della prospettiva montesquieuiana non era nuova e molti vi avevano visto un modo di sganciare Montesquieu dall'astrattezza degli illuministi. Anche in Durkheim l'organicismo di Montesquieu è giocato contro la tesi illuministica che la società sia la costruzione astratta di volontà individuali, che sopravviveva anche nelle teorie di Comte, di Spencer e degli economisti, e che Durkheim confutava nella tesi francese. Era una prospettiva interpretativa che rendeva opaca la struttura della società, la cui comprensione richiede invece uno sguardo nuovo, capace di unificare le altre discipline: la *scientia politica* esiste solo da quando è apparso chiaro che «quelle scienze erano legate tra loro da una stretta necessità e che erano membra di un solo corpo»[79]. Per quanto confusamente, Montesquieu ha colto questa parentela e ha dato *in re* alla posterità il primo saggio di questa disciplina, aprendo la strada ai suoi successori, i quali istituendo la *sociologiam* non faranno quasi nient'altro di nuovo che

[77] *QS*, pp. 63-64; *CM*, pp. 101. Secondo Robert Alun Jones anche Durkheim all'epoca della tesi latina condividerebbe l'oscillazione di Montesquieu tra un'eredità razionalistica cartesiana e il fascino per le ricerche induttive di Wundt: cfr. R.A. JONES, *Ambivalent Cartesians: Durkheim, Montesquieu and Method*, «The American Journal of Sociology», 100 (1994), pp. 1-39.

[78] *QS*, pp. 65-66; *CM*, pp. 103-104.

[79] *QS*, p. 66; *CM*, p. 104.

imporre il nome a quel genere di studi che egli aveva cercato di realizzare[80].

Nel tracciare il bilancio conclusivo dell'apporto di Montesquieu alla nuova scienza della società, Durkheim indicava anche la via che essa doveva seguire. Questa non potrà essere la strada tracciata da Montesquieu, ma non potrà neppure essere quella battuta da Comte, sulla quale gravavano i pesanti condizionamenti della filosofia della storia. È vero infatti che Montesquieu ha ignorato la nozione di *progresso* e ha dato una teoria statica delle formazioni sociali; ma è anche vero che Comte ha disposto le società in una serie unilineare semplificata, nella quale i popoli moderni occupano il vertice, mentre per descrivere lo sviluppo delle differenti società è più appropriata l'immagine dell'albero i cui rami si estendono in direzioni diverse[81]. Perciò in ciascuna delle due dottrine si esprime soltanto una parte della verità[82]. La nascita di una scienza è sempre un'impresa collettiva, difficilmente riconducibile all'opera di una sola persona, ma si può concludere che in Montesquieu «per la prima volta si trovano stabiliti i principi della scienza politica», non perché abbia enunciato esplicitamente le condizioni di questa scienza, ma perché queste «in ipsa ejus doctrina latent» e non è difficile portarle alla luce[83].

La lettura di Montesquieu fatta da Durkheim era dunque assai equilibrata: non celebrava acriticamente il precursore della sociologia e non esitava a mettere in luce limiti di metodo e di contenuto dell'*Esprit des lois*.

3. *Ombre che prendono corpo e presenze che si dileguano*

L'incontro di Durkheim con Montesquieu dà luogo a due storie connesse ma separate: quella della sua influenza sugli studi montesquieuiani e quella della presenza di Montesquieu nella sociologia durkheimiana. A prima vista l'interpretazione di Durkheim sembra

[80] *QS*, p. 66; *CM*, pp. 105.

[81] *QS*, pp. 67-69; *CM*, pp. 105-109.

[82] *QS*, p. 69; *CM*, p. 109. ALENGRY osserva che a introdurre la nozione di *progresso* nelle scienze sociali è stato Condorcet, anche se Comte l'ha utilizzata modificandola profondamente e arricchendola («Revue d'histoire politique et constitutionelle», 1 [1937], cit., p. 460, in nota).

[83] *QS*, pp. 71-72; *CM*, p. 110.

avere lasciato una traccia profonda negli studi montesquieuiani, contribuendo a costruire la lettura 'sociologica' dell'autore dell'*Esprit des lois*, largamente diffusa nella letteratura scientifica. Ma si tratta di una lettura retrodatata e non priva di equivoci. Infatti, se esaminata in maniera ravvicinata nei suoi principali esponenti (Comte, Durkheim, Althusser, Aron), l'interpretazione 'sociologica' si rivela in realtà assai meno unitaria di quanto si sia sostenuto. Anche la valutazione che è stata data della lettura che Durkheim fa di Montesquieu sembra il risultato di una costruzione successiva, non priva di forzature rispetto sia al merito del giudizio di Durkheim (ben più ricco e articolato di quanto la semplicistica formula di «precursore della sociologia» abbia fatto credere) sia all'incidenza che la dissertazione latina ebbe sugli studi montesquieuiani fino alla metà del Novecento, che, per più di un verso, sembra essere stata parecchio esagerata. L'edizione bordolese della tesi latina rimase infatti una pubblicazione isolata, destinata per la sua natura accademica ai pochi studiosi di diritto e di politica interessati al contributo dato da Montesquieu alla nascita della «scienza politica», come dichiarava il titolo latino della dissertazione. Certo, la discussione delle due tesi in Sorbona ebbe qualche eco nella vita intellettuale francese. Sappiamo che Durkheim fece molta impressione sul *jury*, soprattutto su Marion, Janet e Brochard, e sul pubblico. Si conoscono tre resoconti della *soutenance*, ma due di essi sono di carattere amministrativo e soltanto quello di Lucien Muhlfeld fu pubblicato: comunque tutti, ovviamente, davano maggiore spazio alla tesi principale sulla *Division du travail social* che, per usare le parole di Georges Sorel, fece «grand bruit dans le monde philosophique»[84]. Sicché nel dare alle stampe nel 1937, vent'anni dopo la morte di Durkheim, la propria traduzione francese della tesi latina, Franck Alengry poteva lamentare che le dissertazioni accademiche latine fossero ormai un genere letterario desueto, poco consultato dai giovani studiosi nonostante l'utilità di alcune di esse, e poteva presentare l'edizione dello scritto di Durkheim come il recupero dall'oblio di

[84] Cfr. G. SOREL, *Les théories de M. Durkheim*, «Le devenir social», 1 (1895), pp. 1-26 e 148-180 (p. 1). Per i resoconti della *soutenance* cfr. L. MUHLFELD, *Débat sur les types de solidarité et la division sociale du travail*, «Revue universitaire», 2 (1893), pp. 440-443, ora in É. DURKHEIM, *Textes. 2. Religion, morale, anomie*, a cura di V. Karady, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 288-291. Gli altri due resoconti, ad uso interno, firmati dal decano Auguste Himly (datato 8 marzo) e da Perreur (datato 11 marzo) si trovano entrambi alle Archives Nationales, dossier Durkheim: cfr. *Division du travail et lien social*, cit., *Introduction*, p. 2.

un'opera che aveva conservato «toute la saveur et la fraîcheur de l'inédit»[85].

Soltanto nel 1953, con la traduzione di Armand Cuvillier, si pose per la prima volta la correlazione esplicita tra Montesquieu (e Rousseau) e la *sociologia*, sotto la bandiera di un opinabile 'precorrimento', generando la fortuna dell'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu a livello internazionale. Era un'operazione che mirava a mostrare il collegamento della sociologia durkheimiana con l'eredità dei Lumi, unendo Montesquieu e Rousseau che Comte aveva diviso, ma con ciò costruendo anche un falso filologico: un'opera che Durkheim non aveva mai pubblicato come tale (risultante dalla unione della dissertazione latina su Montesquieu del 1893 con un saggio su *Le contrat social de Rousseau*, apparso postumo sulla «Revue de métaphysique et de morale» nel 1918) e che ora veniva diffusa come manifesto di un programma politico-culturale, appunto all'insegna di *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. Un equivoco interpretativo destinato a durare a lungo e che soltanto la recente edizione latina e inglese di Willie Watts Miller della dissertazione del 1893 ha meritoriamente dissipato, anche se difficilmente potrà mutare il quadro di una situazione oramai consolidata. Pertanto si può dire che fino al 1953 l'interpretazione durkheimiana di Montesquieu era rimasta alla periferia della comunità scientifica, piuttosto un interesse erudito per le origini del pensiero di Durkheim che un'occasione per riflettere su una nuova interpretazione della dottrina dell'autore dell'*Esprit des lois*, e che soltanto dopo la connessione esplicita fissata da Cuvillier ebbe corso l'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu nella variante durkheimiana.

Se la ricostruzione dell'influenza di Durkheim sugli studi montesquieuiani può avvalersi, almeno in alcuni casi, del corredo di fonti documentarie, l'altra questione, dell'incidenza di Montesquieu sulla sociologia di Durkheim, resta per sua natura più opinabile. Una risposta documentata richiederebbe un'analisi esaustiva non solo dei luoghi in cui viene fatto un riferimento esplicito a Montesquieu, ma anche di tutte quelle nozioni del pensiero durkheimiano che potrebbero essere ricondotte in modo plausibile a un'origine montesquieuiana. Orbene, pur senza pretendere di fissare un punto definitivo sulla questione, in entrambi i casi non si ha l'impressione di una

[85] Cfr. F. ALENGRY, *Avant-propos*, cit., pp. 405-406.

presenza realmente significativa dell'eredità di Montesquieu negli scritti di Durkheim, ed è difficile allontanare il sospetto che l'importanza della dissertazione latina sia stata sovrastimata anche rispetto all'opera complessiva del sociologo francese.

Incominciamo dai riferimenti espliciti. Se si prescinde dalla dissertazione latina, Montesquieu è ricordato da Durkheim solo in pochi casi (sempre come autore dell'*Esprit des lois*) e mai nei termini di una primogenitura montesquieuiana della scienza della politica e della società, che rimane una valutazione isolata alla tesi latina del 1893. Si è già accennato al fatto che la lezione inaugurale del corso di Bordeaux dava una versione fortemente limitativa dell'apporto di Montesquieu, visto piuttosto come un'occasione mancata che come un apporto determinante. Lì Durkheim mostrava di preferire un'altra genealogia della scienza della società, che metteva in primo piano gli economisti classici, Comte, Spencer, i giuristi e gli economisti tedeschi. Si deve agli economisti classici il riconoscimento che la società ha le sue leggi necessarie al pari della natura e il conseguente abbandono della prospettiva dell'*arte politica*, tradizionalmente praticata dai filosofi[86]. Gli economisti hanno però commesso l'errore di ritenere reali nelle società soltanto gli individui, restando così in una dimensione astratta che impediva di cogliere la concretezza e la complessità delle formazioni sociali, che soltanto Comte riconoscerà[87]. Questi ha saputo cogliere anche il *consensus universel* che caratterizza la vita sociale come quella di tutti i corpi viventi, cioè l'idea che le società rappresentano una totalità organica e sono animate da una coscienza collettiva, un merito che nella dissertazione latina verrà invece riconosciuto a Montesquieu[88]. Nel 1887 questi non era stato ricordato neppure per lo studio comparativo delle società, che veniva accreditato a Spencer, il cui principale apporto allo statuto scientifico delle scienze sociali veniva appunto individuato nell'ordinata classificazione delle società in generi e specie, alla stregua degli organismi vegetali e animali[89]. Infatti,

[86] É. DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture*, cit., in É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, cit., pp. 80-83.

[87] É. DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture*, cit., in É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, cit., pp. 84-86.

[88] Cfr. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, cit., vol. IV, lez. 48, pp. 277-283, e É. DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture*, cit., in É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, cit., p. 87.

[89] É. DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture*, cit., in É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, cit., pp. 88-89.

se Comte aveva potuto ritenere che l'evoluzione degli organismi sociali si muovesse lungo un'unica direzione e impiegare i termini *umanità* e *società* come sinonimi, oggi, che persino la zoologia ha rinunciato alla classificazione seriale di un tempo, il riconoscimento della pluralità delle culture e della differente varietà delle società si impone, rendendo non più proponibile la metafora pascaliana che assimilava l'umanità a un singolo uomo[90]. Perciò soltanto con Spencer, che ha considerato la società come un organismo frutto di una seconda evoluzione, si è potuta avere una classificazione attendibile dei diversi tipi sociali e si è realizzata l'integrazione della sociologia con le altre scienze (un altro merito ascritto a Montesquieu nella dissertazione latina), anche se la dipendenza dalle dottrine contrattualistiche e dall'individualismo liberale ha impedito al filosofo inglese di cogliere la forza costrittiva che la società esercita sugli individui[91].

Nella prolusione bordolese Durkheim prendeva sostanzialmente congedo dall'età eroica della sociologia e dal suo remoto passato, e invitava a fare «études de détail et de précision»[92], indicando come modelli da seguire le ricerche di Alfred Espinas sulle società animali e soprattutto quelle della scuola tedesca (Schäffle, Wagner, Schmoller, Ihering, Post, Lazarus, Steinthal) cui si deve lo studio di due essenziali funzioni sociali, il diritto e l'economia politica, grazie al quale è stato finalmente possibile «d'observer les faits économiques tels qu'ils se présentent dans la réalité»[93]. Abbandonata dunque la veste di una «science d'ensemble, générale et confuse, qui comprend presque l'universalité des choses», la sociologia può essere finalmente considerata come un complesso di scienze speciali che studiano problemi determinati e, grazie ai suoi rapporti con l'economia politica e la scienza del diritto, «perd cet air d'improvisation soudaine qu'elle avait jusqu'ici et qui avait parfois fait douter de son avenir»[94]. Forse Montesquieu conservava un posto nella galleria degli antenati della disciplina, ma non era

[90] É. DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture*, cit., in É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, cit., pp. 89-90.

[91] É. DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture*, cit., in É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, cit., pp. 91-93.

[92] É. DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture*, cit., in É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, cit., p. 96.

[93] É. DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture*, cit., in É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, cit., p. 98.

[94] É. DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture*, cit., in É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, cit., pp. 99-100.

considerato un diretto antecedente della sociologia come invece gli economisti classici, Comte e Spencer, o gli scienziati tedeschi del diritto e dell'economia. Durkheim non modificherà questo quadro dei 'precursori' salvo che per un punto: il suo debito nei confronti dei tedeschi, che, per limitare i danni della polemica ideologica sollevata da Simon Deploige sulle origini germaniche della sociologia durkheimiana, egli cercherà di ridimensionare a vantaggio di Robertson Smith e soprattutto dell'origine francese della sociologia, celebrando Comte anche per la teoria non riduzionistica della scienza (e in particolare dell'irriducibilità della sociologia alla biologia) appresa attraverso la mediazione del suo maestro Boutroux[95]. Ma anche quando replicherà a Deploige Durkheim non riterrà di dover riproporre l'identificazione della primogenitura francese della scienza della politica e della società con l'opera di Montesquieu. A giudicare dagli scritti successivi alla dissertazione latina sembra anzi che egli ritorni alla valutazione della prolusione bordolese, quasi si fosse convinto della sterilità della prospettiva montesquieuiana, celebrata nel 1893, per gli sviluppi della sociologia. Già nelle *Règles de la méthode sociologique*, pubblicate due anni dopo la tesi latina del 1893, sarebbe arduo trovare un qualche plausibile esempio di impiego di indicazioni montesquieuiane. I nomi dei maestri di metodo lì ricordati, seppure per essere oggetto di discussione, sono quelli di Comte e soprattutto di Spencer. Nel 1897, in occasione di un'inchiesta

[95] Il sacerdote belga Simon Deploige, filosofo neotomista e presidente dell'Institut supérieur de philosophie dell'Université catholique di Lovanio, pubblicò dal 1905 al 1907 una serie di articoli sulla «Revue néo-scolastique», nei quali attaccava il realismo sociale di Durkheim e dei suoi discepoli, denunciandone le fonti tedesche. Durkheim replicò con la *Lettre au directeur de la «Revue néo-scolastique»*, nella quale affermava che per lo studio della religione era debitore di Robertson Smith e della sua scuola («Revue néo-scolastique», 14 (1907), pp. 606-607 e 612-614, cfr. p. 613; ora in É. DURKHEIM, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, a cura di V. Karady, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, vol. I, pp. 402-405). Raccolti in volume, gli articoli di Deploige furono pubblicati nel 1911: cfr. S. DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1911. Sulle fonti tedesche della sociologia di Durkheim, cfr. R.A. JONES, *La science positive de la morale en France: les sources allemandes de la «Division du travail social»*, in *Division du travail et lien social*, cit., pp. 11-41; e ID., *Ambivalent Cartesians*, cit., pp. 2-5; ma si veda anche C. DIGEON, *La crise allemande et la pensée française (1870-1914)*, Paris, Puf, 1959 (2ª ed. 1992), pp. 340 e 379. Sul rapporto di Durkheim con Comte e col modello positivistico di scienza, cfr. J. HEILBRON, *Ce que Durkheim doit à Comte*, in *Division du travail et lien social*, cit., pp. 59-66; A. PETIT, *De Comte à Durkheim*, in *La sociologie et sa méthode*, cit. pp. 49-70; J.-M. BERTHELOT, *Durkheim, lecteur de Comte?*, in M. BOURDEAU-F. CHAZEL (a cura di), *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*, Paris, L'Hermattan, 2002, pp. 185-206; S. STEDMAN JONES, *Rileggere Durkheim*, in M. ROSATI-A. SANTAMBROGIO (a cura di), *Émile Durkheim. Contributi ad una rilettura critica*, Roma, Meltemi, 2002, pp. 61-78.

della «Revue blanche» sull'opera di Taine, il riferimento a Montesquieu padre della sociologia è caduto[96]. Le indicazioni più preziose sembrano ora venire dal metodo di Taine, che Durkheim qualifica come una forma di *empirismo razionalista*, capace di eliminare i difetti del metodo empirico di J.S. Mill e di quello razionalista coniugandone i pregi, unendo il senso della concretezza dei fatti con il riconoscimento di relazioni tra i fenomeni, premessa per l'intelligibilità del reale[97]. La scienza positiva è debitrice di Taine, il quale, applicando lo studio dei rapporti obiettivi tra i fatti all'analisi dei fenomeni psicologici, ha dato un'importante lezione di metodo utile per il progetto durkheimiano di costruzione di una morale scientifica. Dunque è Taine ora, e non più Montesquieu, ad avere concepito le leggi scientifiche come i rapporti necessari intercorrenti tra le cose e, anche quando deve indicare i precedenti di questa dottrina, Durkheim fa i nomi di Aristotele, Hobbes, Spinoza e Comte, ma omette quello di Montesquieu[98].

Pochi anni dopo egli metterà esplicitamente in discussione alcuni dei punti di forza della sua interpretazione del 1893: la nozione di legge come *rapport* e l'estensione al mondo umano della legalità della natura. In un articolo per la «Revue philosophique», redatto insieme a Paul Fauconnet nel 1903, Durkheim riprenderà infatti, per svilupparlo, un rilievo già fatto a Montesquieu nella dissertazione latina. A questi, come a Kant, si può muovere infatti la critica di non avere inteso le leggi come «rapports de faits», bensì come «des connexions purement logiques entre des concepts formés d'une manière toute idéologique»[99]. Perciò l'autore dell'*Esprit des lois* è rimasto prigionie-

[96] Cfr. *Quelques opinions sur l'œuvre de Taine*, «La revue blanche», 13 (1897), 2, pp. 263-295 (rist. anast., Genève, Slatkine, 1968); il contributo di Durkheim è alle pp. 287-291. Oltre a quella di Durkheim vennero raccolte le opinioni di Maurice Barrès (pp. 266-268), Mgr d'Hulst (pp. 268-270), André Lefèvre (pp. 270-271), François Picavet (pp. 272-273) Émile Boutroux (pp. 274-275), Pierre Janet (p. 275), Gabriel Monod (pp. 275-279), Henri Mazel (pp. 280-282), Paolo Mantegazza (pp. 282-283), Cesare Lombroso (pp. 283-284), Gabriel Tarde (pp. 284-286), Eugène-Melchior de Vogüé (pp. 291-294). Il testo di Durkheim è stato poi pubblicato da V. Karady in É. DURKHEIM, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, cit., pp. 171-177, e da W. WATTS MILLER, col titolo *Sur l'œuvre de Taine* (con trad. ingl. a fronte), in appendice a *QS*, pp. 75-81. Una prima versione della trad. ingl. di W. Watts Miller era apparsa in «Durkheimian Studies/ Études Durkheimiennes», n.s., 1 (1995), pp. 9-15.

[97] Cfr. É. DURKHEIM, *Sur l'œuvre de Taine*, in *QS*, pp. 76-77 (cfr. W. WATTS MILLER, *Durkheim and Montesquieu*, cit., in *QS*, p. 96). Su Durkheim e Mill, cfr. A. PETIT, *Durkheim critique de Mill*, in *La sociologie et sa méthode*, cit., pp. 71-99.

[98] Cfr. É. DURKHEIM, *Sur l'œuvre de Taine*, in *QS*, pp. 79-80.

[99] Cfr. É. DURKHEIM e P. FAUCONNET, *Sociologie et sciences sociales*, «Revue philosophi-

ro dell'ottica degli economisti, non riuscendo ad elevarsi alla prospettiva che sarà invece di Comte: l'estensione delle leggi al mondo umano. Qui Montesquieu, al pari di Bossuet e di Condorcet, è considerato vittima del pregiudizio dualista, che impedisce alla sua concezione della società di trasformarsi in una «véritable science positive et progressive», proprio perché incapace di «étendre l'idée de lois naturelles aux phénomènes humains», cioè di realizzare quel passo che Durkheim aveva considerato nella tesi latina il principale contributo di Montesquieu alla scienza della società[100].

Tuttavia, già in un corso di lezioni dedicate alla *Physique des mœurs et du droit*, redatte tra il 1898 e il 1900 ma inedite fino al 1950[101], Durkheim era ritornato su Montesquieu con un giudizio fortemente limitativo, che sembra una correzione esplicita della celebrazione fatta nel 1893. Dopo avere ricordato la dottrina delle forme di governo di Montesquieu ed averla accostata a quella di Aristotele, il sociologo francese non solo non la celebrava più come una forma di classificazione indiretta dei tipi di società, ma arrivava a muovere all'autore dell'*Esprit des lois* la critica dalla quale lo aveva difeso nella dissertazione latina, di avere cioè costruito una classificazione delle forme di governo in relazione al numero di chi comanda. Certo, Montesquieu riconosce che la forma monarchica richiede che il governo sia esercitato secondo leggi fisse e stabilite, ma «c'est par le nombre des gouvernants que Montesquieu définit la forme des États» e, anche quando parla dei principi che caratterizzano i «différents types d'État», introducendo così una dimensione qualitativa, quello del numero dei governanti rimane il criterio prevalente:

que», 55 (1903), pp. 465-497 (cfr. pp. 468-469), ora in É. DURKHEIM, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, cit., pp. 121-159 (p. 125).

[100] É. DURKHEIM e P. FAUCONNET, *Sociologie et sciences sociales*, «Revue philosophique», 55 (1903), pp. 465-497, ora in É. DURKHEIM, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, cit., p. 123.

[101] Cfr. É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, Avant-propos de H. Nail Kubali, Introduction de Georges Davy, Parif, Puf, 1950 (2ª ed. Puf/Quadrige, Paris, 1990). Si tratta di un'edizione fatta dalla Facoltà di diritto di Istanbul di alcuni corsi inediti di Durkheim, professati tra il 1890 e il 1900 a Bordeaux e ripetuti nel 1904 e poi nel 1912 in Sorbona. H. Nail Kubali pubblica la versione scritta tra il novembre 1898 e il giugno 1900, trascrivendo un mss. datogli da Marcel Mauss, nipote di Durkheim. Il volume contiene due gruppi principali di lezioni: sulla morale professionale (con una difesa del corporativismo) e sulla morale civica, cui seguono altre lezioni sui doveri generali degli individui. All'interno della trattazione della morale civica si discute soprattutto dei rapporti tra Stato e individui e della forma della democrazia: è in questo contesto che si situa il riferimento a Montesquieu.

ces différences qualitatives ne sont que la conséquence des différences purement quantitatives que nous avons rappelées en premier lieu et il dérive les premières des secondes. C'est le nombre des gouvernants qui détermine la nature du sentiment qui doit servir de moteur à l'activité collective, ainsi que tous les détails de l'organisation. Mais cette manière de définir les différentes formes politiques est aussi répandue que superficielle[102].

Di fronte a questa pagina è difficile sottrarsi all'impressione di una vera e propria correzione di quanto Durkheim aveva detto nella tesi latina: nell'abbandonare l'interpretazione per cui dietro la dottrina delle forme di governo dell'*Esprit des lois* si celava una classificazione dei diversi tipi di società, Durkheim insiste ora sulla precarietà di una classificazione fatta in base al numero di chi esercita il potere, che si scontra con la difficoltà di trovare una società in cui il governo sia immediatamente esercitato da tutti, condizione che sembra realizzarsi paradossalmente nelle società tribali[103].

Certo, Montesquieu non scompare dal retroscena intellettuale di Durkheim, ma le sue tracce divengono deboli e poco significative. Nel 1908, in occasione di una discussione tra storici e sociologi sulle pagine del «Bulletin de la société française de philosophie»[104], Durkheim avrà occasione di difendere l'importanza delle spiegazioni causali in storia come nelle scienze sociali con espressioni che ricordano il celebre passo del capitolo XVIII delle *Considérations sur les Romains* sulla differenza tra le cause generali e quelle particolari: negare la possibilità di trovare le cause porta al «nihilisme le plus absolu». Perciò Durkheim sostiene la necessità, anche per gli storici, di adoperarsi per individuare le cause profonde degli avvenimenti, che sfuggono agli attori sociali, giacché «les causes apparentes sont de beaucoup les moins importantes»[105]. Si tratta però di affermazioni che hanno uno sfondo più ravvicinato di quello montesquieuiano e fanno riferimento piuttosto alle discussioni sull'unità del metodo delle scienze e ai progressi fatti dalla

[102] É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, cit., (2ª ed. 1990 cit.), leçon VII, pp. 110-111.

[103] É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, cit., (2ª ed. 1990 cit.), leçon VII, pp. 119 e 112.

[104] Cfr. *Débat sur l'explication en histoire et en sociologie*, «Bulletin de la société française de philosophie», 8 (1908), pp. 229-245, ora in É. DURKHEIM, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, cit., pp. 199-217. Alla discussione prendono parte, oltra a Durkheim e Seignebos, anche Lacombe, Lalande, Bloch, e Bouglé.

[105] Cfr. *Débat sur l'explication en histoire et en sociologie*, cit. p. 232 (in É. DURKHEIM, *Textes. I, Éléments d'une théorie sociale*, cit., pp. 202-203). Cfr. MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, XVIII, in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 173.

storia comparata e dalla biologia negli ultimi cinquant'anni[106].

Due anni prima della morte, in uno scritto d'occasione ma ricco di valenza simbolica, Durkheim ebbe l'opportunità di ripensare alle ricostruzione delle origini della sociologia francese e al posto avuto da Montesquieu nella sua storia. Si tratta di un contributo al volume collettivo *La science française*, voluto dal governo in occasione dell'esposizione universale di S. Francisco (1915) per fare il punto dello stato delle diverse discipline in Francia[107]. Durkheim, ormai maestro riconosciuto della nuova disciplina, presenta la sociologia come una scienza di origine interamente francese, rimuovendo il contributo della cultura tedesca da lui segnalato nei primi scritti. Soltanto in Francia si erano infatti realizzate le due condizioni storiche che rendevano possibile la scienza della società: la fine dell'impero del *traditionalisme* (cioè dell'organizzazione sociale tradizionale e della fiducia nelle vecchie istituzioni) e la fede nella potenza della ragione che rendeva possibile intraprendere il tentativo di «traduire en notions définies» una realtà complessa e instabile come quella sociale. Era un'eredità cartesiana: «D'un autre côté nous sommes et nous restons le pays de Descartes; nous avons la passion des idées distinctes. Sans doute, nous savons aujourd'hui ce qu'il y a de simpliste à l'excès dans le rationalisme cartésien; mais si nous sentons la nécessité de le dépasser, c'est à condition de retenir le principe fondamental»[108]. Eppure, nonostante questo sfondo che sembrava favorire la celebrazione di una lunga galleria di precursori, Durkheim ricorda rapidamente Montesquieu e Condorcet per avere sostenuto l'opportunità di estendere l'*idée déterministe* anche all'*ordre social* (uno degli obiettivi della *philosophie encyclopédique*), ma non esita a dire che questi pensatori «frayèrent la voie à la sociologie, ma ils n'avaient encore qu'une idée assez flottante de ce que sont les lois de la vie sociale», e che perciò la «conception nouvelle» poté affermarsi soltanto all'inizio del XIX secolo con Saint-Simon e Comte[109].

[106] Cfr. *Débat sur l'explication en histoire et en sociologie*, cit., pp. 235 e 231 (in É. DURKHEIM, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, cit., pp. 206 e 201).

[107] Cfr. É. DURKHEIM, *La sociologie*, in *La science française*, 2 voll., Paris, Larousse, s.d., [ma 1915], vol. I, pp. 39-49, ora in É. DURKHEIM, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, cit., pp. 109-118.

[108] Cfr. É. DURKHEIM, *La sociologie*, cit., p. 48 (in É. DURKHEIM, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, cit., p. 117).

[109] Cfr. É. DURKHEIM, *La sociologie*, cit., p. 40 (in É. DURKHEIM, *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, cit., p. 110).

Dunque, in quello che è forse il suo ultimo scritto programmatico, Durkheim riafferma quanto aveva dichiarato nella prolusione bordolese con la quale, circa trent'anni prima, aveva intrapreso il suo insegnamento di sociologo. Comte è tornato a essere il vero padre della sociologia, mentre Montesquieu viene ricollocato nel ruolo di antenato lontano e di anticipatore mancato, dal quale la tesi latina del 1893 l'aveva momentaneamente tolto per assegnargli un posto d'onore.

4. *Montesquieu in Durkheim?*

Se il ritratto a tinte forti di Montesquieu 'precursore' dipinto nella dissertazione latina si stempera negli altri scritti di Durkheim, neppure la questione, più delicata e difficilmente determinabile, dell'uso effettivo da parte del sociologo francese di dottrine e idee montesquieuiane sembra portare a risultati certi e significativi. Nella dissertazione su Montesquieu Durkheim non aveva fatto riferimenti al dibattito politico contemporaneo e non aveva messo alcuna enfasi su aspetti importanti della dottrina politica di Montesquieu, come il ruolo svolto dai corpi intermedi. A scorrere le pagine della *thèse* francese il lettore resta invece colpito dal numero e dalla violenza degli attacchi di Durkheim a Spencer e al modello contrattualistico di società. Già nella lezione inaugurale del corso di Bordeaux egli aveva imputato agli economisti il limite di una concezione individualistica della società, modellata sul gioco delle volontà individuali[110]. Ma nella *Division du travail social* il discorso si arricchiva di nuovi elementi e in particolare della dottrina dei *groupements professionnels*, fondamento di una sorta di neocorporativismo, sulla quale Durkheim ritornerà nella *Préface* della seconda edizione dell'opera, dolendosi di non aver potuto portare a termine lo studio progettato su quest'argomento[111]. La diagnosi di Durkheim era precisa. A causa dello stato rudimentale della morale professionale, la vita economica delle società contemporanee si trova in una condizione di anomia giuridica e morale, resa ancora più grave dallo sviluppo delle funzioni economiche. Per porre fine a questa situazione occorreva la formazione di gruppi professiona-

[110] É. DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture*, cit., in É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, cit., pp. 84-85.

[111] Cfr. É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, cit., *Préface de la seconde édition* (*Quelques remarques sur les groupements professionnels*), p. i.

li, ovvero di organismi secondari capaci di regolamentare la vita economica e morale, divenendo la base di una nuova organizzazione politica, come facevano un tempo «les corps de métiers»[112]. In altre parole, pur individuando anche altri rimedi alla crisi sociale contemporanea vicini a quelli teorizzati dai 'socialisti della cattedra' (limitazione del diritto di eredità, regole certe per l'industria e le professioni, ecc.)[113], Durkheim vedeva nelle *corporations* una risposta al divario tra la potenza dello Stato e la debolezza del singolo cittadino, che la Rivoluzione aveva aggravato con l'abolizione per legge dei corpi intermedi, nei quali si erano annidati i privilegi dell'*Ancien Régime*. Un problema che era stato ben presente ai pensatori politici del primo Ottocento, da Hegel a Guizot, e che era al centro degli interessi del giovane Durkheim, il quale, quando era ancora studente all'École Normale, aveva depositato come titolo della *thèse* francese *Individualisme et socialisme*[114]. Nella *Division du travail social* Durkheim aveva cercato una forma di *solidarité sociale* che fosse compatibile con la divisione del lavoro, pur negando che essa potesse essere un risultato spontaneo della combinazione delle volontà individuali come nella prospettiva liberale classica. Era questa la tesi sostenuta da Alfred Fouillée, anch'egli impegnato a realizzare «il compito fondamentale del nostro secolo» cioè «la costituzione della scienza sociale su basi positive»[115]. Fouillée cercava una sintesi tra individualismo e organicismo e pensava di mettere d'accordo Kant con Comte, ma non intendeva rinunciare all'idea che l'armonia della società potesse risultare dall'accordo spontaneo delle volontà individuali dei cittadini e che il contratto sociale potesse generare una società organica, una tesi che Durkheim riterrà peccare di ottimismo[116].

[112] É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, cit., *Préface de la seconde édition*, cit., pp. viii, xxix-xxxii, ed É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, cit., p. 197. Durkheim vedeva nell'organizzazione corporativa anche un modo di ridurre il numero dei suicidi: cfr. É. DURKHEIM, *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan, 1897, III, III, 3, pp. 434-442.

[113] Cfr. É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, cit., *Préface de la seconde édition*, cit., pp. xxxiv-xxxv.

[114] Cfr. B. LACROIX, *Aux origines des sciences sociales françaises: politique, société et temporalité dans l'œuvre d'Émile Durkheim*, «Archives de sciences sociales de religions», 35 (1990) (numero monografico su *Relire Durkheim*), pp. 109-127 (p. 111).

[115] Cfr. A. FOUILLÉE, *La science sociale contemporaine*, Paris, Hachette, 1880, *Introduction*, p. v.

[116] Cfr. «Revue philosophique», 19 (1885), 446-453 (recensione di É. Durkheim al libro A. FOUILLÉE, *La propriété sociale et la démocratie*, Paris, Hachette, 1884) e «L'Année sociologique», 4 (1901), pp. 443-445 (recensione di É. Durkheim al volume A. FOUILLÉE, *La France au*

Eppure Fouillée dibatteva anche problemi che saranno affrontati più di dieci anni dopo da Durkheim: la necessità di regolare i conflitti individuali e di prevenirli con l'educazione, l'esigenza di una nuova fratellanza universale e la necessità di una giustizia *riparatrice*, la ricerca di un'organizzazione sociale che si ponesse come una via capace di fondere liberalismo e socialismo[117]. Durkheim aveva appreso dai giuristi e dagli economisti tedeschi che gli economisti classici sbagliano nel celebrare l'individualismo e nel considerare la divisione del lavoro come una semplice razionalizzazione di rapporti economici. Si tratta in realtà di un processo più generale, per comprendere il quale bisogna fare ricorso al modello elaborato dalla biologia contemporanea per spiegare il funzionamento degli organismi viventi. Occorre dunque formarsi un'idea adeguata della divisione del lavoro, studiandone le forme normali e patologiche: «Cette étude offrira de plus cet intérêt, c'est qu'ici, comme en biologie, le pathologique nous aidera à mieux comprendre le physiologique»[118]. Nel testo della *thèse* Durkheim faceva un ampio uso di modelli organicistici e si soffermava a lungo sul concetto di *solidarité organique* (assimilabile a quella osservabile tra gli animali superiori, in cui ciascun organo collabora al funzionamento del tutto) che è prodotta appunto dalla divisione del lavoro, per la quale sono necessari individui che differiscano gli uni dagli altri e potenzino la propria personalità[119]. Durkheim si proponeva

point de vue moral, Paris, Alcan, 1900). Dal canto suo Fouillée criticherà il realismo sociale di Durkheim e contesterà la sua insistenza sulla dimensione scientifica e sociale della morale (cfr. A. Fouillée, *Les éléments sociologiques de la morale*, 2ª ed., Paris, Alcan, 1905, pp. 234 e 247). Su Durkheim e Fouillée, cfr. J.E.S. HAYWARD, *«Solidarity» and the Reformist Sociology of André Fouillée*, «The American Journal of Economics and Sociology», 22 (1963), pp. 205-222 e 305-312; S. LUKES, *Émile Durkheim*, cit., pp. 354 e 501-502; L. MUCCHIELLI, *Pourquoi réglementer la sociologie? Les interlocuteurs de Durkheim*, in *La sociologie et sa méthode*, cit., pp. 15-47.

[117] Cfr. A. FOUILLÉE, *La science sociale contemporaine*, Paris, Hachette, 1880, pp. 191, 322, 349-352, 420-421.

[118] Cfr. É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, cit., p. 8.

[119] É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, cit., pp. 100-101. Cfr. A. PIZZORNO, *Lecture actuelle de Durkheim*, «Archives européennes de sociologie», 4 (1963), pp. 1-36. L'idea di solidarietà organica come legame che si istituisce tra organi che cooperano era piuttosto diffusa e si trovava già in A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, cit., vol. IV, leçon 48, pp. 279-280 («c'est surtout aux systèmes organiques, en vertu de leur plus grande complication, que conviendra toujours essentiellement la notion scientifique de solidarité et de consensus»): per le nozioni di *solidarité organique* e di *solidarité mécanique* (e la possibile derivazione di questa distinzione da F.J. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft, Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig, R. Reisland, 1887), cfr. *Division du travail et lien social*, cit., *Introduction*, pp. 3-4. Connessa con questa forma di solidarietà sociale è la

infatti di mostrare che la cooperazione non è solo un fenomeno economico ma morale e che, anche dove la divisione del lavoro è più spinta, la società non si risolve «en une poussière d'atomes juxtaposés»: per questo egli respingeva la *solidarité mécanique*, che caratterizza le relazioni sociali del contrattualismo, e affermava che, contrariamente a quanto credevano Spencer e gli economisti teorici del *laissez- faire*, in condizioni non patologiche solidarietà e altruismo non sono un elemento ornamentale ma la base della società[120]. La specializzazione e la divisione del lavoro, lungi dall'essere di ostacolo alla coesione sociale e allo sviluppo delle personalità individuali, diventavano la condizione per la realizzazione degli ideali di fratellanza[121]. Era questo anche un modo di prendere le distanze dal modello repubblicano antico, il cui egualitarismo generava una solidarietà soltanto meccanica, per affermare la superiorità di un tipo sociale che richiede un'accentuata divisione del lavoro come le grandi repubbliche moderne. Col suo linguaggio Durkheim reinterpretava la distinzione fatta da Benjamin Constant tra la libertà degli antichi e quella dei moderni, facendo verosimilmente tesoro della lezione di Janet e soprattutto di Fustel de Coulanges circa l'alterità degli antichi rispetto a noi[122].

Sembra dunque che nella *thèse* principale, nella quale Montesquieu non è mai ricordato, l'insegnamento dell'autore dell'*Esprit des lois* non venga dimenticato: il modello epistemologico organicistico, l'attenzione al patologico come chiave di comprensione delle funzioni

proposta di un *droit coopératif à sanctions restitutives* che pone rimedio agli eccessi e ai difetti applicando un sistema di giustizia distributiva (cfr. É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, cit., p. 98).

[120] É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, cit., pp. 207-208, 264, 341. Nelle forme deviate la solidarietà cede il posto all'antagonismo di lavoro e capitale e alla lotta di classe (pp. 344-348 e 367-374). Sulle critiche di Durkheim al modello astratto di società degli economisti classici, ma anche di Comte e di Spencer, cfr. C.A. VIANO, *La dimensione normativa nella sociologia di Durkheim*, «Quaderni di sociologia», n. s., 12 (1963), pp. 310-352; W. LOGUE, *Durkheim et les économistes français*, in *Division du travail et lien social*, cit., pp. 43-58; M. BORLANDI, *Durkheim lecteur de Spencer*, in *Division du travail et lien social*, cit., pp. 104-109; F. CHAZEL, *La place de la fonction dans l'explication: la part d'innovation de l'argument durkheimien*, in *Durkheim d'un siècle à l'autre*, cit., pp. 105-117 (il saggio tratta anche del funzionalismo in Durkheim). Sulla divisione del lavoro, la solidarietà e il ruolo dei gruppi intermedi, cfr. anche W. WATTS MILLER, *Alla ricerca di solidarietà e sacro*, in *Émile Durkheim. Contributi ad una rilettura critica*, cit., pp. 141-168.

[121] Cfr. É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, cit., pp. 394, 398-399, 401-402.

[122] Cfr. C. LARRÈRE, *Montesquieu and the Modern Republic*, cit., pp. 248-249; B. KARSENTI, *Politica della scienza sociale*, cit., pp. 366-368; W. WATTS MILLER, *Durkheim and Montesquieu*, cit., pp. 91-92.

sociali normali, l'idea che la società sia una totalità organica di funzioni interdipendenti, la stretta compenetrazione tra il diritto e l'organizzazione sociale, l'insistenza sul ruolo di mediazione esercitato dagli organismi intermedi, sono tutti temi che richiamano la lezione di Montesquieu, ed è assai verosimile che Durkheim l'avesse presente. Tuttavia agivano anche modelli più vicini. Concludendo la *Préface* della prima edizione della *thèse* francese, Durkheim faceva riferimento al libro di Henri Marion sulla *solidarité morale*[123]. Non si trattava di un semplice omaggio al *rapporteur* della sua *thèse*, giacché, nonostante la differenza di punti di vista, i debiti di Durkheim nei confronti di Marion sono consistenti. Questi era stato il primo a dare della nozione di *solidarité* una definizione allargata rispetto all'uso tecnico giuridico del termine (nel senso di corresponsabilità in solido, cioè degli obblighi reciproci e verso il tutto che hanno, ad esempio, i membri di una società), ridefinendola in relazione al modello di interdipendenza funzionale tipica degli organismi biologici, cioè negli stessi termini in cui la impiegherà Durkheim: «L'idée de solidarité est en général celle d'une relation constante, d'une mutuelle dépendance entre les parties d'un tout»[124]. Anche per Marion questa nozione trovava applicazione nella vita sociale, dove si caratterizzava come *solidarité morale*, assumendo i caratteri distintivi di quella che Durkheim chiamerà *solidarité organique*: «chaque société humaine, bien qu'elle soit composée d'individus dont chacun est une personne et a sa destinée à part, forme comme un tout vivant, dont les parties composantes sont solidaires entre elles dans un même temps, solidaires dans le cours de l'histoire»[125].

Introducendo nel 1928 l'edizione postuma del corso sul socialismo, tenuto nel 1895, Marcel Mauss ricordava come Durkheim avesse approfittato di quelle lezioni per liberarsi dall'accusa di collettivismo che gli erano state rivolte dopo la pubblicazione della *Division du travail social*. Le preoccupazioni per le questioni sociali erano state una costante dagli anni dell'École Normale fino agli ultimi scritti del sociologo e tra queste occupava un posto di rilievo la questione di come uscire dall'alternativa anarchia-servitù, che aveva appunto cercato

[123] É. DURKHEIM, *La division du travail social*, cit., *Préface de la première édition*: p. xliv, in nota.

[124] Cfr. H. MARION, *De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée*, Paris, Germer Baillière, 1880, *Introduction*, p. 2.

[125] H. MARION, *De la solidarité morale* [...], *Introduction*, cit., p. 4.

di risolvere valorizzando l'importanza dei gruppi professionali[126]. Durkheim era in rapporti stretti con Gambetta e Jaurès, ma non aveva mai aderito al socialismo, pur essendo sostenitore di un accentuato riformismo sociale. L'origine delle sue idee al riguardo va piuttosto cercata nella critica conservatrice della dottrina liberale. Recensendo *Les règles de la méthode sociologique*, Georges Sorel aveva presentato Durkheim come «un adversaire de premier ordre du socialisme», un teorico delle «nouvelles idées sur la démocratie conservatrice», anche se capace di cogliere l'insufficienza della vecchia scuola di J.-B. Say e di affrontare i problemi «dans un esprit très progressiste»[127]. La letteratura ha segnalato il debito di Durkheim nei confronti del tradizionalismo francese, che d'altra parte era stato un ingrediente importante anche della sociologia comtiana, sostanzialmente ostile all'individualismo delle dottrine liberali[128]. Perciò non pochi interpreti hanno insistito sulla continuità di Durkheim con il tradizionalismo, accentuata anche dall'attenzione per la nazione, che consente di assimilare la sua opera a quella dei tradizionalisti francesi del primo Ottocento. In entrambi i casi si trattava di trovare un nuovo ordine: di fronte agli esiti della Rivoluzione per i Bonald e i Maistre, di fronte alla crisi sociale e politica di fine secolo per Durkheim[129]. Certo è che nella *Division du travail social* il modello organicistico viene impiegato per criticare l'individualismo e l'utilitarismo di Spencer e trovare un rimedio al conflitto sociale[130]. Organicismo e anti-atomismo sociale sono temi che rinviano alla lezione di Montesquieu e sui quali Durkheim ritornerà pochi anni dopo nelle *Règles de la méthode socio-*

[126] Cfr. M. MAUSS, *Introduction*, a É. DURKHEIM, *Le socialisme. Sa définition. Ses débuts. La doctrine saint-simonienne*, Introduction de Marcel Mauss, Préface de Pierre Birnbaum, Paris, Puf, 1928 (2ª ed. 1971, ed. Quadrige, 1992), pp. 27-31.

[127] Cfr. G. SOREL, *Les théories de M. Durkheim*, cit., «Le devenir social», cit., 1 (1895), p. 2. Diverso il giudizio di H. BOURGIN, *De Jaurès à Léon Blum. L'École normale et la politique*, Paris, Fayard, 1938, p. 219; cfr. P. BIRNBAUM, *Préface* a É. DURKHEIM, *Le socialisme*, cit., pp. 18-19; e B. LACROIX, *Aux origines des sciences sociales françaises*, cit., pp. 117-118.

[128] Cfr. P. MACHEREY, *Le positivisme entre la révolution et la contre-révolution: Comte et Maistre*, «Revue de Synthèse», 4ᵉ s., 1 (1991) (numero monografico su *Auguste Comte, politique et sciences*), pp. 41-47.

[129] Cfr. E. BENOIT-SMULLYAN, *The Sociologism of Émile Durkheim and his School*, in H.E. BARNES (a cura di), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago (Ill.), Chicago University Press, 1948, pp. 499-537; L.A. COSER, *Durkheim's Conservatism and Its Implications for His Sociological Theory*, in *Émile Durkheim, 1858-1917*, cit., pp. 211-232; P. BIRNBAUM, *Préface* a É. DURKHEIM, *Le socialisme*, cit., pp. 5-7.

[130] Cfr. É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, l. I, cap. II.

logique[131]. Ma anche il *Kathedersozialismus*, che Durkheim aveva conosciuto durante il soggiorno del 1885 in Germania, aveva insistito sul carattere organico della società, accostato economia e morale e sviluppato una critica del diritto naturale[132].

C'era anche un'altra via attraverso la quale si era diffusa la critica del contrattualismo e dell'utilitarismo nella Francia della prima metà del secolo, il liberalismo conservatore di Guizot. Questi era stato contrario alla costruzione artificiale del contratto sociale, aveva considerato utopico il liberalismo che esaltava incondizionatamente il mercato e nutriva fiducia nella sua autoregolamentazione, non aveva creduto che la risposta ai problemi politici del suo tempo potesse venire da soluzioni tecniche, come la limitazione dei poteri mediante la loro divisione e il loro bilanciamento. Perciò aveva cercato una risposta nelle concezioni organicistiche più vicine a Hegel e a Tocqueville che a Smith[133]. Come quella di molti liberali francesi dei primi decenni dell'Ottocento (da Destutt de Tracy a Benjamin Constant, da Royer-Collard a Cousin) anche l'analisi che Guizot faceva della realtà politica contemporanea era lontana da quella del liberalismo classico, che individuava la caratteristica della modernità nel passaggio da una società di corpi a una società di individui. Per Guizot invece occorreva avviare un processo che andasse dagli individui all'interazione sociale, resa necessaria dalla nascita del nuovo tipo di *individuo sociale* prodotto dalla complessa società europea moderna[134]. Anche in questo caso Montesquieu stava sullo sfondo, modello di una concezione della società come organismo, non risolvibile nel conflitto delle vo-

[131] Cfr. É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, cit., pp. 22 e 103. Montesquieu è ricordato nelle *Règles* soltanto una volta (p. 117). Prima di essere pubblicate in volume a Parigi da Alcan nel 1895, le *Règles* apparvero come una serie di articoli pubblicati nel 1894 sulla «Revue philosophique» di Ribot. Sulle *Règles*, cfr. *La sociologie et sa méthode*, cit. (si veda in particolare il saggio di L. MUCCHIELLI, *Pourquoi réglementer la sociologie?*, cit.); e C.-H. CUIN, *Une méthode peut bien en cacher une autre: des «Règles» au «Suicide»*, in *Durkheim d'un siècle à l'autre*, cit., pp. 169-188.

[132] Oltre che in É. DURKHEIM, *Leçon d'ouverture* del *Cours de science sociale*, cit., pp. 96-99, tracce dell'attrazione per queste dottrine si trovano negli articoli pubblicati dopo il ritorno dalla Germania: cfr. É. DURKHEIM, *La philosophie dans les universités allemandes*, «Revue philosophique», 23 (1887), pp. 313-338 e 423-440; ID., *La science positive de la morale en Allemagne*, «Revue philosophique», 24 (1887), pp. 33-58, 113-142, 275-284. Si veda al riguardo R.A. JONES, *La science positive de la morale en France: les sources allemandes de la «Division du travail social»*, in *Division du travail et lien social*, cit., pp. 19-22.

[133] Cfr. P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, cit., pp. 44-55.

[134] P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, cit., pp. 60-61.

lontà individuali. Gli ideali conservatori di Guizot, sopravvissuti al 1848, ritorneranno negli intellettuali razionalisti (Taine e Renan) e nei padri fondatori della Terza Repubblica (Simon, Littré, Ferry, Gambetta), trovando espressione nella *République conservatrice* celebrata da Littré. Ciò ha permesso a Pierre Rosanvallon di presentare il *moment Guizot* come un periodo di lunga durata, che si protrasse fino agli anni '90 del secolo[135]. Durkheim si faceva dunque interprete di una via 'sociologica' alla democrazia, che era condivisa da molti contemporanei e aveva avuto il suo primo cantore in Guizot.

La riflessione sulla nozione di democrazia aveva indotto Durkheim a considerare la teoria montesquieuiana inadeguata per le esigenze di una moderna analisi della società. Al centro di questa egli era giunto a porre l'istituzione statale e il rapporto tra la «conscience gouvernamentale» e il resto della società, che si configurava come una scala continua ai cui estremi stavano una condizione minima e massima di comunicazione tra Stato e società. Questa teoria consentiva di pervenire a una definizione della democrazia del tutto nuova, che la faceva dipendere dall'estensione e dall'intensità del circuito della comunicazione che caratterizza i sistemi politici[136]. La nuova definizione della democrazia, che comporta lo studio della mentalità collettiva, della partecipazione politica e della comunicazione sociale, consente di liberarsi delle vecchie teorie che definivano la democrazia in rapporto al numero dei governanti e anche di uscire dalle *impasses* della dottrina classica, negando che la democrazia sia una forma di governo che richiede uno Stato debole, perché uno Stato «può essere democratico e fortemente organizzato»[137]. Era l'abbandono del modello rousseauiano di democrazia, che l'evoluzione delle società complesse ha reso obsoleto a vantaggio di una «forme mentale nouvelle» capace di prendere atto della trasformazione intervenuta nelle assemblee deliberative in funzione della mole crescente di informazioni necessarie per decidere materie sempre più complesse[138]. Sicché la democrazia richiede un *surplus* di organizzazione da parte dei cittadini, la cui mancanza rende caotiche le società e debole e confuso lo Stato. Per ridurre il disagio sociale che è all'origine della crisi della democrazia

[135] P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, cit., pp. 358-371.

[136] Cfr. É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, cit., (2ª ed. 1990 cit.), leçon VII, pp. 117-118 e 122. Si veda P. BIRNBAUM, *Préface* a É. DURKHEIM, *Le socialisme*, cit., pp. 9-11.

[137] É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, cit., (2ª ed. 1990 cit.), leçon VII, cit., p. 122.

[138] É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, cit., (2ª ed. 1990 cit.), leçon VII, cit., pp. 126-132.

ed eliminare il carattere patologico delle società moderne nelle quali tutto il peso della società poggia sulla massa degli individui, Durkheim rinnovava la proposta già avanzata nella *Division du travail social* di potenziare la struttura organizzativa della società tramite la creazione di *organes sécondaires* («placés entre l'État et le reste de la société»), capaci di liberare l'individuo dallo Stato ma anche di dispensare quest'ultimo da compiti impropri di protezione sociale[139]. Per certi versi si trattava di un'idea che poteva essere ricondotta alla dottrina montesquieuiana dei corpi intermedi[140], ma, nel presentare la sua forma aggiornata di corporativismo poggiante sui gruppi professionali come l'unico rimedio per mitigare gli effetti negativi della contrapposizione tra Stato e cittadini caratteristica delle democrazie liberali moderne, Durkheim non compie mai questo passo. Pertanto la figura di Montesquieu rimane soltanto sullo sfondo di una tradizione liberale pluralistica che ha molti padri, da Tocqueville a Guizot, al cattolicesimo sociale che proponeva un ritorno alle gilde medioevali contro l'anarchia del *laissez faire*, al solidarismo radical-socialista di Léon Bourgeois cui aderirono anche alcuni allievi di Durkheim come Célestin Bouglé[141].

Il riferimento a Montesquieu è parte del progetto durkheimiano di un'analisi scientifica della società come pure del programma di costruzione di una morale scientifica, lontana dalla metafisica e dalla morale astratta kantiana. Durkheim lo aveva annunciato già nell'*Introduction* alla *Division du travail social* e vi rimarrà fedele per tutta la vita, distaccandosi in ciò dai moralisti kantiani della Terza Repubblica, pur nel comune progetto di costruire una morale laica e repubblicana, che avesse nella scuola pubblica un suo centro di diffusione[142].

[139] É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie*, cit., (2ª ed. 1990 cit.), leçon VII, cit., pp. 138-140.

[140] Cfr. W. WATTS MILLER, *Durkheim and Montesquieu*, cit., in *QS*, pp. 92-94.

[141] Cfr. M. RICHTER, *Durkheim's Politics and Political Theory*, in *Émile Durkheim, 1858-1917*, cit., pp. 170-210 (cfr. pp. 194-197); S. LUKES, *Émile Durkheim.*, cit., p. 264; R.A. NISBET, *The Sociological Tradition*, New Brunswick (USA)-London, Transaction Publishers, 2ª ed. 1993, p. 159; W. LOGUE, *Durkheim et les économistes français*, cit., in *Division du travail et lien social*, cit., pp. 54-58; B. KARSENTI, *Présentation* a É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924, Préface de Célestin Bouglé (2ª ed. Paris, Puf, 1996), p. xxix.

[142] Questa parte dell'*Introduction* del 1893 fu soppressa nell'edizione del 1902 e successive, forse perché oggetto di critiche da parte di diversi membri del *jury* (cfr. *Division du travail et lien social*, cit., *Introduction*, p. 6; e R.A. JONES, *La science positive de la morale en France*, cit., in *Division du travail et lien social*, p. 37): la si può leggere in É. DURKHEIM, *Textes. 2. Religion, morale, anomie*, cit., pp. 257-288. Com'è noto, la riflessione sulla costruzione di una morale scientifica sarà però una costante del pensiero di Durkheim, il quale contrapporrà alla morale

L'Esprit des lois ha insegnato per la prima volta che le società sono governate da un *esprit général*, costituiscono un'unità organica, richiedono tipizzazioni ideali per diventare intelligibili; ma la dottrina giuridico-politica di Montesquieu appare inadeguata di fronte agli sviluppi di una ricerca sociologica che, già con Spencer e la sociologia britannica, aveva ampliato la propria prospettiva fino a includere lo studio delle forme elementari tribali di organizzazione politica. Come nel caso della riflessione sulle nuove forme della democrazia, anche per l'analisi della società i 'precursori della sociologia' (e Montesquieu non più di Rousseau) sembrano non avere più nulla da insegnare. Per Durkheim soltanto la sociologia è in grado di dare pieno sviluppo a quelle idee, rendendo l'individuo consapevole di fare parte di un organismo sociale. È un progetto ambizioso, che impone di spiegare la vita sociale ricorrendo a cause profonde, da cercarsi nella vita associata degli individui, e richiede lo studio obiettivo della coscienza sociale collettiva e delle sue forme elementari. Il programma scientifico di Durkheim si lascia dietro le spalle Montesquieu e Condorcet, ma anche Saint-Simon, Comte, Spencer e gli altri pionieri della sociologia.

deduttiva del moralista quella induttiva dello scienziato morale: cfr. É. DURKHEIM, *L'éducation morale*, a cura di P. Fauconnet, Paris, Alcan, 1934 (2ª ed. Paris, Puf, 1974); É. DURKHEIM, *Le socialisme*, cit.; nonché i testi raccolti in É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, cit.; e l'art. di É. DURKHEIM, *Introduction à la morale*, pubblicato postumo da M. Mauss sulla «Revue philosophique», 89 (1920), pp. 79-97. Sul contrasto con la morale kantiana, cfr. B. KARSENTI, *Présentation*, cit., a É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, cit., pp. xxii-xxiii (Karsenti parla anche di un avvicinamento di Durkheim a Hegel: cfr. p. xxviii); i lavori di W. WATTS MILLER, *Les deux préfaces: science morale et réforme morale*, in *Division du travail et lien social*, cit., pp. 147-164; ID., *Liberté de la volonté et science sociale*, in *Durkheim d'un siècle à l'autre*, pp. 223-235; ID., *Durkheim: Morals and Modernity*, London, UCL Press, 1996, cap. VIII, pp. 185-206; ID., *Durkheim and Montesquieu*, cit., pp. 102-104 (Watts Miller dà un'interpretazione kantiana del programma di Durkheim); A.W. RAWLS, *Il dualismo di Durkheim: una posizione anti-kantiana e anti-razionalista*, in *Émile Durkheim. Contributi ad una rilettura critica*, cit., pp. 263-308. Ma, sulla riflessione morale di Durkheim in relazione alle discussioni della Terza Repubblica (e in particolare all'opera di Jules Barni), cfr. P. MACHEREY, *Présentation* a J. BARNI, *La morale dans la démocratie, suivi du Manuel républicain*, Présentation de P. Macherey, Paris, Editions Kimé, 1992, pp. 7-28.

Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di Friedrich Meinecke

Umberto Roberto

1. *Alle origini dello storicismo: Meinecke e il XVIII secolo*

Il ritorno di F. Meinecke alle sorgenti dello storicismo maturò come profonda esigenza interiore dopo le prove terribili della sconfitta bellica (1918) e della crisi della repubblica di Weimar; e, ancora in anni durissimi, si realizzò nella pubblicazione dell'ultima opera della grande trilogia sulla storia della Germania moderna: *Die Entstehung des Historismus* che uscì nel 1936, all'apice del successo di Hitler e del suo regime totalitario[1]. Lo storicismo è presentato come la forza spirituale che muove il pensiero e la storia tedesca in età moderna, anche come storia di nazione culturale nel contesto europeo, a partire dall'età di W. von Humboldt fino a Goethe; è il livello più alto raggiunto nella intelligenza delle cose umane, l'applicazione alla storia di principi già presenti in Leibniz che sostituiscono una visione «individualizzante» della storia ad una visione «generalizzante»:

> Storicismo non è altro, in un primo tempo, che l'applicazione alla storia dei nuovi princìpi d'esistenza affermatisi col grande movimento tedesco che dal Leibniz va fino alla morte di Goethe. Esso fu la continuazione di tutto un movimento generale della cultura occidentale, il cui coronamento fu opera dello spirito tedesco, che in esso ha compiuto, dopo la riforma, la seconda delle sue imprese di portata universale [...]. Il principio primo dello storicismo consiste nel

[1] Cfr. F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, tr. it. *Le origini dello storicismo*, a cura di M. Biscione-G. Gundolf-G. Zamboni, Firenze, Sansoni, 1936. L'opera conclude la trilogia sulla storia culturale e politica tedesca (ed europea) in età moderna, iniziata con *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaats*, München, Oldenbourg, 1908 (tr. it. *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale tedesco*, 2 voll., a cura di A. Oberdorfer, Firenze, La Nuova Italia, 1930) e *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München, Oldenbourg, 1924 (tr. it. *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, 2 voll., a cura di D. Scolari, Firenze, Sansoni, 1942; 1970).

sostituire ad una considerazione generalizzante ed astrattativa delle forze storico-umane la considerazione del loro carattere individuale[2].

È un nuovo modo di sentire la realtà, che si contrappone non solo al giusnaturalismo, ma procede oltre l'esaltazione della ragione umana, immutabile e eterna nella validità dei suoi giudizi, da parte dell'illuminismo. Nello storicismo delle origini l'uomo è senza dubbio al centro della storia, ma vengono celebrate l'unicità e la mutabilità del suo spirito, della sua anima, della sua ragione nelle diverse epoche storiche: tanto sul versante del singolo individuo, quanto su quello delle entità collettive. Nella Germania della fine del Settecento si afferma la centralità dell'individuo nella storia, della sua personale identità, delle sue passioni, dei suoi sentimenti; e allo stesso tempo la libertà e la spontaneità irrazionale e irripetibile della sua evoluzione nella storia[3].

Il sorgere dello storicismo fu una della più importanti rivoluzioni spirituali prodotte dal pensiero occidentale. Qualcosa, tuttavia, intervenne durante l'Ottocento a deviarne lo sviluppo. L'interpretazione hegeliana, le tensioni nazionalistiche culminate nella guerra del 1870, e poi la *Machtpolitik* della Germania da Bismarck a Guglielmo II allontanarono lo storicismo dalla sua originaria, luminosa intuizione: la centralità, l'unicità e la libertà dell'individuo nella storia. Dopo il disastro tedesco del 1918, e davanti alla crescente affermazione del nazismo, Meinecke richiama la cultura tedesca alle sue origini: «Scorto l'aspetto demoniaco delle forze disfrenantesi nell'Ottocento egli doveva esser spinto verso quel Settecento, che già doveva tornare a Goethe: *Die Entstehung des Historismus* è una storia del pensiero del Settecento e si conclude con l'apoteosi di Goethe»[4].

[2] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. X, più in generale pp. IX-XVI; e più oltre riflettendo sugli elementi di innovazione della cultura europea nel pensiero cartesiano: «Tutto il compito dello storicismo è consistito nell'indebolire e rendere mobile il rigido pensiero giusnaturalistico, con la sua fede nella invariabilità dei supremi ideali umani e nella eguaglianza assoluta ed eterna della natura umana» (p. 3).

[3] L'importanza del pensiero di Leibniz nella genesi del concetto di individualità dello storicismo, e della sua evoluzione libera e spontanea, è opportunamente sottolineata in *Origini dello storicismo*, cit., pp. 15-30, partic. pp. 29-30: «Ogni considerazione del suo pensiero storico ci riporta, come anche la sua filosofia, tanto al '700 quanto all''800 tedesco. Egli non è stato in grado di sviluppare fino in fondo il concetto di individualità, ossia la visione più grande che trasmise al secolo successivo […]. Pur tuttavia noi abbiamo visto il senso dell'individuale manifestarsi già nella copia dei suoi interessi storici, ed anche se non fu in grado di intendere tutta la vita umana in una forma pienamente conseguente, la fecondità della sua dottrina delle monadi lo guidò ad una conoscenza dei principi, che era del più alto significato».

[4] C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni, 1940, pp. 89-120, partic. p. 112. Durante il nazismo Meinecke ripensò l'intera storia dello spirito tedesco ed europeo per

In pagine di vibrante suggestione Carlo Antoni descrive il tentativo di Meinecke di placare le inquietudini del suo spirito davanti alla drammatica evoluzione della storia tedesca attraverso la contemplazione dei grandi spiriti del Settecento, e dunque la visione luminosa di quanti contribuirono all'avanzamento culturale della civiltà europea in anni che lasciavano presagire l'imminente disastro:

> Lo "storicismo" è nello stadio dell'innocenza inconsapevole e della gioia delle prime scoperte, non ha assunto l'aspetto dell'aperto sovvertitore della dottrina giusnaturalistica, "per due millenni stella polare dell'Occidente", non ha ancora intaccato la fede nella stabilità della natura umana e nell'universalità della ragione, ma si limita a presentarsi come integrazione della conoscenza, come un modo più agile e aderente d'interpretare la vita, l'arte e la storia. Dai "precursori", Shaftesbury e Vico, fin su a Herder, a Goethe a Ranke, è pervaso da un alito di panteismo neoplatonico, dalla gioia dinanzi alla realtà dalle infinite forme, una nella sua essenza divina. Con questa intuizione della varietà e molteplicità dell'universo esso solleva dai suoi cardini il secco sistema razionalistico, ma la nuova sensibilità per la poesia primitiva, il nuovo rispetto per la fantasia ed il sentimento hanno significato di conciliazione con tanta parte dell'umanità e della storia, di più tollerante ed umana comprensione. L'umanesimo ha in questo panteismo, in questa visione etico-estetica delle cose, la sua ultima e più delicata fioritura. Goethe rappresenta l'istante estremo d'un miracoloso equilibrio, mantenuto non senza un già visibile sforzo[5].

dimostrare quali fossero le origini autentiche della cultura tedesca contro elementi ad essa estranei, alla base invece dell'ideologia nazionalsocialista; negli anni successivi al 1945 (fino alla sua morte nel 1954) egli cercò di affermare la discontinuità del nazismo rispetto alla cultura tedesca, partecipando al dibattito sulle responsabilità della Germania nel XX secolo, culminato in pubblicazioni come *Griff nach der Weltmacht* di F. Fischer (Düsseldorf, Droste, 1961). Sulla posizione di Meinecke e i temi del dibattito, cfr. G.G. IGGERS, *New Directions in European Historiography* (1975), tr. it. *Nuove tendenze della storiografia contemporanea*, a cura di G. Nocera, con introduzione di M. Mazza, Catania, Edizioni del Prisma, 1981, pp. 106-177, partic. pp. 113-120.

[5] C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., pp. 115-116. Sulla linea della critica crociana alla riflessione storica di Meinecke (per cui cfr. B. CROCE, *La storia come pensiero e azione* [1938], Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 53-72), Antoni prosegue descrivendo i limiti di questa visione delle origini dello storicismo: «Lo storicismo, inteso come il sovvertimento non solamente della *raison* matematica e meccanicistica, ma in generale della fede nell'unità della natura umana, deve giungere ad un pluralismo, negatore dello stesso universale, e quindi della dissoluzione della fede nel pensiero. A queste conseguenze del suo storicismo il Meinecke evita di giungere, trattenuto da quell'umanesimo di Goethe, di Herder, di Ranke che ancora vive in lui» (*ibidem*).

2. *Montesquieu tra illuminismo e storicismo*

Montesquieu è personalità centrale tra quei precursori che, dentro e fuori dell'illuminismo, superarono le certezze generalizzanti del giusnaturalismo e prepararono il balzo verso lo storicismo: egli è un ponte tra l'illuminismo e la nascita dello storicismo. La sua posizione è da Meinecke avvertita in modo tanto eccezionale che, alterando l'ordine cronologico della sua esposizione, egli inserisce Montesquieu dopo Voltaire:

> Questi [Voltaire] attingeva il nuovo, che introduceva nel pensiero e nelle conoscenze storiche, dai tesori dell'illuminismo. Al Montesquieu invece è stato riconosciuto spesso, tanto nel pensiero politico che in quello storico, un aspetto bifronte. Egli si trova a confine tra due epoche, ed è molto più difficile ad individuare ed a comprendere che non il Voltaire. Intorno a lui si riaccendono sempre le lotte: lo si riporta ora piuttosto al '700, al mondo dell'illuminismo al quale egli sembra appartenere per i suoi atteggiamenti di pensiero; ora ad un mondo di tendenze reazionarie, nel quale sembra che lo spingano i suoi interessi ed ideali politico-sociali; oppure si vede in lui addirittura il superatore del pensiero illuministico, l'inconsapevole iniziatore di un'arte gotica, cioè romantica, ed in politica si vede in lui il creatore del moderno concetto di libertà e delle moderne forme costituzionali. Talora si ammette che, quante più volte lo si è letto, tanto meno si sa dove egli veramente sia rivolto[6].

[6] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., pp. 90-91. Per quanto riguarda il giudizio di Meinecke sull'illuminismo, F. TESSITORE, *Introduzione a Meinecke*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 91-96, nota come per lo storico tedesco l'illuminismo non è uno storicismo «dimidiato», ma «un'epoca storica forte di una sua autonomia culturale». Le grandi personalità dell'Illuminismo sono precursori dello storicismo secondo una visione ovviamente appoggiata sopra fondamenti storicistici, di rispetto dell'autonomia spirituale e culturale di ogni epoca; in questi spiriti Meinecke avverte la tensione, che segna ogni epoca nella pienezza della sua peculiare identità, a superare se stessa volgendosi a forze opposte e contrarie a quelle che la definiscono: «Il secolo XVIII è uno degli esempi più significativi di un simile processo, in cui una nuova tendenza dello spirito umano si afferma, apparentemente, per un certo periodo, in forma assoluta. Ma già dagli inizi del suo trionfo è accompagnata da una opposta tendenza che poi si affermerà su di essa. Il secolo dell'illuminismo e del razionalismo non è mai stato soltanto questo, ma conteneva nel suo seno sin dal principio quei germi che determinarono nel secolo successivo il romanticismo, l'irrazionalismo, lo storicismo» (*Origini dello storicismo*, cit., p. 117). Il giudizio di Meinecke sull'illuminismo e le sue personalità sviluppa in parte idee già presenti nella riflessione sul rapporto tra illuminismo e pensiero storico in E. TROELTSCH, *Die Aufklärung* (1897), *Gesammelte Schriften*, IV, Tübingen, Mohr, 1925, pp. 338-374; e W. DILTHEY, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt* (1901), in *Gesammelte Schriften*, III, Leipzig, Teubner, 1959, pp. 209-268. Sulla questione, cfr. F. TESSITORE, *Vico, Dilthey, Croce, Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, (1968), in ID., *Storicismo e pensiero politico*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1974, pp. 139-184.

Rivolgendosi concretamente verso gli uomini per studiare attraverso la loro personalità il trasformarsi delle idee, Meinecke comprende la complessità del pensiero di Montesquieu, e descrive la 'tensione eccezionale' del suo spirito che lo porta a sovrastare i suoi contemporanei, fossero pure dell'altezza di un Voltaire. Montesquieu supera per diversi aspetti il patrimonio di valori e concetti dell'illuminismo francese. In primo luogo per il metodo, per la sua serietà di filosofo politico e di studioso. Tutta la sua attività di pensatore deduttivo è sostenuta da un intenso sforzo di ricerca attraverso letture, viaggi, esperienze personali. E la sua riflessione procede sempre concentrata attraverso gli anni. Montesquieu appare diverso dagli uomini di cultura del suo tempo per la costante inclinazione a ripensare i suoi principi, e per la sua volontà di fissarli definitivamente in un'opera sola. Pur anticipato nei diversi luoghi di una feconda produzione letteraria, tutto il pensiero di Montesquieu confluisce finalmente nell'*Esprit des lois* (1748), ed egli appare pienamente consapevole e soddisfatto di questo lungo e faticoso processo[7].

Sul versante storico-filosofico, l'analisi di Meinecke si fonda sopra un presupposto fondamentale: tutto il pensiero di Montesquieu origina da una radice politica. Nella sua visione gli impulsi che, fin dagli anni della giovinezza, muovono la riflessione di Montesquieu provengono dal disagio per la situazione politica in Francia durante l'ultima parte del regno di Luigi XIV e poi nel periodo della Reggenza: «Egli ha costituita la sua prima filosofia della storia, ancora immatura, ma

[7] Cfr. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 92: «Questo suo concentrarsi per tanti anni sulla sua massima opera – anche le *Considérations* sono solo un *excursus* anticipato dell'*Esprit des lois* –; questo suo incessante raccogliere, leggere e combinare nel suo spirito; questo suo accingersi a lavori preparatori di grande difficoltà, fin quando finalmente, non ha raggiunta quell'altezza, dalla quale con sollievo può dire finalmente: "adesso tutto si piega ai miei princìpi": tutto ciò costituisce uno dei più grandiosi esempi nella dottrina moderna, di una attività di pensatore e di ricercatore, compenetrate l'una dell'altra, e dell'abbandono di tutto l'uomo ad essa […]. Si è rimproverato anche al Montesquieu che sia giunto troppo velocemente dalla osservazione al principio che la spiega. Ciò si può dire dal punto di vista delle esigenze metodologiche moderne. Ma egli si solleva sul suo tempo, e in particolare sulla tendenza dell'illuminismo francese, proprio per la severità con cui al pensiero deduttivo fa precedere una ricerca induttiva». Il giudizio di Meinecke sull'*Esprit des lois*, come polo che attira e conclude l'attività intellettuale di una vita, è sicuramente condivisibile per la comprensione di Montesquieu storico, e storico del mondo antico in particolare. Non è infatti possibile cogliere l'importanza della riflessione di Montesquieu su Roma limitandosi alla sola lettura delle *Considérations*, poiché la maggior parte dei concetti qui presenti sono poi sviluppati e organicamente sistemati nella visione d'insieme dell'*Esprit des lois*.

già ricca di fecondi semi spirituali, in consapevole opposizione a ciò che gli si rivelava dell'arte del governo e della politica della forza»[8]. Nelle *Lettres persanes* (1721), e nello scritto di qualche tempo successivo *De la Politique*, Meinecke individua un dualismo di fondo che già sostiene la riflessione del giovane Montesquieu: da una parte «un ardente senso morale», che condanna il machiavellismo e i suoi più deteriori aspetti nella prassi politica, soprattutto in quella a lui contemporanea; dall'altra, una tendenza causale-deterministica, fondata sull'osservazione che ogni epoca si sviluppa entro determinate categorie generali di cause ed effetti, che si rivelano valide a spiegare ogni manifestazione storica, cioè individuale: «[…] un bisogno estremamente vivo d'una causalità che collegasse il senso della infinita varietà di tutte le cause operanti con il senso unitario delle grandi categorie generali di cause ed effetti, che comprendesse insomma al contempo l'oceano infinito e le grandi correnti che in esso si muovono»[9].

Il nucleo politico della filosofia di Montesquieu, secondo Meinecke, si sviluppa dal confronto con Machiavelli. Le domande del Segretario fiorentino sulla costituzione e sulla conservazione degli Stati sono le stesse di Montesquieu; e in parte, questi segue il pensatore fiorentino pure nei percorsi di ricerca: così, ad esempio, le *Considérations* (1734), sulla storia di Roma antica, richiamano l'analoga esperienza di studio dei *Discorsi* di Machiavelli[10]. Montesquieu continua la 'riflessione' sull'arte del governo iniziata da Machiavelli, ma la completa e la rinnova con un'approfondita ricerca delle cause generali. Non gli è più sufficiente l'osservazione empirica della prassi politica: indaga piuttosto i rapporti di causa-effetto che possono essere utili all'uomo di governo, al legislatore, per valutare tutte le manifestazioni

[8] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 94. L'idea, secondo lo storico tedesco, si estende a tutto il pensiero europeo dell'epoca: «L'illuminismo, che ora si viene affermando, è in non piccola parte una protesta contro l'eredità della politica nel secolo XVII basata sulla forza» (*ibidem*).

[9] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 95. Secondo Meinecke, si tratta di un atteggiamento che caratterizza tutto l'illuminismo francese, laddove ogni spirito appare agitato da questo dualismo. Montesquieu, anche più di Voltaire, è colui che ha saputo trovare la mediazione più originale e feconda tra le due tendenze.

[10] Anche se Meinecke nota come la prospettiva di indagine sulla storia romana si riveli assai diversa nei due pensatori: cfr. *Origini dello storicismo*, cit., p. 97. Mentre Machiavelli si serve della storia romana per approfondire i suoi ragionamenti sull'arte di governo (secondo una schietta interpretazione pragmatica), Montesquieu traccia una ricostruzione storico-filosofica della storia romana. A ragione Meinecke considera la lettura e la riflessione su Polibio come una delle cause della diversa interpretazione di Montesquieu.

di una particolare società o epoca storica. In questo modo, attraverso l'*Esprit des lois*, Montesquieu supera Machiavelli; al tempo stesso, procede pure oltre le conquiste dell'illuminismo. Infatti, i suoi esponenti (e Voltaire in particolare) condussero la lotta contro i preconcetti originati dalla concezione giusnaturalistica contrapponendo ad essi la luce della ragione universale. Ma, in definitiva, essi contrapposero il dogma della ragione ai dogmi ritenuti validi fino ad allora, senza uscire dalla convinzione giusnaturalistica dell'esistenza di una legge superiore e valida eternamente: nel loro caso, la legge della ragione[11]. Montesquieu, per primo, riuscì a venir fuori dalla dimensione rigida del giusnaturalismo, rinnovando profondamente il pensiero europeo:

Ma nel Montesquieu si congiungevano le due grandi tendenze fondamentali degli ultimi secoli, quella giusnaturalistico-tradizionale e quella empirico-realistica. Così la sua opera non fu soltanto il punto più alto e la conclusione dell'indirizzo e della letteratura a cui aveva dato origine il Machiavelli, che cercava di formulare delle dottrine per lo Stato nella sua realtà servendosi dell'analisi empi-

[11] Cfr. F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., pp. 54-89: Voltaire è lo specchio della storiografia dell'illuminismo; Meinecke inquadra il clima culturale, politico e sociale dal quale trae origine la filosofia della storia di Voltaire; e sottolinea i limiti della sua riflessione di storico: «Basta osservare che la sua concezione, improntata ad un moralismo meccanicistico ed al razionalismo, servì a fornirgli mezzi e misure per il suo bisogno pratico di trarre dalla comprensione del mondo storico un'arma per il suo ideale di cultura. Fare di tutta la storia un qualche cosa di utile al servizio dell'illuminismo del genere umano, dimostrare l'illuminismo sulla base della storia, furono queste le tendenze fondamentali della sua storiografia» (p. 61). Donde la rottura degli schemi tradizionali della storiografia classica e cristiana, lo spostamento dell'occhio dello storico dalla prospettiva giudeocentrica e cristocentrica a quella universale (con la visione della grandezza delle culture extraeuropee, come la Cina), l'interesse ai popoli primitivi, l'immagine di un progresso dell'umanità verso l'ideale di civiltà, dettato dalla ragione eterna e immutabile. E tuttavia, per il contrasto che anima le grandi personalità dei precursori dello storicismo, Voltaire introduce nella sua visione della storia anche elementi destinati ad essere sviluppati nel secolo successivo: il senso spiccato dell'irrazionale contrapposto al razionale nell'agire umano, concetto che prende forma storica nell'*esprit* o *génie* di ogni popolo o epoca; o la scoperta della forza dell'opinione nella storia (cfr. pp. 77-84). Ma si tratta di semplici allusioni, a margine di una visione storica tutta tesa alla celebrazione delle conquiste dell'illuminismo, e della colta borghesia francese che, di fronte a tutti i popoli, interpreta con maggiore sincerità l'ideale di razionalità verso il quale tutta l'umanità deve tendere. Si tratta di una concezione della storia profondamente legata al contesto sociale e culturale dell'epoca, e di conseguenza frenata nella sua libertà d'espressione del pensiero: «Ma il senso complessivo della storia era di nuovo così ristretto, così povero, così legato alle rappresentazioni meccaniche della vecchia filosofia ed ai bisogni egoistici della borghesia francese del suo tempo, che il vero uomo storico nella pienezza creatrice delle sue diverse manifestazioni non vi poteva trovare il suo posto […]. Si conquistò così il concetto di universalità ed uno spirituale senso complessivo della vita storica, non fu conquistata invece l'individualità infinita, che essa rivela nel grande e nel piccolo, ed al posto della vivente evoluzione dell'individuale si sostituì solo il surrogato meccanico della perfezione» (p. 88).

rica, ma anche il punto più alto di quell'indirizzo e di quella letteratura che ricercava, secondo ideali giusnaturalistici universali, la forma migliore di Stato[12].

Partendo dalla lettura di Machiavelli, Montesquieu compie una sintesi profonda tra i due sistemi di pensiero che dominavano la cultura europea dall'età del Rinascimento: quella giusnaturalistico-razionale, rivolta alla definizione di *leggi* costantemente valide e verificabili nella lunga durata dell'umana vicenda; e quella empirico-realistica, che, da Machiavelli in poi, tali leggi relativizza nell'infinità varietà delle vicende storiche, nella multiforme affermazione dello *spirito* dei popoli. L'intreccio tra queste due concezioni si risolve nella geniale costruzione filosofica, politica e storiografica rappresentata dall'*Esprit des lois*; e questo gigantesco sforzo rappresenta un progresso rilevante del pensiero occidentale:

> Fu opera del Montesquieu, a parte le fratture di queste due tendenze [...], l'aver cercato di riunirle e di compenetrarle – cioè il senso empirico per la molteplicità delle cose umane e delle loro infinite e particolari cause da una parte; e dall'altra il senso dell'unità razionale che domina questa molteplicità e in fondo la spiega, il senso delle leggi supreme, dalle quali sgorgasse la molteplicità come da una fonte. Così che, in fine, come egli dice nella introduzione dell'*Esprit*, ogni diversità diventa uniformità, ogni variazione, costanza. L'arditissimo tentativo filosofico di abbracciare contemporaneamente l'essere e il divenire, si scorge nel suo pensiero, pur rimanendo ancora impigliato nel pensiero meccanicistico del tempo[13].

Il passo decisivo rispetto alla visione di Machiavelli si compie, secondo Meinecke, allargando gli interessi della politica e del legislatore dalla sfera della conservazione dello Stato a quella degli individui che compongono lo Stato stesso:

> Il suo più elevato criterio rimase infatti la giustizia e l'accordo della politica con la morale; egli concepì per ciò lo Stato non solo dall'alto, con gli occhi dell'uomo di Stato, ma anche dal basso, con i bisogni dei governati, degli individui. Il punto di vista dell'uomo di Stato prevalse tuttavia in lui e assistiamo così a questo memorando spettacolo: il realismo politico, che egli seguiva in quanto discepolo del Machiavelli, subì per suo mezzo una trasformazione importante, si allontanò dal campo della pura politica del potere, senza mai abbandonarlo del tutto, si rivolse al diritto, alle questioni della libertà e dell'ordine civile, dei confini tra la sfera statale e quella individuale [...]. Il concetto dell'arte di governa-

[12] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 100.
[13] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 111.

re, che Machiavelli aveva creato, si allargò a quello di un'arte del legislatore che comprende tutti i bisogni sociali e umani, nella loro relazione con lo Stato[14].

Puntando la sua attenzione sull'individuo nell'arte del governo dei popoli, e quindi nella storia, Montesquieu si spinge oltre i confini dell'illuminismo e arriva alle soglie della visione storicistica. Meinecke coglie i punti significativi di questo percorso. In primo luogo, gli appare grandissimo, rispetto alla considerazione di un Voltaire e dell'illuminismo francese in genere, il valore che Montesquieu riconosce all'irrazionale, alla passione, al sentimento nella storia. In questo carattere è evidente il dualismo tra tendenza giusnaturalistica, che assegna alle norme della ragione valore eterno; e tendenza empirico-realistica, per la quale la ragione non può spiegare gli infiniti aspetti dell'umana vicenda[15].

[14] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 101, dove rimanda al *Montesquieu* (2 tt., Heidelberg, Winter, 1914-1915), di V. KLEMPERER, per un approfondimento del nuovo paradigma politico proposto da Montesquieu (sull'opera di Klemperer, cfr. E. MASS, *Le «Montesquieu» de Victor Klemperer [1914-1915]*, «Revue Montesquieu», 1 [1997], pp. 113-131). Il problema del rapporto tra Stato e libertà dell'individuo è centrale in tutta la riflessione di Meinecke, fin dall'epoca della sua prima importante monografia in due volumi *Das Leben des Generalfeldmarschalls Hermann von Boyen* (Stuttgart, Cotta, 1896-1899). In quella sede Meinecke critica fortemente il tentativo politico del dispotismo illuminato di sottomettere la multiforme varietà dei costumi dei diversi popoli e le loro tensioni irrazionali alla legge unificante e necessaria della ragione. Una visione che si estende anche alla critica dell'imperativo categorico kantiano: «Come il dispotismo illuminato, senza troppe discussioni, cercò di sottomettere i costumi e le idee irrazionali dei popoli per regolarne la vita secondo norme di ragione, così Kant tendeva a rendere tali principi razionali e rigorosamente necessari. L'espulsione, senza riguardi, dalla legge morale di tutto quanto è dato dall'esperienza sembra, a prima vista, un'operazione di singolare audacia, mentre, invece, era in parte l'ultima conseguenza della scelta compiuta, quella di costringere i movimenti irrequieti dell'anima e della formazione spontanea sotto il controllo della ragione illuministica»: cfr. *Das Leben*, cit., vol. I, p. 83 (tr. it. di F. Tessitore). Sulla critica del giovane Meinecke all'idealismo della libertà kantiano e al dispotismo illuminato, cfr. F. TESSITORE, *Introduzione a Meinecke*, cit., pp. 9-15.

[15] Cfr F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 104: «Ma bisogna riconoscere a Montesquieu, ed in ciò consiste uno dei suoi più grandi meriti, che egli è stato in grado di comprendere il significato dell'ignoranza, dell'errore e delle passioni nella vita storica molto diversamente e più profondamente di Voltaire. Il suo bisogno scientifico della causalità era più puro e più profondo che non quello di Voltaire. Mentre questi con la superbia dell'illuminista vide ciò che era spiegabile posto accanto a ciò che non lo era, e accettò sospirando il nonsenso nella storia con una scrollata di spalle come un destino naturale, Montesquieu energicamente tentò di scoprire anche nel nonsenso un senso, soprattutto in quanto egli, di fronte a fatti storici che contraddicono le leggi razionali, riconobbe le tracce di una razionalità che sempre in qualche modo si afferma […]. Egli aveva appunto sperimentato da per tutto che il motivo razionale e quello irrazionale hanno efficacia l'uno sull'altro». Sul rapporto tra passione e vita politica, e sul ruolo del legislatore che deve considerare le tendenze irrazionali per realizzare la migliore costituzione possibile, cfr. F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., pp. 106-108.

E tuttavia Montesquieu non approfondisce il suo pensiero storico alla luce di questa fondamentale intuizione. Meinecke ritiene che sotto questo aspetto la genialità del pensatore venne frenata dalla sua formazione culturale, ancora fortemente devota al principio di causalità, nella sua interpretazione cartesiana e scientifica; e dalle esigenze del tecnico, studioso dell'arte del governo. In breve, in quanto interessato ai soli riflessi politici della sua scoperta, egli venne ostacolato da una prospettiva meccanicistica ed utilitaristica. Proseguendo il cammino intellettuale di Machiavelli, il suo scopo era quello di realizzare «una razionale arte di governo su basi empiriche», e a questo fine comprese che l'interesse per tutte le molteplici espressioni dell'umano agire, in ogni epoca e circostanza, poteva essere di enorme importanza per l'opera del legislatore:

> E perché egli, non per interno impulso di conoscere e d'osservare, ma in quanto politico che vuole e che desidera, ricercava il mondo storico non con la piena passione dello storico, diventa del tutto comprensibile che egli potesse arrivare a costituire bensì un quadro così ricco e completo delle cause storiche, ma che tuttavia non potesse fonderle profondamente in un vivo flusso del divenire, almeno nelle parti principali dell'opera sua [...]. Aver allargato la conoscenza di tali cause fino all'estremo limite allora possibile, è stata questa l'opera veramente grande del Montesquieu. Utilitarismo statale su larga base empirica è il prevalente spirito dell'opera sua [...]. Era nella natura di questo motivo utilitaristico della indagine del Montesquieu che potesse diventare contemporaneamente sorgente e impedimento del suo pensiero storico. Questo motivo utilitaristico lo spinse ad approfondire sempre più il dato su cui il legislatore deve costruire, i fattori psicologici, storici, naturali con cui ha da fare: ma lo condusse anche a dare a questi fattori quel carattere pratico-meccanico, che basta ai bisogni del tecnico, ma che per i bisogni di chi vuole profondamente capire, rivivendole, le cose storiche, non è più sufficiente[16].

Si coglie qui la costante tendenza di Meinecke a descrivere la personalità di Montesquieu come segnata da una dialettica tra genialità ed esigenze 'tecniche'. È ripetutamente sottolineata l'altezza del pensiero di Montesquieu, soprattutto in quanto egli rappresenta l'altro polo del pensiero politico del Settecento, rispetto a Voltaire e a Kant (che propone una individualità ancora sottomessa ad una legge universale); ma la dimensione del 'tecnico' dell'arte politica frena le capacità del pensatore, cosicché un freddo utilitarismo stempera la passione dello storico[17].

[16] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., pp. 108-109.

[17] Cfr. F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., pp. 109-111. Evidentemente Meinecke esagera la portata dell'utilitarismo di Montesquieu nella formazione e nello sviluppo delle sue

Secondo questo giudizio Meinecke interpreta il valore per la cultura storica europea delle *Considérations sur les Romains*, opera che anticipa l'*Esprit des lois* nel rinnovamento del pensiero storico realizzato da Montesquieu. La dialettica tra 'essere', in quanto insieme di leggi supreme che secondo la prospettiva giusnaturalistica tutto dominano e spiegano, e 'divenire', in quanto infinito e multiforme esprimersi delle cose umane secondo la prospettiva empirica, è alla base della ricerca delle cause che spiegano grandezza e decadenza dell'impero romano. La scelta dell'ambito storico non è casuale: la parabola storica di Roma, dai tempi dell'Antichità, rappresenta uno dei temi centrali del pensiero storico occidentale (senza trascurare pure l'ambito bizantino); e soluzioni organiche (diversissime tuttavia nella concezione storica) di questa parabola erano state formulate nella cultura francese dell'epoca, dalla *Réflections sur les divers génies du peuple romain dans les divers temps de la république* (1664) di Saint-Évremond e dal *Discours sur l'histoire universelle* (1681) di Bossuet[18].

intuizioni. Emblematico per questo atteggiamento il suo giudizio, ad es., sul peso della dottrina dei climi, in particolare nella valutazione delle differenze politiche tra Europa ed Asia: «La "grande causa della debolezza dell'Asia e della forza dell'Europa, della libertà di questa e della servitù di quella", credeva [Montesquieu] di averla scoperta nella differenza climatica dell'Europa e dell'Asia. Il Voltaire una volta tanto ha avuto un più felice intuito storico, indispettito dal naturalismo della dottrina montesquieuiana del clima, che minacciava profondamente la sua volontà illuministica». E fuor di dubbio che tra le cause generali della differenza di assetto politico tra Europa ed Asia, il clima sia uno dei fattori principali nella riflessione di Montesquieu; e tuttavia non l'unico fattore: riprendendo una questione che agitava la coscienza occidentale fin dai tempi delle guerre persiane, Montesquieu individua, a più riprese nella sua opera, numerosi caratteri che contribuiscono a spiegare le cause generali della diversità tra Europa ed Asia. Su questo punto della dottrina dei climi la riflessione di Meinecke mi pare riprendere, con maggiore rigidità, le critiche già esposte da Voltaire ad uno dei temi più discussi dell'*Esprit des lois*: cfr. sulla questione D. FELICE, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, nel primo tomo della presente opera.

[18] Nota opportunamente F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 115, che discutere di storia romana per gli intellettuali dell'epoca era anche uno strumento per esprimere un giudizio politico sul regno di Luigi XIV; concetto valido anche per Montesquieu: «Nelle sue note intime si trova il detto che l'affermarsi della potenza romana sia stata la più lunga congiura che si sia costituita mai contro l'universo. E questa concezione trova la sua base più profonda e segreta nel pensiero, non espresso in vero, ma oscuramente vibrante, che il destino di Roma potesse diventare una volta anche il destino di Francia. Questo poteva essere, forse, per lui odiatore del despotismo ludoviciano, anche l'ultimo riposto motivo di quello slancio nella ricerca di cause, caratteristica del suo pensiero, come si rileva da tutta la sua opera, che era al tempo stesso il più alto stadio di sensibilità storica possibile, sul livello intellettuale dell'illuminismo». Sulla storia romana come costante e appassionato interesse di Montesquieu, cfr. U. ROBERTO, *Diritto e storia: Roma antica nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 229-280; e, più recente-

Con grande passione Montesquieu si inserisce nel dibattito su Roma; e, nonostante la rigidità dovuta all'affiorare dell'elemento meccanico-utilitaristico, egli si solleva ad una dimensione storica nuova, capace di superare il modello di Machiavelli e di formulare principi generali di interpretazione storica:

> Ce n'est pas la fortune qui domine le monde: on peut le demander aux Romains, qui eurent une suite continuelle de prospérités quand ils se gouvernèrent sur un certain plan, et une suite non interrompue de revers lorsqu'ils se conduisirent sur un autre. Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent, ou la précipitent; tous les accidents sout soumis à ces causes; et, si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un État, il y avoit une cause générale qui faisoit que cet État devoit périr par une seule bataille: en un mot, l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers[19].

mente, V. DE SENARCLENS, *Montesquieu historien de Rome. Un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au XVIIIe siècle*, Genève, Droz, 2003.

[19] MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, cap. XVIII, p. 173 (citiamo dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. CAILLOIS, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949-1951, t. II). F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., pp. 113-114, considera questa come la formulazione più matura della teoria della causalità storica di Montesquieu e prosegue: «Nonostante la tendenza ad una semplificazione meccanicistica, questo imponente quadro del grande processo contiene tuttavia dei tratti di una importanza definitiva. Storicamente fruttuoso era soprattutto che il pragmatismo personalistico, – quantunque Montesquieu talvolta in alcuni punti gli faccia delle concessioni – era in generale superato da un gioco di cause universali, di fronte alle quali le cause particolari o gli errori degli individui sembravano del tutto secondari […]. Tratto sempre più in alto dalla sua ricerca di cause sempre più ampie, Montesquieu si sollevò così alla visione di un grande destino storico». E tuttavia di seguito, pp. 114-115, con un'altra singolare contraddizione del suo giudizio, su cui torneremo, Meinecke avverte che il senso del destino di Montesquieu non è da sopravvalutare, in quanto condizionato dalla causalità meccanica cartesiana e dall'influsso della polibiana visione dei corsi e ricorsi storici; come pure dalla sua radicata avversione alla politica di espansionismo e di conquista da parte degli Stati. È interessante segnalare che questo giudizio di Meinecke è già nelle pagine della *Idee der Staatsräson*, cit., pp. 358-361, dove lo studioso descrive l'influsso delle *Considérations sur les Romains* di Montesquieu sulla riflessione politica del giovane Federico II di Prussia, autore nel 1737/1738 di un'opera intitolata *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*. Federico interpreta Montesquieu come successore di Machiavelli nella elaborazione di principi politici eterni e immutabili (perché dettati dalla ragione) per ogni Stato in ogni tempo. Sul tema, cfr. pure M. POSNER, *Die Montesquieu-Noten Friedrichs II.*, «Historische Zeitschrift», 47 (1882), pp. 193-288. Nella cultura tedesca tra XVIII e XIX secolo, in particolare nell'ambito dei gruppi dirigenti prussiani, la riflessione su Montesquieu politico, in continuo riferimento a Machiavelli, prosegue e si presenta, ad es., nella lettura dell'*Esprit des lois* da parte del von Clausewitz: E. MASS, *«L'Esprit des lois» en Allemagne: de Clausewitz à Hitler*, in L. DESGRAVES (a cura di), *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998, pour commémorer le 250e anniversaire de la parution de «L'Esprit de lois»*, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, pp. 273-278, partic. pp. 273-274.

Nel delineare le cause generali che muovono il destino politico di ogni società Montesquieu si concentra sul relativismo delle leggi: ciò che è assoluto e duraturo bene presso un popolo in una data circostanza, può essere un male in un'altra circostanza, o per un altro popolo; il legislatore deve assolutamente tenerne conto. Meinecke sente questo relativismo politico, che intacca ogni fiducia nell'uguaglianza dei principi della ragione umana in ogni tempo e luogo, come uno dei «precorrimenti del futuro storicismo». Attraverso l'analisi del relativismo, infatti, Montesquieu si volge ad un concetto-chiave del pensiero europeo tra Seicento e Settecento, il concetto di *génie particulier* e di *esprit général* di ogni nazione; e sviluppa la sua riflessione storica anticipando concretamente il principio di individualità dello storicismo[20]. Egli parte dall'intuizione luminosa secondo la quale, se ogni secolo ha il suo *génie particulier*, ne consegue il principio metodologico che «bisogna distruggere in noi le immagini abituali del nostro tempo per vedere il passato nella sua vera luce». E si rivela nella sua piena natura di precursore dello storicismo quando per capire la storia cerca di trovare un compromesso tra cause generali e individualità d'ogni popolo e d'ogni tempo:

> Montesquieu si rivolse, tutto preso nell'ansia di una rigida conoscenza causale, alla molteplicità eterogenea del mondo storico e in esso rispettò, se non ancora quello che era veramente del tutto individuale, almeno quei complessi di cause che avevano prodotto e dovevano necessariamente produrre nella storia tanta diversità. Egli accettò la molteplicità e il carattere irrazionale della storia non con l'indifferenza di Voltaire, che la considerava una conseguenza della imperfezione costituzionale dell'uomo. Ma si può avvertire in lui un senso inespresso di profondo rispetto davanti al cosmo storico, davanti allo spettacolo per cui leggi grandi e semplici lo dominano, determinando il molteplice che vediamo, e non si smentiscono neppure nelle forme eterogenee e strane di esso[21].

[20] Anche se di nuovo Meinecke insiste sullo sviluppo di questa idea solo sul piano tecnico ed utilitaristico, cioè politico, dell'arte del buon governo; non sul piano storico. Montesquieu capì l'importanza dell'*esprit général* per le scelte del legislatore: «Questa profonda comprensione politica della natura delicata e sensibile delle forze irrazionali della vita dei popoli si distanziò dall'incipiente zelo legislativo a carattere razionalistico del dispotismo illuminato. Egli criticava infatti il modo di procedere violento di Pietro I di Russia e criticò con ciò in precedenza Giuseppe II e i legislatori della rivoluzione francese» (*Origini dello storicismo*, cit., p. 120; e, più avanti, pp. 123-124).

[21] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 122. F. TESSITORE, *Introduzione a Meinecke*, cit., p. 95, riflette sui limiti di alcune sottolineature di Meinecke; in particolare, il ruolo assegnato all'individuazione di linee evolutive del concetto di spirito del popolo (cui viene assimilato il più illuministico concetto di genio di un popolo), o di spirito del tempo nelle ricostru-

Giunto alla piena comprensione dell'individuale Montesquieu si trova a godere della varietà della storia, superando la rigidità delle norme giusnaturalistiche, e scoprendo la forza del sentimento, contrapposta a quella della ragione:

> Non lo spirito, ma il cuore forma le opinioni: è questo uno dei princìpi più gravidi di futuro che vi [in Montesquieu] si trovano. Nell'intimo viveva in lui, al di sotto della tendenza consapevolmente utilitaristica ed astrattiva del suo pensiero, che la tradizione e i tempi gli ispirarono, quell'elemento base della sensibilità storica, la gioia del vario e dell'individuale. Ciò si avverte già in quel suo inestinguibile godimento delle varietà sempre nuove entro la storia [...]. Egli avviò la ricerca storica verso una nuova strada, la costrinse anche ad accordarsi più radicalmente con le forme individuali della storia ed a rivolgersi ad esse con la convinzione che esse nascono dalla più svariata molteplicità di cause, in modo che anche ciò che apparentemente si mostra anomalo e perverso ha un significato quando se ne sono approfondite le cause[22].

Quanto la brillante intuizione dell'individualità delle diverse epoche storiche sia frenata dalla prospettiva meccanicistica ed utilitaristica della riflessione, è problema che Meinecke descrive quando afferma che in Montesquieu non esiste l'altro elemento che, insieme all'individualità, fonda la visione storicistica della storia: il senso dello sviluppo spontaneo e libero (e dunque imprevedibile) dell'individualità. Il concetto storicistico di individualità si completa, infatti, con quello di sviluppo, non solo biologico, ma soprattutto spirituale dell'individualità stessa. Montesquieu ha certamente riconosciuto l'essere delle istituzioni politiche o delle compagine statali che egli analizza; e certamente ne ha compreso e descritto, come nel caso di Roma, le trasformazioni, cioè il divenire. Ma in questo secondo aspetto del suo pensiero interviene, secondo Meinecke, una prospettiva meccanicistica che impedisce alle diverse individualità politiche e storiche uno sviluppo libero. Proprio insistendo sulla ricerca di cause generali, Montesquieu fissa, secondo Meinecke, delle regole di funzionamento (delle cause generali circa la grandezza e la decadenza) alle quali tutte le individualità che egli descrive in ultima analisi rispondono:

zioni di Montesquieu e di Voltaire, richiama un tema interessante, ma lo enfatizza in ragione del ricercato rapporto tra i due autori settecenteschi con lo storicismo delle origini.

[22] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 125. Il principio secondo cui «non lo spirito, ma il cuore forma le opinioni» è formulato da Montesquieu nell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, in ID., *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 64.

Egli non tanto tendeva a sentire il lento divenire, crescere o trasformarsi delle istituzioni, quanto a spiegare la loro trasformazione dal variare di determinati complessi di cause, tra le quali i fattori generali a lui particolarmente cari – le forme di Stato, con i loro princìpi specifici, clima, suolo, ecc. – erano in prima lista. Gli importavano le cause constatabili e determinate. Si potrebbe caratterizzare il processo da lui descritto non come uno sviluppo, ma come una trasformazione ed un adattamento[23].

E alla base di questa mancanza del senso storicistico di sviluppo nella riflessione di Montesquieu è la sua aderenza ad uno schema utilitaristico: «[…] per lui, come per il Machiavelli si trattava di trarre dalla storia delle massime per la vita politica. Questo motivo utilitaristico da solo già basta a collegarlo alla vecchia concezione, per la quale tutta la vita degli Stati si svolge entro un ciclo di grandezze e decadenze». Del resto, chiarisce Meinecke, dalla stessa concezione meccanicistica della vita delle compagini storiche consegue che Montesquieu neppure sviluppa il concetto illuministico di progresso. Per lui, dunque, lo sviluppo delle individualità è un fatto meccanico, non analizzabile né attraverso la categoria della libertà di espressione dello spirito, né attraverso l'idea di perfezione e progresso di Voltaire e degli altri illuministi[24].

3. *Montesquieu storico dell'Europa*

Meinecke descrive dunque Montesquieu come una personalità problematica, tesa tra due secoli e due forme di rappresentazione della storia. Con un gigantesco balzo intellettuale Montesquieu arrivò sulla soglia dello storicismo intuendo il principio di individualità come chiave per la comprensione della storia; ma fu frenato e ostacolato dalla sua formazione, cartesiana e classicistica: dall'esempio dei suoi maestri, Machiavelli in primo luogo, e dallo scopo di formulare una teoria generale dell'arte politica su base empirica. Egli contemplò l'infinita molteplicità dell'essere, cioè delle individualità storiche; ma non riuscì ad immaginarne uno sviluppo libero e spontaneo, un dive-

[23] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 127.

[24] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., pp. 127-128. Un giudizio analogo sulla visione storico-filosofica di Montesquieu era stato espresso alcuni anni prima da E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, tr. it. *La filosofia dell'illuminismo*, a cura di E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia, 1995, pp. 336-338.

nire in chiave compiutamente storicistica[25]. Alle origini dello storicismo il genio di Montesquieu sovrastava la cultura europea contemporanea; ma ne portava pure tutti i limiti culturali e concettuali. Solo la rielaborazione di questi principi (anche di quelli espressi nell'*Esprit des lois*) in ambito tedesco portò lo spirito europeo a liberarsi definitivamente dei vincoli giusnaturalistici e meccanicistici[26].

Come si vede, in fase di conclusioni, il giudizio di Meinecke è costruito su Montesquieu come personalità racchiusa nella dialettica tra due epoche e due sistemi di pensiero. Ma lo stesso studioso sembra avvedersi d'una certa rigidità della sua ricostruzione, di una semplificazione della complessità della visione storica e del sentire del filosofo di La Brède. È significativo osservare, allora, come il senso profondo della grandezza di Montesquieu induca Meinecke ad aggiustare da subito il suo giudizio sulla rappresentazione della storia nell'*Esprit des lois*: «Motivi spirituali di natura particolare potevano fare in modo che egli, di fronte ad un determinato svolgimento storico, abbandonasse il campo chiuso delle ricerche causali di carattere intellettualistico ed intuisse un effettivo divenire storico». In particolare, Meinecke individua tre epoche che nelle opere di Montesquieu polarizzano la riflessione storica e filosofica: Roma antica, il Medioevo germanico-francese, l'Inghilterra moderna. Ma, a suo avviso, le tre diverse ricostruzioni non si equivalgono sul piano della profondità dell'analisi storica[27].

Nella ricostruzione della storia di Roma Meinecke individua un «entusiasmo classicistico» di Montesquieu, specchio d'una commossa contemplazione da parte dell'uomo moderno della grandezza della virtù romana, e dello svolgersi solenne e drammatico del suo ciclo

[25] E tuttavia F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 142, non descrive questa tensione ad un nuovo rapporto con la storia come causa di inquietudine e travaglio filosofico per Montesquieu: «Il mondo spirituale del Montesquieu somiglia a quei paesi di alta montagna, per i quali le creste dei monti sono in complesso un confine naturale, ma non un confine in senso assoluto. Discendenza, interessi, traffici fanno rivolgere da un solo lato del monte gli uomini che abitano in essi. Da quella parte soltanto essi hanno rapporti con la vita. Ma al di là della cresta dei monti essi hanno pascoli sui quali, a tempo opportuno, portano i loro armenti; e i sentieri che essi così costruiscono, servono alla rivelazione futura del mondo che sta dall'altra parte».

[26] Sulla ricezione e la rielaborazione del pensiero di Montesquieu nella cultura tedesca tra illuminismo ed età romantica (1748-1830), cfr. F. HERDMANN, *Montesquieurezeption in Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert*, Hildesheim, Olms, 1990; e, soprattutto, i contributi di Paolo Bernardini e Antonino Rotolo nel primo tomo della presente opera.

[27] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 128.

storico. Questo entusiasmo, a suo giudizio, si risolverebbe in una percezione piuttosto ridotta della storia romana:

> Se si esamina il grandioso quadro storico, da lui introdotto nelle *Considérations*, della grandezza e della decadenza dei Romani, si sente, non ostante i nuovi criteri di conoscenza che egli adoperava, l'ispirazione classicistica, si sente la dipendenza dalla tradizione antica [...]. La grandezza di Roma era riportata all'eroismo della virtù civica, alla saggezza del Senato; la decadenza all'efficacia corruttrice della ricchezza e del lusso, all'ambizione dei demagoghi ed alla sfrenatezza dei partiti. Ciò che si celava in tutto questo è stato scoperto solo a poco a poco. Il Montesquieu, come è stato giustamente notato, era troppo credulo e privo della necessaria critica nei riguardi alle fonti narrative. Egli poteva certamente approfondirle con la sua esperienza politica, e così cominciò a fare nelle sue *Considérations*, che insegnarono a considerare l'insieme delle istituzioni; ma tuttavia lasciò ampiamente sussistere il colorito antico a cui si era abituati per la tradizione umanistica della scuola. Una volta egli ha fatto a questa tradizione una energica critica ed ha rimproverato a Livio di infiorare i potenti colossi dell'antichità. Ma non ha saputo superare completamente queste sovrastrutture. Il Niebuhr fu il primo che fece ciò ed insegnò ad intendere più profondamente il lento crescere e divenire e le silenziose trasformazioni delle cose[28].

[28] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., pp. 129-130. Il giudizio di Meinecke non è del tutto condivisibile. In primo luogo, perché il rapporto tra Montesquieu e le fonti, letterarie e giuridiche, sul mondo antico è assai più complesso e, per l'epoca, impostato ad una visione più critica, rispetto a quanto sostenuto dallo storico tedesco. In secondo luogo, soprattutto perché non è adeguata l'operazione di considerare la rappresentazione della storia di Roma slegandola dal più generale contesto dell'*Esprit des lois*. La riflessione filosofica e storica di Montesquieu è tutta unita. Il giudizio sulla storia del Mediterraneo antico e di Roma trova chiara collocazione nello sforzo di Montesquieu di delineare la storia d'Europa nelle sue fasi più significative: Roma appunto, il Medioevo germanico-francese e l'Inghilterra moderna. Roma è un anello significativo della catena evolutiva della storia europea che si sviluppa dai Greci al Settecento. Già F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1977[7], pp. 82-106, in part. pp. 105-106, spiegava come la riflessione di Montesquieu si concentri sullo sforzo di definire l'identità europea intorno al concetto di libertà personale e politica. La rappresentazione del mondo antico è parte fondamentale di questo complesso sviluppo storico-filosofico fin dalle prime opere (cfr., ad es., la fondamentale *lettre persane* CXXXI, in MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., I, pp. 327-329). Secondo questa prospettiva storico-filosofica, la visione di Roma nella storia della libertà europea non ha nulla di 'classico'. Al contrario, introduce elementi di inquieta novità sul ruolo di Roma nella storia d'Occidente che verranno a pieno sviluppati solo nella riflessione dell'Ottocento; e, per l'età tardoantica, del Novecento. Di particolare significato e suggestione storiografica è il giudizio profondamente negativo dei processi liberticidi che portano alla fondazione dell'impero romano. Prima di Roma, l'Europa barbarica, il mondo greco e il Mediterraneo vivevano in libertà e pace. La volontà di conquista dei Romani costrinse i popoli europei alla sottomissione; ma con il tempo questo aggressivo espansionismo divenne motivo stesso della decadenza dell'impero. Per paura dei Romani, e di perdere la propria libertà, i Germani uscirono dai loro boschi e ristabilirono, in seguito alle invasioni di V secolo, la libertà in

Al contrario, rispetto alla rappresentazione di Roma, l'analisi sull'Inghilterra costituzionale è condotta con «piena autonomia di giudizi e fuori della tradizione umanistica». E tuttavia, «rapito in estasi» nel descrivere con esattezza le ragioni della *liberté politique* degli Inglesi, il pensiero storico di Montesquieu si disperde nella contemplazione dei meccanismi politici: «Questa volta non era una tradizione classicistica che impediva la piena affermazione del pensiero storico, era la tradizione della dottrina dell'arte del governare, che era troppo calcolatrice, troppo utilitaristicamente tesa ad uno scopo per potere sviluppare liberamente i principi che conteneva in se stessa di una visione storica individuale»[29].

Ben diverso appare il giudizio su Montesquieu storico del Medioevo germanico-francese. A scanso di anacronistici equivoci, in primo luogo Meinecke esclude ogni sentimento preromantico di esaltazione del Medioevo nell'*Esprit des lois*. Come per Roma antica e per l'Inghilterra moderna la genesi della ricerca di Montesquieu è tutta politica; e tutta rivolta a comprendere la struttura e la vita della mo-

Europa. Il genio di Montesquieu storico dell'Europa s'afferma nella visione unitaria dell'evoluzione storica tra mondo antico, tardoantico e medioevo germanico, che egli compie intorno al valore fondamentale della libertà. La classica contrapposizione tra Greci e barbari è annullata dalla comune partecipazione dei Germani alla salvaguardia della libertà europea. Roma, piuttosto, è segnata da una inquietante vocazione liberticida, apparendo deliberatamente ostile ai valori europei perché incline alla degenerazione dispotica. Attraverso i Germani torna in Europa la libertà politica e personale che il dispotismo tardoromano aveva duramente soppressa. Nei nuovi regni romanobarbarici, e in particolare presso i Franchi, germoglia, secondo Montesquieu, il nuovo seme della libertà; e, attraverso la stagione del Medioevo francese, l'evoluzione conduce fino all'esperienza per lui politicamente centrale dell'Inghilterra moderna: «Si l'on veut lire l'admirable ouvrage de Tacite *sur les maeurs des Germains*, on verra que c'est d'eux que les Anglois ont tiré l'idée de leur gouvernement politique. Ce beau système a été trouvé dans les bois» (*De L'Esprit des lois*, XI, 6, in MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., II, p. 407). Basterebbe solo soffermarsi sulla suggestione di questo intimo collegamento tra la libertà dei Greci e la libertà dei Germani in opposizione al dispotismo imperiale romano (che da sola rovescia ogni classicistica distinzione tra *Hellenes* e *barbaroi*, sviluppando in maniera originale il giudizio di Aristotele, *Politica*, III 1285a, sui barbari del Nord) per valutare l'effetto della riflessione storica di Montesquieu nel fecondo terreno del preromanticismo tedesco. A proposito del peso di Montesquieu come mediatore delle riflessioni sul mito della originaria libertà germanica (in quanto radice della libertà nell'Europa moderna) dalla cultura francese e inglese a quella tedesca del preromanticismo (in particolare riguardo a Möser e Herder), cfr. il saggio di E. HÖLZLE, *Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu*, München und Berlin, Oldenbourg, 1925, partic. pp. 105-112; e F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, cit., pp. 104-105. Per un approfondimento sull'originalità di Montesquieu storico di Roma, cfr. U. ROBERTO, *Roma e la libertà degli antichi nella riflessione di Montesquieu*, «Mediterraneo Antico», 4 (2002), pp. 101-116.

[29] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 130.

narchia francese moderna indagandone le origini in età merovingica e carolingia. In questa tensione storica, come del resto già per la storia romana, egli si ricollega ad un dibattito storiografico assai intenso nella cultura francese a partire dalla fine del XVI secolo:

> Si trattava del grande problema, attualmente ancora vivo: in che rapporto l'elemento franco-germanico e quello gallo-romanico della vita sociale e politica francese fossero l'uno con l'altro; e quale efficacia e quale valore attribuire all'uno e all'altro. Chi approvava la monarchia accentratrice ed assolutistica doveva sentirsi attratto verso l'elemento romano; chi invece, come quella parte della nobiltà francese che ora faceva viva opposizione, si sentiva oppresso dalla monarchia, doveva propendere per l'elemento germanico[30].

I libri XXVIII e XXX-XXXI dell'*Esprit des lois* rappresentano il punto di arrivo della riflessione storica del problema in Montesquieu. Meinecke nota che si tratta di una parte dell'opera dove al tenore altrove dominante di trattatistica politica si sostituisce il carattere di «pura ricerca storica», con risultati di grandissimo rilievo: «[Montesquieu] superò i limiti della trattatistica politica, nella quale ciò che era storicamente in moto doveva assumere un carattere statico, e si lasciò trasportare dallo spettacolo del divenire delle cose, perché il significato e l'utilità, che in esse cercava, si potevano cogliere solo in tale spettacolo. E non importano qui gli sbagli e gli errori che in qualche punto egli commise. Già il suo metodo era una conquista dal punto di vista della storia del pensiero»[31].

Analizzando le forme del diritto feudale Montesquieu riesce, secondo Meinecke, a rompere gli schemi del meccanicismo e dell'utili-

[30] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 132, e più in generale pp. 132-142. La posizione di Montesquieu storico del Medioevo franco-germanico (soprattutto rispetto alle aperte polemiche tra *thèse nobiliaire* e *thèse royale* nella Francia dell'epoca) è approfondita già in F. MEINECKE, *Montesquieu, Boulainvilliers, Dubos. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Historismus*, «Historische Zeitschrift», 145 (1932), pp. 53-68; e ripresa poi in *Origini dello storicismo*, cit., pp. 132-142. Sul tema, oltre che alle considerazioni del denso saggio di A.M. BATTISTA, *La «Germania» di Tacito nella Francia illuminista*, in F. GORI-C. QUESTA (a cura di), *La fortuna di Tacito dal sec. XV ad oggi*, «Studi Urbinati», 53 (1979), pp. 93-131, rinvio a U. ROBERTO, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 277-322.

[31] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 139. E lo era soprattutto al confronto con le contemporanee posizioni, improntate a pragmatismo personalistico, della *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (1727) di Henri de Boulainvilliers; e rispetto al tentativo di fissare una continuità storica tra presente e passato, in taluni casi ai limiti dell'anacronismo, attuato dall'*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* (1734) dell'abate Jean-Baptiste Dubos.

tarismo cogliendo allo stesso tempo l'individualità di quei fatti storici (la loro irripetibilità) e, soprattutto, il loro sviluppo. E tanto più significativamente, egli realizza questa conquista ragionando su tempi dove irrazionale e razionale si confondevano; su vicende, come il duello giudiziario o la frammentazione del diritto, che scuotevano la coscienza razionale degli illuministi e li inducevano a vedere nel Medioevo il tempo dell'irragionevolezza:

> Ancora una volta, questo non era ancora storicismo, ma utilitarismo politico, la più progredita forma di utilitarismo, già insegnata dal Machiavelli, che trattava gli uomini quali realmente sono, non come dovrebbero essere. Questa specie di adattamento della ragione alla irrazionalità della storia non rendeva ancora la stabile ragione del giusnaturalismo veramente fluida, ma ne spezzava la staticità inerte. Rendere mobile la ragione significa farle assumere delle forme individuali, significa riconoscerla in ognuna delle infinite metamorfosi, che attua nel corso della storia, significa vedere in ognuna di esse una individualità insostituibile e preziosa. Questo creativo processo di rivivere le cose e di guardarle con stupore, come se in ognuna di esse vi sia una particolare rivelazione dello spirito-natura, non si realizza ancora nel Montesquieu. O lo si deve almeno presentire?[32].

4. *La tragicità della storia: Meinecke, Burckhardt e il XVIII secolo*

Per la novità delle sue intuizioni storiche, Montesquieu è da Meinecke considerato al di sopra della sua epoca e della storiografia illuministica. Allo stesso tempo esistono evidenti limiti che frenano la genialità di Montesquieu, e il suo approdo ad una piena coscienza storicistica. In primo luogo, come si è anticipato, la sua vocazione di studioso dell'arte del governo, di filosofo interessato alla politica; e dunque il carattere tecnico-utilitaristico della sua ricerca, che è fortemente condizionata dall'esempio di Machiavelli e indirizzata a scopi politici. La stessa grandiosa percezione dell'individualità come carattere centrale della comprensione dei diversi momenti storici è unicamente intesa, secondo Meinecke, in chiave utilitaristica. E infatti alla coscienza dell'individualità manca la complementare visione di uno sviluppo libero e imprevedibile delle individualità stesse. Anche se rispettoso dell'unicità di ogni epoca, e privo di ogni visione teleologica

[32] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. 139. E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., pp. 293-302, sottolinea la centralità dell'*Esprit des lois* nella cultura europea dell'illuminismo come primo tentativo di gettare le basi di una filosofia della storia.

o provvidenzialistica, Montesquieu pensa l'evoluzione storica in senso fortemente meccanicista, come alternanza di cicli di grandezza e decadenza.

Secondo queste linee emerge la personalità di Montesquieu precursore dello storicismo nella rappresentazione delle *Origini dello storicismo*. E tuttavia è possibile, a mio giudizio, suggerire un altro aspetto del rapporto Meinecke-Montesquieu, proprio traendo spunto dalla singolare, e ponderata, scelta di collocare Montesquieu *dopo* Voltaire nello sviluppo del pensiero europeo, quasi a cerniera tra sistemi diversi di interpretazione e spiegazione della storia e della vita umana. Abbiamo già indicato le ragioni filosofiche della scelta di Meinecke. Diversamente da Voltaire, che appare spirito ben inserito e compreso nell'epoca sua, Montesquieu rappresenta per Meinecke una figura complessa, geniale, che oltrepassa i limiti di un'epoca arrivando a percepire le conquiste dell'epoca successiva. Ma vi sono, forse, ragioni ancora più profonde.

Come molti altri suoi lettori, Meinecke coglie nel pensiero di Montesquieu una delle espressioni supreme dell'anima europea, nel suo anelito al rispetto dell'infinita molteplicità della umana natura e della sua libertà. È una visione che, come quella di tutti gli altri grandi spiriti da Leibniz a Goethe, rincuora l'anziano storico quando, ormai settantenne, si accinse alla composizione delle *Origini dello storicismo*, soprattutto davanti al travaglio spirituale che egli visse negli anni del regime nazista. Da questo profondo senso di inquietudine Meinecke fu trascinato a riflettere sulle convinzioni della sua personalità di storico, sulla sua iniziale adesione allo storicismo secondo la prospettiva rankiana; e poi, sotto gli stimoli dell'ascesa di Hitler e del nazismo, sul suo avvicinarsi al pensiero di Jacob Burckhardt per trovare risposta alle angoscianti domande sul destino della Germania, e dell'Europa. Le tracce di questo percorso umano e intellettuale, in realtà, sono già fortissime in *Die Idee der Staatsräson* del 1924; e diventano esplicite negli anni di composizione delle *Origini dello storicismo*, dopo gli eventi del gennaio 1933. L'intera vicenda intellettuale, che si può riassumere nel titolo della sua sofferta analisi del 1948, *Die deutsche Katastrophe*, è alla fine segnata dal riavvicinamento alla posizione di Burckhardt. Questi giudicava la storia umana secondo una prospettiva di «chiaroveggente pessimismo» (*hellseherischer Pessimismus*)[33]. La storia è tragedia, e la sua tra-

[33] Cfr. la lettera di Meinecke a Siegfried August Kaehler, suo allievo e all'epoca professore

gicità si afferma nelle continue cadute dell'umanità nei più oscuri recessi dell'irrazionale e del demoniaco. La storia non ha andamento regolare, ma oscilla tra grandezza e decadenza. Così, sotto l'influsso della lettura di Burckhardt, si esprime Meinecke riflettendo sull'ottimismo della prospettiva rankiana: «Ma chi garantisce che la storia del mondo non diventi una volta irregolare e si conceda salti e cadute? Noi li abbiamo sperimentati e abbiamo conosciuto il lato oscuro della storia e del mondo in una misura che Ranke ancora non conobbe e nemmeno soltanto presagì». E più avanti richiamandosi direttamente a Burckhardt: «Il suo pessimismo radicato profondamente che, giusta la sua confessione, già dalla giovinezza lo faceva avvertito della caducità di tutto quanto è terreno, non gli permetteva di pervenire a siffatto quadro ideale di un regolare svolgimento della storia del mondo, quale, sperando e credendo, Ranke recava nel cuore. Anzi appunto, ciò che Ranke sentiva come irregolare divenne per lui la cupa regola secondo la quale si sarebbe realizzato il volto dell'Occidente nei secoli XIX e XX. Giacché egli vedeva salire tempi terribili di barbarie con fatalità inevitabile»[34].

di storia a Gottinga, in data 8 marzo 1945, in F. MEINECKE, *Ausgewählter Briefwechsel*, a cura di L. Dehio e P. Classen, Stuttgart, Koehler, 1962, p. 493 (= *Werke* VI).

[34] I due brani sono citati da F. MEINECKE in *Ranke und Burckhardt*, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin («Vorträge und Schriften», 27), 1948, p. 7. In questo breve saggio, Meinecke realizza, in parte, un progetto di studio dei due grandi maestri della storiografia tedesca, Leopold von Ranke a Berlino e Jacob Burckhardt a Basilea, che egli considera i rappresentanti contrapposti dell'autentico spirito tedesco: «Ranke e Burckhardt sono i due più importanti storici che il XIX secolo ha prodotto all'interno della cultura tedesca. Bisognerebbe scrivere prima o poi un libro dal titolo: Berlino e Basilea nell'età della fondazione dell'impero. Si dovrebbe mostrare come in questi due luoghi si realizzarono due esperienze culminanti dell'attività culturale e scientifica, che andarono contrapponendosi l'una con l'altra. Le si dovrebbe osservare mentre si sviluppano nel loro contesto storico: quello prussiano-tedesco qui; quello svizzero, eppure pienamente rivolto alla vita spirituale tedesca, là. Sentimento superiore dell'ascesa nazionale, qui; critica, sfiducia e preoccupazione, appunto per questa ascesa, là. Insieme a Ranke sarebbero da considerare Droysen, Treitschke e Dilthey; insieme a Burckhardt, il giovane Nietzsche, Overbeck e Bachofen. Tale libro potrebbe diventare un simbolo del nostro destino spirituale» (ho tradotto dall'inizio del saggio, p. 3). Cfr., su tutta la questione, G. DI COSTANZO, *Tragicità e senso della storia. Meinecke tra Ranke e Burckhardt*, Napoli, Morano, 1986, partic. pp. 53-58. Per una introduzione al pensiero e all'opera di L. von Ranke, cfr. F. TESSITORE, *Teoria del «verstehen» e idea della «Weltgeschichte» in Ranke*, in ID., *Comprensione storica e cultura*, Napoli, Guida, 1979, pp. 163-234, poi ristampato come introduzione a L. VON RANKE, *Le epoche della storia moderna*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 13-91. Le opere di Burckhardt che maggiormente attrassero la riflessione di Meinecke, negli anni tragici dall'ascesa di Hitler alla catastrofe, sono gli *Historische Fragmente* (a cura di E. Dürr, Stuttgart, Dt. Verlag-Anstalt, 1942, ma già pubblicati nel 1929), e le *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (a cura di

Il giudizio di Meinecke sul ruolo di Montesquieu nella cultura europea è da comprendere anche nel clima di questi «tempi terribili di barbarie» (*schreckliche Zeiten der Barbarei*) che segnavano allora l'Europa. Le pagine del ritratto di Montesquieu dimostrano che singolari affinità rendono questo rapporto molto intenso. Come Meinecke, Montesquieu vive in anni di grave disagio politico per il suo paese, negli anni più cupi del dispotismo di Luigi XIV e della continua contrapposizione militare tra le monarchie europee. Come Meinecke, pure Montesquieu coglie il senso di caducità e tragicità della storia umana. Nella sua visione non esiste una provvidenza che guida la storia, o una forza interna alle diverse civiltà che le porti ad attraversare le epoche storiche alla ricerca di un continuo progresso o nella tensione alla perfezione. Ogni epoca è chiusa in se stessa, e come tale porta con sé i germi della sua distruzione. A voler ragionare sugli ambiti storici, che per Meinecke rappresentano il punto più alto della riflessione storica di Montesquieu, quello che sembra un progresso della libertà europea da Roma, ai Germani, all'Inghilterra moderna è in realtà solo apparenza: «Comme toutes les choses humaines ont une fin, l'État dont nous parlons [l'Inghilterra] perdra sa liberté […]. Il périra lorsque la puissance législative sera plus corrompue que l'exécutrice»[35]. Il dispotismo, il baratro della crisi e della tragedia sono eventi sempre possibili: tanto per l'Europa di Montesquieu, quanto, e soprattutto, per l'Europa di Meinecke nel 1936. Ma nella contemplazione della storia, nonostante tutte le sue tragedie, Montesquieu avverte costantemente il senso della libertà dello spirito che caratterizza la civiltà europea e che, come legge generale della sua storia, si erge per contrastare ogni tentativo di dispotismo e di soffocamento. Come già segnalava Federico Chabod, le pagine di storia di Montesquieu sono un inno alla civiltà europea e alla libertà come suo valore supremo[36]. Su questa visione, accanto a quella luminosa degli altri protagonisti della grande stagione del primo storicismo fino a Goethe, si fonda la rappresentazione delle *Origini dello storicismo*; soprattutto in quanto visione potentemente contrapposta ad un'interpretazione radicale della tragicità della storia, di una storia senza speranza secondo il pessimismo burckhardtiano:

A. Oerl e E. Dürr, Stuttgart, Dt. Verlag-Anstalt 1929; tr. it.: *Considerazioni sulla storia universale*, a cura di M. Mandalari, Milano, Mondadori, 1996).

[35] *De L'Esprit des lois*, XI, 6, in MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., II, p. 407.

[36] Cfr. F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, cit., pp. 105-106.

Un appiattimento e l'irrompere di elementi estranei e più grossolani nel suo ambito sono i due pericoli che fino ad oggi hanno accompagnato lo storicismo. Superficialmente concepito lo storicismo, sorse l'opinione che esso conducesse ad un relativismo inconsistente e paralizzasse le forze creative dell'uomo. Sappiamo che solo pochi oggi accettano lo storicismo. Ma noi vediamo in esso il grado più alto che sia stato raggiunto nella intelligenza delle cose umane ed abbiamo fiducia nella sua capacità di evolversi anche di fronte ai problemi dell'umanità che ci circondano o a cui andiamo incontro[37].

[37] F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit., p. XII.

Alcune interpretazioni 'd'autore' delle Lettres persanes. *Da Charles-Augustin Sainte-Beuve ad Antoine Adam*

Davide Monda

> «Che cos'era l'Oriente per Montesquieu? Era ciò che metteva in crisi l'Occidente, le sue vittorie, la sua certezza: l'Occidente come centro del mondo. La potenza dell'immaginario e del favoloso contro il razionalismo e la fede nella ragione. L'Occidente respira la grandezza, come testimonia la storia di Roma, ma anche la decadenza e la dissoluzione».
> (G. MACCHIA, *Le rovine di Parigi*, Milano, Mondadori, 1985)

Sfogliando una qualsiasi edizione delle *Lettres persanes*, ogni fruitore non sprovveduto è ben consapevole di trovarsi dinanzi ad un capolavoro assoluto della letteratura e del pensiero. Conforta poi sapere che, in tutto il mondo, questo inimitabile, raffinatissimo romanzo epistolare continua a divertire, emozionare e, soprattutto, a comunicare valori universali e intramontabili quali la libertà e la tolleranza, la lucidità e la ragionevolezza ad una schiera tanto vasta quanto varia di lettori. «Già cominciano a prevalere in Montesquieu – ebbe a scrivere oltre quarant'anni fa Carlo Pellegrini, presentando questo libro assai più serio e impegnato di quanto certa *vulgata* manualistica o corriva ha voluto e ancor vuole far credere – l'economista ed il giurista, lo storico ed il politico: di fronte a questi il descrittore di costumi passa in seconda linea, ché troppo urgente è in lui la sete di giustizia»[1].

Nelle pagine che seguono, abbiamo deciso di prendere in esame alcuni saggi e giudizi sulle *Persanes* che – non solo a nostro avviso – appaiono, per diversi motivi, tuttora validi, originali, utili, coinvolgenti e, in una parola, meritevoli di attenta riflessione[2]. Anche al fine di dare al lavoro una certa sistematicità e completezza, ci è sembrato tuttavia conveniente limitare la nostra scelta ad un arco cronologico che corrisponde più o meno ad un secolo (dal 1852 al 1954). Ci siamo, inoltre, deliberatamente soffermati soltanto su una parte – quel-

[1] C. PELLEGRINI, *Storia della letteratura francese*, Milano-Messina, Principato, 1960, p. 272.

[2] Si noterà che, forse non solo per caso, la maggioranza degli autori di tali saggi e giudizi, indubbiamente significativi, sono stati accademici di Francia.

la, per così dire, più 'filosofica' – dei temi e problemi che gl'interpreti hanno ritenuto centrali e decisivi sia nell'economia della narrazione, sia nella storia della ricezione del testo: ci riferiamo, innanzitutto, alle idee politiche, morali e religiose che, come si sa, abbondano in questo *roman par lettres* per tanti aspetti inaugurale ed eccezionale; alla tecnica compositiva, oggetto di molte imitazioni e di meditazioni teoriche significative, che mira a far discorrere *osservatori stranieri* – provenienti cioè da un contesto lontanissimo in senso spaziale e culturale, nonché caratterizzati da una *Weltanschauung* che poco o nulla ha in comune con quella diffusa e generalmente condivisa in Occidente – in merito agli (scarsi) splendori e alle (innumerevoli) miserie della propria società; allo stile di scrittura vivido e seducente come pochi che contraddistingue l'opera e, in specie, ai suoi 'debiti' con l'alta lezione dei migliori *moralistes* del *Siècle Classique*; infine, al famoso apologo dei Trogloditi e al suo rapporto plausibile col genere filosofico-letterario dell'utopia.

Com'è risaputo, Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804-1869), membro dell'Académie française dal 1844, è stato uno dei maggiori critici letterari dell'Europa ottocentesca: «Non dimentichiamo – ha scritto giustamente Massimo Colesanti in un saggio introduttivo che si segnala per finezza ed equanimità – che è con le *Causeries* (1851-1872) che nasce la critica moderna, creata da un poeta, dal "passage" di un poeta, come disse benissimo Thibaudet. Esse possono oggi, per alcune posizioni, deluderci o indispettirci, ma non se ne esce mai a mani vuote e con la testa confusa. Tra l'altro, possono anche aiutarci a porci al riparo dalla vincolante sistematicità di regole o precetti assoluti e infallibili»[3].

Questa coscienza critica d'eccezione consacrò a Montesquieu un ampio studio bipartito[4], che apparve per la prima volta nel 1852 e che abbraccia, con un atteggiamento rispettoso, calibrato e pieno di vigilata ammirazione, l'uomo e tutta quanta l'opera, com'egli amava del resto fare nelle sue *Causeries*. Nelle prime righe del pezzo, spiega le tre ragioni fondamentali per cui egli, pur avendo incontrato soven-

[3] M. COLESANTI, *La tattica di Sainte-Beuve*, introduzione a CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Conversazioni del Lunedì*, a cura di M. Colesanti, Firenze, Le Lettere, 1991, p. XIX.

[4] Lo si può leggere nell'ottima edizione doviziosamente annotata da Maurice Allem: cfr. *Montesquieu*, in CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Les grands écrivains français, XVIIIe siècle. Philosophes et savants. I. Fontenelle–Montesquieu–Buffon–Diderot*, par M. Allem, Paris, Garnier, 1932, pp. 29-70.

te, durante le sue ricerche storico-letterarie, «le grand nom et l'imposante figure de Montesquieu», non si era ancor deciso ad affrontarla *ex professo*. Vale la pena, crediamo, di menzionare almeno le prime due, non foss'altro perché la dicono lunga circa la stima quasi reverenziale di cui godeva, agli occhi dell'eminente critico, l'illuminista guascone:

> La première est qu'il est un de ces hommes qu'on n'aborde qu'avec crainte, à cause du respect réel qu'ils inspirent et de l'espèce de religion qui s'est faite autour d'eux. La seconde raison, c'est qu'il en a été excellemment parlé par des maîtres, et qu'il est inutile de venir répéter faiblement ce qui a été bien dit une fois[5].

Al romanzo epistolare dedica ampio spazio, specialmente in quanto reputa che esso, oltre ad esser stato un vero *best seller* che fece epoca al momento dell'uscita e godette di straordinari consensi anche dopo, abbia rappresentato altresì «un livre capital dans la vie de Montesquieu». Secondo lui, il *Président* ha scritto *de facto* solo tre opere – le *Lettres persanes*, le *Considérations sur les Romains* e, ovviamente, l'*Esprit des lois* – che, a dirla giusta, non sono così lontane ed eterogenee come potrebbe sembrare: «La manière de ces trois ouvrages diffère, pas autant toutefois qu'on le croirait. Le fond des idées diffère encore moins»[6]. Poco più avanti, Sainte-Beuve ci offre un''istantanea storico-critica' davvero geniale. In qualche riga, infatti, condensa idee e giudizi fondamentali, in seguito condivisi e sviluppati dalla migliore storiografia che s'è occupata del romanzo; ne pone in luce, fra l'altro, l'impegno etico-sociale e le strette relazioni con la produzione montesquieuiana successiva:

> Dans les *Lettres persanes*, Montesquieu, jeune, s'ébat et se joue; mais le sérieux se retrouve dans son jeu; la plupart des ses idées s'y voient en germe, ou mieux qu'en germe et déjà développées: il est plus indiscret que plus tard, voilà tout: et c'est en ce sens principalement qu'il est moins mûr. Car il gardera la plupart de ses idées; seulement, dans ses futurs ouvrages, il ne les rendra pas de même, il les réfléchira autrement et ne parlera qu'avec sérieux, sentant de plus en plus la grandeur de l'invention sociale et désirant l'ennoblissement de la nature humaine[7].

Segnalate rapidamente talune fonti plausibili dell'opera, Sainte-Beuve evidenzia, peraltro con energia, l'originalità coraggiosa di que-

[5] CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Montesquieu*, cit., p. 29.
[6] CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Montesquieu*, cit., p. 36.
[7] *Ibidem*.

ste magnifiche epistole fittizie che «avec tous leurs défauts, sont un des livres de génie qu'a produits notre littérature»[8]. Il grande studioso riassume poi la trama del libro, disegna con celerità sapiente le psicologie dei protagonisti e quindi, anticipando anche in questo caso le impressioni d'illustri lettori futuri, osserva non senza stupefazione quanto Usbek-Montesquieu sia ardito allorché introduce, nella celeberrima lettera LXXXIII, un'idea di giustizia eterna, innata, universale ed assoluta, del tutto indipendente cioè tanto da convenzioni umane quanto da Dio; inoltre, espressioni di natura paradossale come «[…] quand il n'y auroit pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la Justice»[9], o come «Quand l'immortalité de l'âme seroit une erreur, je serois très fâché de ne pas la croire»[10], ed i contesti speculativi in cui sono inserite, lasciano alquanto perplesso un Sainte-Beuve *more solito* cauto e moderato. Nei confronti di siffatta audacia in materia di religione non tarda, perciò, ad esprimere riserve ben precise: a parer suo, in effetti, asserire, come il *philosophe*, che anche se giustizia, Dio e immortalità dell'anima non esistessero, sarebbe comunque meglio crederci, «c'est prendre et accepter les idées de justice et de religion plutôt par le côté politique et social que virtuellement et en elles-mêmes»[11]. Aggiunge poi non senza malizia in nota: «Montesquieu est de la même religion que Polybe lorsque ce dernier parle si bien de la bonne influence de l'opinion religieuse sur la moralité des Romains»[12]. Superata la fase 'ironica' delle *Persanes* – continua il critico –, il politologo manifesterà un rispetto via via crescente verso «les objets de la conscience et de la vénération humaine», ma non per questo vi si rivolgerà con un intimo trasporto, con un'adesione affettiva più profonda. Questa sorta di superficialità sentimentale incide sensibilmente sull'intera opera del grande pensatore, nella quale non pochi altri interpreti crederanno di percepire una pur nobile e magnanima freddezza:

> Qu'en résulte-t-il? C'est qu'au milieu de ses parties majestueuses, une sorte de sécheresse percera. Il a des idées, mais il n'a pas, on l'a remarqué, des sentiments politiques. Une sorte de vie manque, un lien, et l'on sent un puissant cer-

[8] CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Montesquieu*, cit., p. 37.

[9] *Lettres persanes* LXXXIII, p. 256 (citiamo dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949-1951, t. I).

[10] MONTESQUIEU, *Mes Pensées*, n° 2083/57, in *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 1543.

[11] CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Montesquieu*, cit., p. 39.

[12] *Ibidem*.

veau plus qu'un cœur. – Je tiens à noter, sinon ce côté faible en un grand homme, du moins ce côté froid[13].

Nelle *Lettres*, Montesquieu si confronta, in maniera sempre tendenziosa e puntuta, con la totalità delle questioni più discusse ed *à la page* all'epoca della Reggenza (1715-1723): dalla *Querelle des Anciens et des Modernes* alla revoca dell'editto di Nantes (1685), dalla bolla *Unigenitus* (1708) alle miserie che contrassegnarono il cupo tramonto del 'Re sole', lo scrittore affronta infatti i problemi del mondo contemporaneo senza mai rinunciare a una libertà di pensiero spregiudicata e tagliente. E tuttavia, dopo aver preso in esame con maestria consumata lo stile cristallino e incomparabile di quest'aureo libro, ove si reinventano in modo quanto mai personale specie le *lectiones* dei maggiori moralisti del Seicento francese, Sainte-Beuve segnala acutamente che, pur fra palesi licenze e irriverenze talvolta temerarie, Usbek lascia intravedere «un esprit de prudence»: in verità, «en agitant si bien les questions et en les perçant quelquefois à jour, Usbek (et c'est une contradiction peut-être à laquelle n'a pas échappé Montesquieu) veut continuer de rester fidèle aux lois de son pays, de sa religion»[14]. Ed anche per il ben più frivolo e beffardo Rica vale un discorso analogo: «C'est assez pour montrer – deduce persuasivo il grande storico delle lettere e della cultura, illuminando un tratto tipico del carattere del *Président* – que cet esprit qui a dicté les *Lettres Persanes* ne poussera jamais les choses à l'extrémité du côté des réformes et des révolutions populaires»[15]. Infine, l'epilogo cruento nel serraglio di Usbek è trattato in una maniera epidermica, distaccata e un po' cinica che, considerata l'arte sopraffina dell'esegeta, può forse deludere:

Usbek reçoit la nouvelle que son sérail, profitant de son absence, a fait sa révolution; on s'y révolte, on s'y égorge, on s'y tue. C'est une fin voluptueuse et délirante, une fin à feu et à sang, qui n'a rien de touchant pour nous. Toute cette partie sensuelle est sèche, et marque que Montesquieu n'avait toute son imagination que dans l'ordre de l'observation historique et morale[16].

Pagine incisive ed influenti sul nostro autore sono state vergate da un altro accademico di Francia, Émile Faguet (1847-1916), autore di

[13] CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Montesquieu*, cit., p. 40.
[14] CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Montesquieu*, cit., p. 43.
[15] CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Montesquieu*, cit., p. 44.
[16] *Ibidem*.

numerosi studi di storia e critica letteraria che godettero di stima e fortuna notevoli. Concludendo un saggio ove sintetizza l'intero percorso esistenziale e creativo montesquieuiano, lo storiografo loda con toni ammirati ed entusiastici la grandezza e l'originalità di un'opera che stima eterogenea quanto geniale e, per tanti aspetti, illuminante:

> "Encore une fois, je le trouve grand", comme disait Fénelon d'un autre, et c'est bien la dernière impression. L'idée de grandeur est surtout inspirée par la noble empreinte de l'intelligence, et ce que Montesquieu a été c'est surtout un homme souverainement intelligent. Il est impossible de trouver quelqu'un qui ait mieux compris ce qu'il comprenait, et pour ainsi dire ce qu'il ne comprenait pas[17].

Precisata la natura delle proprie osservazioni relative al 'sistema' elaborato da Montesquieu, Faguet aggiunge ulteriori elogi che sembrano riferirsi all'uomo e alla sua produzione in generale:

> On sent qu'il n'y a pas eu de vie intellectuelle plus forte, plus intense, et, avec cela, plus libre ni plus sereine. Personne n'a plus délicieusement que lui, à l'abri des passions, joui des idées. Voir les idées sourdre, jaillir, abonder, s'associer, se concerter, conspirer, former des groupes et des systèmes, et comme des mondes […]; ce jeu agile et sûr de l'intelligence est pour lui comme une sorte de délice, une ivresse calme et subtile[18].

Eppure, alcune pagine prima, l'erudito studioso non aveva espresso opinioni troppo lusinghiere verso l'opera prima dell'aristocratico guascone. Del Montesquieu giovane, che ci rappresenta curioso quanto leggero, spiritoso quanto disorientato, ricercato quanto malizioso, afferma tra l'altro ch'è – si noti bene – «l'âme la moins religieuse que qui soit. Les athées sont plus religieux que lui; car l'athéisme est souvent haine de Dieu, et la haine est une forme de la crainte, un signe de la croyance, en tout cas une préoccupation à l'endroit de l'objet haï»[19]. Faguet estende quindi il discorso al pensiero religioso montesquieuiano nella sua globalità, dandone un giudizio complessivo che – non soltanto a nostro avviso – risulta, se non fuorviante, per lo meno riduttivo:

> Montesquieu ne songe pas a Dieu. Il n'en parlera guère qu'une fois dans sa vie, et en pur rationaliste, non comme d'un être, mais comme d'une loi, comme

[17] É. FAGUET, *Montesquieu*, in ID., *Dix-huitième siècle. Études littéraires*, Paris, Boivin et Cie, 1890, p. 142.

[18] *Ibidem*.

[19] É. FAGUET, *Montesquieu*, cit., p. 105.

d'une formule. Il ne le sent aucunement. Il n'est pas chrétien. Les *Persanes* sont avant tout un pamphlet contre le christianisme, non plus à la Fontenelle, indirect et voilé, mais acéré et rude, à la Voltaire[20].

Dagli esordi giovanili sino al luminoso tramonto, tutta quanta la riflessione del filosofo – rimarca convinto e categorico Faguet – non si discosta *de facto* da simili posizioni spirituali: «Plus tard le ton sera tout différent, mais non la pensée. En cela, comme en toutes choses, remarquons-le bien tout d'abord, des *Persanes* aux *Lois*, Montesquieu a changé de caractère, il n'a pas changé d'esprit, et il n'y a de différence que du ton plaisant au ton grave»[21].

Agevoli da stendere per una penna provvista di vero talento, le *Lettres* – sempre ad avviso del dotto storico –

sont d'une frivolité charmante [...]. Elles font paraître La Bruyère profond. Oui, veut-on, de parti pris, trouver La Bruyère, non seulement très sérieux, très convaincu et très pénétrant, ce qu'il est, mais grand philosophe, donnant le dernier mot de la misère humaine, et encore d'une sensibilité déchirante, et d'une imposante grandeur? Veut-on faire de La Bruyère un Pascal? Il n'y a qu'à commencer par les *Lettres Persanes*[22].

Faguet seguita quindi – snocciolando non senza certa sicumera, un poco fastidiosa, punti di vista che sembrano, oggi, per lo meno discutibili – la comparazione del testo montesquieuiano con il capo d'opera del sottile *moraliste* secentesco: così, mentre nelle *Persanes* troviamo «des croquis, des crayons rapides d'actualités bien saisis au vol», nei *Caractères* (1688)

il y a, comme dit Voltaire, "des choses qui sont des tous les temps et de tous les lieux"; c'est à dire que, ne peignant que ce qu'il voyait, La Bruyère a pénétré assez avant pour trouver le fond commun, la nature humaine permanente, et pour nous la montrer dans une vive lumière. Montesquieu se tient au dehors. Un geste caractéristique ne lui échappe point; l'homme lui échappe[23].

Considerate tutte queste asserzioni, che certo non brillano per delicatezza e problematicità, può sorgere il dubbio radicale che al critico sia sfuggito parecchio del valore autentico – fatto, *inter alia*, di coraggioso *engagement* etico-civile e di penetrazione psicologica sottile,

[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*.
[22] É. FAGUET, *Montesquieu*, cit., p. 107.
[23] É. FAGUET, *Montesquieu*, cit., p. 108.

ponderata e talora folgorante – del primo 'parto spirituale' maturo del nostro pensatore.

Ma passiamo ora ad esaminare talune originalissime annotazioni stese da un intellettuale quanto mai diverso da Émile Faguet per formazione, aspirazioni e sensibilità: Paul Valéry (1871-1945); in comune col primo, infatti, il poeta-filosofo sembra aver avuto quasi soltanto l'alto onore d'essere accolto nell''Accademia degli Immortali'… In una memorabile *Préface* alle *Persanes* del 1926, questo grande autore di cui è ben noto l'inesauribile, inappagabile fermento intellettuale, espone, effettivamente, diversi spunti ermeneutici inediti e convincenti: si tratta, più precisamente, di una decina di pagine strutturate come una sequela di diciassette aforismi lunghi, tutti di densità ed eleganza rimarchevoli.

Dopo aver dichiarato *apertis verbis* sia come egli concepisca ogni ordine politico-sociale (lo definisce un «empire des fictions» che «exige l'*action de présence de choses absentes*, et résulte de l'équilibre des instincts par les idéaux»[24]), sia in che modo e per quali ragioni uno succeda all'altro nella storia, Valéry esprime la sua spiccata simpatia, anzi un'autentica passione per l'epoca in cui visse Montesquieu. Il grande erede spirituale di Mallarmé l'immagina, fondatamente, come «un moment délicieux» che si è mantenuto fra l'*ordre* e il *désordre*, e sono proprio tali fasi del divenire storico, tanto belle e piacevoli quanto fragili e precarie, quelle ch'egli qui sostiene di prediligere. Il mondo d'allora aveva certo numerosissime attrattive:

> L'Europe était alors le meilleur des mondes possibles; l'autorité, les facilités s'y composaient; la vérité gardait quelque mesure; la matière et l'énergie ne gouvernaient pas directement; elles ne régnaient pas encore. La science était déjà assez belle, et les arts très délicats; il restait de la religion. Il y avait assez de caprice et suffisamment de rigueur[25].

A queste encomiabili virtù, aggiunge inoltre la gentilezza delle maniere, la grazia insieme rigorosa ed elegante del francese parlato, la moderazione del sistema fiscale, il fascino delle terre ancora da esplorare, l'assenza dei ritmi frenetici propri del vivere contemporaneo e la presenza di tanti uomini e tante donne intelligenti, vivaci, pieni di vero entusiasmo per le scienze e le arti. Protagonista di quegli anni, in

[24] P. VALÉRY, *Préface aux «Lettres persanes»*, in ID., *Œuvres*, édition établie et annotée par J. Hytier, 2 voll., Paris, Gallimard, 1957, vol. I, p. 509.

[25] P. VALÉRY, *Préface aux «Lettres persanes»*, cit., p. 513.

tutti gli ambiti della cultura e della società, fu «un esprit si svelte et si pur que tous les libertinages de toutes espèces lui semblaient les exercices sans conséquences d'une créature subtile qui ne se laisse prendre à rien, pas même au pire. Même l'obscène ne l'engluait pas»[26]. Questa sorta di senso di onnipotenza della ragione e del cuore, che consentiva di conoscere e sperimentare con temerarietà e spregiudicatezza non di rado sconcertanti *ogni* aspetto dell'universo, si spinse fino al «suprême artifice, qui est d'inventer la nature et de prétendre à la simplicité»[27]. Siffatti ardimenti, nondimeno, segnarono la «fin du spectacle», il mirabile 'canto del cigno' d'una civiltà vitalissima e squisita.

Un pregio nient'affatto secondario di quel Settecento, ancora, fu il fatto che conobbe se stesso molto bene: grazie soprattutto ad individualità quali Montesquieu, Voltaire o Diderot e diverse altre, si guardò attentamente allo specchio, vide in maniera nitida ed univoca i propri splendori e le proprie miserie, e non poté poi trattenere il riso, un riso – *ça va sans dire* – non certo lieto, sereno, appagato. Valéry analizza tale fenomeno psicologico con la consueta finezza del *moraliste* 'di razza': non appena cominciamo a chiedere a noi stessi *come possiamo esser quel che siamo* – ovverosia, in altre parole, come possiamo accettare la ridicolaggine grottesca e amara della nostra propria condizione, che finalmente osserviamo col debito distacco, con occhio davvero critico e smagato – «tout ce qui est social devient carnevalesque; tout ce qui est humain devient trop humain, devient singularité, démence, mécanisme, niaiserie»[28].

L'artificio letterario «très simple, presque infaillible, presque toujours heureux […] quoique délicat dans l'exécution»[29] attraverso cui uno scrittore 'disingannato' riesce a far sorgere questo singolare senso di meraviglia e straniamento nell'animo di qualsivoglia individuo non insensibile alle lettere che viva da gran tempo in un determinato contesto storico e che sia indifferente (od oramai assuefatto…) alle sue storture e alle sue assurdità viene tratteggiato dal saggista nel passo seguente, con una perspicacia insieme limpida ed esatta, che ha attratto particolarmente un altro ermeneuta montesquieuiano di ampio respiro e intelligenza brillante quanto incontentabile, Jean Starobinski[30]:

[26] P. VALÉRY, *Préface aux «Lettres persanes»*, cit., pp. 513-514.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*.
[29] P. VALÉRY, *Préface aux «Lettres persanes»*, cit., p. 515.
[30] Cfr. J. STAROBINSKI, *Montesquieu*, Paris, Seuil, 1994, p. 55.

Prendre dans un monde, et plonger tout à coup dans un autre, quelque être bien choisi, qui ressente fortement tout l'absurde qui nous est imperceptible, l'étrangeté des coutumes, la bizarrerie des lois, la particularité des mœurs, des sentiments, des croyances dont s'accommodent tous ces hommes parmi lesquels le dieu tout-puissant qui tient la plume l'envoie brusquement vivre et ne cesser de s'étonner – voilà le moyen littéraire[31].

Qualche riga più avanti, sempre analizzando questo ingegnoso espediente compositivo che senz'altro lo colpì e lo coinvolse, Valéry aggiunge altre preziose riflessioni in merito a quella sorprendente, imprevedibile portata eversiva che gli è propria. Non dimentichiamo, d'altronde, che l'autore della *Jeune Parque* e del *Cimetière marin* vergò numerose pagine politiche e politologiche eccellenti e, in diversi casi, di stupefacente attualità (pensiamo, *in primis*, agli apprezzatissimi *Regards sur le monde actuel*):

Entrer chez les gens pour déconcerter leurs idées, leur faire la surprise d'être surpris de ce qu'ils font, de ce qu'ils pensent, et qu'ils n'ont jamais conçu différent, c'est, au moyen de l'ingénuité feinte ou réelle, donner à ressentir toute la relativité d'une civilisation, d'une confiance habituelle dans l'Ordre établi […]. C'est aussi prophétiser le retour à quelque désordre; et même faire un peu plus que de le prédire[32].

Dando quasi l'impressione di volersi giustificare, lo scrittore di Sète illustra quindi i motivi che lo hanno spinto a costruire in maniera così poco ortodossa, così anticonvenzionale questa sua introduzione alle *Persanes*, ovvero ad un 'classico' *par excellence* nella civiltà letteraria d'Oltralpe che, come s'è largamente mostrato dianzi, era per più ragioni accompagnato da una sorta di riverenza:

Je n'ai pas jusqu'ici parlé nommément des *Lettres Persanes*; je n'ai fait que supposer leur époque et comme elles se placent dans leur temps. Elles parlent d'ailleurs assez bien d'elles-mêmes. Rien de plus élégant ne fut écrit. Le changement du goût, l'invention de moyens violents n'ont pas de prise sur ce livre parfait, qui a cependant tout à craindre d'un certain retour à l'état barbare dont il se voit beaucoup d'indices, même littéraires[33].

Anche nelle righe successive l'autore non cela affatto la sua preoccupazione di fronte al ritorno – nel mondo della cultura così come nel turbinoso divenire della politica internazionale – di una vera e

[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*.
[33] P. VALÉRY, *Préface aux «Lettres persanes»*, cit., p. 516.

propria *barbarie*, intrisa di rozzezza, superficialità e faciloneria, ch'è aliena non solo dal suo classicismo inquieto, dai suoi rigorosi canoni etici ed estetici, ma pure dalla poetica esigente e dallo stile mirabilmente cesellato che caratterizzano il romanzo del grande guascone: «Montesquieu n'a pas entrevu les lecteurs que nous sommes. Il n'écrit pas pour nous, qu'il ne prévoyait pas si primitifs [...]. Il prévoit des esprits un peu plus déliés que les nôtres; il leur offre les plaisirs de l'intelligence élégante et leur prête ceux qu'il leur faut pour en jouir»[34]. Apprestandosi a concludere questo felicissimo 'arabesco' letterario, queste scintillanti 'variazioni' ora gioiose ora ansiose sopra un libro che gli era particolarmente congeniale, Paul Valéry ne loda ancora l'estrema «hardiesse»[35], che peraltro non recò, *de facto*, nocumento alcuno alla carriera del *Président*, giacché in quel tempo dominava una «liberté d'esprit» ch'è viceversa esclusa (e condannata) dalle società fondate su disvalori quali la banalità, l'apparenza più vacua e insulsa, l'imposizione di un modello di comportamento e di pensiero uguale per tutti e indiscutibile: specie in questo passaggio, ma invero anche altrove, ci paiono emergere talune misuratissime allusioni a quelle temibili forze e tendenze totalitarie che, negli anni in cui fu steso il pezzo, stavano già violando o minacciando le libertà essenziali in alcuni paesi.

Questo 'protagonista' della cultura europea novecentesca chiude il saggio sottolineando come il giovane Montesquieu, attraverso la creazione di un carteggio fittizio fra un Oriente fantastico e una Parigi spesso caricaturale in cui s'incrociano con arte studiata e superba le avventure, le figure e le tematiche più varie e imprevedibili, si riveli al pubblico «un esprit dans sa pleine vivacité» che

> n'a d'autre loi que d'étinceler, de rompre ce qu'il vient d'être, de se montrer à soi-même sa justesse, sa vitesse et son ressort. C'est un conte, c'est une comédie, c'est presque un drame, et le sang coule; mais il coule fort loin, et même les fureurs et les exécutions secrètes sont ici autant littéraires qu'il est souhaitable[36].

Le tragedie dunque ci sono, ma sono mantenute a quella distanza dettata da un buon gusto avverso ad ogni eccesso, condividendo così una sorte analoga a quella degli eunuchi che – non diversamente dai pur diversissimi gesuiti – costituiscono delle presenze quasi costanti,

[34] *Ibidem*.
[35] *Ibidem*.
[36] P. VALÉRY, *Préface aux «Lettres persanes»*, cit., p. 517.

come degli ospiti fissi «dans presque toutes les œuvres de ce style vif et un peu diabolique qui s'écrivirent au dix-huitième siècle»[37].

Un altro saggio storico-critico cui va riservata, secondo noi, un'attenzione del tutto speciale è quello che Élie Carcassonne (1872-1941) – noto studioso ancor oggi apprezzato specie per il suo lavoro su *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle* (1927) – antepose alla sua esemplare edizione critica delle *Lettres* (1929), la quale deve tuttavia parecchio, come dichiara egli stesso *ore rotundo*, a quella eccellente pubblicata da Henri Barckhausen nel 1897 (Paris, Imprimerie Nationale). Oltre all'erudizione severa ed impeccabile del filologo scaltrito, prevalente nella prima parte, si possono ritrovare in questo testo spunti, elementi ed ipotesi tutt'altro che scontati o improvvisati sulla novità sostanziale e l'indubbia rilevanza dell'opera nel contesto della civiltà letteraria europea all'alba del Settecento.

Così, una volta descritte minuziosamente e sulla base di tutti i documenti allora disponibili la 'nascita' del romanzo, le diverse edizioni date alle stampe dal *Président* e le rispettive differenze, le fonti sicure e probabili (incontriamo, *inter alios*, autori ben presenti allo specialista d'oggi quali Du Fresny, Addison, il fondamentale Marana, Tavernier e Chardin) e la maniera in cui le impiega, Carcassonne indugia non per caso sul tema del dispotismo. Se è indubbio che l'opera enciclopedica di Jean Chardin (1643-1713) sull'Oriente (*Voyages en Perse & autres lieux de l'Orient* [1686]) è servita a Montesquieu anche per delineare «le despotisme des rois de Perse»[38], altrettanto vero è che il nostro romanziere proietta su queste informazioni le proprie idee, deformandole scientemente:

> Chardin, nullement systématique quoique grand raisonneur, avait, dans son abondance un peu confuse, montré le bien comme le mal: les colères du roi et ses grâces, la douceur des mœurs atténuant la rigueur des lois, au total, une constitution vicieuse et un gouvernement passable. Montesquieu exagère parce qu'il simplifie, et, si l'on peut dire, idéalise: il montre le despotisme en soi et ses conséquences extrêmes, sans songer aux tempéraments qu'y apportent la sagesse et la nécessité. On dira peut-être qu'Usbek, chassé de la Cour par des intrigues, ne doit pas être enclin à flatter le tableau: mais l'épouvantail sera pire encore dans les chapitres purement didactiques de *L'Esprit des lois*. *La vérité est, ce*

[37] *Ibidem*.

[38] É. CARCASSONNE, *Introduction* a MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, texte établi et présenté par É. Carcassonne, Paris, Société Les Belles Lettres, 1929, p. XXII.

semble, que Montesquieu reprochait à Louis XIV d'avoir gouverné en despote, et a voulu avertir les Français en plaignant le sort des Persans[39].

Pure il cospicuo spazio riservato al serraglio ed ai suoi foschi intrighi non ha da essere considerato esclusivamente un omaggio compiaciuto alla moda dell'epoca, una strategia ben calcolata onde accattivarsi i consensi di un pubblico avido di esotismo e di sensualità, ma altresì un'importante occasione per ragionare di tematiche serie quanto complesse che stavano a cuore al *philosophe*: basti pensare alla poligamia e alle sue nefaste conseguenze morali, sociali e politiche. Invero, quantunque dotato di un notevole talento letterario, Montesquieu manifesta chiara e netta sin dal primo grande libro la sua vocazione principale, ch'è naturalmente quella del filosofo politico: al lettore non distratto difficilmente sfuggiranno, in effetti, i nessi precisi e profondi sussistenti fra tali lettere per molti versi 'filosofiche' e l'*opus magnum*, che questo 'padre della sociologia' ha elaborato per l'intera sua esistenza e che l'ha reso poi immortale:

> L'œuvre de sa vie s'élaborait depuis qu'au sortir du collège, maniant des textes de lois, il en cherchait l' "esprit". Si, en 1721, il ne domine pas encore ce grand sujet, il peut déjà sur bien des points affirmer des préférences, énoncer des principes, entrevoir des solutions. Aussi, telles de ses lettres n'ont de persan que l'adresse et la date: tout l'entre-deux est occupé par l'historien, l'économiste, le jurisconsulte, le précurseur de Beccaria, l'admirateur de la Constitution anglaise et de la liberté "gothique", ou l'adorateur de l'antiquité qui ne pouvait quitter les Romains[40].

Encomiabili e davvero promettenti si rivelano, nella narrazione, le sue riflessioni relative alle cause dello spopolamento della terra o quelle sulla necessaria razionalizzazione della giustizia universale. Non meno interessante la celebre leggenda dei Trogloditi ove, secondo Sainte-Beuve, Montesquieu aveva ritratto «à sa manière son rêve de Salente»[41]: secondo l'interprete novecentesco, questa specie di utopia mira essenzialmente a far luce sull'importanza della virtù in qualsivoglia contesto politico-sociale; peraltro, al di là di tale generoso ed eloquente progetto, già nel romanzo si coglie fra le righe la sua predilezione per quella «monarchie aristocratique et libérale, tempérée par

[39] *Ibidem* (corsivo nostro).
[40] É. CARCASSONNE, *Introduction*, cit., p. XXV.
[41] CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Montesquieu*, cit., p. 42.

l'influence des corps privilégiés»[42], cui dedicherà capitoli fondamentali quanto ponderati nell'*opus maius*. Sebbene, poi, nel romanzo il nostro *philosophe* non perda occasione per attaccare con risentito coraggio talune disfunzioni istituzionali dell'epoca così come l'operato per tanti aspetti funesto di figure quali Law e lo stesso Luigi XIV, sarebbe senz'altro azzardato stimarlo per questo un 'sovversivo': «Le contenu politique du livre – precisa in effetti Carcassonne –, si l'on veut l'analyser, se résout en critiques modérées, ou en généralités trop vagues pour rien menacer directement»[43].

E tuttavia la *maniera* disinvolta, ironica e maliziosa con cui egli affronta questi ed altri temi delicati spezza una volta per tutte una tradizione culturale fatta di cautela e rispetto, inaugurando da maestro, attraverso i suoi Persiani attoniti e stupefatti dinanzi alle 'stravaganze' occidentali, un genere satirico che avrà illustri imitatori nel secolo e anche in seguito. Efficacissimo nello staffilare le storture del 'mondo alla rovescia' che lo circonda, il nostro autore non perde peraltro mai il suo proverbiale equilibrio, non si lascia mai, in altri termini, prender la penna dallo sdegno, dall'amarezza o dal disgusto ch'esso pur gl'ispira: «Montesquieu reste toujours de bonne compagnie: élegant, courtois, impassible, le sourire rentré, il lance d'un air détaché ses égratignures mortelles avec une aisance de grand félin»[44].

Quanto alla religione, rammenta puntuale l'esegeta, il grande bordolese si dimostra indubbiamente ardito: critica senza remore né mezzi termini, infatti, i casuisti fautori di un deplorevole lassismo etico-spirituale, i monaci ipocriti e – fatto assai più grave – taluni dogmi del cattolicesimo ed il Papa in persona, mentre non paventa, viceversa, di sostenere la causa degli ebrei e dei protestanti, persuaso com'è che, prima o poi, tutte quante le fedi perverranno ad un'armonia pacifica, fondata su una tolleranza sostanziale. Degne di nota ci sembrano infine queste sue conclusioni circa la vera natura di un pensiero morale e religioso montesquieuiano che gli appare, evidentemente, prossimo al deismo e a una ben nota tesi etica di Pierre Bayle:

> Christianisme ou mahométisme, le sens mystique des religions échappe à Montesquieu: chez lui, point de négation haineuse, mais nul mouvement du fond de l'âme vers le Dieu tout abstrait que sa raison construit. S'il distingue

[42] É. CARCASSONNE, *Introduction*, cit., p. XXVI.
[43] É. CARCASSONNE, *Introduction*, cit., p. XXVII.
[44] É. CARCASSONNE, *Introduction*, cit., p. XXVIII.

entre les religions positives, la meilleure est à son gré celle qui exige le moins de concessions de la raison raisonnante, et fait le mieux prospérer l'État. Au surplus, cet admirateur de la physique cartésienne nous laisse entendre que la morale pourrait, elle aussi, se passer de Dieu[45].

Ma sul pensiero religioso di Montesquieu conviene menzionare anche talune considerazioni di Marcel Raymond (1897-1956), contenute in un saggio dato alle stampe nel 1942. Secondo il grande critico svizzero, Montesquieu

ne croit pas être chrétien. Ses *Lettres persanes* sont une satire contre le catholicisme. Quand il ne se contraint pas et qu'il écrit pour lui-même sur la dévotion, sur la religion, sa plume égratigne le papier. Ce n'est que peu à peu qu'il en est venu à adopter à l'égard de la religion une attitude intellectuelle plus nuancée[46].

Invero, il pensatore mostrerà gradualmente interesse e rispetto maggiori verso la religione – o meglio, verso le religioni in generale – perché non potrà ignorare gli effetti sociali positivi che producono, né il fatto che esse costituiscono, per i popoli, il più antico patrimonio culturale e la tradizione più venerata, ossia valori che sarebbe senz'altro azzardato estirpare per sostituirli poi, magari, con alternative inefficaci. Nato cattolico in una famiglia che era stata per lungo tempo protestante, e quindi marito di una calvinista che non cercò affatto di convertire, Montesquieu non può esser definito, a parere di Raymond, un pensatore cristiano:

Il faut s'entendre: le Dieu de Montesquieu ne ressemble pas à celui du christianisme, à l'Etre unique en trois personnes, au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu de Jésus-Christ. Son Dieu serait plutôt celui des "philosophes et des savants", abhorré de Pascal, le Dieu de Platon, d'Aristote, "qui en soi se pense et convient à soi-même", comme chante le poète du *Cimetière marin*. Il s'identifie à une Raison absolue, créatrice et conservatrice de l'univers, qui a créé selon des lois et qui se conserve selon des lois[47].

Tale idea di Dio è inseparabilmente legata all'idea di *ordine*, di quell'ordine universale che coincide con «cet ensemble cosmique, aux pièces délicatement ajustées, aux fonctions hiérarchisées, infiniment complexe, et sans doute simple dans son dessein primitif et

[45] É. CARCASSONNE, *Introduction*, cit., p. XXIX.

[46] M. RAYMOND, *L'humanisme de Montesquieu*, in ID., *Génies de France*, Neuchâtel, La Baconnière, 1942, p. 130.

[47] M. RAYMOND, *L'humanisme de Montesquieu*, cit., pp. 131-132.

"divin"»[48]. Commentata quella lettera LXXXIII sulla giustizia che, come abbiamo veduto, tanto ha intrigato gli ermeneuti (in specie Sainte-Beuve), e confrontatala col primo capitolo dell'*Esprit des lois*, ove il giurista rifiuta di separare nettamente le leggi della natura da quelle dello spirito, Raymond inferisce le affinità esistenti fra l'idea di giustizia e quella di ordine universale, ed altresì la ragion d'essere e la legittimità delle religioni, che «sont nobles et belles, et nécessaires, quand elles sont un "rappel à l'ordre" universel, quand elles rappellent l'homme à lui-même, et au sentiment de la communauté des hommes, au monde, et à la considération d'un monde harmonieux»[49]. Ma, in tale edificio speculativo, qual è mai la 'ragion d'essere' di Dio, la sua legittimità ultima?

> La personne de Dieu – scrive l'illustre esegeta ginevrino con invidiabile abilità empatica – s'efface derrière un de ses attributs. Et s'il n'y avait pas de Dieu? Par prudence, Montesquieu laisse parler un de ses Persans: "Quand il n'y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice; c'est-à-dire faire nos efforts pour ressembler à cet être dont nous avons une si belle idée, et qui, s'il existait, serait nécessairement juste. Libres que nous serions du joug de la religion, nous ne devrions pas l'être de celui de l'équité […]". L'aveu est lourd. Tout se passe comme si Montesquieu acceptait d'avance que Dieu mourût, ou qu'il devînt une "belle idée" […]. Le joug de l'équité subsisterait, qui fait l'homme et compose sa dignité, sans quoi l'humanité ne pourrait jamais espérer de devenir *humaine*[50].

Più avanti, Raymond riprende l'analisi di questa lettera capitale. Abbiamo veduto che il pensiero morale e sociale di Montesquieu si fonda sull'idea di giustizia, sul postulato ch'essa è presente nel cuore della totalità degli uomini, e sulla speranza che tale sommo valore sia realizzabile già nel contesto storico in cui vive. Ma donde scaturisce il suo fervido atto di fede nella giustizia e nell'umanità? «Ces raisonnements seraient incertains sans une raison du cœur. La haine, pour Montesquieu, est contre nature, et l'amour comme la raison réclame la justice pour tous. Il a pu méconnaître le christianisme, mais c'est une sensibilité chrétienne qui l'anime»[51].

Altre utili considerazioni sulla prima grande opera del *Baron* si possono trovare nella succinta ma pregevole monografia dell'abate

[48] *Ibidem*.
[49] M. RAYMOND, *L'humanisme de Montesquieu*, cit., p. 138.
[50] *Ibidem* (corsivo nel testo).
[51] M. RAYMOND, *L'humanisme de Montesquieu*, cit., pp. 145-146.

Joseph Dedieu (1878-1960) – un altro eminente specialista di Montesquieu – uscita circa un anno dopo il libro di Raymond: invero, il VI capitolo del volumetto è quasi integralmente consacrato al romanzo. Riflettendo, come la maggior parte dei suoi predecessori, sulle fonti effettive e possibili dell'opera, lo storico valorizza con giusta ragione il ruolo dei *Caractères* di La Bruyère e del *Télémaque* di Fénelon, che furono tra l'altro libri di certo determinanti nella lunga ed accurata formazione umanistica dell'aristocratico bordolese. Memore della lezione dei migliori *moralistes* del secolo precedente, il giovane *homme d'esprit* giudica in maniera severa quanto distaccata la complessa condizione politica, morale e sociale propria del tempo di cui scrive:

> Son impression générale est que la période de la Régence marque un déséquilibre grave dans la vie morale de la nation. Le règne de Louis XIV avait été le triomphe de l'ordre, de la bienséance, du respect des institutions traditionnelles. Avec la Régence, se développe partout un besoin irrésistible de fronder, de bousculer les idées reçues et les cadres établis. Le Français de 1721 songe à détruire, et fort peu à reconstruire. Un peu partout, s'étale la forfanterie du vice[52].

Ministri, magistrati, uomini e donne di spirito sono tutti quanti soggiogati, *variatis variandis*, dai demoni della frivolezza e del libertinaggio, della corruzione e del vizio. Mentre delinea tale affresco amaro, il nostro arguto e caustico prosatore non rinuncia comunque a dar prova della sua geniale, esilarante *vis satyrica*: ci regala così ritratti incomparabili di ecclesiastici risibili, di poetastri manierosi, d'intellettuali falsamente modesti ed oltremodo aggressivi verso i colleghi, d'aristocratici preoccupati soltanto dell'esteriorità più vana...

Attento e sensibile, come del resto in quasi ogni suo scritto, a temi e problemi di natura religiosa, Montesquieu mantiene tuttavia nelle *Lettres* «l'attitude du juriste, qui, indifférent au contenu de la croyance, s'inquiète uniquement de son utilité sociale»[53]. Per questo deista scettico ed alieno da ogni assurda disputa confessionale – aggiunge lo studioso –, la religione si riduce in fin dei conti al rispetto di taluni precetti morali, il cui scopo effettivo coincide col buon funzionamento della società. Severissimo è invece il nostro autore nei confronti di Louigi XIV che vede come l'emblema di quell'odiosa «monarchie despotique» ch'egli «tient en horreur»[54]. L'interprete menziona poi

[52] J. DEDIEU, *Montesquieu. L'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin et Cie, 1943, p. 105.
[53] J. DEDIEU, *Montesquieu*, cit., p. 109.
[54] J. DEDIEU, *Montesquieu*, cit., p. 111.

opportunamente la celebre lettera (CII) nella quale Usbek-Montesquieu si scaglia in toni risentiti e veementi contro una monarchia che, come si sa, rappresenta a suo modo di vedere «un état violent qui dégénère toujours en despotisme ou en république»[55]. Eppure – precisa sùbito Dedieu, anche ricordando coordinate storiche già fornite dianzi al lettore – tali riserve radicali su una forma di governo che riteneva pericolosamente squilibrata a livello di gestione del potere non dureranno a lungo nella mente del magistrato:

> Usbek, ou plutôt Montesquieu, ne voit donc dans la monarchie qu'un antagonisme de forces. Le monarque se maintient parce qu'il exerce sa force: les sujets sont mis par elle dans l'impossibilité de se rebeller, ou écrasés après leur révolte. Cette théorie ne survivra guère aux *Lettres persanes*; nous avons vu que les controverses politiques qui retinrent l'attention du Président entre 1721 et 1727 le ramenèrent à la notion historique de la monarchie française. L'équilibre des forces que dans ses *Lettres* il déclarait "trop difficile à garder", lui apparut alors réalisé dans nos institutions féodales, au point qu'il s'écriait que jamais ne reparaîtrait une forme de gouvernement plus parfaite[56].

Non diversamente da altri lettori degni di fiducia, pure Joseph Dedieu, concludendo il bel capitolo imperniato sulle *Persanes*, sottolinea con energia la rara densità e la serietà profonda del fortunatissimo romanzo, che delinea fra l'altro molti dei problemi filosofico-politici sui quali il nostro pensatore continuerà ad interrogarsi instancabilmente per circa un trentennio. A proposito delle parti più *engagées* dell'opera, lo studioso afferma poi con accenti elogiativi, ma senza tradire l'equanimità che lo caratterizza, che

> telles lettres sur l'intolérance, sur l'esclavage, sur le caractère des nations, sur la nature des peines et leur proportion, sur la justice, sur la multiplicité des religions dans un même État, sur le point d'honneur dont les Français semblent faire le principe fondamental de leur morale, sur le droit publique et le droit des gens, sur la conquête, sur l'esprit public, sur les lois françaises, sur le luxe, sur la dépopulation de l'Europe, les colonies, la liberté, le divorce, la polygamie, le célibat, le droit d'aînesse, nous semblent être tantôt l'amorce de plus sérieuses études, et tantôt la synthèse vigoureuse de recherches originales[57].

Ad ogni lettore non casuale dell'opera montesquieuiana è poi familiare la pregevole edizione delle *Œuvres complètes* curata, per la presti-

[55] *Lettres persanes* CII, p. 281.
[56] *Ibidem*. Cfr. *De l'Esprit des lois*, XI, 8, in *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 409.
[57] J. DEDIEU, *Montesquieu*, cit., pp. 114-115.

giosa collana della «Bibliothèque de la Pléiade», da un altro famoso accademico di Francia, Roger Caillois (due tomi, 1949-1951), ad avviso del quale questo *roman par lettres*, delizioso quanto complesso, rappresenta una premessa oltremodo pregnante, una sorta di formidabile *conditio sine qua non* rispetto all'*opus maximum* del *Président*; non per caso dunque parla, proprio ragionando delle *Persanes* ed ispirandosi – con ogni probabilità – al saggio di Valéry analizzato sopra, di «révolution sociologique»: con questa espressione egli intende

> la démarche de l'esprit qui consiste à se feindre étranger à la société où l'on vit, à la regarder du dehors et comme si on la voyait pour la première fois. L'examinant alors comme on ferait d'une société d'Indiens ou de Papous, il faut se retenir sans cesse d'en trouver naturels les usages et les lois. Il s'agit d'oser considérer comme extraordinaires et difficiles à entendre ces institutions, ces habitudes, ces mœurs, auxquelles on est si bien accoutumé dès sa naissance et qu'on respecte si fort et si spontanément qu'on n'imagine pas la plupart du temps qu'elles pourraient être autrement. Il faut une puissante imagination pour tenter une telle conversion et beaucoup de ténacité pour s'y maintenir[58].

Adottando questo efficacissimo *escamotage* filosofico-letterario – afferma finemente l'eclettico studioso – Montesquieu descrive con severo, impietoso distacco, i riti e le abitudini, i gusti e le miserie della Reggenza, e, al tempo stesso, offre una lezione che, se non profetica, è risultata senz'altro determinante per i sociologi e gli antropologi del Novecento.

Oltre mezzo secolo fa, Jean Starobinski (1920-) pubblicò, nella nota collana divulgativa «Écrivains de toujours» delle Éditons du Seuil, un importante volumetto dedicato a Montesquieu[59], che ha poi considerevolmente rielaborato nel 1994 (Paris, Seuil). Già nella prima edizione, il critico mostra con sicurezza convincente come la forza ironica del *roman* montesquieuiano abbia sorprendenti effetti liberatori. Pensando senz'altro soprattutto alle considerazioni di Valéry e di Caillois, osserva che la meraviglia di Usbek e Rica costringe i Francesi a meravigliarsi a loro volta, e li induce a riflettere sulla relatività delle loro certezze e abitudini. Confrontandosi con una cultura diversa e parimenti legittima, la società occidentale cessa di accettare e subire la propria tradizione, i propri valori e i propri costumi in maniera passiva ed acritica, e comincia a mettere in discussione un'intera

[58] R. CAILLOIS, *Préface* a MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. XIII.
[59] J. STAROBINSKI, *Montesquieu par lui-même*, Paris, Seuil, 1953.

realtà che, al suo sguardo finalmente emancipato, risulta oltremodo fragile, futile e ingannevole, una sorta di gran teatro ove ciascuno recita più o meno bene un determinato ruolo. Analogamente a quanto accadrà nel *Così fan tutte* di Da Ponte-Mozart – nota appropriatamente il poliedrico comparatista – per far cadere le maschere dell'ipocrisia abituale, della futilità dilagante, dell'autorità di codici, riti, miti secolari, e per scoprire così infine la verità, è stato necessario che il narratore introducesse dei personaggi mascherati.

D'altra parte, la «liberté négatrice», mirabilmente esercitata dallo scrittore, non supera il livello delle idee e dei pregiudizi inveterati in un mondo pressoché assurdo: egli si astiene, infatti, dall'esortare a un'azione nel mondo reale che miri, per esempio, a ribaltare quella Monarchia e quella Chiesa di cui, peraltro, attaccava spietatamente il prestigio e finanche il senso. La stessa leggenda dei Trogloditi, ove si evoca un ordine politico-sociale più giusto e ragionevole, non reca di fatto alcun messaggio eversivo o progressivo, in quanto è collocata in un passato favoloso: «L'Utopie n'aura pas lieu, elle est derrière nous […]»[60].

L'unica rivolta, la sola ribellione descritta dall'*homme de lettres* bordolese, ch'era comunque ben lungi da ogni aspirazione rivoluzionaria, viene situata in un luogo prudentemente remoto, nel serraglio del persiano Usbek, ed è proprio «dans la lointaine Ispahan que Montesquieu fait régner le despotisme dans toute sa violence, c'est dans la Perse imaginaire que Montesquieu transporte sa critique la plus indignée»[61]. La sinistra logica della schiavitù – basata su una gerarchia perversa comprendente donne trattate alla stregua di meri oggetti, eunuchi spietati, accecati da una 'volontà di potenza' che aspira a compensare le miserie della loro condizione, e un padrone preda di profonda tristezza – che vige in tale *milieu* senza felicità alcuna risulta evidentemente opposta alla vivacissima libertà dello sguardo 'filosofico' che osserva, divertito e canzonatorio, la ridda di follie, finzioni e storture propria della civiltà europea. Secondo il critico ginevrino, la storiografia letteraria non ha ancora dedicato alla parte orientale ed *érotique* dell'opera l'attenzione che merita. In effetti, a prescindere da quegli elementi sensuali che l'autore ritrae con indiscreto e talora voyeuristico compiacimento, il regime di servitù imperante nell'*harem*

[60] J. STAROBINSKI, *Montesquieu par lui-même*, cit., p. 65.
[61] *Ibidem*.

e, soprattutto, il tragico suicidio di Roxane hanno un rilievo politico tutt'altro che trascurabile: la rivendicazione di libertà, insieme disperata e superba, di quest'ultima prelude eloquentemente alla

> alternative violente de la liberté ou la mort qui entraînera les hommes de la Révolution […]. En définitive, le livre aboutit, sur le plan érotique, à la lutte ouverte du maître et de l'esclave, et à la défaite du maître: la puissance du maître despotique s'évanouit, dès l'instant où l'esclave se soustrait à son autorité par la révolte et la mort. L'esclave a découvert la révolte et, dès lors, il détient une liberté que nul ne peut lui enlever[62].

Alle critiche ferocemente distruttive compiute dalla «liberté négatrice» fa tuttavia da contraltare, già nelle *Persanes*, un potente nucleo positivo, l'idea di giustizia, che rappresenta «une réalité solide, dont il faut savoir reconnaître et saluer l'évidence»[63]. Sappiamo che Montesquieu-Usbek vuole assolutamente ch'essa venga intesa e difesa, anche a costo di mentire a se stessi, come un valore indipendente sia dall'esistenza di Dio, sia dalle libere scelte e dagl'interessi egoistici degli uomini: riprese le acute osservazioni di Sainte-Beuve e di Raymond relative a quest'inquietante, problematica concezione della giustizia, Starobinski aggiunge:

> Le doute s'est insinué. C'est par raison d'État, ou du moins par raison d'ordre, qu'on le repousse. Le mensonge semble alors préférable au désordre qui résulterait de cette "vérité terrible". En fait, Montesquieu hésite ici au seuil du monde historique, au seuil du monde où l'homme est le créateur de toutes ses valeurs. Il ne veut pas quitter le monde de l'éternel. Il parie pour la Justice[64].

Nel 1954, Antoine Adam (1899-1974) – insigne storico della letteratura d'Oltralpe – diede alle stampe un'importante edizione critica del primo capolavoro montesquieuiano. Nel saggio introduttivo, egli manifesta *in primis* un encomiabile rigore filologico, descrivendo con acribia meticolosa la genesi del libro, le sue molte fonti dimostrate o presunte, le rilevanti differenze sussistenti fra le diverse edizioni, la sua fortuna dall'*editio princeps* sino al tramonto del *Siècle des Lumières*, nonché talune innegabili negligenze compositive presenti nell'opera. Ma ad Adam sta anche a cuore rammentare che le *Persanes* «attiraient l'attention des esprit plus graves par les hautes spéculations

[62] J. STAROBINSKI, *Montesquieu par lui-même*, cit., pp. 68-69.
[63] J. STAROBINSKI, *Montesquieu par lui-même*, cit., p. 76.
[64] J. STAROBINSKI, *Montesquieu par lui-même*, cit., p. 77.

politiques et morales qui se glissaient au milieu de la satire des mœurs»[65]. Ben consapevole dell'impegno speculativo e critico proprio del romanzo, lo studioso aggiunge sùbito dopo che

> l'irrespect extrême de certaines pages, des moqueries qui n'épargnent ni le pape, ni le roi, ni les croyances religieuses, tant de phrases désinvoltes sur la vertu des femmes dissimulent le fond grave d'une pensée nullement sceptique et tout au contraire occupée de maintenir les valeurs spirituelles[66].

In realtà, il Montesquieu delle *Persanes* è già certo – soprattutto in virtù dell'attenta e partecipe lettura di Shaftesbury, di certo Malebranche, di Fontenelle e dell'abate Saint-Pierre – che la giustizia sia eterna e che la felicità consista nella pratica della virtù, e già stima uomo davvero virtuoso soltanto colui che «subordonne ses intérêts à ceux de ses amis, ses amis à la patrie, la patrie à l'humanité». In effetti, «cette idée qui anime *L'Esprit des Lois* est déjà tout entière dans les *Lettres*»[67]. Chiudono queste pagine valide riflessioni sullo stile ammaliante e inimitabile del *roman*. «Grand artiste», Montesquieu possiede una padronanza piena ed ammirevole di quella lingua francese che, nel tempo in cui egli visse, raggiunse la perfezione anche grazie ad opere di suoi maestri diretti e indiretti:

> Maniée par Saint-Évremond, par Fénelon, par Fontenelle surtout, elle était d'une élégance sobre et d'une adorable pureté. La Bruyère l'avait rendue plus nerveuse, mais n'avait pas troublé son harmonie. Montesquieu a compris la leçon de ces maîtres. Fontenelle était son ami, et le *Télémaque* était, à ses yeux, "le livre divin de ce siècle". Il croyait que la langue n'est pas destinée à donner une froide traduction de la pensée, qu'elle est faite pour émouvoir et charmer, qu'elle est un chant […]. Stendhal ne se trompait pas lorsqu'il mettait Montesquieu parmi les plus parfaits modèles de la prose française[68].

[65] A. ADAM, *Introduction* a MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, édition critique avec notes par A. Adam, Genève-Lille, Droz-Giard, 1954, p. XXI.

[66] *Ibidem*.

[67] A. ADAM, *Introduction*, cit., p. XXII.

[68] A. ADAM, *Introduction*, cit., p. XXVI.

*Dal potere 'separato' a quello 'distribuito': Charles Eisenmann lettore dell'*Esprit des lois

Marco Goldoni

1. *Un incontro essenziale: la teoria pura del diritto*

Della ricezione di Montesquieu in ambito francese e italiano si possiedono oramai saggi estremamente accurati che testimoniano della vivacità e della ricchezza dei contributi alle discipline politico-giuridiche (e non solo) provenienti dalle riflessioni sull'opera del *Président*[1]. Il pensiero costituzionale di Charles Eisenmann (1903-1980), conosciuto e relativamente apprezzato in particolare nel contesto del pensiero filosofico francese[2], sembra invece non avere lambito il mondo intellettuale italiano[3], nonostante l'influenza che la sua interpretazione del principio della separazione dei poteri ha esercitato, fra gli altri, su un autorevole filosofo come Louis Althusser[4].

[1] Cfr. in particolare S. ROTTA, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1 (1971), pp. 55-209; D. FELICE, *Montesquieu in Italia (1800-1985). Studi e traduzioni*, Bologna, Clueb, 1986; A. POSTIGLIOLA-D. FELICE, *La fortune bibliographique de Montesquieu. France et Italie, 1789-1815*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 101-116; D. FELICE, *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, Bologna, FuoriThema, 1995; ID. (a cura di), *Poteri, democrazia e virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano, Angeli, 2000.

[2] La ricezione del pensiero costituzionale eisenmanniano ha avuto una duplice sorte: da un lato, ha riscontrato un certo successo fra filosofi e sociologi (l'opera di Louis Althusser testimonia il grado di penetrazione di tale pensiero); dall'altro lato, i giuristi, pur conoscendo nella maggior parte dei casi la riflessione del costituzionalista francese, non ne hanno invece recepito i contenuti, come lamentano M. TROPER, *Charles Eisenmann contre le mythe de séparation des pouvoirs*, «Cahiers de philosophie politique», 2-3 (1985), p. 67, e G. TIMSIT, *Science juridique et science politique selon Charles Eisenmann*, in P. AMSELEK (sous la direction de), *La pensée de Charles Eisenmann*, Paris-Aix-en-Provence, Économica-Presses Universitaries d'Aix-Marseille, 1986, p. 18.

[3] Pur essendo citato in diversi volumi e articoli, non si registra ad oggi alcun contributo in Italia dedicato specificamente alla dottrina costituzionale di Eisenmann.

[4] Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959), Paris, Puf, 1992[7]. Il titolo del quinto capitolo, «Le mythe de la séparation des pouvoirs» (pp. 98-108), riprende una

Nato nel 1903 a Dijon, Eisenmann studia alla Sorbona, dove si perfeziona con una tesi di dottorato sulla giustizia costituzionale in Austria. Per la preparazione del lavoro si reca a Vienna dal 1926 al 1927, dove prende contatto con Hans Kelsen – a quel tempo professore all'Università di quella città – e la sua teoria pura del diritto, di cui diverrà un fedele interprete e promotore, in Francia, attraverso i suoi corsi accademici e, soprattutto, le traduzioni[5]. L'incontro con l'opera kelseniana 'forgia' il pensiero del costituzionalista francese, arricchendolo di una serie di importanti *insights* provenienti dall'eredità teorica del giurista praghese. Il legame con Kelsen fu d'altronde molto solido, contraddistinto da una stima reciproca, come attesta in maniera inequivocabile la prefazione da questi apposta alla tesi di dottorato di Eisenmann[6]. Eisenmann affronta il capolavoro di Montesquieu armato della dottrina profondamente strutturata del positivismo giuridico kelseniano; pertanto, il 'corpo a corpo' con il principio montesquieuiano della separazione dei poteri acquisisce un senso specifico attraverso la lente interpretativa della dottrina pura del diritto.

In questo senso, l'incontro di Eisenmann con Montesquieu avviene più per un'esigenza di chiarezza generata dalla grande influenza dell'*Esprit des lois* sul costituzionalismo francese, che per un interesse diretto nei confronti della dottrina del *Président*[7]. Infatti, gli interessi di Eisenmann si rivolgono principalmente al diritto pubblico[8] – sia

nota espressione del costituzionalista francese (vedi *infra*, nota 12). Per la lettura althusseriana di Montesquieu si rimanda al saggio di Alessandro Ceccarelli in questo tomo.

[5] In particolare, Eisenmann traduce, di H. Kelsen, prima il suo *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (*La démocratie. Sa nature. Sa valeur*, Paris, Sirey, 1932; rist.: Paris, Dalloz, 2004); successivamente la seconda edizione della sua *Reine Rechtslehre* (*Théorie pure du droit*, Paris, Dalloz, 1962; rist.: Paris-Bruxelles, LGDJ-Bruylant, 1999).

[6] H. KELSEN, *Préface* a CH. EISENMANN, *La justice constitutionnelle et la Haute Cour Constitutionnelle d'Autriche*, Paris, LGDJ, 1928 (rist.: Paris-Aix-en-Provence, Économica-Presses Universitaries d'Aix-Marseille, 1986). Sul rapporto, personale e intellettuale, fra Eisenmann e Kelsen, si veda G. TIMSIT, *Science juridique et science politique selon Charles Eisenmann*, cit., pp. 17-29.

[7] Lo stesso genere di approccio si può riscontrare nei confronti dell'altro autore settecentesco importante nel pensiero di Eisenmann, Jean-Jacques Rousseau: cfr. CH. EISENMANN, *La cité de J.-J. Rousseau* (1956), in G. GENETTE-T. TODOROV (sous la direction de), *Études sur le «Contrat Social» de J.-J. Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, pp. 95-104; ID., *Politique et religion chez Jean-Jacques Rousseau*, in AA.VV., *Histoire des idées et idées sur l'histoire. Études offertes à Jean-Jacques Chevallier*, Paris, Éditions Cujas, 1977, pp. 73-90. Entrambi gli scritti sono ora raccolti in ID., *Écrits de théorie du droit, de droit constitutionnel et d'idées politiques*, textes réunis par Ch. Leben, Paris, Panthéon-Assas, 2002.

[8] Il riferimento al diritto pubblico deve essere riportato ad una dimensione convenziona-

quello costituzionale sia quello amministrativo[9] – affrontato, tuttavia, secondo un approccio che attribuisce un ruolo decisivo alla teoria generale del diritto. Si tratta, comunque, di un incontro 'filtrato' attraverso la lente della dottrina 'pura' del diritto[10]. Prova ne sia che a differenza del primo positivismo giuridico francese, pensato a partire da un concreto ordinamento giuridico (i.e. quello francese), la metodologia di Eisenmann, che procede associando costantemente la riflessione teorico-generale all'analisi giuridica e mettendo la prima a servizio della seconda, vuole dimostrare che una buona dogmatica giuridica deve essere sempre associata agli approfondimenti teorici[11].

2. *Interpretazione 'politica' (secolo XIX) e interpretazione 'giuridica' (secolo XX) del principio della separazione dei poteri*

Gli interventi di Eisenmann specificamente dedicati al pensiero di Montesquieu sono solamente tre[12]; tuttavia, si tratta di saggi estrema-

le che risponde ad esigenze pratiche. Infatti, sull'ambigua distinzione fra diritto pubblico e diritto privato – con le conseguenze ad essa legate – Eisenmann si è soffermato diverse volte; si vedano, sul tema, J.-C. VENEZIA, *Puissance publique, puissance privée*, in AA.VV., *Recuil d'études en hommage à Charles Eisenmann*, Paris, Éditions Cujas, 1977, pp. 363-378; J. WALINE, *Droit public - Droit privé. Le point de vue d'un pubbliciste*, in P. AMSELEK (sous la direction de), *La penseé de Charles Eisenmann*, cit., pp. 147-158.

[9] Si veda, in proposito, l'essenziale opera, pubblicata dopo la morte di Ch. Eisenmann (1980), *Cours de droit administratif*, Paris, LGDJ, 1982 (t. 1) e 1983 (t. 2).

[10] Secondo Michel Troper «Eisenmann a pu comprendre Montesquieu précisément pour les raisons qui l'ont lui-même empêché d'être compris». Troper si riferisce, appunto, all'adozione del metodo kelseniano giudicata alla stregua di una 'rivoluzione' metodologica negli studi francesi di teoria del diritto: M. TROPER, *Charles Eisenmann contre le mythe de la séparation des pouvoirs*, cit., p. 76.

[11] Eisenmann si è soffermato varie volte sul tema del rapporto fra diritto positivo e teoria generale: «Si "la théorie" diffère des études de droit positif, ce n'est pas en ce qu'elle se construirait dans une sphère transcendante à la réalité juridique, en ignorant celle-ci; l'idée d'une théorie qui n'emprunterait pas ses matériaux au droit positif et ne chercherait pas en lui la vérification de ses propositions serait proprement insensée» (CH. EISENMANN, *Centralisation et décentralisation*, Paris, LGDJ, 1948, p. 5). Forse, l'interesse per Montesquieu, e in particolare per il capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois* sulla «costituzione inglese», proviene anche dall'attenzione metodologica per la compenetrazione fra ordinamento concreto e teoria generale.

[12] CH. EISENMANN, *L'«Esprit des lois» et la séparation des pouvoirs*, in *Mélanges R. Carré de Malberg*, Paris, Sirey, 1933, pp. 165-192; ID., *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, in B. MIRKINE-GUETZÉVITCH-H. PUGET (sous la direction de), *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de «L'Esprit des lois»*, Paris, Sirey, 1952, pp. 133-160; ID., *Le système constitutionnel de Montesquieu et le temps présent*, in *Actes du Congrès Montesquieu*,

mente incisivi, il cui obbiettivo principale consiste, anzitutto, nella ricostruzione del *vero senso* dell'*opus maius* del Bordolese (ovvero di ciò che il *Président* ha inteso dire), e, in secondo luogo, nella mappatura per 'tipi ideali' della ricezione di cui questo trattato è stato oggetto. Nel primo di tali interventi (*L'«Esprit des lois» et la séparation des pouvoirs* [1933]), il contesto della pubblicazione rende complessivamente il senso dell'intenzione di Eisenmann. Si tratta di un saggio edito in un volume collettaneo dedicato a Raymond Carré de Malberg (1861-1935), noto costituzionalista della Terza Repubblica francese e principale esponente in Francia della dottrina dello Stato. Quando Eisenmann intraprende il lavoro di interpretazione per gettare nuova luce sulla comprensione del celebre capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*, si stava imponendo una lettura, sulla scia dei lavori di Léon Duguit (1859-1928)[13] e, soprattutto, di Carré de Malberg[14], definita dallo stesso autore «juridique». Uno dei punti essenziali della riflessione di Carré de Malberg sulla teoria generale dello Stato verte sull'idea che il principio della separazione dei poteri, qualora inteso in senso letterale, non abbia senso, o, in altri termini, sia privo di logica. Secondo Carré de Malberg 'emanare' la legge ed eseguirla non sono operazioni equivalenti e una *puissance* inferiore – quale quella relativa all'esecuzione della legge – non può arrestare una superiore – come quella relativa alla formulazione delle leggi. Si tratta allora, nel caso del Bordolese, di separare le *funzioni*, rimanendo il potere, in particolare quello sovrano (ovvero il potere legislativo), appannaggio del Parlamento. Il ragionamento di Carré de Malberg costituisce certamente il punto di partenza della riflessione di Eisenmann[15], ma questo dato non risulta sufficiente ad evitare che nel secondo saggio (*La pensée constitutionnelle de Montesquieu* [1952]) il giurista francese collochi il suo predecessore alla cattedra di diritto pubblico di Strasburgo (Carré de Malberg, appunto), fra coloro che verranno qualifi-

Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 241-248. I primi due saggi sono poi stati raccolti nel fascicolo n° 2-3 (1985) dei «Cahiers de philosophie politique», al quale si fa riferimento nelle successive citazioni. L'espressione «mythe de la séparation des pouvoirs» si trova nel secondo dei saggi summenzionati.

[13] L. DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, Paris, LGDJ, 1928[3], pp. 668-669.

[14] R. CARRÉ DE MALBERG, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, Sirey, 1922, *passim*.

[15] L'autore specifica, in nota, che «nous nous référons en principe à celle qui nous parait l'emporter par la rigueur et la conséquence – l'exposé de M. Carré de Malberg» (CH. EISENMANN, *L'«Esprit des lois» et la séparation des pouvoirs*, cit., p. 3).

cati come fautori di un'interpretazione *giuridica* o, sempre nelle parole di Eisenmann, di una «interprétation séparatiste»[16]. Il nocciolo duro di tale lettura si riassume, secondo Eisenmann, in una formula semplice, secondo la quale la costituzione ideale preconizzata da Montesquieu nel capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois* non sarebbe altro che un sistema di esercizio dei tre poteri statali da parte di tre organi perfettamente separati e isolati gli uni dagli altri[17]. In altri termini,

> [s]éparer les pouvoirs, cela consisterait à distribuer les trois pouvoirs étatiques: le pouvoir de légiférer, le pouvoir d'exécuter, le pouvoir de juger, entre trois organes […] absolument distincts, pleinement indépendants, et même parfaitement isolés les uns des autres. Autrement dit, en prenant les choses sous un angle un peu différent, le principe de la Constitution idéale de Montesquieu serait d'instituer pour le gouvernement de l'État trois organes qui seraient: 1° formés d'éléments totalement différents; 2° préposés chacun à l'exercice de l'un des trois pouvoirs étatiques; 3° soustraits à toute influence mutuelle; 4° n'ayant enfin les uns avec les autres, aucune relation ou communication du tout[18].

I punti deboli che rendono fallace questa interpretazione sono, secondo Eisenmann, almeno tre.

In primo luogo, le soluzioni concrete formulate da Montesquieu nel suo capolavoro si trovano in contraddizione palese con quanto sostiene l'interpretazione giuridica. Il potere legislativo non viene attribuito solamente al Parlamento, ma alle Camere dei Comuni e dei Lords e, congiuntamente, al monarca. Quest'ultimo ha infatti una *faculté d'empêcher*, ovvero un potere di veto assoluto contro i progetti di legge adottati dalle due Camere, i quali non possono divenire legge senza il consenso del re[19]. Per Eisenmann, il potere legislativo è un

[16] Tra questi fautori Eisenmann annovera anche Léon Duguit, Georg Jellinek, Paul Laband, Adhémar Esmein. In generale, i principali esponenti dell'interpretazione giuridica 'separatista' sono tutti rappresentanti della *Staatsrechtswissenschaft*.

[17] CH. EISENMANN, *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, cit., p. 44.

[18] CH. EISENMANN, *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, cit., p. 39. Si tratta di una definizione dell'interpretazione giuridica alla quale si avvicina particolarmente la definizione di «dottrina pura della separazione dei poteri» data da M.J.C. VILE, *Constitutionalism and the Separation of Powers* (1967), Indianapolis, Liberty Fund, 1998[2], p. 14: «Una "dottrina pura" della separazione dei poteri potrebbe essere formulata nel modo seguente: è essenziale per lo stabilimento e il mantenimento della libertà politica che il governo sia diviso in tre branche o dipartimenti, il legislativo, l'esecutivo e il giudiziario. A ciascuna di queste branche corrisponde una funzione identificabile del governo, legislativa, esecutiva o giudiziale».

[19] Cfr. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois* (d'ora in poi: *EL*), XI, 6, pp. 401 e 403-404 (citiamo dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949 e 1951, t. II). Montesquieu non è sempre rigoroso e

pouvoir d'emanare regole e, di conseguenza, detenere il potere legislativo significa avere la *competenza* per approvare regole giuridiche. I partecipanti al potere legislativo sono quindi coloro il cui consenso è richiesto per l'entrata in vigore della legge. Alla luce di questa concezione del potere legislativo, il diritto di veto rientra pienamente nell'attribuzione legislativa. A differenza di Carré de Malberg, per il quale il veto presuppone una legge già 'pronta'[20], Eisenmann ritiene che il *pouvoir d'empêcher* incida direttamente sul potere legislativo modificando le procedure di approvazione di una legge[21]. La posizione di Montesquieu sul tema non si discosterebbe, secondo Eisenmann, da questo modello[22]. A sostegno della sua tesi, il giurista francese riporta diverse citazioni dall'*Esprit des lois*, nelle quali Montesquieu si riferisce direttamente alla «facoltà d'impedimento» come ad una parte integrante del potere legislativo: «Si le monarque prenoit part à la législation par la faculté de statuer, il n'y auroit plus de liberté. Mais, comme il faut pourtant qu'il ait part à la législation pour se défendre, il faut qu'il y prenne part par la *faculté d'empêcher*», «La puissance exécutrice ne faisant partie de la législative que par sa *faculté d'empêcher* [...]»[23]. Agli occhi del *Président* il veto si configura come una facoltà di diniego, equivalente a quella di approvazione, necessaria al perfezionamento della legge e, in questo senso, non si distingue dalla sanzione: «[...] quoique celui qui a la faculté d'empêcher puisse avoir aussi le droit d'approuver, pour lors cette approbation n'est autre chose qu'une déclaration qu'il ne fait point d'usage

costante nell'utilizzo dei termini. In effetti, oltre all'espressione *faculté d'empêcher*, il filosofo francese ricorre anche al termine *droit d'empêcher* per indicare, appunto, la stessa facoltà.

[20] Carré de Malberg ritiene che fra il diritto di veto e la sanzione sussista una differenza essenziale: il primo presuppone una legge già adottata e si configura pertanto come impedimento all'esecuzione di una legge già approvata, laddove la sanzione implica un atto positivo di partecipazione all'approvazione della legge. Questa sarebbe, a suo avviso, anche l'opinione di Montesquieu: si spiegherebbe così, in virtù del principio della separazione delle funzioni, l'attribuzione al monarca di un semplice potere di veto (R. CARRÉ DE MALBERG, *Contributions à la théorie générale de l'État*, cit., vol. II, p. 18). Cfr. G. BACOT, *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, Paris, CNRS, 1985.

[21] Come avviene nel caso del veto posto dal Presidente degli Stati Uniti a una legge approvata dal Congresso: a quel punto occorre infatti una nuova maggioranza qualificata (due terzi) per poter approvare la legge: cfr. CH. CAMERON, *Veto Bargaining: Presidents and the Politics of Negative Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Vedi CH. EISENMANN, *L'«Esprit des lois» et la séparation des pouvoirs*, cit., pp. 4-5, in nota.

[22] Giudizio, questo, condiviso da L. Althusser, il quale si riferisce al diritto di veto come a una prevaricazione dell'esecutivo sul legislativo: L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 101.

[23] *EL*, XI, 6, p. 405 (corsivi miei).

de sa faculté d'empêcher, et dérive de cette faculté»[24]. Anche il potere esecutivo non viene attribuito solamente al monarca, il quale esercita tale potere in maniera integrale – «il ne faut pas que la puissance législative ait réciproquement la faculté d'arrêter la puissance exécutrice»[25] – ma non sovrana; il Parlamento gode infatti di un diritto di controllo sull'attività esecutiva: «[…] dans un État libre, la puissance législative […] a droit et doit avoir la faculté d'examiner de quelle manière les lois qu'elle a faites ont été exécutées»[26].

In secondo luogo, la lettura separatista contraddice in maniera radicale la visione d'insieme che Montesquieu ha dato della sua costituzione ideale. D'altronde, il vocabolario utilizzato dal Bordolese raramente contempla il termine *séparation*[27], laddove spesso viene fatto ricorso alle idee della 'distribuzione', della 'fusione' (nelle monarchie europee continentali, ricorda Montesquieu, «les trois pouvoirs n'y sont point *distribués* et *fondus* sur le modèle de la Constitution [anglaise] dont nous avons parlé»[28]) e del 'legame' fra i poteri. Il testo decisivo, a tal riguardo, è contenuto sempre nel capitolo 6 del libro XI:

> Voici donc la constitution fondamentale du gouvernement dont nous parlons: le corps législatif y étant composé de deux parties, l'une *enchaînera* l'autre par sa faculté mutuelle d'empêcher (c'est-à-dire son pouvoir de faire échec aux résolutions de celle-ci). Toutes les deux seront *liées* par la puissance exécutrice, qui le sera elle-même par la législative[29].

[24] *EL*, XI, 6, p. 401.

[25] *EL*, XI, 6, p. 403.

[26] *Ibidem*.

[27] Anche se, in rapporto alla sua dottrina costituzionale, Montesquieu adopera il verbo *séparer*, oltre che nell'ambito del discorso sulla *puissance de juger* («Il n'y a point de liberté si la puissance de juger n'est pas *séparée* de la puissance législative et de l'exécutrice»: *EL*, XI, 6, p. 397; corsivo mio), anche riguardo alla distinzione cruciale tra potere civile e potere ecclesiastico (diversamente che nel dispotismo, in una monarchia «il est bon que le pontificat soit *separé* de l'empire»: *EL*, XXV, 8, p. 743; corsivo mio), in chiara funzione anti-hobbesiana: cfr., sul punto, D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, in ID. (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 80-81, in nota: «Non è dunque vero, come continuano a ritenere numerosi interpreti del Presidente, che questi non abbia mai parlato di *separazione* dei poteri; come si vede, lo ha fatto, e lo ha fatto proprio con riferimento a due tra i principi-cardine della sua dottrina della libertà».

[28] *EL*, XI, 7, p. 408 (corsivi miei).

[29] *EL*, XI, 6, p. 405. Il brano entro parentesi tonda e i corsivi sono di CH. EISENMANN: cfr. *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, cit., p. 48, dove si trovano anche altri riferimenti testuali a sostegno della tesi anti-separatista.

Infine, una separazione 'rigida' dei poteri è in contraddizione con gli scopi politici e costituzionali perseguiti da Montesquieu. Una riflessione sulla massima che sintetizza quella che Hannah Arendt ha definito «la scoperta di Montesquieu» sulla natura del potere[30], ovvero il principio per cui «le pouvoir arrête le pouvoir»[31], dovrebbe condurre alla conclusione che la lettura 'separatista' sia priva di fondamento. Come può, si chiede Eisenmann, un potere limitarne un altro se fra loro si trovano in stato di completo isolamento e, inoltre, di squilibrio di forze[32]? L'interpretazione separatista 'sfigura' l'immagine dell'equilibrio costituzionale delineato nell'*Esprit des lois*, presentando un modello di organizzazione dei poteri distorto, «presque une caricature»[33].

All'opposto dell'interpretazione giuridica – della quale Carré de Malberg costituirebbe, suo malgrado, una chiara esemplificazione – viene collocata la lettura 'politica', tipica del XIX secolo (ma già presente, in forme embrionali, nella seconda metà del XVIII secolo, così come l'interpretazione giuridica, tipica del XX secolo, si troverebbe già *in nuce* alla fine del secolo precedente). Secondo Eisenmann, questa interpretazione sarebbe quella corretta poiché, a differenza dell'altra, rispetterebbe la *complessità* della dottrina costituzionale montesquieuiana, riconoscendone i principi fondamentali. Entro questa corrente ermeneutica Eisenmann ascrive gli autori del *Federalist*, il Sieyès termidoriano, Constant, Destutt de Tracy, Laboulaye[34] e, infine, se stesso.

Prima di affrontare nello specifico la proposta interpretativa di Eisenmann, occorre rimarcare la presenza di due punti preliminari ed essenziali per il ragionamento sviluppato dal costituzionalista francese. In primo luogo, egli dà per scontata l'idealizzazione del modello inglese compiuta da Montesquieu, laddove il tema si presta a interpretazioni differenti e rimane pertanto controverso[35]. La dottrina più re-

[30] H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* (1963), tr. it. a cura di R. Zorzi, Milano, Edizioni di Comunità, 1996², p. 168. Sull'interpretazione arendtiana dell'opera di Montesquieu si rimanda al contributo di Thomas Casadei in questo tomo.

[31] *EL*, XI, 4, p. 395.

[32] Eisenmann attribuisce all'interpretazione separatista l'idea, da lui ritenuta erronea, che i poteri siano dotati di pari forza.

[33] CH. EISENMANN, *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, cit., p. 50.

[34] Stéphane Rials nota, correttamente, che Eisenmann non precisa in quali luoghi si possa ritrovare tale lettura: S. RIALS, *Historien des idées politiques ou théoricien de l'État?*, in P. AMSELEK (sous la direction de), *La pensée de Charles Eisenmann*, cit., p. 110.

[35] Per due opinioni opposte si vedano É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la*

cente, peraltro, propende per una natura 'bifronte' del celebre capitolo 6 del libro XI, nel quale troverebbero spazio sia un elemento sociologico-empirico (quindi di reale riferimento alla costituzione inglese) sia un elemento idealizzante o, meglio ancora, di «idealtipizzazione»[36].

In secondo luogo, nel capolavoro di Montesquieu il vocabolario utilizzato, in particolare con riferimento alla coppia concettuale *pouvoir*/*puissance*, non è sempre chiaro e costante[37]. La parola *puissance*, ad esempio, viene talvolta usata per significare la «funzione» (*fonction*); altre volte, il termine indica l'«organo» (*organe*), come quando, sempre nel capitolo 6, viene affermato che «la puissance exécutrice [...] doit prendre part à la législation»[38]. In questo caso, per *puissance exécutrice* si deve intendere l'organo investito a titolo essenziale – ma non necessariamente esclusivo – di una funzione dello Stato e in grado di partecipare in concorso ad un'altra[39]. Tuttavia, pur essendosi occupato di problemi concernenti la definizione delle funzioni e degli organi, soprattutto con riferimento al diritto amministrativo, Eisenmann non ha mai proceduto a chiarire quale fosse il significato di queste espressioni nel capolavoro di Montesquieu[40].

L'interpretazione del costituzionalista francese si snoda su un du-

constitution française au XVIIIe siècle (1927), Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. 69-73; e J.J. GRANPRÉ-MOLIÈRE, *La théorie de la constitution anglaise chez Montesquieu*, Leyde, Presses Universitaires de Leyde, 1972, pp. 216, 221, 308-311. In entrambe le opere si sostiene che, pur permettendo di instaurare il massimo possibile di libertà – ciò che non comporta automaticamente una libertà «sans failles» – le istituzioni inglesi non rappresenterebbero agli occhi del Bordolese un modello da imitare, poiché non solo il suo relativismo sociologico gli impedisce di trasporre un regime al di fuori del suo contesto, ma gli eccessi stessi di questa «liberté politique extrême» (*EL*, XI, 6, p. 407) non sono compatibili con l'idea di moderazione che permea l'*Esprit des lois*.

36 L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, p. 181.

37 Sergio Cotta ricorda che, a grandi linee, con *pouvoir* il *Président* intende designare una situazione *di diritto*, mentre con *puissance* una situazione *di fatto*. Lo stesso autore sottolinea, tuttavia, che «Montesquieu non si conforma sempre a tale distinzione»: S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, p. 115, in nota.

38 *EL*, XI, 6, p. 404.

39 Una grande attenzione alla differenza fra *puissance* e *pouvoir* viene prestata da L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., pp. 103-104. In Italia, la distinzione fra i due termini nell'*opus maius* del Bordolese è stata oggetto di precise analisi da parte di A. POSTIGLIOLA, *Introduzione* a MONTESQUIEU, *Le leggi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 117-119 (e nota 224); ID., *«Une république parfaite»: Roma, i poteri, le libertà tra le «Considérations» e l'«Esprit des lois»*, in ID. (a cura di), *Storia e ragione. Le «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» nel 250° della pubblicazione*, Napoli, Liguori, 1987, pp. 314-320.

40 Tale lacuna viene sottolineata, non senza enfasi, da S. RIALS, *Historien des idées politiques ou théoricien de l'État?*, cit., p. 115.

plice livello. Da un lato, egli opera una 'decostruzione' dell'idea di separazione dei poteri, sostituendola con l'espressione, a suo avviso più corretta, *distinzione di funzioni* (o *non-confusione*)[41].

In tal senso, Montesquieu non avrebbe enunciato un principio, ma due regole. Anzitutto, una regola di carattere negativo secondo la quale nella stessa autorità politica non si deve cumulare l'esercizio di due funzioni. La seconda regola ha invece un carattere positivo e riguarda la ripartizione delle competenze: la funzione legislativa deve essere attribuita a un organo complesso formato da tre elementi o organi parziali, di cui uno deve essere anche l'organo della funzione esecutiva. A questo livello, lo snodo del ragionamento raggiunge un punto essenziale: come nota Michel Troper, i tre organi parziali della funzione legislativa devono rappresentare forze sociali distinte, dagli interessi opposti[42]. Una simile organizzazione della funzione, per così dire, 'primaria', produce conseguenze importanti. Anzitutto, modera il legislatore impedendo che la legislazione diventi sovrabbondante o esorbitante; inoltre, poiché l'organo esecutivo avrà partecipato anche all'approvazione della legge, aumenteranno le probabilità che esso applichi le norme correttamente. Infine – e si giunge così al cuore del ragionamento di Eisenmann –, poiché nessuna delle autorità politiche sarà in grado di modificare le competenze degli altri organi, dato che per realizzare tale operazione sarebbe necessaria una legge approvata con il concorso di tutte le forze, l'equilibrio costituzionale verrà in tal modo garantito automaticamente, così come l'equilibrio sociale sarà anch'esso preservato, dal momento che ciascuna forza sociale viene rappresentata dagli organi che sono deputati allo svolgimento della funzione legislativa.

Dietro la formula costituzionale della distribuzione dei poteri si cela, dunque, nella prospettiva di Eisenmann, la rappresentazione delle forze politico-sociali, secondo uno schema che, nel caso di Montesquieu, «cadre admirablement avec son idéologie sociale»[43]. Deve

[41] All'espressione «non-confusione dei poteri» era ricorso già Henri Barckhausen, il quale, nel 1907, osservava che «l'expression admise et brutale de *séparation* exagère, trahit sa pensée. C'est plutôt la *non-confusion* qu'il serait exact de dire: car c'est d'elle seule qu'il s'inquiétait vraiment» (H. BARCKHAUSEN, *Montesquieu. Ses idées et ses œuvres*, Paris, Hachette, 1907, p. 95; corsivi nel testo).

[42] M. TROPER, *Charles Eisenmann contre le mythe de la séparation des pouvoirs*, cit., p. 71. Nel modello costituzionale ideato da Montesquieu tali differenti forze politico-sociali sono, com'è noto, il re, i nobili e il Terzo Stato.

[43] CH. EISENMANN, *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, cit., p. 61. Sull'importanza del legame in Montesquieu fra poteri-funzioni e forze politico-sociali, si vedano J.-J.

però essere precisato che, secondo Eisenmann, la partecipazione di tutte le forze della società – dalle quali, nella concezione del Bordolese, va comunque escluso il *bas peuple*[44] – è determinante nel e per il potere legislativo[45], in quanto *pouvoir* giuridico fondamentale. Si rinviene, in questo snodo, una delle differenze fondamentali fra le due interpretazioni:

> L'interprétation séparatiste croit, en effet, que Montesquieu a traité Parlement, monarque et tribunaux de façon identique, qu'il a voulu régler les rapports de chacun d'eux avec chacun des deux autres exactement de la même façon, c'est-à-dire en appliquant la même formule de séparation. C'est une de ses plus graves erreurs, et tout à fait incompréhensible. La pensée de Montesquieu est aux antipodes de cette idée. Il fait une différence fondamentale entre tribunaux d'une part, Parlement et monarque d'autre part[46].

Eisenmann giudica evidente che, nell'economia del ragionamento del *Président*, la *puissance de juger* sia ridotta a potere «en quelque sorte nulle et invisible», secondo una formula celebre del Bordolese[47], poiché il problema costituzionale capitale risulta essere «l'attribution ou l'organisation du pouvoir suprême – le pouvoir législatif»[48]. La posta in gioco dell'argomentazione di Eisenmann si mostra qui chiaramente: si tratta di organizzare il principio di sovranità – vale a dire il modo in cui vengono emanate le leggi – in modo tale da rispettare il pluralismo delle forze sociali e politiche. Il punto non può essere sottovalutato, poiché costituisce il fondamento di una delle critiche più radicali mosse da Eisenmann a Carré de Malberg. Quest'ultimo, e con lui tutto il primo positivismo giuridico francese, avrebbe adottato una prospettiva riduzionista e formalista nell'identificazione delle funzioni.

CHEVALLIER, *Montesquieu ou le libéralisme aristocratique*, «Revue internationale de philosophie», 9 (1955), pp. 340-341; F. BASSI, *Il principio della separazione dei poteri (evoluzione problematica)*, «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 15 (1965), pp. 32 ss.; L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 185-187; S. RIALS, *Historien des idées politiques ou théoricien de l'État?*, cit., p. 111.

[44] *EL*, XV, 18, p. 506: «[…] dans le gouvernement même populaire, la puissance ne doit point tomber entre les mains du bas peuple».

[45] Rimane, in ogni caso, problematico il legame fra l'idea di Eisenmann di un *partage* degli organi nella *puissance* legislativa e l'affermazione di Montesquieu secondo cui «il faudroit que le peuple en corps eût la puissance législative» (*EL*, VI, 6, p. 399).

[46] CH. EISENMANN, *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, cit., p. 55.

[47] Cfr. *EL*, XI, 6, p. 398 : «[…] la puissance de juger, si terrible parmi les hommes, n'étant attachée ni à un certain état, ni à une certaine profession, devient, pour ainsi dire, invisible et nulle».

[48] CH. EISENMANN, *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, cit., pp. 56-57.

In altre parole, la funzione legislativa verrebbe definita in termini puramente formali e tautologici: essa corrisponderebbe semplicemente all'insieme degli atti compiuti dall'organo legislativo e sarebbe dallo specifico potere di questo organo (*non* di questa funzione, quindi) che la legge prenderebbe la loro validità. Questa concezione, che privilegia l'organo, si espone a una duplice critica, come ha sottolineato Troper:

> En premier lieu, elle interdit à tout jamais de s'interroger sur la répartition des fonctions et sur l'existence éventuelle d'une spécialisation. Si en effet les actes accomplis par le Parlement sont des lois et si toutes les lois sont votées par le Parlement, la spécialisation est évidemment donnée par hypothèse. D'autre part, cette présentation repose sur une idéologie de la souveraineté et de la représentation: c'est parce que le Parlement est le représentant du souverain que l'acte qu'il accomplit est inconditionné et initial et non l'inverse. Autrement dit, la doctrine française justifie plus qu'elle ne décrit et décrit plus qu'elle n'explique[49].

Si può così scorgere il nocciolo kelseniano che contraddistingue l'impostazione di Eisenmann; attribuendo grande importanza alla determinazione della competenza legislativa nel capitolo 6, egli ritiene di poter dimostrare la presenza evidente di una gerarchia delle norme stabilita espressamente da Montesquieu[50]. Gerarchizzando le funzioni, non occorre prevedere per gli organi competenze specialistiche, le quali, per Eisenmann, iniziano ad essere teorizzate solamente con Rousseau[51]. Lo sforzo principale di Eisenmann risulta così diretto a dimostrare come il secondo principio dell'interpretazione politica comprovi la centralità della funzione legislativa nell'organizzazione costituzionale prospettata del Bordolese. In tal senso, la 'rappresentazione' sociale interessa *solo* l'esercizio di tale funzione e, di conseguenza, Eisenmann finisce per attribuire minore importanza all'organizzazione dell'esecutivo. In termini più netti: l'affermazione della

[49] M. TROPER, *Charles Eisenmann contre le mythe de la séparation des pouvoirs*, cit., p. 78.

[50] Guillame Bacot esprime forti perplessità su tale impostazione. Egli sostiene che lo schema di Eisenmann «est difficile à transposer à l'*Esprit des lois*, car non seulement Montesquieu ne se soucie pas personnellement d'établir une hiérarchie des normes, mais sa conception de la loi s'y prête de toute façon assez mal. Il ne conçoit, ni la loi comme une source de compétence, ni les actes exécutifs comme des normes d'application particulière des lois: le système qu'il propose, n'est pas un système de hiérarchie des normes, mais de hiérarchie des organes» (G. BACOT, *«L'Esprit des lois», la séparation des pouvoirs et Charles Eisenmann*, «Revue de droit public», 6 [1992], p. 638).

[51] Cfr. CH. EISENMANN, *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, cit., p. 62, dove si sostiene, appunto, che è Rousseau il vero precursore della versione 'separatista'.

centralità del legislativo avviene attraverso la 'rimozione' del ruolo che spetta, nel modello costituzionale montesquieuiano, all'esecutivo. Essendo quest'ultimo potere subordinato a quello legislativo, non riveste neppure particolare interesse determinare chi ne sia il titolare. Ritornando a più riprese e con una certa enfasi sul tema, il costituzionalista francese evita di problematizzare la questione dell'esecutivo, ricordando, a sostegno della propria posizione, la scarsa importanza dedicata da Montesquieu all'organizzazione di tale potere: l'esecutivo avrebbe un «caractère subordonné», poiché «Montesquieu a compris la hiérarchie des fonctions étatiques»[52].

Un'ultima notazione è opportuna in questa sede. Sulla finalità della separazione dei poteri non vi è alcun disaccordo: lo scopo ultimo del bilanciamento dei poteri mira alla realizzazione della libertà politica dei cittadini[53]. Rimane tuttavia imperscrutabile la ragione per la quale né in Eisenmann, né nella letteratura critica a lui successiva non venga fatta alcuna menzione del capitolo 19 del libro XII dell'*Esprit des lois*[54], dove il *Président* discute il tema della necessaria 'velatura' della statua della libertà durante certi periodi – sottinteso, di emergenza – al fine di preservare la *sicurezza* dei cittadini. Il punto attiene direttamente alla tematica affrontata da Eisenmann, poiché nel summenzionato capitolo (1) Montesquieu rinvia alle procedure inglesi di approvazione di un *bill of attainder* che (2) ridisegna, in tempi eccezionali, la geografia distributiva dei poteri, prevedendo la promulgazione di un *bill ad personam* con il quale una legge viene approvata dalle Camere e sanzionata dal Re al fine di giudicare un particolare cittadino (al quale viene sospeso, nella circostanza, l'*habeas corpus*). Si tratta, nel caso in questione, di un giudizio su una persona specifica, dato da un potere che, per definizione, dovrebbe statuire solo su questioni generali. Peraltro, proprio a seguito della recente ripresa degli studi sui poteri di emergenza, è riemerso, in modo alquanto palese, il nesso problematico che lega separazione dei poteri e gestione di una crisi costituzionale[55].

[52] CH. EISENMANN, *L'«Esprit des lois» et la séparation des pouvoirs*, cit., p. 22, in nota.

[53] Sul tema si rinvia all'essenziale saggio di S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, cit.

[54] Vi sono alcune eccezioni, fra le quali si ricordano D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 131-132; e S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, cit., p. 125. Si tratta, tuttavia, di menzioni inserite in discussioni che attengono direttamente allo statuto della *puissance de juger*, argomento non allotrio rispetto alla tematica della separazione dei poteri, ma indiretto, per così dire, rispetto alla questione centrale qui trattata.

[55] La questione viene affrontata, per ovvie ragioni, soprattutto negli Stati Uniti, dove pe-

3. *Dopo Eisenmann: separatisti e anti-separatisti*

L'importanza strategica della riflessione eisenmanniana, specie nell'ottica di una storia degli effetti (*wirkungsgeschichte*) del principio della separazione dei poteri[56], si mostra in tutta evidenza attraverso una rapida ricognizione delle interpretazioni del noto capitolo montesquieuiano negli studi filosofico-giuridici degli ultimi cinquanta anni. La forza specifica della rilettura di Eisenmann si è manifestata nella capacità di coagulare attorno ai due filoni prima enucleati – giuridico e politico – la letteratura contemporanea che si è occupata del principio della separazione dei poteri. In Francia, gli effetti sono stati importanti, come già sottolineato, soprattutto per la filosofia e la teoria politica. In questi settori, come ricorda Lando Landi[57], il bisogno di demitizzare la dottrina della separazione dei poteri ha accentuato alcuni eccessi dell'ipotesi interpretativa di Eisenmann conducendo a giudizi netti e *tranchants*. Ad esempio, Simone Goyard-Fabre, sostiene che

> Montesquieu n'a posé ni même exposé le principe de l'indépendance radicale des différents organes de l'État [...]. Le cumul des pouvoirs, ou la confusion des puissances, sont toujours un attentat à la liberté. Montesquieu, comme Locke, est convaincu de la valeur libérale du morcellement de l'autorité. Mais la distinction des trois pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire, n'entraîne pas pour Montesquieu, comme l'ont prétendu certains interprètes, l'indépendance des organes auxquels ils sont dévolus. La division du pouvoir n'implique pas la séparation des pouvoirs[58].

Sempre sulla scia della riflessione di Eisenmann, Georges Vlachos afferma che in Montesquieu è presente una «théorie du non-cumul des pouvoirs»: la distinzione tripartita

> n'implique en aucune façon le rejet des interférences, des 'dédoublements'

raltro la Costituzione prevede - all'articolo 1, sezione 9 - l'impossibilità di sospendere l'*habeas corpus* al di fuori dei casi di ribellione o di invasione. Uno dei temi preponderanti del dibattito si focalizza attorno agli effetti che un regime di emergenza produrrebbe sull'equilibrio costituzionale fra i poteri.

[56] Per il contesto francese si rimanda a M. TROPER, *La séparation des pouvoirs et l'histoire constituionnelle française*, Paris, LGDJ, 1973 (con prefazione di Ch. Eisenmann).

[57] L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 167, in nota.

[58] S. GOYARD-FABRE, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Puf, 1973, p. 333. Nel volume viene esplicitamente riconosciuto il debito nei confronti della riflessione eisenmanniana: vedi p. 326. Della stessa autrice si può vedere, sul tema, *De la philosophie du droit de Montesquieu et de son actualité*, «Revue de métaphysique et de morale», 76 (1971), pp. 292-322.

de compétence entre les différents organes de l'État [...]. Ce qui est exclu radicalement, c'est le cumul total, la réunion de l'ensemble des compétences entre les mains d'une personne ou d'une catégorie sociale déterminée, une telle réunion équivalant, toujours et partout, au 'despotisme'[59].

In ambito italiano, la distinzione fra coloro che adottano un'interpretazione politica e coloro che sostengono un'interpretazione giuridica si genera attraverso un confronto, più o meno diretto, con la tesi di Eisenmann. Complessivamente, il versante anti-separatista annovera un maggior numero di studiosi, fra le cui schiere è particolarmente nutrita la componente liberale. Tra costoro devono essere ricordati, almeno, Nicola Matteucci, Mario A. Cattaneo, Alessandro Passerin D'Entrèves, Giovanni Tarello, Giuseppe Bedeschi, Sergio Cotta e Giorgio Rebuffa[60]. Tuttavia, un autorevole interprete come Norberto Bobbio ha difeso fermamente la tesi separatista, affermando che «ciò che interessa esclusivamente a Montesquieu è la separazione dei poteri secondo le funzioni, non quella secondo le parti costitutive della società»[61]. Assieme a Bobbio, anche Gaetano Silvestri, nella sua monografia dedicata alla separazione dei poteri, ha sostenuto risolutamente l'interpretazione 'giuridica'[62].

[59] G.C. VLACHOS, *La politique de Montesquieu: notion et méthode*, Paris, Éditions Montchrestien, 1974, p. 78. Tra i sostenitori della tesi opposta, si veda J.J. GRANPRÉ-MOLIÈRE, *La théorie de la constitution anglaise chez Montesquieu*, cit.

[60] N. MATTEUCCI, *Introduzione*, in MONTESQUIEU, *Antologia degli scritti politici*, Bologna, Il Mulino, 1961, pp. 31-33; M.A. CATTANEO, *Le dottrine politiche di Montesquieu e di Rousseau*, Milano, La Goliardica, 1964 (cap. 2); A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Torino, Giappichelli, 1967, pp. 172-177; G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna. 1. Assolutismo e codificazione del diritto* (1976), Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 285-296; G. REBUFFA, *Costituzione e costituzionalismi*, Torino, Giappichelli, 1990, pp. 12-20; G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari, Laterza, 1992[2], pp. 83-91; S. COTTA, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 75-83.

[61] N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, p. 148. Da vedere anche la voce «Pluralismo», in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO (diretto da), *Dizionario della politica*, Torino, Utet, 1990[2] (nuova ed.: 2004), pp. 789-790, dove Bobbio sostiene che Montesquieu è un fautore sia del modello di monarchia francese dei «poteri intermedi» sia della separazione dei poteri rinvenibile nel modello di monarchia costituzionale inglese descritto nel capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*.

[62] G. SILVESTRI, *La separazione dei poteri*, 2 voll., Milano, Giuffrè, 1979 e 1984, vol. I, p. 304. Vedi anche, dello stesso autore, *Poteri attivi e poteri moderatori: attualità della distinzione*, in L. LUATTI (a cura di), *L'equilibrio tra i poteri nei moderni ordinamenti costituzionali*, Torino, Giappichelli, 1994, pp. 22-23.

4. *Conclusioni*

Difficilmente si può considerare la lettura anti-separatista come il paradigma dominante a livello internazionale nell'interpretazione del capitolo più celebre dell'*Esprit des lois*. Anzitutto, la teoria politica liberale tende a riproporre, quasi per inerzia, la dottrina della separazione dei poteri nella sua 'declinazione giuridica' come pilastro fondamentale dello Stato di diritto e strumento indispensabile per la certezza del diritto. In secondo luogo, la scarsa precisione lessicale da parte di Eisenmann, assieme al dominio quasi monopolistico del giuspositivismo nella cultura giuridica francese (e, in misura minore, in quella italiana), costituiscono ancora oggi elementi di 'resistenza' nei confronti della lettura anti-separatista. Da questo punto di vista, la proposta ermeneutica eisenmanniana, pur essendo motivata e ricca, ha prodotto una radicalizzazione delle interpretazioni, polarizzando l'attenzione della critica su un duopolio costituito precipuamente attorno ai due fuochi della lettura 'giuridica' positivista, da un lato, e della relativa reazione di quella schiettamente 'politica', dall'altro.

A dispetto di un'impostazione irrigidita nella dicotomia separatismo/anti-separatismo, appaiono quantomeno ragionevoli gli inviti a guardare 'oltre', per mostrare la ricchezza specifica, in Montesquieu, di un modello costituzionale fondamentalmente 'unitario', nel quale confluiscono «distinte dottrine politiche e giuridiche che una secolare tradizione aveva adottato di volta in volta come criteri interpretativi di quell'assetto istituzionale», ovvero «la dottrina dello *Stato misto* [...], la dottrina della *distinzione delle funzioni dello Stato* [...] [e] una vera e propria dottrina di *divisione dei poteri*, intesi come istituzioni diverse attributarie di distinte funzioni, di solito senza facoltà d'intervento di una di esse nelle competenze assegnate alle altre»[63].

[63] L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 186-187 (corsivi nel testo). Per altre opinioni parimenti favorevoli al superamento della rigida distinzione fra separatismo e anti-separatismo, si vedano A. POSTIGLIOLA, *La città della ragione*, cit., pp. 105 e 267, dove si sottolinea il carattere «unitario» delle tipologie fondamentali di divisione dei poteri proposte da Montesquieu e si fa riferimento, in proposito, a un «'tronco comune' di cui il 'modello insulare' [la monarchia di tipo inglese] e il 'modello continentale' [la monarchia di tipo francese] non sono che dei 'casi particolari'»; D. FELICE, *Modération et justice*, cit., pp. 139-143.

Il momento montesquieuiano di Louis Althusser[*]

Alessandro Ceccarelli

> [...] *je serai plus attentif à l'ordre des choses qu'aux choses mêmes.*
> (MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, XIX, 1)

> [...] *c'est au fond le problème de tous les problèmes philosophiques (et politiques et militaires) que de savoir comment on peut bien sortir d'un cercle tout en y restant.*
> (L. ALTHUSSER, *Les faits*)

1. Riprendere, in un riepilogo critico, gli argomenti dello studio di Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959)[1], significa anzitutto mostrare come in esso trovino una prima espressione alcuni vettori dell'apprendistato filosofico del pensatore marxista – almeno nella misura in cui esso si è caratterizzato come una genealogia di quella "scienza della storia" che esprime il senso dell'eredità teorica di Marx. Preludio all'intelligenza della «coupure épistémologique», il *détour* – svolta, deviazione, riorientamento – attraverso Montesquieu mira ad esplicitare e definire le modalità di una conoscenza oggettiva del 'politico', della quale il *Président à mortier* sarebbe stato il pioniere nell'epoca classica della ragione moderna. Tuttavia, questo elemento paradigmatico non può essere esaminato isolatamente, a prescindere dagli effetti della congiuntura storica sulla sua formulazione: Althusser mostra come il progetto scientifico di Montesquieu interagisce con la sua consapevolezza di uomo-in-società, apportando elementi criticamente risolutivi,

[*] Una prima versione del presente contributo, con lo stesso titolo, ma leggermente più ampia in alcune sue parti, è apparsa in D. FELICE-C. DE PASCALE (a cura di), *Filosofia e storia della filosofia, Dalle 'immagini' della realtà nel Rinascimento ai più recenti studi di logica*, "Preprint", n° 26, 2004, pp. 339-374.

[1] Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (d'ora in poi: *Montesquieu*, seguito dal numero di pagina), Paris, Puf, 1959, *passim*. Per un esame sommario della ricezione sulla pubblicistica filosofica contemporanea cfr.: «Les études philosophiques», 24 (1959), p. 352 (I. MOURRAL); «Revue historique», 83 (1959), pp. 477-478 (J. EHRARD); «Rivista di filosofia», 50 (1959), p. 504 (N. BOBBIO); «Studi francesi», 5 (1961), p. 159 (E. BENEDETTI); «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 46 (1962), pp. 79-80 (P.-D. DOGNIN); e la rassegna curata da J. EHRARD, *Les études sur Montesquieu et «L'Esprit des lois»*, «L'information littéraire», 10 (1959), pp. 60-66.

imprescindibili per una lettura avvertita ma declinata al presente. Così, là dove prevale e si accentua il momento dell'applicazione dei postulati e il quadro della teoria prende forma secondo le accentazioni di uno sviluppo tematico, s'impone all'attenzione dell'interprete la rettifica operata dall'ideologia sulla e all'interno della scienza. Perciò non c'è soluzione di continuità, c'è anzi piena simultaneità, tra il lavoro di astrazione necessario per scrivere qualcosa come il capitolo sulla divisione dei poteri[2] e il calcolo dei vantaggi politici per la *noblesse de robe* che Althusser vi rintraccia[3]. Ma qual'è la differenza specifica di questa rifondazione delle scienze politico-sociali rispetto a quelle che l'hanno preceduta, se anch'essa è portatrice di un elemento ideologico misconosciuto? È il modo concreto in cui la teoria incorpora o interiorizza l'ideologia, le sue condizioni o le sue modalità, a farsi interessante. E decisiva: laddove Durkheim escludeva aprioristicamente una qualsiasi forma di comunicazione e interazione tra ideologia e discorso scientifico, assimilando la prima al pregiudizio[4], il teorico marxista include il secondo nella prima,

[2] Cfr. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois* (d'ora in poi: *EL*), XI, 6, pp. 396-407 (citiamo dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949 e 1951, t. II).

[3] Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., pp. 92-102. Si tratta di una delle parti del saggio nelle quali si esprime al meglio il vigore dialettico dell'autore. La lettura del capitolo sulla divisione dei poteri fatta da Charles Eisenmann (sulla quale vedi il contributo di Marco Goldoni in questo tomo) viene ripresa per cogliere in che modo l'esclusione di date combinazioni di «puissances» riveli la ricerca di una formula che arrechi i massimi vantaggi alla nobiltà. Nel suo *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Lando Landi ha messo in luce come non solo questa ripresa althusseriana trascenda in buona parte l'approccio analitico di Eisenmann, ma anche come in essa i criteri che definiscono il tipo monarchico e la concezione montesquieuiana della struttura sociopolitica inglese siano accorpate in un modello indifferenziato che comporta la riduzione della seconda al primo: «In sostanza Althusser non fa altro che evidenziare nervature della struttura costituzionale comuni al modello inglese e alla monarchia tipica, riducendo così il primo alla seconda. Ma costituisce certamente un artificio, o meglio un errore, voler determinare il significato del modello inglese basandosi sulle combinazioni che Montesquieu esclude dal tipo stesso della 'monarchia'. Senso e valore del modello inglese stanno proprio nell'escludere, *oltre a quelle, anche combinazioni diverse*. È perciò viziato il primo fondamento della tesi althusseriana sulla pura apparenza dell'equilibrio tra le "puissances" compartecipi del potere, quale mascheramento di una situazione reale tutta favorevole alla nobiltà» (L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, CEDAM, 1981, pp. 344-345; corsivo nostro). Una lettura incline a riprendere la tesi althusseriana sulla divisione dei poteri come segno flagrante di una teorizzazione sacrificata all'astuzia della ragione è quella di A. BURGIO, *Un'apologia della storia. Con Montesquieu tra «ancien régime» e modernizzazione*, in L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la politica e la storia*, Roma, manifestolibri, 1995, pp. 7-41; questo saggio introduttivo contiene anche una sintetica bibliografia ragionata sui rapporti sociali e sulle trasformazioni socio-economiche nella Francia d'*ancien régime*.

[4] Cfr. É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie* (1895), Paris, Librairie M. Rivière, 1953, pp. 32-34; ID., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion,

mostrandone i segni attraverso un'ermeneutica che ai suoi tempi ha contribuito a rinnovare il modo di leggere, tramandare e insegnare i classici del pensiero politico[5]. Montesquieu – lo si legge tra le righe dello studio in questione – è isolato nell'impresa di una ricerca inaudita per i suoi orizzonti e per le sue premesse, il che lo porta a misurarsi con i dilemmi di un'appartenenza che è ideologica, sociale e culturale.

A partire da punti come questi si può dare ragione delle anomalie dell'*Esprit des lois*: nel suo capolavoro, Montesquieu elabora uno stile di pensiero che resiste all'universalismo giuridico eppure qualifica il senso dei diritti locali attraverso principi generali; che mostra un senso acuto della dimensione istituzionale dei conflitti storici, senza con ciò prospettare un uso della filosofia politica in chiave riformistica o pedagogica – ciò che non seppero perdonargli i Voltaire, gli Helvétius, i Condorcet. Ora, stando alle formulazioni di quella stessa critica che, da Jean Ehrard[6] a Georges Benrekassa[7], ha ripreso la traccia del-

1988, pp. 108-118. Per il grande sociologo francese il discorso scientifico deve rompere con le *praenotiones*, con le rappresentazioni spontanee formatesi nel rapporto pratico ed empirico con le cose. Ma non c'è praticamente niente in comune tra la concezione durkheimiana dell'ideologia e quella marxiana: nel primo caso, parlando di «analyse idéologique», il sociologo francese allude a quelle forme discorsive indipendenti dal controllo della prova, che si riferiscono soltanto a nozioni e a rapporti tra nozioni. Montesquieu è dunque un precursore della scienza sociale in quanto in linea di principio rompe con l'onnipotenza autoreferenziale della deduzione. Sul rapporto tra Durkheim e Montesquieu, cfr. B. KARSENTI, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 6 (2002), pp. 33-55, e soprattutto il contributo di Carlo Borghero in questo tomo.

[5] Althusser articola, infatti, l'analisi concettuale dell'opera con il problema dei suoi referenti polemici e ideologici; evita di interrogare l'autore in una chiave teleologica, sovrapponendo i contenuti di una concezione attuale al pensiero dell'autore che si riduce così ad un precursore: cfr. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, pp. 53-66. Bisogna ricordare che proprio Cesare Luporini, che fu il principale interlocutore di Althusser nel dibattito sul marxismo all'interno del PCI, riprese negli stessi anni del *Montesquieu* il problema della storia e del nesso di filosofia e politica nel Settecento francese: cfr. C. LUPORINI, *Il concetto di storia e l'Illuminismo*, in ID., *Voltaire e le «Lettres philosophiques»*, Firenze, Sansoni, 1955, pp. 199-240. Una metodologia interpretativa prossima a quella di Althusser era stata auspicata negli stessi anni da L. GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Puf, 1952, *passim*; sulla consonanza tra Althusser e Goldmann, cfr. J.M. MORALES, *Montesquieu visto para Louis Althusser*, «Arbor», 31 (1975), pp. 79-96.

[6] Uno storico delle idee come Jean Ehrard ha operato una mediazione culturale imprescindibile, moderando le unilateralità del saggio althusseriano e mostrando come Montesquieu riconosca pienamente i paradossi e le problematiche del liberalismo, per cui le conclusioni definitorie del saggio del '59 vanno rifiutate, sebbene resti da valutare l'ambivalenza dell'opzione politica di fondo del *Président à mortier*. Cfr. J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994, pp. 493-515; ID., *Introduction* a MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, Paris, Éditions Sociales, 1969, pp. 8-40; ID., *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, *passim*.

[7] Georges Benrekassa ha intrapreso un nuovo indirizzo di ricerca sul linguaggio politico

lo studio althusseriano, ci è sembrato che l'ipotesi centrale di un doppio legame tra metodo e ideologia non dovesse necessariamente costituire la strada maestra per una lettura di secondo grado su questo testo – tanto più che qui non si tratta né di giudicare l'ermeneutica di Althusser, né di rendere conto degli effetti che questa ha prodotto su un dibattito ormai esauritosi da decenni. Perciò ci limiteremo a seguire la scansione argomentativa dei primi tre capitoli del *Montesquieu* per segnalare le rimozioni, le riduzioni e gli scarti mediante i quali viene posta e risolta la questione della 'scientificità' dell'*Esprit des lois*. Ciò va fatto nella convinzione che una certa unilateralità ed un certo riduzionismo – che informano in modo ambivalente la prospettiva di questa interpretazione – siano degni di essere esplicitati in termini autonomi, non solo come elementi correlati alla nota tesi del *parti pris*[8]. La perlustrazione dei testi montesquieuiani è imperniata sulla definizione della cifra sperimentale che caratterizza la riflessione su governo, Stato, società; cifra che rappresenta un'istanza di fondo spiegabile in base alla contiguità del programma di Montesquieu con il metodo e il concetto di scienza affermatisi con Newton. Tale punto di vista permette ad Althusser di ribadire e rifondare la sua concezione secondo cui Marx, avendo consapevolmente varcato le soglie del «continente-storia», avendo cioè elaborato un modello di scienza sociale effettivamente paragonabile alle procedure che hanno decretato il successo delle scienze della natura, sarebbe anche da intendersi come un successore di questo programma. Secondo l'autore di *Pour*

e sulla teorizzazione storica di Montesquieu, attento alle forme particolari assunte dal suo sforzo di razionalizzare i fenomeni giuridici e politici; ha dimostrato, soprattutto negli studi successivi al suo *Montesquieu* (1968), come nel capolavoro del barone di La Brède sia in gioco un nuovo concetto della storia, legato alle modalità dell'intreccio – tipico dell'età dei Lumi – tra intelligenza politica e sapere storico. Così l'urgenza di problematiche moderne, introvabili nella produzione storiografica e nei dibattiti ideologici del XVIII secolo, comporta un uso ragionato di materiali tratti da un "continente-storia" che è sul punto di modificarsi irreversibilmente. Cfr. G. BENREKASSA, *Montesquieu*, Paris, Puf, 1968, *passim*; ID., *Le concentrique et l'excentrique: marges des Lumières*, Paris, Payot, 1980, pp. 155-182; ID., *La politique et sa mémoire*, Paris, Payot, 1983, pp. 39-64, 206-254, 296-358; ID., *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 1987, *passim*.

[8] A questo proposito, si può riprendere una giusta osservazione di Benrekassa, secondo il quale «l'essentiel du livre de 1959 n'est pas dans la très difficile thèse de l'antagonisme révolution dans la méthode/archaïsme final de la politique, mais à l'intérieur de chaque terme» (G. BENREKASSA, *Montesquieu dans l'histoire: engagements idéologiques, enjeux philosophiques*, in L. DESGRAVES [a cura di], *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au décembre 1998, pour commémorer le 250e anniversaire de la parution de «L'Esprit des lois»*, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, pp. 371-386: 381).

Marx (1965), dunque, solo il riconoscimento dell'essenza dello sperimentalismo teorico nell'*Esprit des lois* permette di caratterizzare la concretezza e l'unitarietà del suo metodo, nonché lo spessore scientifico della sua messa in atto[9]. Il problema che ci preme esemplificare e riportare all'attenzione sta proprio nel fatto che Althusser subordina la portata euristica della concettualizzazione montesquieuiana all'esigenza di estrapolare e isolare il primato di un ordine causale, di un principio complesso di determinazione, recuperando così alcuni motivi pregnanti delle interpretazioni in chiave prepositivistica[10].

2. Dunque, il primo punto saliente che il filosofo materialista rileva è che non impropriamente la teoria dell'*Esprit des lois* rivendica una parentela e un'affinità elettiva con il *modus philosophandi* impostosi con la fisica classica. E di fatto gran parte degli argomenti del *Montesquieu* sono resi possibili dalla preliminare individuazione delle componenti che legano l'*Esprit des lois* al concetto della legge scientifica affermatosi definitivamente con Newton. Per Althusser, come per molti prima di lui, il barone di La Brède avrebbe attuato una rivoluzione metodologica contigua a quel paradigma: l'uso della legge

[9] Non si può fare a meno di citare, a questo proposito, un importante intervento di Althusser nell'ambito di un dibattito sullo statuto dei saperi storici nel bollettino dell'associazione nazionale francese degli insegnanti di filosofia, dibattito occasionato da una conferenza di Ricœur del '53. Riprendendo le tesi di questa conferenza, e rimodellandole in un'ottica marxista, il futuro autore di *Pour Marx* sviluppa un approccio che influenzerà a fondo l'impostazione del *Montesquieu*. Le scienze storiche, al pari della fisica, richiedono una presa di distanza dall'immediatezza delle evidenze empiriche; la storia è oggetto di un sapere organizzato, e non soggetto di un'esperienza vissuta; i momenti che la strutturano sono l'osservazione, l'astrazione e la formulazione teorica. Ma Althusser trascende le posizioni di Ricoeur nel momento in cui rivendica ai saperi storici il diritto di darsi una forma di scienza sperimentale, capace di attuare un'approssimazione indefinita alla realtà della prassi sociale, fino ad identificarsi con la sua trasformazione concreta. Proprio da questo punto di vista la teorizzazione di Montesquieu doveva ricoprire un valore ed un interesse imprescindibili per il filosofo marxista. Cfr. P. RICOEUR, *Objectivité et subjectivité en histoire*, «Revue de l'enseignement philosophique», 4 (1953), pp. 28-40; L. ALTHUSSER, *Sur l'objectivité en histoire (lettre à Paul Ricoeur)*, «Revue de l'enseignement philosophique», 6 (1955), pp. 15-19. Su questo intervento cfr. G. ELLIOTT, *Althusser: the detour of the theory*, London-New York, Verso, 1987, pp. 26-31; Y. MOULIER-BOUTANG, *Louis Althusser. Une biographie/1. La formation du mythe (1918-1956)*, Paris, Grasset, 1992, pp. 497-500.

[10] Cfr. A. POSTIGLIOLA, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 45-107, che individua due correnti dominanti delle interpretazioni di Montesquieu, la prima delle quali si definirebbe attraverso un'attitudine metodologica, sociologica e newtoniana, mentre l'altra sarebbe più attenta agli elementi razionalistici, cartesiani e, in ultima analisi, giusnaturalistici.

scientifica, come attività di generalizzazione e di organizzazione dei dati ad opera di un intelletto legislatore, si chiama fuori da ogni ipoteca ontologica e da ogni pregiudiziale essenzialistica[11]. Partire dai fatti, considerare gli effetti come tracce di una razionalità immanente della quale l'analisi restituisce i lineamenti, significa concepire la regolarità del fenomeno estrapolando il nucleo razionale delle società, dei governi e dei sistemi giuridici. Questa 'traduzione' del metodo della fisica matematica nel contesto dei fenomeni socio-politici motiverebbe l'operazione condotta nel capitolo 1 del libro I dell'*Esprit des lois*, consistente nel definire la legge come un *rapport*, un nesso intelligibile nella sua articolazione – inglobante in una stessa accezione il fisico e il morale, l'elemento descrittivo e quello normativo[12]. Scelta metodologica che renderebbe conto dell'esigenza di ridurre l'eterogeneo e le sue manifestazioni immediate all'univocità di un concetto, assimilando l'oggetto teorico alla forma assunta dalla razionalità scientifica, tenendo fermo la pensabilità della sua differenza specifica. Il concetto di *loi* definito in *EL*, I, 1, espunge dal campo della scienza

[11] «Il [L'auteur/Montesquieu] ne parle point des causes, et il ne compare point les causes; mais il parle des effets, et il compare les effets […]. Il n'est question ici que des règles du mouvement, que l'auteur dit avoir été établies par Dieu: elles sont invariables ces règles, et toute la physique le dit avec lui» (MONTESQUIEU, *Défense de «L'Esprit des loix»* [d'ora in poi: *Défense*, seguito dal numero di pagina] in ID., *Œuvres complètes*, cit., t. 2, p. 1124). La concezione secondo la quale Montesquieu avrebbe 'importato' il metodo newtoniano nelle scienze politiche ha più o meno la stessa età del suo capolavoro, come attestano le righe or ora citate: il punto critico riguarda semmai il senso che si vuole dare a questo riferimento, impostato secondo i criteri della scienza storica a partire da E. CASSIRER, *La filosofia dell'Iluminismo* (1932), Firenze, La Nuova Italia, 1998, pp. 337 e *passim*.; si vedano poi: J. STAROBINSKI, *Montesquieu*, Paris, Seuil, 1953, pp. 71-72; S. COTTA, *Montequieu e la scienza della società*, Firenze, Ramella, 1953, p. 90; R. SHACKLETON, *Montesquieu. A critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 249-252. Una ricognizione interessante e documentata sull'incidenza effettiva della nuova fisica nell'impianto dell'*Esprit des lois* si trova in M. WADDICOR, *Montesquieu and the philosophy of natural law*, The Hague, Nijhoff, 1970, pp. 22-36. Secondo costui, la lettura newtoniana della teoria della legge e delle sue implicazioni è una deformazione ereditata dal positivismo (Comte): i lavori giovanili del *philosophe* denunciano, accanto ad una conoscenza diretta di Newton, una concezione della prova come ragionamento a priori, concezione di stampo cartesiano e malebranchiano; il metodo dell'*Esprit des lois* non sarebbe pertanto empirico, anche se è più avanzato di quello delle teorie giusnaturalistiche (Grozio, Pufendorf), che sono le dirette antesignane della teoria della legge. Cfr. anche, in proposito, C.-J. BEYER, *Montesquieu et la philosophie de l'ordre*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1972), vol. 87, pp. 145-166.

[12] Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., pp. 25-28. Riportiamo il celebre *incipit* del capolavoro montesquieuano: «Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses: et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois; la Divinité a ses lois; le monde matériel a ses lois; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois; les bêtes ont leurs lois; l'homme a ses lois» (*EL*, I, 1, p. 232).

quei sistemi metaforici che ne hanno definito le accezioni fondamentali – legge come coazione, come ideale, come imperativo, come adeguazione al fine o al bene –, riducendo questi significati secondari e derivati ad un contenuto concettuale unitario:

> [...] cette révolution théorique [...] suppose qu'il est possible d'appliquer aux matières de la politique et de l'histoire une catégorie newtonienne de la loi. Elle suppose qu'il est possible de tirer des institutions humaines elles-mêmes, de quoi penser leur diversité dans une unité, et leur changement dans une constance: *la loi de leur diversification, la loi de leur devenir*. Cette loi ne sera plus un ordre idéal, mais un rapport immanent aux phénomènes [...]. Dans le moment de sa découverte, elle ne sera qu'hypothèse, et ne deviendra principe qu'une fois vérifiée par tous les phénomènes les plus divers[13].

Il rapporto tra metodo e oggetto rimanderebbe qui all'intenzione di formulare un nesso complessivo, un principio fondamentale atto ad esprimere esaustivamente l'ordine d'intelligibilità così designato. L'orizzonte intrascendibile di questo progetto starebbe quindi nel darsi di una corrispondenza stabile e costante tra legge e divenire, invarianza e variazione, principi ed effetti, considerati secondo la misura comune della «loi de leur devenir» – il che sta a significare la concomitanza effettiva di un insieme di elementi in una data dinamica storica. Dinamica il cui dispiegamento coincide con l'esplicitazione immanente di un ordine unitario perché unico, decifrabile solo attraverso l'invarianza pensabile a partire da questa legge. In questo senso, l'approfondimento dell'analisi nell'*Esprit des lois* andrebbe oltre la pura, contingente giustapposizione di modelli generali e casi singolari. Si tratta di esplicitare le modalità in cui i secondi sono sussunti sotto i primi; per Althusser il livello di generalizzazione implicato dalla *loi-rapport*, indirizzata ad effetti e condizioni di genere differente, ha come necessaria contropartita la configurazione di un divenire storico che è totalità, che assurge a sistema. Si può obiettare che non è affatto scontato che Montesquieu abbia a che fare, nel vivo dei suoi ragionamenti e dei suoi giudizi storici, con un divenire già dato, che ricalca i requisiti di una determinazione unidimensionale dell'accadimento e della sua portata effettuale. Non è detto cioè che l'oggetto dell'*Esprit des lois* venga individuato attraverso un lavoro di astrazione condotto una volta per tutte – in modo da circoscrivere irreversibilmente la complessità del campo dell'indagine e il margine della sua

[13] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 26 (corsivo nostro).

interpretazione razionale. Sia le discontinuità e le dissonanze talvolta scoraggianti del capolavoro del *Président*, sia gli strati di una razionalizzazione in fieri della materia storica, fanno pensare piuttosto ad un pluralismo del metodo, alla simultanea adozione di procedimenti diversi, in cui emerge l'uso generico ed equivoco (plurale) dei 'concetti primitivi' (*loi*, *rapport*, *esprit*, ecc.) dell'opera[14].

Ad ogni modo, nel *Montesquieu* le molteplici 'inflessioni' degli esempi e delle illustrazioni sparse lungo l'arco dei 31 libri dell'*Esprit des lois* vengono ricondotte alle modalità di una verifica sperimentale dell'ipotesi e delle categorie che la sostengono. Questa scelta interpretativa, organica alla tesi di un *parti pris* dagli effetti irreversibili ed inequivocabili, porta il suo fautore a trascurare il peso specifico delle procedure comparative, che costituiscono probabilmente la cartina di tornasole della sistematicità dell'opera, nonché il nerbo della sua forza persuasiva[15]. Non si tratta più, allora, della formulazione di un ordine di determinazione totalizzante, quanto della possibilità di esplicitare le condizioni di intelligibilità di sistemi individuali e localizzati, di tematizzare interazioni e nessi che fanno capo ad una sorta di meccanica. Tuttavia, stando all'indirizzo della lettura althusseriana, non si potrebbe dire nulla di coerente sull'economia interna dell'*Esprit des lois*, se non vi fosse posta in principio una corrispondenza, un rapporto biunivoco e costante tra esempi e categorie, per cui i primi starebbero a provare che le seconde non mancano il bersaglio, che non si perdono nelle vacuità di un ideale perché rimandano ai requisiti di un «concreto di pensiero».

[14] Lungi dal voler giudicare il saggio althusseriano a partire da un metro incompatibile con i suoi assunti, con questi rilievi ci limitiamo a seguire le preziose indicazioni contenute nei lavori di Benrekassa (cfr. *supra*, nota 7) e soprattutto in F. MARKOVITS-PESSEL, *Althusser et Montesquieu: l'histoire comme philosophie expérimentale*, in P. RAYMOND (a cura di), *Althusser philosophe*, Paris, Puf, 1997, pp. 32-79. Una collocazione del *Montesquieu* all'interno dell'itinerario filosofico althusseriano è stata tentata da S. LAZARUS, *Althusser, la politique et l'histoire*, in ID. (a cura di), *Philosophie et politique dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, Puf, 1993, pp. 9-28. Per una messa a punto del problema dei concetti teorici in Montesquieu, cfr. J.-C. PARIENTE, *Le langage et l'individuel*, Paris, Armand Colin, 1973, pp. 165-170 (e tutto il resto del capitolo); G. BENREKASSA, *Le langage des Lumières: concepts et savoir de la langue*, Paris, Puf, 1995, pp. 263-280, 325-335. L'indirizzo di ricerca di Benrekassa in questo testo, caratterizzabile come una sorta di 'filolologia politica', è stato proseguito con importanti risultati da J.-P. COURTOIS, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois». Écriture et pensée chez Montesquieu*, Paris, Puf, 1998, *passim*.

[15] Sulle procedure comparative nel capolavoro montesquieuiano, cfr. B. BINOCHE, *Introduction à «De l'esprit des lois» de Montesquieu*, Paris, Puf, 1998, pp. 72-104.

3. Guidato dalle sue intuizioni sulla «totalità» in Marx, cui non ha ancora dato un'espressione teorica adeguata, Althusser intende isolare e contestualizzare, nell'*Esprit des lois*, il riferimento costante ad una nozione specificata di società, da intendersi come un tutto implicante un principio dinamico, sovraordinato all'analisi dei fenomeni politici. Perciò bisogna osservare dove lo porta la constatazione dell'antinomia in virtù della quale Montesquieu, «ce théoricien des modèles purs, n'ait jamais (ou presque) donné dans son œuvre que des exemples *impurs*»[16]. Per compiere questo passo delicato, che ci porta nel vivo dell'argomentazione svolta dal filosofo marxista, è necessario vedere come essa si costituisca in contrappunto con la fortunata ricostruzione proposta da Durkheim nella sua tesi latina sul pensatore di La Brède: *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit* (1892). La posta in gioco, tra Durkheim e Althusser, è infatti il significato effettivo dello sperimentalismo nell'*Esprit des lois*. Sebbene l'obiettivo che informa la questione nei due autori non possa essere più distante, tuttavia sembra importante e utile mettere in luce la torsione che nel primo assume questo problema, indicando per contrasto come nella prospettiva del secondo si trovi rovesciato e pressoché stravolto l'orizzonte interpretativo che il grande sociologo aveva fatto suo, pensando simultaneamente il punto di vista della morale e quello della scienza sociale. In breve, i problemi cui Durkheim fa riferimento per caratterizzare il nucleo sociologico dell'*Esprit des lois* possono essere ricondotti a tre punti principali: 1) perché Montesquieu studia contemporaneamente le leggi nella loro necessità e nella loro convenienza alle relative forme sociali e politiche? Ovvero: perché sovrappone l'approccio descrittivo all'intenzione prescrittiva? 2) Com'è possibile alla scienza sociale, che si basa sull'enunciazione di tipi normali e di ordini di determinazione necessitanti, prendere in esame fenomeni patologici della vita sociale e del corpo politico? 3) Su quali basi le osservazioni e gli enunciati di questa scienza possono richiedere una verifica ed ottenere una conferma? Sul primo punto, Durkheim adotta un atteggiamento 'tollerante', perché sebbene si possa rimproverare al pensatore di La Brède la mancanza di un metodo atto a distinguere i due ordini problematici, quello della 'scienza' da quello dell''arte', tuttavia è in linea di principio legittimo formulare regole inerenti alla pratica politica o legislativa, nella misura in cui

[16] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 44 (corsivo nel testo).

si sono caratterizzati i tratti pertinenti delle forme normali[17]. Il secondo punto è più complesso: com'è noto, per Montesquieu il «mondo intelligente» è un ambito suscettibile di autoregolazione e capace di darsi leggi, o più precisamente regole, le quali però non garantiscono in nessun modo la stessa costanza e uniformità di quelle del «mondo fisico», per cui, rispetto alla vita concreta degli uomini, la legge positiva sembra tanto necessaria almeno quanto lo è di fatto la sua trasgressione[18]. Durkheim risolve la questione affermando che, in una prospettiva oggettivistica, il «patologico» sarebbe suscettibile di un'interpretazione razionale come lo è il «normale». Malgrado ciò, tutti quei fenomeni che per definizione si collocano al di là di un ordine intelligibile o di un sistema autoregolato non possono di fatto essere descritti con lo stesso rigore che si dà per i casi previsti dai tipi normali. La trasgressione della norma rappresenta allora il punto nel quale la teoria incontra il suo proprio limite, dovuto alla portata esclusivamente 'logica' delle leggi enunciate[19]. Se ora, dati i punti precedenti, ci chiediamo se Montesquieu abbia sviluppato un approccio sperimentale, e con quali modalità, saremo ricondotti alla possibilità di discriminare, nella logica della «cosa sociale», il necessario dal contingente; e per Durkheim una procedura sperimentale deve garantire questa discriminazione, dando luogo ad una corrispondenza tra l'ordine delle nozioni e i nessi che rendono pensabili i modi di essere delle cose. Poiché il tentativo di Montesquieu si pone in quest'ottica, esso muove verso una sorta di sperimentalismo di nuovo genere, consistente nel far variare gli elementi per osservare, nei mutamenti complessivi di un fenomeno, delle regolarità concomitanti atte a definire le condizioni del «normale». Ed è proprio nell'*intersezione* delle leggi con gli esempi, dei principi analitici con gli esami comparativi, che va situata questa tendenza. Tendenza che però, secondo Durkheim, resta, a conti fatti, una mera esigenza: nell'*Esprit des lois* gli esempi sono corollari selezionati in base ai principi e la de-

[17] «[...] il suffit de décrire cette nature [de la société] pour pouvoir en conduire ce qu'il y a lieu de rechercher et ce qu'il y a lieu de fuir» (É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau*, cit., p. 47). Ancora più chiara è la posizione del problema nel capitolo delle *Règles* dedicato al rapporto «normale»/«patologico»: «[…] l'objet principal de toute science de la vie, soit individuelle soit sociale, est, en somme, de définir l'état normal, de l'expliquer e de le distinguer de son contraire» (É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, cit., p. 79).

[18] Cfr. *EL*, I, 1, pp. 233-234.

[19] Cfr. É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau*, cit., pp. 86-94.

duzione razionale prevale in larga misura sull'osservazione empirica dei fatti storici[20]. Insomma, non restando fedele al metodo empirico-induttivo, Montesquieu farebbe a meno di sviluppare i criteri di una vera osservazione sperimentale, tale cioè da implicare il principio di una differenziazione del «normale» dal «patologico».

Sarà molto utile andare a verificare in che modo si pone questo insieme di questioni nel *Montesquieu*: infatti, qui siamo di fronte sia ad un prolungamento che ad un'inversione dell'impostazione durkheimiana. Innanzitutto, anche per Althusser nell'*Esprit des lois* il momento normativo della teoria è collocato su un piano circoscritto e subordinato: come si è visto, il pensatore di La Brède ridefinisce il senso e il ruolo del dover-essere nella stessa misura in cui si pone al di là del deduttivismo e del razionalismo delle architetture filosofiche giusnaturalistiche e contrattualistiche. Il sintomo infallibile di tale superamento, se non fosse sufficiente di per sé l'indicazione di questo superamento della vecchia *episteme* filosofico-politica[21], sta nel mutamento di oggetto cui il termine *esprit* allude: mutamento comprensibile solo ove s'intenda la locuzione «*esprit des lois*» come equivalente del genitivo oggettivo «*lois des lois*»[22]. Per Althusser – che qui radicalizza il newtonianismo dichiarato del libro primo dell'*Esprit des lois* in direzione di una «fisica sociale» *ante litteram* –, l'impiego del concetto della *loi-rapport* nel vivo dell'analisi della società e delle forme politiche obbli-

[20] É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau*, cit., pp. 96-101.

[21] Come si sa, Althusser fa sue le tesi storiografiche di C.E. VAUGHAN, *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau*, 2 voll., Manchester, Publications of the University of Manchester, 1939, vol. 1, *passim*, che interpreta la vicenda del pensiero politico moderno in base all'ascesa e al declino del modello contrattualistico. L'originalità di Althusser sta nel fatto che egli identifica il limite della portata progressiva e modernizzante delle teorie contrattualistiche nell'idealismo di un dover-essere sganciato dalle condizioni reali del rapporto con la pratica politica, mentre Vaughan confuta queste dottrine – segnatamente quella hobbesiana – dal punto di vista della loro inconsistenza logica. Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., pp. 15-21.

[22] Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., pp. 27-29. È precisamente attraverso questa equivalenza che l'autore rimuove la questione della pluralità dei nessi e delle modalità della razionalizzazione nell'*Esprit des lois*, della trama fitta che lega, attraverso snodi eterogenei, il libro I e il resto dell'opera. «On ne peut donc pas se débarasser de ce qui, prenant sa source dans le livre I, figure *la* nécessité en *des* nécessités, puisque c'est dès la définition initiale de la loi en général, remarquons-le, que la nécessité s'incarne en des rapports au pluriel, conséquence permanente et continue des diverses configurations de la nature des choses» (J.-P. COURTOIS, *Inflexions de la rationalité dans l'«Esprit des lois»*, cit., p. 70; corsivi nel testo). Per una lettura del concetto di *esprit* alternativa a quella althusseriana, cfr. P. VERNIÈRE, *Montesquieu et «L'Esprit des lois» ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977, pp. 56-61.

ga la sua designazione tramite un'unità di secondo grado, che ne specifica il significato e l'uso distinguendo, al contempo, il concetto universale dall'oggetto empirico da cui procede l'indagine – le leggi positive e il reticolo di rapporti e fenomeni che esse implicano come proprie condizioni di esistenza. La parolina *esprit* abbraccia allora un fascio di nessi secondo una stessa regola d'intelligibilità, così come l'immenso oggetto dell'*Esprit des lois* «embrasse toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes»[23]. Declinando la storia delle società e dei sistemi politici e giuridici a partire da quest'accezione univoca e da questo principio unitario di totalizzazione, l'*esprit des lois* si articola e si distribuisce attraverso ciò che Althusser chiama «modalités des lois», «différence de modalité», in funzione delle quali tipi eterogenei di leggi differiscono sia secondo la cogenza sia secondo i modi di manifestazione di nessi regolati e intelligibili. Questo differire è allora dovuto al fatto che la materia alla quale si applicano l'analisi storica, o le figure di una tipizzazione, è sempre data con una modalità propria e irriducibile. La necessità che permette la presa sull'oggetto o sul referente della descrizione è allora, per riprendere un'espressione che compare in *Lire «Le Capital»* (1965), «necessità di una contingenza». L'oggettivismo di Montesquieu consiste qui in un approccio che non separa metodo e dover essere, perché appronta i propri concetti e le proprie categorie tenendo a distanza l'oggetto, predisponendo una conoscenza approssimata della sua realtà concreta. Prendendo in considerazione la ricorrenza dell'espressione «les lois doivent», il filosofo marxista afferma che il riferimento ad una sovradeterminazione normativa delle datità storiche non costituisce un ripiego o un'incoerenza:

> Tout prouve que Montesquieu n'a pas entendu énoncer "l'esprit" des lois, c'est-à-dire la loi des lois, sans énoncer aussi le mauvais esprit humain des lois: la loi de leur viol, dans un même principe [...]. Quand Montesquieu propose des devoirs aux lois, c'est seulement aux lois que les hommes se donnent. Et ce "devoir" est tout simplement l'appel à combler la distance qui sépare les lois qui gouvernent les hommes à leur insu, des lois qu'ils font et qu'ils connaissent[24].

[23] MONTESQUIEU, *Défense*, p. 1137.

[24] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., pp. 29-30. Si potrebbe estendere questa osservazione sino ad affermare che in taluni casi l'uso del verbo 'dovere' non indica se non un'ipotesi di lavoro, un criterio metodologico: cfr. *EL*, I, 3, p. 237. In F. MARKOVITS-PESSEL, *Althusser et Montesquieu*, cit., pp. 41-50, c'è una critica puntuale a questo attacco della lettura althusseriana, soprattutto con l'argomento che in Montesquieu non c'è determinazione del politico che non implichi la consonanza di registri diversificati (forme del diritto, storia e storie, leggi e costumi, ecc.).

Quindi l'intento generalizzatore si estende fino a comprendere il comportamento anormale, la deviazione patologica. L'*esprit* come legge di tutte le leggi, simbolo di un ipotetico sistema gravitazionale dei corpi politici e dei sistemi giuridici, restituisce alla conoscenza la regolarità e la costanza di un nesso immanente tra relazioni di diversa scala. In questo modo, sono circoscritte le condizioni di pensabilità di un principio che spieghi i modi della condotta sociale in rapporto ai vincoli che essa impone all'istanza del 'politico'.

4. Un altro punto valido per confrontare le opzioni di Althusser con la posizione di Durkheim concerne il modo in cui la dimensione della condotta umana[25] entra nell'*Esprit des lois*: la viva attenzione per questo aspetto, che il *Président* dimostra in più luoghi, prelude infatti tanto alle scienze sociali quanto al marxismo, esprimendo l'esigenza di spiegare gli effetti immanenti del comportamento sociale medio sulle forme politiche, e prendendo le distanze dai modi spontanei con i quali questo comportamento interpreta, legittima o rappresenta se stesso. Constatando che «les lois tirent leur origine des causes efficientes dont les hommes peuvent même être souvent inconscients»[26], Montesquieu ha definito, con i concetti di *principe* e di *ressort*, l'irriducibilità di tali dati, la loro resistenza ad ogni ulteriore scomposizione – tutto ciò che comporta un oggettivo ordine di determinazione della e nella realtà sociale, secondo i capisaldi della sua analisi. La presa di distanza che rende possibile una riflessione indirizzata alle dinamiche di questo campo di fenomeni, è tale da imporre la considerazione delle azioni degli uomini a partire dai loro moventi reali, non dai loro motivi presunti. La teoria comprende la necessità immanente agli atti, ed è perciò l'intelligenza critica – irriducibile ai parametri di una descrizione neutrale – di un macchinario invisibile

[25] Per restare a Durkheim, ne riportiamo un'affermazione programmatica: «Notre principal objectif, en effet, est d'étendre à la conduite humaine le rationalisme scientifique» (É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, cit., p. 74). Quanto ad Althusser, secondo lui solo Montesquieu nell'epoca classica ha identificato, nominato e reso intelligibile questo «objectif», facendone una chiave di volta della propria teorizzazione: cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 58. Nel IV capitolo del suo studio, l'analisi del funzionamento peculiare a ciascuna forma di governo presuppone la comprensione del *principe* come una forma di esistenza costituente un meccanismo di regolazione della condotta umana, imprescindibile per isolare la differenza specifica di ciascun regime: cfr. *ibidem*, pp. 82-84.

[26] É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau*, cit., p. 84.

per coloro i quali sono presi nei suoi ingranaggi. Nel luogo in cui schiere di interpreti e critici avevano parlato di «idealismo sociale», Althusser scorge la concretizzazione, diciamo pure l'incarnazione, della «filosofia sperimentale» di Montesquieu:

> [...] la distance qu'on dit *idéale* entre l'état existant et le projet de le réformer n'est dans ce cas que le *recul de la science par rapport à son objet* et à sa conscience commune [...]. Dans l'apparent *idéal* que la science propose à son objet, elle ne fait que lui rendre ce qu'elle lui a pris: son propre recul, qui est la connaissance même[27].

La possibilità di fare della storia una scienza sperimentale comporta perciò «une correction de la conscience errante par la science acquise»[28], in termini analoghi a quelli che facevano dire al teorico marxista, nel 1955, che «la science [...] ne part de l'immédiateté et ne s'élève à la généralité, aux lois, que pour retourner au concret»[29]. Decriptando gli effetti di una sorta di circolo epistemologico nello sviluppo dei postulati dell'*Esprit des lois*, Althusser ottiene due risultati provvisori, che strutturano il suo modo di interrogare i testi e di definirne gli snodi tematici fondamentali. Innanzitutto si può, facendo riferimento ai cardini del progetto montesquieuiano, conciliare normale e normativo secondo una nuova configurazione, senza scindere i rapporti intelligibili dalle leggi positive, mantenendo l'inscrizione delle seconde nei primi. In secondo luogo, si deve caratterizzare lo sperimentalismo che anima tale approccio, valutandone il significato imprescindibile per quanto riguarda l'oggettivazione degli ordini fattuali e l'esplicitazione dei criteri analitici. Il problema dello statuto delle leggi positive rispetto alle leggi naturali, problema della necessità di una contingenza, dà quindi un certo tono all'argomentazione. Se Montesquieu ha saputo prendere atto della fallibilità delle leggi create dagli uomini, se Montesquieu ha imposto un dover essere alle costituzioni e alla legislazione solo dopo aver posto in luce il loro essere determinato, è perché una scienza sperimentale, tanto più una scienza sperimentale della politica, non si esaurisce nella descrizione dei fatti

[27] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 31 (corsivi nel testo). Come casi paradigmatici della tendenza a leggere Montesquieu in termini di «idealismo sociale», si vedano G. LANSON, *Le déterminisme historique et l'idéalisme sociale dans l'«Esprit des lois»*, «Revue de métaphysique et de morale», 13 (1916), pp. 177-202; G. DAVY, *Sur la méthode de Montesquieu*, «Revue de métaphysique et de morale», 46 (1939), pp. 571-586.

[28] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 31.

[29] L. ALTHUSSER, *Sur l'objectivité de l'histoire*, cit., p. 15.

e nella posizione dei principi, ma indirizza le sue conclusioni al concreto divenire delle società.

Per Althusser, quindi, ci si trova dinanzi ad un metodo sperimentale non – come avrebbe voluto Durkheim – nella misura in cui l'induzione empirica prevale sulla deduzione razionale, ma proprio per le modalità che un'ipotesi di partenza, concentrata sul significato e sul funzionamento della *loi des lois*, impone all'applicazione delle categorie, alla loro trascrizione nell'ordine dei problemi relativi all'osservazione delle realtà storicamente date. Perciò si può affermare che il filosofo marxista, se evita di fare riferimento al dualismo di normale e patologico, tuttavia modula il passaggio or ora accennato in termini che renderebbero pertinente questa dicotomia, sostenendo che il momento della prova empirica dell'ipotesi, prova della tenuta dei concetti, sta nell'interpretazione della degenerazione del corpo politico (*corruption*) come prodotto necessario del *principe*. Una condizione patologica per definizione, indice di un passaggio «de l'adéquation à l'inadéquation, de l'identité à la contradiction»[30], dovrebbe quindi misurare la validità di una nozione che per un analogo ordine di motivi è concepita in vista della spiegazione del divenire storico reale.

In breve, mentre per Durkheim la possibilità di un metodo sperimentale era inficiata non solo da un uso in qualche modo 'opportunistico' dell'induzione, ma anche e soprattutto dalla mancanza di una discriminazione operativa tra norma e deviazione dalla norma, qui tutto fa pensare che la categoria che interpreta le funzioni del politico non solo non è definita – nella sua modalità d'azione – dal quadro della normalità, ma che al contrario essa indica, designa e localizza il patologico nella sua accezione principale. Montesquieu, sviluppando gli attributi del *principe*, ci pone dinanzi alla necessità di qualificare il divenire storico, di declinare e di sperimentare tale concetto fino a definire un elemento irriducibile della durata storica e – va da sé – dell'intelligibilità della politica. Riformulando le questioni in una chiave

[30] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 46. Un particolare terminologico: in questo passaggio Althusser accosta la dicotomia adeguato/inadeguato, tipica dello spinozismo e la coppia identico/contraddittorio, riferimento elementare della dialettica hegeliana. In realtà, non si tratta di un effetto retorico, perché nel *principe* sono implicate sia un'ontologia della costituzione e dell'espressione, sia una logica della totalità e della negazione della negazione. Una lettura della categoria montesquieuiana che riprende quest'ultima accezione è stata tentata, con risultati interessanti, da P. RÉTAT, *La notion de principe chez Montesquieu*, «Commentaire», 17 (1982), pp. 119-134; cfr. anche G. CAMBIANO, *«Polis». Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 272-275.

nuova, la lettura del *Montesquieu* esprime potenti risorse ermeneutiche, rovescia il paradigma durkheimiano ma ribadisce, indirettamente, il senso di alcuni suoi interrogativi di fondo. Soprattutto, afferma la stretta interdipendenza tra la caratterizzazione dello stato anormale e il momento sperimentale, facendone la sua idea-forza. L'analisi di quei governi che – mutando in modi non più riducibili alla propria combinazione tipica di *pouvoirs* e *puissances* –, si trovano a subire le repliche della storia, coinciderebbe con un esperimento che misura e verifica la presa delle proprie premesse e la modalità concreta del loro nesso, la configurazione paradigmatica cui esse fanno riferimento:

> La corruption (donc l'état d'impureté dont je parlais) constitue une sorte de situation expérimentale qui permet de pénétrer dans cette unité indivise nature-principe et de décider *quel est l'élément décisif de ce couple*. On y découvre que c'est en définitive le principe qui commande la nature et lui donne son sens[31].

È così posta la chiave di volta di questa efficace ricostruzione: nell'analisi del significato teorico della *corruption* convergono, come in un crocevia, tre momenti fondamentali dell'elaborazione montesquieuiana, tre prospettive determinanti che trovano qui il loro centro comune. In primo luogo, si tratta della linea che porta dalla teoria della *loi-rapport* alla definizione dell'oggetto reale in vista del quale questa teoria è stata approntata. Il procedimento di generalizzazione di un oggetto come la politica impone un criterio osservativo peculiare, per cui bisogna cogliere la regola interna della dissoluzione dei regimi politici. Fenomeno ricorrente perlopiù, essa caratterizza il modo d'essere del divenire storico: è precisamente su questo terreno che va misurata l'effettiva operatività dei nuclei discorsivi investiti dalla nozione di *gouvernement*. Althusser stigmatizza così l'impronta del metodo all'interno della ricerca vera e propria. In secondo luogo, come risulta dal passo citato, la ridefinizione della tematica classica della corruzione, attraverso la griglia concettuale di cui sono portatrici le nozioni di *nature* e *principe*, verifica le condizioni di pensabilità di un tutto la cui struttura è definita dal primato o dalla dominanza di un termine sull'altro. Althusser, leggendo il libro VIII dell'*Esprit des lois* in termini siffatti – non senza una certa unilateralità, schematizzando un aspetto sfumato e solo in parte compatibile con i suoi assunti[32] –,

[31] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 49 (corsivi nel testo).

[32] In realtà, nel libro VIII dell'*Esprit des lois* il primato del principio e il suo effetto 'motore' non sta a rilevare in ogni caso l'irreversibilità di una crisi: Montesquieu qui non intende ri-

può assegnare alle esemplificazioni disseminate nei testi una funzione coerente con il quadro sinora tratteggiato. Può quindi rispondere in modo soddisfacente alla domanda, riportata sopra, riguardante l'antinomia di un pensiero che elabora modelli puri esprimendosi mediante esempi impuri – ecco il terzo punto. Il problema è quello di liberare l'eredità di Montesquieu sia dal formalismo di un'analisi autoreferenziale dei regimi politici sia dalle accentuazioni del suo relativismo in merito alla razionalità del diritto e della costituzione – tendenze che il filosofo marxista rigetta in linea di principio perché inconciliabili con il suo progetto di estrapolare dai testi una "scienza della storia" in embrione.

In tal modo, però, vengono espunti gli orizzonti problematici irriducibili alle istanze di questo monismo metodologico. Un esame più circostanziato delle differenti procedure esplicative, per intenderci quelle che hanno fatto parlare di una «ragione impura» in Montesquieu[33], avrebbe certo comportato la valutazione della concomitanza del suo approccio con quello che si veniva definendo, con Buffon[34], nelle scienze naturali biologiche; oppure, il carattere generico dei concetti impiegati o, ancora, i differenti usi e significati delle esemplificazioni in rapporto a registri irriducibili tra loro. Questa relazione antinomica tra esempi e principi, presente pressoché in ogni pagina dell'*Esprit des lois* in modo da caratterizzarne la forma espositiva, esprime probabilmente la sua ricchezza euristica e la sua coerenza relativa di pratica teorica *in fieri*. Forse l'epistemologia implicita di Montesquieu, se c'è n'è una, sta proprio nel differente uso delle esemplificazioni secondo diversi registri concettuali e tematici[35], che

proporre in una veste moderna la tematica della *corruzione* come tale, ma cerca di analizzare le modalità generali del *mutamento* storico dei regimi, il che comprende sia il caso del passaggio da un regime moderato ad un altro, sia la degenerazione dispotica dei governi. Cfr. *EL*, VIII, 8, p. 356; il punto è ampiamente commentato in D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 80 ss.

[33] Cfr. P. VERNIÈRE, *Montesquieu et «L'Esprit des lois»*, cit., *passim*; C. P. COURTNEY, *Montesquieu and the problem of «la diversité»*, in G. BARBER-C.P. COURTNEY (a cura di), *Enlightenment essays in memory of Robert Shackleton*, Oxford, Oxford Voltaire Foundation, 1988, pp. 61-81.

[34] La tesi di un doppio legame tra storia naturale e storia civile in Montesquieu è stata sostenuta da F. Markovits e C. Pariente (cfr. *supra*, nota 14). Cfr. anche, oltre ai lavori di Benrekassa già citati, J.-M. GOULEMOT, *Le règne de l'histoire. Discours historiques et révolutions. XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 295-344.

[35] In questo senso, nell'*Esprit des lois* si possono rilevare almeno 3 sistemi di riferimento per l'uso degli esempi: 1) comparazione e/o analogia tra antichi e moderni (cfr. *EL*, XI, 18,

ricevono di volta in volta un'accentazione differente secondo contesti, contenuti e fini dell'esposizione. Fare riferimento ad implicazioni siffatte è proprio ciò che andava evitato, perché l'intelligibilità che Althusser restituisce ai testi ha come contropartita i difetti di un approccio che si può chiamare, a buon diritto, riduzionistico. La sua tattica è stata proprio quella di ridurre l'impuro, il singolare, l'eterogeneo, all'espressione concettuale di una legge scientifica che declina, all'interno di un riferimento unitario, l'oggettività della storia e le leggi della politica. Così, se rispetto alla prima bisogna estrapolare dai testi lo schema di un divenire unico, di un rapporto fondamentale che include le condizioni congiunte ed intrecciate di una determinazione e di una dominanza, riguardo alle seconde si tratta d'individuare la modalità di una contraddizione che è anche manifestazione di un essere-determinato peculiare[36]. Se la ragione impura è una conoscenza del disarmonico, del contraddittorio e del non identico, se l'effetto patologico surdetermina il tipo normale, allora la lettura della scienza nuova posta in essere da Montesquieu deve consistere nell'esplicitazione di una dialettica del concreto che, sola, può metterne in luce l'ispirazione fondamentale.

5. Il rimando dei due termini – principio, natura – quasi come in un'endiadi, si trasforma attraverso la *situation expérimentale* in un nuovo problema, quello dell'elemento che mette in moto quell'astrazione che è la forma di governo allorché viene intesa secondo le condizioni che la investono storicamente. Bisogna, dunque, che dalla reciprocità dei due termini si passi al prevalere di uno sull'altro e, per suo tramite, all'individuazione di un ordine dinamico dei fenomeni storici. C'è dunque un elemento predominante, determinante in ultima istanza. È il *principe* – «le concret de cet abstrait qu'est la nature»[37]. E c'è un esperimento atto a produrre la prova di questo primato: è la corruzione di un regime; non aveva detto, Montesquieu, che la forza del principio «entraîne tout»[38]? Althusser lascia intende-

p. 424; XII, 19, pp. 448-449), realtà europee ed extraeuropee (cfr. *EL*, XII, 7, p. 438; XVII, 4, pp. 526-527); 2) illustrazione di una tesi (cfr. *EL*, VIII, 6, p. 354; XI, 16, p. 419) e/o controesempio (cfr. *EL*, VIII, 2, p. 351); 3) introduzione di variabili all'interno della definizione di un tipo (cfr. *EL*, II, 2, p. 241; II, 3, p. 245; XII, 29, pp. 456-457).

36 Cfr. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, cit., p. 215.

37 L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 41.

38 *EL*, VIII, 11, p. 357. Tra l'altro, si potrebbe osservare che Montesquieu non parla, in

re che soltanto attraverso un uso sperimentale e ipotetico delle sue categorie il pensatore di La Brède avrebbe potuto cogliere lo Stato attraverso la sua unità interna, facendo riferimento ad un paradigma di determinazione della cosa sociale in relazione alle strutture politiche e giuridiche. Il senso attribuibile ad un decorso storico è reso *sperimentalmente visibile* proprio nella contraddizione, nella disunione e nella disarmonia tra i termini di quest'unità dialettica. Reciprocamente, questa unità si determina non come un puro rapporto di nozioni intellettuali, ma come una totalità che muove verso il contenuto e il processo della storia reale, implicandone la trasformazione rivoluzionaria. Quest'ultima – come si è visto – può manifestarsi allo sguardo del teorico solo allorché sia preso in considerazione uno stato patologico, implicante una dissonanza tra il movente dell'agire sociale previsto dall'assetto delle istituzioni e la prassi effettivamente prevalente.

L'analisi di una data istituzione a partire dalla sospensione delle sue condizioni fisiologiche minime è perciò quasi una sorta di strumento di misura e di rilevazione che permette di cogliere, dall'interno, il «movimento reale» che è posto dietro la superficie degli eventi e al di là della stasi delle forme. Laddove le condizioni della riproduzione di uno Stato sono invertite e mutano di segno, l'analisi riformula i propri strumenti, esercitandoli su un nuovo terreno e assegnando loro una figura inedita. Perciò, l'enunciazione dell'unità di *nature* e *principe*, intesa a posteriori, costituisce il momento dell'ipotesi, della formulazione della legge e della sua funzione; mentre l'esposizione della necessità di una rottura nella durata e nelle condizioni di esistenza dello Stato, la *ratio* della corruzione attraverso il *principe*, rappresenta il sistema di verifica e di controllo della pertinenza di tali postulati rispetto all'oggetto concreto della teoria:

> [Montesquieu] *fut le premier à proposer un principe d'explication universelle de l'histoire;* un principe non seulement *statique* [...] mais *dynamique*: la loi de l'unité de la nature et du principe, loi permettant de penser aussi le devenir des institutions et leur transformation dans l'histoire réelle[39].

Si capisce che la strategia interpretativa in questione è volta ad

questo libro, del *principe* come di una causa determinante della corruzione dei regimi, quanto come della loro origine probabile. Si tratta di una differenza concettualmente rilevante nell'economia del testo – esplicitazione della causa e ricerca dell'origine non coincidono, come è stato messo in luce da J.-P. COURTOIS, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, cit., pp. 46-62.

[39] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 46 (corsivi nel testo).

una riduzione di quella ragione impura che moltiplica gli esempi, che storicizza e pluralizza; riduzione all'univocità di un metodo nel quale la variazione non è che il modo d'esistenza dell'invariante fondamentale; nel quale la contraddizione è l'elemento costitutivo e conclusivo della totalità reale – dello Stato in quanto soggetto e oggetto del mutamento. Con ciò non sarà certo gettato un colpo di spugna sulle lacune e sulle contraddizioni del piano dell'opera e dell'esposizione, ma di sicuro le pregiudiziali espresse a proposito del metodo montesquieuiano e della teoria della *loi des lois* troveranno una conferma fondamentale. All'alternanza di principi puri ed esempi impuri è assegnato così un senso inequivocabile: essa giustifica gli orizzonti di un programma scientifico in cui la concettualizzazione dell'unità contraddittoria tra due polarità complementari funge da regola di ogni dinamica storica, la quale si trova perciò esposta al *feedback* di una teoria oggettiva perché sperimentale. Se lamentare l'assenza di un discrimine specifico tra normale e patologico è frutto di un malinteso, tuttavia la *situation expérimentale*, che impone di pensare la logica immanente della disgregazione del corpo politico, sembra assegnare un senso e una pertinenza specifici a questo binomio.

Althusser, dunque, spiega l'unità di *nature* e *principe* rintracciandovi le condizioni della totalità «a dominante», ovvero articolata secondo una contraddizione fondamentale; si tratta di un rapporto caratteristico che assegna all'istanza del 'politico' – non più subordinata alla tipizzazione dei regimi come tale, ma individuata secondo la regola di un nesso tra forme di esistenza e condizioni di esistenza –, il ruolo di un terreno di verifica, comprovante fenomeni di segno opposto[40]. Nell'unità e nella differenza dei due termini è dato il nucleo razionale, la funzione generale cui fa riferimento il variare delle

[40] A queste osservazioni si potrebbe rispondere facendo riferimento a due dati concomitanti: 1) all'altezza del libro VIII è già stato messo a tema il concetto di *modération*, che riconfigura completamente lo statuto delle forme di governo delineate nel libro III (cfr. *EL*, V, 14, p. 297); 2) la *corruption* va di conseguenza intesa come confusione e sovrapposizione delle funzioni (cfr. *EL*, VIII, 2, pp. 349-351; VIII, 6, pp. 354-355). Si potrebbe anzi dire che la subordinazione dell'istanza del 'politico' diviene identificabile a partire dal peso assegnato alle mediazioni non-giuridiche del diritto implicate dal concetto di moderazione. Si tratta, comunque, di un concetto che, al pari della nozione di *esprit général*, costituisce un crinale dell'opera, dalla cui valutazione dipende la caratterizzazione dell'unità del suo disegno, così come quella del significato assunto dall'analisi delle forme di governo. Cfr. le diverse soluzioni di R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 41-48; G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 275-278; B. BINOCHE, *Introduction à «De l'esprit des lois»*, cit., pp. 133-136.

costituzioni, delle società e dei governi secondo tempi e luoghi. Tale funzione definisce quindi il centro comune della loro stabilità e della loro instabilità. Assegna alla conoscenza della storia e all'intelligenza dello Stato una specifica cogenza. Rende conto sia del funzionamento autoregolato di una forma politica, sia della sua crisi degenerativa[41]. L'interdipendenza e la contraddizione tra i due termini – polarità di una stessa congiuntura – configurano la determinatezza di ogni divenire storico. Viceversa, la diseguaglianza tra un tipo di regime politico e le condizioni che ne definiscono lo stato attuale è interpretabile solo come il fenomeno dei tratti strutturali inscritti nella contraddizione. Montesquieu avrebbe dunque concepito, nel bel mezzo di un esperimento volto a mostrare i nessi che definiscono la degenerazione di un corpo politico, la necessità della categoria storica, universale concreto che ingloba e compenetra l'impuro, il non identico, il contraddittorio:

> Je crois en effet que la catégorie de *totalité* (et l'unité *nature-principe* qu'en est le cœur) est bien une catégorie universelle, que ne concerne pas les seules adéquations parfaites: république-vertu, monarchie-honneur, et despotisme-crainte. Manifestement Montesquieu considère qu'*en tout État, qu'il soit pur ou impur, règne la loi de cette totalité et de son unité*. Que l'État soit pur, l'unité sera *adéquate*. Mais s'il est impur, elle sera *contradictoire*[42].

Forse questo passaggio più di ogni altro denota il riduzionismo operante all'interno dell'interpretazione althusseriana: c'è una surrettizia sussunzione dell'impuro sotto il contraddittorio, operazione che assimila l'uno all'altro l'eterogeneo, il singolare, l'effettuale all'interno di una dialettica, di una logica della totalità che è compenetrazione dell'identico con il non-identico. L'impuro – dell'esperienza o del discorso che si costituisce a partire dalla sua lacunosità –, lungi dal rimettere in discussione gli assunti preliminari della ricerca, testimonierebbe a posteriori come essa sia orientata verso un'oggettività costituitasi in termini analoghi ma differenti rispetto a quella della fisica newtoniana e, correlativamente, in modo tale da richiedere un nuovo genere di universalità per le formulazioni cui dà luogo. La scelta di codificare il problema del metodo e della sua applicazione, del suo movimento interno e del suo risultato, attraverso il costante riferimento a un criterio di generalizzazione – *loi des lois* – viene confermata dalla designazione di una categoria che esprime e significa il

[41] Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 45.
[42] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., pp. 44-45 (corsivi nel testo).

concreto storico; che impone ai fatti sociali una regolarità e un'omogeneità analoghe a quelle dei fenomeni fisici, rendendo possibile la prova dell'ipotesi attraverso la spiegazione degli stati patologici delle istituzioni:

> Dire, comme le fait Montesquieu, qu'un gouvernement qui perd son principe est un gouvernement perdu, signifie très nettement que l'unité nature-principe règne aussi sur les cas *impurs*. Si elle n'y régnait pas, on ne comprendrait pas que cette unité brisée pût briser son gouvernement[43].

Ora sappiamo che cosa significano gli esempi impuri: sono modi della necessità di una contraddizione, che rimanda alla persistenza dell'unità – invariante in quanto dinamica – dei due termini. Nessuna soluzione di continuità, nessuno scarto tra l'uniformità di cui si parla in quella teoria generale della legge che è contenuta in *EL*, I e la persistenza di questo rapporto caratteristico nel passaggio da una forma moderata ad una forma dispotica. C'è una corrispondenza pregnante alla teoria della *loi-rapport* ovunque vengano operate delle riduzioni, ovunque l'eterogeneo sia ricondotto a generalità e le variazioni fenomeniche vengano trasposte in una relazione invariante. Questa esigenza s'impone attraverso livelli distinti di analisi, dei quali Althusser intende ricostruire la coerenza relativa. Posizione, questa, che viene messa a dura prova dal concetto di *esprit général*, osservato nell'insieme delle sue modulazioni e soprattutto dal punto di vista della sua riducibilità alle articolazioni del nesso *nature-principe*. Così, se il *principe* di Montesquieu rivela l'intenzione di caratterizzare la contraddittorietà di una data congiuntura storica, ciò non può avvenire senza che l'efficacia del 'politico' e la sua presa sui rapporti sociali non ne risenta, senza cioè che la disarmonia, la dissonanza del *principe* non imponga una gamma di possibilità che va dalla ricomposizione pacifica della costituzione al dissolvimento violento del legame politico e alla caduta nel dispotismo. Il *principe* viene di conseguenza a darsi come il fulcro di quel rapporto di regolazione rispetto al quale la politica mantiene un'autonomia relativa, designata come «zone d'efficace subordonnée»[44].

6. Mentre la lettura di *nature* e *principe* come termini di una totalità «a dominante», secondo il paradigma della dialettica materialisti-

[43] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., pp. 45-46 (corsivo nel testo).
[44] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 50.

ca esposto in *Contradiction et surdétermination* («La Pensée», 1962; poi ripubblicato in *Pour Marx*), è indubbiamente coerente ed efficace, la caratterizzazione del ruolo dell'*esprit général* complica il quadro delineato in precedenza, sollecitando e forzando gli snodi della lettura althusseriana. Il problema è quello di definire la funzione e l'incidenza degli elementi compresi in questa sorta di totalità, elementi intercambiabili e irriducibili ad una topica precostituita, insomma tali da imporre una revisione dello schema di cui si è trattato sinora. Più nello specifico, il punto concerne la qualificazione e l'esplicitazione dell'unità tipica dei fattori (fisici e morali, storici e geografici, economici ed antropologici), che vengono giustapposti ed enumerati lungo la parte terza dell'*Esprit des lois* (libri XIV-XIX) – senza che venga qualificato l'ordine di cui fanno parte o il loro referente concettuale. Per dirla con Voltaire, ci troviamo in un «labyrinthe sans fil»[45]. Scartando a priori ogni riferimento agli spunti che di fatto, se non di diritto, presagiscono una teorizzazione storico-materialistica (quale, ad esempio, il concetto di *subsitance*[46]), Althusser sceglie di verificare come i fattori causali che concorrono a formare l'*esprit général* (clima, religione, leggi, massime di governo, tradizioni, costumi, maniere[47]) acquisiscano una *ratio* propria non dipendendo l'uno dall'altro, ma al contrario incontrandosi in un punto a partire dal quale s'irradiano, per così dire, sulle dinamiche del corpo politico. Questo punto d'irradiazione sarebbe invariabilmente rappresentato dai costumi (*mœurs*), in quanto definiscono lo spirito di una nazione (*esprit d'une nation*) e compongono, in una sintesi, l'azione di un insieme eterogeneo di fattori, per l'innanzi separati e contigui come se si trattasse di semplici effetti:

> Toutes ces causes, qui semblaient radicalement séparées, se rejoignent donc, au moment d'agir sur le gouvernement et de déterminer certaines de ses lois es-

[45] VOLTAIRE, *A.B.C.*, in ID., *Œuvres complètes*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XXVII, p. 314.

[46] Cfr. *EL*, XIV, 10, p. 483; XVIII, 8, p. 536; XVIII, 10, pp. 536-537 («Du nombre des hommes dans le rapport avec la manière dont ils se procurent la subsistance»); XVIII, 17, p. 540. Sul significato del concetto di *subsistance* e sui modi della sua elaborazione, cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 408-428; ID., *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, *passim*; D. FELICE, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, cap. III; e soprattutto il contributo di Silvia Sebastiani nel primo tomo della presente opera.

[47] Cfr. *EL*, XIX, 4, p. 558.

sentielles, *en un point commun*: les mœurs, les manières d'être, de sentir et d'agir, qu'elles confèrent aux hommes qui vivent sous leur empire[48].

A partire da qui, da questo *point commun*, viene dunque postulata l'integrazione del passaggio precedente: se, dal punto di vista del contenuto, il principio di un governo – inteso come *ressort*, come impulso e ragion d'essere delle forme di vita – non consiste di altro se non di determinati modi di essere, di sentire, di agire, allora questi a loro volta vanno sussunti sotto la già citata categoria di condotta, che è ciò di cui consta il *principe* una volta isolato, astratto dal suo nesso con l'istituzione politica. Bisogna però rilevare in che modo e perché il *principe*, che sopra definiva il contenuto reale della totalità concreta, saturandone le articolazioni, debba ora manifestarsi come un elemento fondamentalmente formale, cioè un concetto generico in funzione del quale divengono predicabili determinazioni eterogenee. Seguiamo il ragionamento che Althusser svolge nell'ultima parte del capitolo III del *Montesquieu*: nella teoria dell'*esprit général* i fattori agiscono in quanto componenti di una disposizione comune della collettività (carattere), la cui funzione sta in una sorta di *reductio ad unum* che renderebbe intelligibile la loro efficacia congiunta. Ora, se non c'è una subordinazione esplicita tra gli ordini causali in questione, allora c'è, ci dev'essere, un nucleo a partire dalla quale l'*esprit général* interagisce con il livello designato dalla dominanza del *principe*, mettendo in relazione i due poli estremi dell'apparato categoriale che struttura l'*Esprit des lois* – disegnandone definitivamente la spina dorsale.

Althusser tenta, dunque, di ricostruire un'analogia sostanziale tra il *principe* e le *mœurs*: in entrambi i casi si trova davanti qualcosa che ha una precisa attinenza alla realtà della condotta dell'uomo-in-società e che, costruendo concettualmente un fenomeno unitario, circoscrive i modi in cui essa viene codificata dalla politica. Mentre nel primo caso si tratta di un processo diretto, nel secondo si ha un'incidenza indiretta dei costumi sull'esistenza politica delle collettività. Portatore della capacità condizionante di tutte le componenti dell'*esprit général*, il concetto di *mœurs* renderebbe conto di un'efficacia analoga a quella designata dal *principe*, il quale assume allora uno statuto *formale*, in quanto funge da modello e da schema dinamico della riduzione dei fattori alla loro incidenza sul 'politico'. Ora, alla luce di quella che può esser chiamata un'analisi regressiva, il *principe* manife-

[48] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 53 (corsivo nel testo).

sta a ragion veduta la sua astrattezza, poiché si rivela essere una forma vuota riempita da condizioni di volta in volta materiali, morali, antropologiche, ecc.; oppure, esso viene a costituire l'emanazione di un condizionamento veramente concreto e concretamente identificato. Il *principe* risulta insomma essere l'astrazione delle *mœurs*, astrazione determinata rispetto all'efficacia congiunta dei fattori causali: si può osservare quindi una compensazione reciproca tra i due termini, poiché il secondo diviene contenuto reale del 'politico' nella misura in cui il primo, «concret de cet abstrait qu'est la nature»[49], si è mutato nel «principe, qui est l'abstraction et l'expression politiques des mœurs»[50].

In altre parole, la totalità articolata in termini di contraddizione e di dominanza viene rimpiazzata dal nesso espressivo: un fattore diviene fattore predominante in quanto riflessione delle *mœurs*, e il *principe* non è allora che il codice o il *medium* che permette ai costumi, alle maniere, ai caratteri peculiari della collettività, di interagire con i processi che investono la sua vita politica. Ma, a questo punto, lo Stato non va più inteso come totalità «a dominante», non può più trovare la sua formula definitiva in un nesso concreto e universale. Le permanenti variazioni di una realtà come quella dei costumi non possono essere tradotte nel modo di esistenza di un'invariante. L'approfondimento e la mutazione che investono, in questa lettura, lo statuto concettuale del *principe* vanno ancora specificati (sebbene si tratti di passi ardui e poco o nulla esplicitati): esso, dandosi dapprima come il contenuto reale della totalità, in quanto «il est le point et la figure où doit se résumer politiquement la vie réelle des hommes pour s'insérer dans la forme d'un gouvernement»[51], assume un'altra consistenza in quanto riferito ad un altro genere di unità, quella circolare ed espressiva in cui sono prese le componenti dell'*esprit général*, «l'étrange causalité circulaire de ces facteurs»[52]. Ma ciò significherebbe che tali fattori sono riducibili ad una matrice comune, origine o essenza semplice dei condizionamenti delle società: si dovrebbe perciò comprendere questa totalità in termini analoghi al *Volksgeist* hegeliano, piuttosto che al «tutto strutturato già dato» noto ad ogni lettore di *Pour Marx*. Il compito di saggiare la coerenza dell'*Esprit des lois* e del suo

[49] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 41.
[50] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 56.
[51] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 41.
[52] *Ibidem*.

oggetto, traducendosi nella tendenza a leggere il ruolo delle *mœurs* secondo i requisiti di un principio nel senso già spiegato, non può sottrarre il filosofo marxista all'esigenza di adottare un regime discorsivo che riporta tutto il tono e il senso dell'interpretazione alla dialettica e alla totalità hegelianamente intese. Tutto ciò a scapito del fatto che l'efficacia della contraddizione è stata già posta nei termini della rottura dell'unità strutturale *nature-principe*, cioè nei termini di un antagonismo irreversibile.

Insomma, Althusser reagisce all'esigenza di mostrare una uniformità analitica e sistematica tra due grandi assi della riflessione di Montesquieu e simultaneamente di rendere conto della probità scientifica della propria linea interpretativa; ciò comporta, a conti fatti, una sovrapposizione di due generi di totalità e di determinazione che – come si sa – nella strategia filosofica del pensatore marxista saranno in seguito, a rigor di logica, scissi esplicitamente e alla radice. Nel caso del *principe* l'articolazione è già data, la dominanza implica la contraddizione; nel caso delle *mœurs* le modalità della determinazione sono il prodotto di una *explicatio* che coinvolge via via i diversi fattori. Laddove era escluso a priori che si potesse comprendere la determinazione in ultima istanza ad opera del *principe* come il movimento interno di una matrice, l'azione delle *mœurs* viene invece spiegata facendo ricorso a siffatto modello. Così, ponendosi nell'ottica di una totalità di altro genere rispetto a quella descritta nella prima parte del capitolo III, Althusser fa continuamente allusione ad una logica sotterranea in virtù della quale il *principe* – per così dire – *s'invera rovesciandosi nell'astrazione*, non essendo divenuto altro che il sistema di riferimento all'interno del quale dev'essere inglobato un insieme di fattori per interagire con lo Stato, per essere codificato dalla forma politica. Il termine medio, in questo passaggio del *principe* attraverso il proprio opposto, va cercato di certo in quel punto in cui esso è detto causa del divenire delle forme di governo, fondamento del loro mutamento come della loro corruzione[53].

7. Alla presa d'atto del rapporto costitutivamente ambivalente tra le *mœurs* e il *principe* si sovrappone la tesi secondo la quale entrambi

[53] «[...] l'image classique de la forme et du contenu (la forme étant ce qui informe, l'efficace même) doit être renversée. C'est le principe qui, dans ce sens, est la vraie forme de cette forme apparente qu'est la nature d'un gouvernement» (L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 49).

occuperebbero un'analoga posizione di elementi principali di un tipo di determinazione che nel primo caso è indiretta e dunque opaca, mentre nel secondo è diretta ed evidente. Ma si tratta di una tesi che non soddisfa lo stesso interprete, ché anzi la reciproca assimilazione di entrambe le categorie in un quadro analitico coerente ha l'effetto di indebolire le posizioni da cui si era partiti; bisogna perciò pensare ad un malinteso e ad un difetto di elaborazione teorica in questo specifico tornante:

> [...] des mœurs au principe, des conditions réelles aux exigences politiques de la forme d'un gouvernement, qui se rencontrent dans le principe, on voit mal le passage. Les termes mêmes dont j'ai usé, parlant de mœurs *s'exprimant politiquement dans le principe*, trahissent cette difficulté – car cette expression est comme déchirée entre son origine (les mœurs) et les exigences de sa fin (la forme du gouvernement)[54].

Dunque, sebbene sia possibile leggere anche questa parte dell'*Esprit des lois* in funzione di un rapporto generalizzante, di un principio di determinazione articolato secondo livelli differenti, nulla sembra provare che il medesimo indirizzo analitico animi le due prospettive. Ma non basta accennare al fatto che qui Althusser si trovi di fronte ad una *impasse* connessa ai limiti e alle alternative impostegli dal suo quadro interpretativo. Bisogna, piuttosto, soffermarsi sul senso implicito di quello che si può chiamare "il divenir-formale" del *principe*. Infatti, questo punto vale a mostrare non solo le incongruenze dell'impostazione del problema, ma anche l'emergere – seppur attraverso un sintomo puro e semplice – di un punto di vista irriducibile ai criteri che hanno definito l'indirizzo e le linee di fondo dell'ipotesi interpretativa fin qui proposta. Lo statuto del *principe* muta nella lettura della terza parte dell'*Esprit des lois*, e muta in sintonia con la comprensione del nuovo terreno d'analisi che viene a dispiegarsi; un campo di oggetti e relazioni indirizzato alla determinazione epistemica dell'individuale, come dominio autonomo tanto dal categoriale quanto dall'empirico. J.-C. Pariente, nello studio *Le langage et l'individuel*

[54] L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 57 (corsivi nel testo). Una revisione critica di questo punto si trova in G. BENREKASSA, *La politique et sa mémoire*, cit., pp. 208-211, secondo il quale la necessità di definire in tutta la sua portata la rivoluzione metodologica montesquieuiana porta a fare astrazione dalle concrete figure della storia e della politica che danno corpo all'architettura dell'*Esprit des lois*. Figure che tornano quando si tratta di stigmatizzare il *pathos* feudale e l'anacronismo del messaggio politico di fondo.

(1973), sul rapporto tra concetto scientifico e processi di pensiero che rendono possibile l'individualizzazione, introduce il problema nell'ambito delle scienze umane proprio procedendo dal capolavoro montesquieuiano ed esprimendosi, sul punto in questione, in questi termini:

> La cohérence entière de *L'Esprit des lois* dépend de *l'articulation des concepts proprement théoriques et des opérateurs d'individualisation*. Cette articulation se réaliserait [...] par l'intermédiaire des mœurs ou de l'esprit général d'une nation[55].

Ciò non significa che il ruolo delle *mœurs* non presenti un'ambiguità in ultima analisi insolubile, consistente nella difficoltà di stabilire se si tratta di un fattore che si trova sullo stesso piano di tutti gli altri, oppure – come vorrebbe Althusser – di una nozione che designa la consistenza dei fattori, la loro figura tipica e quindi le loro modalità di azione. Se la seconda ipotesi permette di ricostruire una consequenzialità tra concetti analitici e fattori d'individuazione, si può ritenere valida la prima sostenendo che le componenti dell'*esprit général* non sono altro che variabili che danno costantemente un risultato solo attraverso una combinazione sempre nuova. Essendo inteso come una risultante, l'*esprit général* non richiede un'articolazione definitiva o preordinata in virtù di un elemento che sia ovunque il medesimo; si tratta di un problema al quale ancora oggi vengono date risposte di segno differente[56]. Se Montesquieu si vanta di aver sradicato il senso di arbitrarietà che viene provocato ad un primo sguardo dalla considerazione dell'infinita varietà di leggi, costumi, istituzioni, ciò avviene per-

[55] J.-C. PARIENTE, *Le langage et l'individuel*, cit., p. 169 (corsivo nostro).

[56] Cfr. B. BINOCHE, *Introduction à «De l'esprit des lois»*, cit., pp. 162-174; C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-201. Nella lettura aroniana (R. ARON, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 53-73; ID., *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 27-74), l'*esprit général* è inteso come una risultante e al tempo stesso come una sintesi parziale di principi di spiegazione eterogenei, un'approssimazione alla globalità dei fatti sociali e culturali che completa il momento dell'analisi tipizzante. Costituisce un fatto degno di nota la circostanza che laddove Althusser evita di affrontare direttamente il peso specifico assunto dai testi sul clima, Aron ne discuta la portata escludendo che si tratti di una determinazione causale tale da imporre l'esigenza di una totalizzazione. Modulato dall'interazione delle serie causali parallele (fattori), l'*esprit général* si qualifica come una sorta di sintesi ottenuta per approssimazione; a partire da qui va ridiscussa la sistematica dell'opera. Sulla 'presenza' di Montesquieu in Aron e Althusser, cfr. G. BENREKASSA, *Montesquieu dans l'histoire: engagements idéologiques, enjeux philosophiques*, cit.; su Aron in particolare, vedi il contributo di Manlio Iofrida in questo tomo.

ché egli ritiene di aver elaborato un modello nel quale i casi particolari si trovano implicati come da se stessi[57]. E, seguendo le indicazioni di Pariente, si potrebbe appunto avanzare l'ipotesi che questa spontanea congruenza non sia quella dell'astrazione operata sulle intuizioni empiriche, ma al contrario quella data da un apparato analitico capace di descrivere individualità concettualmente denotate[58]. Il passaggio dall'analisi del *principe* alla spiegazione delle *mœurs* metterebbe allora in luce un'allusione, indiretta ma significativa, alla circostanza che i condizionamenti morali, materiali, comportamentali di una nazione o di uno Stato non possono, in ultima analisi, essere ridotti a un nesso generalizzante, perché la loro consistenza all'interno del discorso chiama in causa l'azione di «operatori di individualizzazione» che costituiscono, localizzano, identificano delle singolarità storicamente determinate. Il caso dei capitoli sulla Cina (16-20) che occupano la parte centrale del libro XIX dell'*Esprit des lois* è emblematico per riconoscere questo approccio. L'idea secondo cui le *mœurs* sarebbero il principio semplice dell'efficacia dei fattori, della loro interazione con la vita politica, può essere confutata dal fatto che, malgrado il rapporto di condizionamento reciproco tra *mœurs* e *lois*, tra costumi e diritti, sia la correlazione tra i fattori, sia la specificazione collaterale dei caratteri di ciascuno di essi, dipendono entrambe dall'emergere di casi singoli secondo differenti configurazioni[59]. Se in ciascuna situazione ci si trova di fronte un'interazione tra leggi, costumi, governo, spirito di un popolo, ecc., che ha ovunque modalità proprie, che è una risultante irriducibile ad una *loi des lois*, ciò avviene perché si è passati alla costruzione di variabili non più sulla base di un ordine di generalizzazione, ma in funzione di rapporti individualizzanti.

Montesquieu dedica un'attenzione particolare agli effetti di compensazione e di variazione reciproca che hanno luogo tra i fattori, effetti che mettono in luce il primato relativo delle *mœurs*. L'indifferenza, l'intercambiabilità delle componenti dell'*esprit général*, termina

[57] «J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes» (*EL*, *Préface*, p. 229).

[58] Cfr. J.-C. PARIENTE, *Le langage et l'individuel*, cit., cap. VI.

[59] «À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominent presque seuls sur les sauvages; les manières gouvernent les Chinois; les lois tyrannisent le Japon; les mœurs donnoient autrefois le ton dans Lacédémone; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnoient dans Rome» (*EL*, XIX, 4, p. 558; sulla Cina, cfr. *EL*, XIX, 16-20, pp. 566-571).

precisamente nel punto in cui la pratica legislativa deve tenere conto delle condizioni di riproduzione, materiale e morale, di una data società; nel punto in cui ciò che è umanamente ragionevole deve corrispondere a ciò che è socialmente razionale[60]. Althusser senza dubbio ha avvertito l'esigenza di collocare in un nuovo quadro la funzione esplicata dalle *mœurs*, non riuscendo tuttavia a soddisfarla se non in modo ellittico e incidentale. Se la sua scelta è stata quella di caratterizzare la superiorità delle *mœurs* sugli altri fattori in termini d'immanenza e di efficacia – cioè secondo una forma di condizionamento analoga a quello operato dal *principe* rispetto allo Stato –, ciò ha comportato uno spostamento dell'asse della sua lettura, riconoscibile a partire dal divenir-formale del *principe*. Infatti, la ridefinizione di questo fulcro analitico, inteso alla stregua di un concetto generico, di una forma che non è nulla al di fuori delle determinazioni (religiose, commerciali, demografiche, ecc.) che assume, dà conto del dislocamento teorico che avviene in *EL*, XIX, dove non valgono più, o vanno ridefiniti a fondo, gli snodi precedenti della teoria dei governi, delle leggi, ecc. Stigmatizzando il carattere formale del *principe*, Althusser lascia intravedere la dimensione teorica che si apre con la subordinazione del *principe* alle *mœurs*, laddove ben oltre l'analogia dei due termini è la loro differenza strutturale e funzionale a rendere esplicito cosa concerne e a cosa s'indirizza questa scienza nuova. S'impone allora la questione della comprensione dell'individuale e del locale secondo criteri desunti da un nuovo contesto, l'interpretazione dei fattori e del loro rimando reciproco in quanto «operatori d'individualizzazione». Per finire, si può ritenere che nel *Montesquieu* la difficoltà di stabilire una coerenza ed una congruità tra 'teoria' e 'pratica' del discorso scientifico montesquieuiano abbia definito le condizioni implicite per l'accesso ad una questione che era di certo irriducibile alla concezione monistica e riduzionistica del metodo, dove l'accento cadeva sulla generalità della legge e sulla conseguente opposizione/riconciliazione di modelli puri ed esempi impuri.

[60] «C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation, lorsqu'il n'est pas contraire aux principes du gouvernement; car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement, et en suivant notre génie naturel» (*EL*, XIX, 5, p. 559).

Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt[*]

Thomas Casadei

> *In pratica non vi è un evento di una qualche importanza nella nostra storia recente che non rientri nello schema di idee e timori proposto da Montesquieu.*
>
> (H. ARENDT, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*)

1. *Le «scoperte» di Montesquieu*

È oramai divenuto un luogo comune rilevare che il pensiero di Hannah Arendt – radicato in esperienze culturali composite e sospinto da un temperamento intellettuale di non comune vigore e indipendenza verso approdi spesso originali – non è agevolmente inquadrabile in una tradizione filosofica o politica, storiograficamente canonizzata[1].

Anziché cimentarsi in un'impossibile missione di inquadramento entro una precisa corrente o tradizione, è pertanto probabilmente più fruttuoso, nell'approssimarsi al suo pensiero, tentare una via di indagine che metta a fuoco quali siano gli autori, per così dire, *strutturali* che stanno al fondo della sua elaborazione teorico-pratica e ne orientano alcuni sviluppi fondamentali. In effetti, «scoprire i grandi autori del passato» è uno dei principali compiti che la scrittrice si assegna nel suo tentativo di guardare alla politica con occhi «sgombri dalla

[*] Il presente contributo costituisce un'ideale prosecuzione di un precedente lavoro dedicato alla problematica relazione rinvenibile nell'opera della Arendt tra la categoria del dispotismo e quella – cardine nel pensiero arendtiano – del totalitarismo (*Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in D. FELICE [a cura di], *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004[2], pp. 625-672). Già in esso, al cuore della riflessione, seppur succintamente tratteggiata, stava l'influenza di Montesquieu sul pensiero dell'autrice e dunque quello articolato in queste pagine rappresenta lo sviluppo di un percorso avviato in quella sede.

[1] Sull'«inafferrabilità» del pensiero della Arendt, si veda, per es., M. CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, London, Cambridge University Press, 1992, p. 3.

filosofia»[2]. Ecco allora delinearsi il peculiare metodo arendtiano: dall'infrangersi della tradizione deriva «la possibilità di leggere gli autori come se nessuno li avesse mai letti prima». Sarà così possibile «istituire il rapporto con le voci del passato in termini non più di gerarchica disparità didascalica, ma di confidenziale parità colloquiale»[3], aperta su possibili nuovi orizzonti e insperati esiti. Attraverso tale atteggiamento «si eviterà intenzionalmente ogni scolastico filologismo e si cercherà negli autori, non tanto quello che hanno inteso dire, nel momento in cui si sono espressi, quanto quello che dicono, o possono dire, a chi li accosti secondo i bisogni del presente». Non si tratterà di una arbitraria 'attualizzazione' degli autori riscoperti, bensì di «un dialogo aperto con essi, che sia la fruizione nel tempo, della loro parola senza tempo»[4]. In altri termini, potrà originarsi, attraverso una non celata tecnica di decontestualizzazione, un approccio teso a rinvenire le *scoperte* e i lasciti (i «frammenti di pensiero»), densi di feconde implicazioni, che si possono trarre dagli autori, di volta in volta, presi in esame.

Platone, Aristotele, Agostino, Machiavelli, Kant finiscono per assumere così, nel discorso arendtiano, una specifica «funzione strutturale simbolica»[5]: «Platone simbolo del misconoscimento del valore dell'agire, Aristotele simbolo del riconoscimento dell'essenza della politica – vista come intimamente connessa alla parola –, Agostino simbolo della tradizione latina della *civitas*, cui si lega la concezione dell'uomo come inizio (*Initium ut esset creatus est homo*), ossia come libertà, Machiavelli, simbolo dei "possibili modi di fondare uno Stato permanente, stabile, e durevole", ossia della politica come rivoluzione», e, ancora, Kant «come il simbolo teorico del passaggio dal pensiero all'azione, senza che quest'ultima sia forzata a plasmarsi secondo

[2] H. ARENDT, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Mimesis, 1993, pp. 26-27.

[3] F. FOCHER, *Hannah Arendt, gli Autori e la «tradizione infranta»*, in ID., *Libertà e teoria dell'ordine politico: Machiavelli, Guicciardini e altri studi*, Milano, Angeli, 2000, p. 144, sul quale ci si appoggia per questa notazione introduttiva e, per così dire, 'metodologica'.

[4] *Ibidem*.

[5] Mutuo questa calzante espressione di nuovo dal saggio di Focher (p. 149), da cui è tratta pure la citazione che segue. Lo stesso studioso affronta la questione degli «autori», con peculiare attenzione all'«umanesimo politico» della Arendt, anche in *La consapevolezza dei principii. Hannah Arendt e altri studi*, Milano, Angeli, 1995, pp. 48-70. Per un'estesa trattazione di alcuni degli snodi fondamentali del percorso intellettuale della Arendt, si veda, da ultimo, S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999.

le modalità snaturanti del pensiero metafisico». Ma l'elenco dei 'simboli' può continuare, menzionando per l'età moderna Tocqueville (emblema della denuncia del conformismo nelle democratiche società egualitarie) e – aspetto che interessa precipuamente in questa sede – Montesquieu.

Nelle pagine che seguono ciò che importa è proprio delineare come la figura e l'opera del filosofo di La Brède si inseriscano nella riflessione della Arendt, acquisendo una centrale funzione simbolica, e dunque che ruolo l'autore francese svolga entro l'universo concettuale arendtiano. Come si cercherà di argomentare, Montesquieu è anello cardine di una filiera (che, originandosi dalla classicità greca e romana, comprende anche Machiavelli e Tocqueville) alternativa rispetto ad un'altra filiera, filosofica e politica, che da Platone si muove verso Bodin, Hobbes, Rousseau, fino ad arrivare a Marx e, in qualche modo, a Schmitt e Weber[6].

La presenza dell'autore dell'*Esprit des lois* nella riflessione arendtiana può allora essere esaminata secondo tre specifici livelli d'indagine[7]: la messa a punto, da parte della Arendt, delle nozioni di potere e legge e, seppure indirettamente, l'emergere della sua concezione del diritto; l'esplicito riconoscimento del nesso tra passioni e scienza politica, con

[6] Cfr. B. PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, Mac Millan, 1981 (in part. capp. I-II); D. STERNBERGER, *Politia e Leviatano. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno* (1986), in R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrappresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, 1987, pp. 173-208; S. FORTI, *Il potere contro il dominio: la politica secondo Hannah Arendt*, in AA.VV., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 131-160.

[7] Solo di recente si è cominciato a mettere a fuoco il profondo legame tra i due. Per una prima indagine: A. AMIEL, *Arendt lectrice de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 3 (1999), pp. 119-138; TH. CASADEI, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, cit.; B. MAGNI, *Dispotismi ricorrenti: Montesquieu in Hannah Arendt*, in M. DONZELLI-R. POZZI (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 145-158. I riferimenti a Montesquieu, disseminati in quasi tutte le opere della Arendt, sono particolarmente significativi, per ampiezza e importanza nell'articolare questioni nodali (come quella del potere, dell'analisi del totalitarismo, dell'idea di libertà), anche in opere fino a qualche anno fa inedite, come *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (scritto nel 1953 e che contiene un intero paragrafo su «Potere e legge» tutto incentrato su Montesquieu), tr. it. a cura di S. Forti, «Micromega», 10 (1995) 5, pp. 35-108 (ove Montesquieu è considerato, insieme a Hobbes, il più grande pensatore politico della prima età moderna: pp. 57, 103) e in *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione* (scritto significativamente nello stesso anno del precedente e da cui furono tratti sia il cap. «Ideologia e terrore» de *Le origini del totalitarismo* sia il saggio *Comprensione e politica*), ora raccolto in *Archivio Arendt*, vol. II, a cura di S. Forti, tr. it. di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 99-131.

particolare attenzione a quelle caratterizzanti le forme 'demoniache' del potere (presupposto, questo, sul quale si può far convergere la disamina arendtiana del totalitarismo in correlazione con quella montesquieuiana del dispotismo); la critica di una visione monistica del popolo, nella sua dimensione di massa informe e tendenzialmente passiva, cui fa da contrappunto un'articolata idea della libertà.

Seguendo tali linee d'analisi circa l'influenza di Montesquieu sul pensiero della Arendt può delinearsi una specifica concezione della natura e del significato della politica intesa, costitutivamente, come *libertà* (che necessita, per avere piena espressione, di regole e limiti), radicata nella rilettura degli insegnamenti degli antichi, ma allo stesso tempo volta a prefigurare un modello alternativo rispetto alle tendenze involutive della modernità, considerate, nella prospettiva arendtiana, come progetto di restrizione e annullamento della *pluralità*. Libertà e pluralità rappresentano i due principi-base del pensiero critico della Arendt, intessuto di una specifica *grammatica del limite*: significativo appare il fatto che alla radice di questa stiano proprio alcune peculiari «scoperte»[8] di Montesquieu.

2. *La teoria delle forme di governo: potere, legge e diritto*

Nella più ampia cornice di una ripresa della problematica delle forme di governo (questione abbandonata anzitempo dagli scienziati della politica), la Arendt attinge da Montesquieu, in taluni casi rielaborandoli, in altri mutuandoli senza variazioni, alcuni elementi portanti della sua riflessione: l'idea di potere come relazione, cui corrisponde anche un peculiare modo di concepire le leggi; la distinzione fra natura e principio dei governi; la fondamentale dottrina della separazione dei poteri; la concezione dell'uomo (che presuppone un'an-

[8] In questi termini si esprime la Arendt quando affronta il prezioso contributo offerto da Montesquieu all'analisi dei fenomeni politici. Certamente Montesquieu non ha risolto tutte le questioni, ha semmai fornito schemi di analisi che possono essere ripresi e utilizzati. Tra le questioni problematiche che egli ha individuato, senza però risolverla, sta anche quella – «che ha angustiato il pensiero politico sin dai suoi albori» – del rapporto tra individuo e cittadino. Come ricorda la Arendt ne *La natura del totalitarismo*, cit., pp. 130-131, Montesquieu distingue tra l'uomo in quanto cittadino (membro di un ordinamento pubblico) e l'uomo in quanto individuo. In caso di conquista, per esempio, «il cittadino può perire e l'uomo sopravvivere» (*De l'Esprit des lois* [d'ora in poi: *EL*], X, 3, p. 379: citiamo dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949 e 1951, t. II).

tropologia fortemente anti-hobbesiana); la nozione di *esprit général*. Tutti questi motivi concorrono a fare di Montesquieu il pensatore che, secondo la Arendt, ha riconosciuto la *pluralità* (e la contingenza) come condizione fondamentale dell'esistenza politica, un principio-chiave questo nel quadro di pensiero complessivo della filosofa[9] e che attesta il rilievo strategico che l'autore dell'*Esprit des lois* assume nel suo orizzonte concettuale.

II.1. Potere. È a partire dall'idea di potere che la Arendt procede a decostruire le diverse stratificazioni di senso dei concetti politici tradizionali. La sua concezione del potere è fortemente distinta dal tradizionale, e di gran lunga prevalente, modo di intenderlo ed interpretarlo, ovvero come espressione di potenza, forza, violenza, abilità, dominio[10]. Il potere, secondo la logica tradizionale, è sempre associato alla sovranità, a qualcosa che può essere posseduto, da una persona o da un ente, a prescindere da qualsiasi relazione. A parere della Arendt, invece, Montesquieu è colui che, più di ogni altro autore, fornisce suggerimenti per concepire il potere in un modo alternativo, ovvero come relazione (*rapport*); Montesquieu è colui che è riuscito a far rivivere, nella sua «grande scoperta che il potere *non* è indivisibile», il significato che il termine *dynamis* (intesa, aristotelicamente, come potenzialità) veicolava:

> La scoperta di Montesquieu, infatti, concerneva effettivamente la natura del potere: e questa scoperta è in contraddizione così flagrante con tutte le nozioni convenzionali sull'argomento che è stata quasi totalmente dimenticata, malgrado abbia in larga misura ispirato la fondazione stessa della repubblica americana. Questa scoperta, contenuta in una sola frase, enuncia il dimenticato principio che è a base di tutta la struttura dei poteri divisi: solo "il potere arresta il potere", ossia, dobbiamo aggiungere, senza distruggerlo, senza porre l'impotenza al posto del potere[11].

[9] La nozione di 'pluralità' è fondamentale nell'economia del discorso arendtiano: la si ritrova in tutte le opere dell'autrice e nelle discussioni relative a categorie fondamentali come l'azione, la natalità, il discorso, la libertà, l'uguaglianza, il potere, la politica, lo spazio pubblico, il mondo, l'opinione e il giudizio. Per una trattazione di carattere anche metodologico, cfr. P. TERENZI, *Per una sociologia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2002, pp. 137-149.

[10] Una minuziosa ricostruzione della strategia di cui la Arendt si serve per destabilizzare e temporalizzare quei concetti politici tradizionali che ai suoi occhi formano la costellazione di un «pensiero del dominio» è offerta da S. FORTI, *Il potere contro il dominio*, cit.

[11] H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* (1963), a cura di R. Zorzi, Milano, Comunità, 1983, p. 168. Questa «scoperta» è contenuta nel capitolo 4 del libro XI dell'*EL* (p. 395). In nota la Arendt osserva puntualmente: «A un primo sguardo, sembra che questo ["Perché non si possa

L'intera riflessione della Arendt si caratterizza per lo sforzo costante di separare l'uno dall'altra potere e violenza[12]; di circoscrivere la peculiarità del potere politico a fronte di quelle «confusioni concettuali» che lo hanno identificato con il «dominio», con la «costrizione» ed anche con l'«autorità». Richiamandosi esplicitamente a Montesquieu, la Arendt intende pertanto decostruire l'identità di potere e dominio, compiendo una fondamentale opera di *disgiunzione*[13], rispetto ad una tradizione consolidata che ha finito per oscurare la grande scoperta montesquieuiana. Concepito come fine in sé, il potere non può avere quale suo obiettivo l'obbedienza, né il perseguimento di scopi diversi dalla partecipazione stessa. Il potere è pura *dynamis*, che diviene attuale solo nella comunità politica: esso è «inerente alla stessa esistenza delle comunità politiche», «è la capacità umana non solo di agire ma di "agire di concerto"»[14]. Non ha nulla a che fare, quindi, con la violenza, con la forza, con la potenza: «sotto l'idea della tripartizione dei poteri – scrive significativamente la Arendt – [...] pulsa una visione complessiva della vita politica per la quale il

abusare del potere bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere arresti il potere"] persino in Montesquieu significhi semplicemente che il potere delle leggi deve tenere a freno il potere degli uomini. Ma questa prima impressione è ingannevole, perché Montesquieu non parla di leggi nel senso di norme e comandi imposti ma, in pieno accordo con la tradizione romana, intende per leggi "le relazioni fra [una ragione originaria] e i diversi esseri, e le relazioni di quei diversi esseri fra loro" (*EL*, I, 1 [p. 232])». In questo stesso luogo si trova anche la «felice intuizione» che persino la virtù ha bisogno di limiti (*la vertu même a besoin de limites*) e, poco più avanti, la Arendt non manca di ricordare come la teoria di Montesquieu sulla divisione dei poteri divenne assiomatica per il pensiero politico americano, ispirato alla costituzione inglese, così come il concetto rousseauiano di una *volonté générale*, che ispirasse e dirigesse la nazione, divenne assiomatico per tutte le fazioni e i partiti della Rivoluzione francese dal momento che era realmente il sostituto teoretico della volontà sovrana di un monarca assoluto (*Sulla rivoluzione*, cit., pp. 170, 175; cfr. p. 81). Vedi anche H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., p. 103.

[12] Cfr. P. RICOEUR, *Potere e violenza* (1991), «Filosofia politica», 15 (2001), pp. 181-198.

[13] Lo sforzo della Arendt prende avvio nel 1953, nel primo abbozzo del libro, mai portato a termine, su Marx, si sostanzia nelle pagine di *Vita activa* (1958, tr. it. di S. Finzi, a cura di A. Dal Lago, Milano, Bompiani, 1991[3]) e di *Sulla rivoluzione* (1963), e viene sistematizzato nello scritto *Sulla violenza* (1970; tr. it. di S. d'Amico, Parma, Guanda, 1996).

[14] Che il potere sia plurale impedisce l'onnipotenza del singolo: cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 214. Vedi anche EAD., *Sulla violenza*, cit., pp. 40, 47. È ovvio che la concezione arendtiana del potere, dello spazio pubblico e dell'azione comporti una radicale delegittimazione del concetto di sovranità, di rappresentanza e anche, per molti versi, di contratto: cfr. C. GALLI, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrapresentabile*, cit., pp. 15-28. L'espressione «agire di concerto» è tratta da E. Burke, con il quale la Arendt condivide anche la critica realistica all'ambiguità della categoria dei diritti umani (cfr. H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, pp. 44-45 e 116).

potere è completamente privo di violenza». Far coincidere potere e violenza, come faceva Hobbes nel contesto di una concezione meramente strumentale del primo, conduce, in ultima istanza, alla riduzione del potere a nient'altro che alla «capacità di uccidere»[15]. Dunque, Montesquieu viene dichiaratamente giocato *contra* Hobbes (considerato quale simbolo della tradizione dominante, imperniata su un'idea del potere come espressione della forza, del comando, della violenza istituzionalizzata).

Nella logica arendtiana il potere non può essere indiviso, monopolizzato, 'personale': personalizzandosi, esso si 'trasfigura' e si converte in potenza e dominio. *Power*, *pouvoir*, *posse*, *dynamis* significano potenzialità e si distinguono pertanto dalla potenza (*strenght*) e dalla violenza (intesa in senso strumentale). Queste ultime sono a disposizione di *un* soggetto: la potenza evoca «qualcosa al singolare; un'entità individuale: è una proprietà inerente a un oggetto o a una persona e appartiene al suo carattere, che può dar prova di sé in rapporto ad altre cose o persone, ma è sostanzialmente indipendente da esse»[16]; il potere, al contrario, richiede la pluralità degli uomini. Pensare il potere, inscindibilmente connesso alla violenza, così come ha fatto la *Main Tradition* da Platone a Weber[17], significa 'trasfigurare' la nozione stessa di potere, congelare la prassi plurale e libera in un ordine del dominio di alcuni uomini (o addirittura di un solo uomo) su altri. L'estrema personalizzazione del potere e l'abolizione della pluralità, secondo una logica *monistica* e *fusionale*, portano, con il totalitarismo, al dominio totale (*totaler Herrschaft*): il potere diviene potenza, l'azione mera violenza, volontà di dominio. Il totalitarismo, regno illimitato della *libido dominandi*, esclude la possibilità stessa del potere inteso come legame comunicativo e relazione. Ogni persona, detentrice di potere come potenzialità nella sfera politica plurale, è degradata a mero ingranaggio di una macchina che accumula potere (*power-accumulating*

[15] H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., pp. 96, 104.

[16] H. ARENDT, *Sulla violenza*, cit., p. 40.

[17] Il concetto di *Herrschaft* elaborato da M. Weber cristallizza in sé gli elementi di una lunga e pressoché incontrastata tradizione, «il pensiero del dominio», alla quale si contrappongono, tra le poche eccezioni, gli autori definiti dalla Arendt 'repubblicani', fra i quali spicca Montesquieu. Questa tradizione connette il potere politico allo Stato tramite la nozione di sovranità: una *lignée* che nasce con Bodin, si afferma con Hobbes, attraversa il pensiero di Rousseau fino ad arrivare a C. Schmitt. Cfr. H. ARENDT, *Sulla violenza*, cit., p. 34; EAD., *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro* (1961), tr. it. di T. Gargiulo, intr. di A. Dal Lago, Milano, Garzanti, 1999[2], pp. 218-219.

machine) e lo trasforma in potenza[18].

La violenza, e tutto ciò che ne consegue anche a livello psicologico, costituisce – come aveva già rilevato Montesquieu – la modalità di esercizio del potere nel dispotismo; con il totalitarismo essa assume, per la Arendt, una connotazione più radicale. La potenza, in questo senso, è equiparata al diritto: il potente domina il debole, a tal punto che la «necessità dell'obbedienza sempre dovuta al più forte» può divenire una legge di natura. «È nella natura del regime totalitario esigere un potere illimitato. Questo può essere ottenuto soltanto se letteralmente tutti gli uomini, senza alcuna eccezione, sono sicuramente dominati in ogni aspetto della loro vita»[19]. Il totalitarismo esprime una pretesa di onnipotenza (non semplicemente di volontà di potenza), di dominio assoluto di *un solo* uomo su tutti gli altri uomini e sul mondo intero, una pretesa che trova il suo estremo compimento nei campi di concentramento e di sterminio. Un potere illimitato richiede una violenza illimitata ('rappresa' nel terrore ideologico): ci devono dunque essere sempre nuovi nemici perché il movimento totalitario rimanga tale, perché la macchina distruttrice arrivi al dominio totale.

Il potere può essere distrutto dalla violenza: questo è ciò che avviene già nelle tirannidi (e nei dispotismi), in cui la violenza dell'uno distrugge il potere dei molti e che perciò, secondo Montesquieu, vengono distrutte dall'interno[20]; le tirannidi periscono perché generano impotenza invece che potere. La personalizzazione e la concentrazione dei poteri finisce per annientare il potere stesso e per lasciar spazio alla violenza («l'altro del potere»). La Arendt segue puntualmente questo ragionamento, di matrice montesquieuiana, quando in due passi significativi delle sue opere dedicate al potere e alle sue forme osserva che «ogni concentrazione del potere è un aperto invito alla violenza» e che «il dominio totalitario, al pari della tirannide, racchiude in sé i germi della propria distruzione»[21].

[18] Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1951), tr. it. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1999, pp. 226, 237.

[19] H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo,* cit., p. 625.

[20] Cfr. *EL*, VIII, 2, pp. 349-351. Scrive la Arendt: «La tirannide [il dispotismo], come ha scoperto Montesquieu, è quindi la più violenta e meno potente delle forme di governo» (*Sulla violenza,* cit., p. 37). Qui, come in altri casi, la Arendt non distingue fra tirannide e dispotismo. Cfr. *infra,* nota 63.

[21] H. ARENDT, *Sulla violenza,* cit., p. 80; EAD., *Le origini del totalitarismo,* cit., p. 655 (cfr. anche *La natura del totalitarismo,* cit., pp. 108; *Vita Activa,* cit., pp. 149 e 163; *Sulla rivoluzione,* cit., pp. 168-169). In tal senso, Jürgen Habermas – lettore e critico della Arendt proprio a parti-

Il principio-chiave della dottrina della libertà di Montesquieu, lo ricorda espressamente la Arendt, è il principio della *limitazione del potere mediante il potere*[22], secondo il quale uno Stato deve avere poteri divisi, essere pluralistico, ovvero l'opposto di uno Stato dispotico. I governi dispotici o illimitati sono condannati dal filosofo francese appunto perché, per loro *natura*, sono incapaci di produrre quello che egli considera il valore politico fondamentale: la *libertà*. Nessun altro aspetto meglio che questo della contrapposizione fra l'integrale concentrazione del potere nelle mani di uno solo – che diviene arendtianamente dominio totale (*totalitarian domination*, *totaler Herrschaft*) – e la struttura policentrica del potere, fa emergere il nucleo strutturale, la connotazione più incisiva che il dispotismo tramanda al totalitarismo: la *totalità*[23]. Totalità che abolisce il potere, imponendo il dominio, e va oltre la legge, intesa – come si vedrà ora più dettagliatamente – nel suo senso, quasi ontologico, di *limite*. Il potere è costitutivamente limitato: «il potere politico, infatti, anche quando i fautori del tiranno approvino il terrore – cioè, l'uso della violenza – è sempre un potere limitato. E poiché nella sfera della pluralità umana potere e libertà sono di fatto sinonimi, ciò significa anche che la libertà politica è sempre una libertà *limitata*»[24].

re dalla categoria del potere – ha potuto parlare a proposito della principale opera arendtiana come di una «interpretazione del totalitarismo in termini di teoria comunicativa». Se il potere è inteso come relazione, come comunicazione che si dà nella sfera pubblica-politica (che richiama il modello dell'agorà della *polis*), il dominio totalitario che distrugge tutte le relazioni volontarie e autonome imponendo isolamento e forme di irregimentazione coatta (non vero e proprio agire politico) costituisce l'annullamento del potere e della possibilità di espressione della libertà che ad esso si accompagna (J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* [1992], a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 438 [cfr. anche pp. 175-180]). Di Habermas si veda inoltre il famoso *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt* (1976), «Comunità», 35 (1981) 10, pp. 56-73.

[22] È interessante notare un'ulteriore precisazione che la Arendt sviluppa a questo proposito: «La separazione dei poteri di Montesquieu, per la sua stretta connessione con la teoria dei *checks and balances*, è stata spesso attribuita allo spirito scientifico, newtoniano, del tempo. Tuttavia nulla potrebbe essere più estraneo a Montesquieu che lo spirito della scienza moderna». E curiosamente la Arendt attribuisce a questo spirito non scientifico l'influenza esercitata dall'autore dell'*Esprit des lois* su Th. Jefferson, quando questi affermava: «"il governo per il quale abbiamo lottato […] dovrebbe non solo essere fondato su principi liberi" (col che egli intendeva i principi del governo istituzionale) "ma in esso i poteri del governo dovrebbero essere divisi ed equilibrati fra diversi corpi di magistratura, in modo che nessuno possa trascenderne i *limiti legali* senza essere efficientemente controllato e frenato dagli altri [*Notes on State of Virginia*, quesito XIII]» (*Sulla rivoluzione*, cit., p. 168, nota 19; corsivo mio).

[23] Sulla totalità come «nucleo strutturale» del dispotismo, si veda S. COTTA, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 70.

[24] H. ARENDT, *La vita della mente* (1978), tr. it. a cura di A. Dal Lago, Bologna, Il Mulino,

II.2. Legge. Nella concezione arendtiana si assiste ad una piena complementarità di potere e legge[25], a dimostrazione di quanto la Arendt, proprio attraverso il 'ponte' offerto da Montesquieu, si richiami espressamente al modello della Roma repubblicana. Sono stati i Romani a concepire la *lex* come rapporto tra gli uomini e *non* come comando, ed è stato Montesquieu a rilanciare, unico nella storia del pensiero politico moderno, tale prospettiva.

Basti ricordare quanto scrive la Arendt a questo proposito in *Sulla rivoluzione* per afferrare la rilevanza di questa seconda scoperta (invero, ri-scoperta) montesquieuiana:

> Fra i teorici prerivoluzionari solo Montesquieu non ritenne mai necessario introdurre un elemento assoluto, un potere divino o dispotico, nella sfera politica. La cosa è strettamente connessa col fatto che, per quanto ne so, solo Montesquieu usò il termine "legge" nel suo antico significato strettamente romano, definendola, proprio nel primo capitolo dell'*Esprit des lois*, come il *rapport*, la relazione che sussiste fra diverse entità. Senza dubbio anch'egli presuppone un "Creatore e Preservatore" dell'universo e anch'egli parla di "stato di natura" e di diritto naturale; ma i *rapports* che sussistono fra il Creatore e la sua creazione, o fra gli uomini nello stato di natura, non sono che *règles*, regole che determinano il governo del mondo e senza le quali il mondo non potrebbe neppure esistere. In senso stretto, dunque, né le leggi religiose né quelle naturali costituiscono per Montesquieu una "legge superiore": non sono altro che le relazioni esistenti nei diversi campi dell'essere, per preservarli. E poiché una legge, per Montesquieu come per i Romani, è semplicemente ciò che pone in relazione due cose, e perciò è relativa per definizione, egli non aveva bisogno di alcuna fonte assoluta di autorità e poteva descrivere lo "spirito delle leggi" senza neppure porre lo spinoso tema della loro validità assoluta[26].

1987, p. 529 (corsivo mio; si veda anche p. 526, dove è contenuto un diretto riferimento alla concezione della libertà sviluppata da Montesquieu). Per la Arendt occorre elaborare un pensiero capace di rispettare la contingenza, la pluralità e dunque i *limiti* della condizione umana. Al riguardo, cfr., tra gli altri, S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. H. Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Angeli, 1994, pp. 63-67; e V. SORRENTINO, *La politica ha ancora un senso? Saggio su H. Arendt*, Padova, Ave, 1996, pp. 58-59.

[25] «Al potere è necessario il complemento della legge, bastione e frontiera istituzionale di un ordine al quale conviene conferire durata e limiti. La politica possiede una *vocazione alla regola* e, in questo senso, potere e legge sono due realtà complementari, l'una delle quali mira a favorire la diversificazione dell'azione mentre l'altra tende a preservare la sua specificità» (A. ENEGREN, *Il pensiero politico di H. Arendt* [1984], Roma, Edizioni Lavoro, 1987, p. 99; corsivo mio).

[26] H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 217. La Arendt si richiama espressamente a *EL*, I, 1-3, pp. 232-238 e anche a *EL*, XXVI, 1, pp. 750-751. Sul punto, cfr. T. SERRA, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in H. Arendt*, Torino, Giappichelli, 1987, pp. 200-202.

Come per la concezione del potere anche per quella della legge la Arendt ha, dunque, quale riferimento immediato il filosofo di La Brède: «È la legge che collega gli uomini fra loro, che li unisce, che li associa. È nello spazio creato da questi *rapports* che il potere viene esercitato e 'attualizzato' come "potentia" prima ancora che come "potestas" o, in termini aristotelici, come "dynamis" ed "energhéia"»[27].

Attraverso questo concetto di legge, la Arendt recupera la visione della *lex* romana come «vincolo duraturo»[28]. La legge è qualcosa che unisce gli uomini[29] e che si realizza non mediante la violenza, ma per mezzo di «accordi e intese reciproche». Essa richiede il discorso e il confronto dei punti di vista, «cioè qualcosa che nell'opinione dei Greci come dei Romani era al centro di ogni dimensione politica»[30]. La politica, è per la Arendt, il luogo dell'azione esclusivamente umana, il luogo della costruzione delle regole, il luogo dell'orizzontalità, quello del consenso, ma anche dell'espressione del dissenso[31].

Dunque la Arendt – appoggiandosi a Montesquieu e all'*evento* della Rivoluzione americana, a loro volta legati alla concezione (repubblicana) dei Romani[32] – rifiuta la concezione imperativistica della legge, sostenuta e rafforzata dalla tradizione ebraico-cristiana. Infatti

[27] F. FISTETTI, *Hannah Arendt e i limiti del liberalismo*, «Filosofia politica», 11 (1998), p. 246.

[28] H. ARENDT, *Che cos'è la politica*? (1993), a cura di U. Ludz, Milano, Comunità, 1995, p. 86.

[29] Tale visione è ribadita in un altro punto significativo dell'opera sulla rivoluzione, per quanto inserito in nota, laddove si tratta del potere e del suo rapporto con la legge: «La legge, in altre parole, è ciò che collega: la legge religiosa è ciò che collega l'uomo a Dio e la legge umana è ciò che collega gli uomini agli altri uomini» (*Sulla rivoluzione*, cit., p. 168, nota 19). La Arendt rimanda anche in questo caso direttamente al testo montesquieuiano, in part. al libro XXVI dell'*Esprit des lois*, «dove sono trattati dettagliatamente i primi paragrafi dell'intera opera» (*ibidem*).

[30] H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 86.

[31] A questo tema si lega l'elogio della disobbedienza civile svolto dalla Arendt in *Civil Disobedience* (1970). Cfr. A. ENEGREN, *Il pensiero politico di H. Arendt*, cit., pp. 106-107. Si veda anche H. ARENDT, *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 85 (con un esplicito richiamo allo «spirito delle leggi» montesquieuiano).

[32] L'esperienza americana mostra alla Arendt l'esigenza di tornare alla *lex* così come era stata vista dai Romani ed era stata ripresa – a suo avviso – solo da Montesquieu. Ella osserva che «il fatto che la Costituzione [americana] affermi che non solo le "leggi degli Stati Uniti" ma anche "tutti i trattati fatti […] sotto l'autorità degli Stati Uniti devono essere la legge suprema del paese" indica fino a che punto il concetto americano di legge risalga alla *lex* romana e alle esperienze originali dei patti e degli accordi» (*Sulla rivoluzione*, cit., pp. 216-217, nota 18). Sull'influenza di Montesquieu sui padri fondatori («quasi pari all'influenza di Rousseau sul corso della Rivoluzione francese» [*Sulla rivoluzione*, cit., p. 166]), in più occasioni sottolineata dalla stessa Arendt, si veda il contributo di Brunella Casalini nel primo tomo della presente opera.

il modello cui il mondo occidentale ha sempre guardato quando si è posto il problema della legge è il *Decalogo*: da qui il legame tra comando e sistema di ricompense e punizioni. Il richiamo a Montesquieu serve a spezzare questo legame e a superare la questione del fondamento, cui la stessa imperatività è strettamente connessa. Difatti: «Se l'essenza della legge secolare era un comando, allora occorreva una divinità, non la natura ma il Dio della natura, non la ragione ma una ragione guidata dalla divina ispirazione per conferirle validità»[33]. Mentre se l'essenza della legge è nella *funzione di stabilità* che ad essa è collegata, allora il problema del fondamento diventa superfluo.

Poiché la legge, ponendo in relazione due cose, è *relativa* per definizione, Montesquieu, a partire dal suo modo di intenderla in senso relazionale, orizzontale, non ha bisogno di alcuna fonte assoluta, verticale, di autorità[34]. Al contrario, la forma dispotica e, nell'ottica della Arendt lettrice di Montesquieu, quella totalitaria, rifiutando il presupposto stesso della relazione, si strutturano proprio sull'assoluta arbitrarietà di un *ordinatore* e *dominatore* dei diversi campi dell'essere: la forma di dominio dispotica e quella totalitaria sono per definizione anti-relazionali e anti-relative. La totalità ne costituisce la cifra. Negando la legge, presupposto fondamentale dell'agire politico, le due forme *mostruose* di governo[35] aboliscono alla radice ogni agire politico e anche la possibilità di un *ordine* istituzionale, costituito non per annullare ma per manifestare e far esprimere il pluralismo delle relazioni.

Le leggi istituiscono barriere, pongono e tracciano *confini*: al contrario dell'azione, il cui ispiratore potrebbe essere Hermes, dio degli scambi e della mobilità, la legge arendtiana si colloca sotto l'egida di Zeus, «dio dei limiti»[36]. Attraverso la loro funzione di delimitazione,

[33] H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 224.

[34] Per la Arendt, solo in quanto si intenda per legge «un comandamento a cui gli uomini debbano obbedienza prescindendo dal loro consenso e dai loro reciproci accordi, la legge avrà bisogno, per essere valida, di una fonte di autorità trascendente», ossia di un'origine che sia al di là e al di sopra del potere umano (*Sulla rivoluzione*, cit., p. 217).

[35] Per la connotazione *mostruosa* del totalitarismo si veda H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., p. 43. Per la visione del dispotismo come *monstrum*, cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 40, 42, 74, 106.

[36] Cfr. H. ARENDT, *Natura e comprensione del totalitarismo*, cit., p. 113: «lo scopo delle leggi è di fungere da confine (per attenerci ad una delle immagini più antiche, l'invocazione platonica di Zeus come dio dei confini in *Leggi*, 843a) e di rimanere fisse consentendo agli uomini di muoversi all'interno di esse». Sulla concezione delle leggi come «forze stabilizzatrici negli affari pubblici» si basa l'antica e complessa questione del «movimento del corpo politico e delle azioni dei cittadini», estesamente affrontata, attraverso un costante dialogo con Montesquieu e

le leggi creano uno spazio tra gli uomini e al tempo stesso rendono possibile la messa in opera delle condizioni della pluralità nella vita collettiva. È egualmente attraverso tali limiti che le leggi istituiscono modi di comunicazione tra gli uomini che vivono assieme e agiscono di concerto; infine esse, grazie alla loro stabilità, permettono loro di muoversi all'interno dello spazio così delimitato. La stabilità delle leggi viene, dunque, a contrapporsi al movimento disordinato. Esse si configurano come elemento di stabilità che però – nella visione dinamica della Arendt – è anche condizione di possibilità di qualsiasi cambiamento, poiché la permanenza delle leggi è il caposaldo fisso cui ancorare l'innovazione[37].

Le leggi si connotano – questo l'esito del ragionamento arendtiano che parte dalla scoperta di Montesquieu per giungere ad un originale approdo – nella duplice forma di *confini*, intendendo questo concetto sia come *limite* sia come *relazione*. I confini si configurano come la fonte originaria dello spazio pubblico-politico, in cui si danno *regole* e possibilità di *comunicazione*. Nella prospettiva arendtiana, qualsiasi cosa (dunque, anche le istituzioni) prende forma attraverso i limiti, donde la forza insita nell'idea stessa del limite, forza non solo 'limitante', ma generatrice di possibilità (dunque 'abilitante'). È nell'ambito dei rapporti, o vincoli legali, originati dalla legge che si esercita il potere: dunque la non separazione dei poteri non è la negazione della legalità, è la negazione della libertà. «La *necessità di un limite*» – sono parole della Arendt – «sorge dalla natura del potere umano, e non da un antagonismo fra legge e potere»[38]. Potere e legge vivono entro un

la sua scoperta del «principio dell'azione» «delle forme di Stato», nella parte conclusiva de *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 639 ss. (per un'analitica disamina: M. VATTER, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in S. FORTI [a cura di], *Hannah Arendt*, cit., pp. 32 ss.). Sul tema della legge come limite e confine, e sui presupposti filosofici che orientano tale concezione, si veda P. COSTA, *Alcune considerazione sulla normatività della nozione di limite* (dattiloscritto presentato nell'ambito del «Seminario di Urbino» 2002), in cui sono contenuti puntuali riferimenti alla concezione arendtiana.

[37] «Il mondo diventa inumano […] quando è trascinato in un movimento in cui non sussiste alcun tipo di permanenza» (H. ARENDT, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace and World New York, 1968, p. 11). La legge garantisce una continuità nell'infinita diversità delle vicende umane che, private di questa iscrizione in uno *spazio istituzionale*, sarebbero come abbandonate alla vertigine: «I limiti delle leggi sono per l'esistenza politica dell'uomo quello che la memoria è per la sua esistenza storica: garantiscono la preesistenza di un mondo comune, la cui continuità trascende i singoli inizi, e quindi una realtà che accoglie in sé tutte le nuove origini e ne è alimentata» (*Le origini del totalitarismo*, cit., p. 637).

[38] Il rinvio è nuovamente alla ricchissima nota 19 di *Sulla rivoluzione*, cit., p. 168 (corsivo mio).

rapporto virtuoso che disegna lo spazio di possibilità e di azione per gli uomini, e perciò lo spazio, autentico, della politica e della libertà («il senso della politica è la libertà»[39]).

II.3. Diritto e costumi. Potere e legge, così come li abbiamo visti nella chiave interpretativa arendtiana che si origina dal pensiero di Montesquieu, articolano una specifica visione del diritto. La Arendt riconosce, anche qui montesquieuianamente, che il diritto è strettamente legato ad uno 'spirito delle leggi' – che muta da un paese all'altro e differisce secondo le forme di governo – e che, conseguentemente, ogni paese esprime forme politiche e ordinamenti giuridici inscindibilmente relati e congiunti con la sua cultura e la sua tradizione[40].

Il discorso conduce così al rapporto tra leggi e costumi (*mores*), tra leggi e moralità[41]: la Arendt ricorre a Montesquieu per chiarirne il significato. In passaggi rilevanti di due opere tra loro legate da molteplici fili, la pensatrice espone il suo pensiero richiamando la paradigmatica teorizzazione dell'autore dell'*Esprit des lois* (siamo di nuovo dinanzi ad una preziosa «scoperta»).

Nel saggio dedicato alla decisiva questione – filosofica e politica – del «comprendere»[42], si palesa una (sorpresa) ammirazione per la capacità intuitiva di Montesquieu, che «già nel diciottesimo secolo» era convinto che «solo i costumi, che proprio per il fatto di essere *mores* costituiscono la moralità di ogni civiltà, impedissero uno spettacolare crollo morale e spirituale della cultura occidentale»[43].

Montesquieu ha spiegato che la vita dei popoli è governata da

[39] H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 20.

[40] Cfr. T. SERRA, *Virtualità e realtà delle istituzioni*, cit., p. 186.

[41] Va rilevato, per inciso, che la Arendt non si riallaccia alla tradizione del diritto naturale – con cui anche Montesquieu intrattiene un rapporto controverso – che con il suo carattere prepolitico e astorico crea confusione e illusioni. Il diritto – in quanto spazio «fabbricato» dagli uomini – ha per la Arendt un carattere *artificiale*, e la sua funzione specifica è quella di consentire la convivenza delle differenze all'interno di uno spazio comune (cfr. U. LUDZ, *Commento del curatore* a H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 137).

[42] H. ARENDT, *Comprensione e politica*, in EAD., *La disobbedienza civile e altri saggi*, tr. it. a cura di T. Serra, Milano, Giuffrè, 1985, p. 100. Il saggio – ora disponibile in *Archivio Arendt*, vol. II, cit.: *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* –, venne pubblicato originariamente nel 1954 e si basava sulle sezioni preliminari del lungo manoscritto *La natura del totalitarismo* (cfr. nota 7), in cui appunto centrale è il dialogo con Montesquieu.

[43] *Ibidem*. Sottolinea ancora la Arendt: certamente «egli non può essere annoverato tra i profeti dell'Apocalisse, ma il suo freddo e sobrio coraggio non è mai stato eguagliato da nessuno dei grandi pessimisti storici del secolo XIX» (*ibidem*).

leggi e *costumi* (*mœurs*), i quali si differenziano in quanto «le leggi governano le azioni dei cittadini e i costumi quelle degli uomini»[44]. Sviluppando il ragionamento, ma tenendosi sempre ben aderente all'*esprit* della riflessione montesquieuiana, la Arendt afferma che le leggi stabiliscono il dominio della vita pubblica e i costumi quello della società. Il declino delle nazioni comincia nel momento in cui si mette in crisi la legalità, sia quando è il governo in carica ad abusare delle leggi, sia quando ad essere messa in dubbio o contestata è l'autorità della loro fonte. In entrambi i casi – per così dire, *ex parte principis* ed *ex parte populi* – le leggi non sono più considerate valide:

> Ne risulta che la nazione, insieme al credo nelle proprie leggi, perde la sua capacità di azione politica responsabile: il popolo cessa di essere cittadino nel pieno senso della parola. Ciò che allora rimane ancora (e che spiega incidentalmente la frequente longevità dei corpi politici la cui linfa vitale è esaurita) sono i costumi e le tradizioni della città. Finché restano intatti, gli uomini come privati individui continuano a comportarsi secondo certi modelli di moralità.

La sfera sociale e culturale conosce, quindi, un processo di consunzione e degenerazione più lento rispetto a quella istituzionale, ma

> quando la moralità ha perduto il suo fondamento, solo per poco tempo si può fare affidamento sulla tradizione per prevenire il peggio. Ogni incidente può distruggere costumi e moralità che non abbiano più il loro sostegno nella legalità e la minima incertezza può minacciare una società che non abbia più il sostegno dei suoi cittadini[45].

La riflessione della Arendt in *Comprensione e politica* si intreccia così con un altro luogo rilevante della sua opera dedicata alla rivoluzione, laddove ancora una volta è il filosofo di La Brède il protagonista:

> Montesquieu, più di quarant'anni prima della rivoluzione, sapeva bene che la rovina stava lentamente corrodendo le fondamenta su cui poggiavano le strutture politiche dell'Occidente, e temeva un ritorno del dispotismo perché i popoli dell'Europa, anche se continuavano a lasciarsi governare per abitudine e costume, non si sentivano più a loro agio politicamente, non avevano più fiducia nelle leggi sotto cui vivevano e non credevano più nell'autorità di coloro che li governavano[46].

Egli temeva che la libertà dovesse morire proprio nel cuore del-

[44] *EL*, XIX, 16, p. 566.
[45] H. ARENDT, *Comprensione e politica*, cit., pp. 101.
[46] H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 125.

l'Europa, sua roccaforte secondo la visione marcatamente eurocentrica egemone nel Settecento, «poiché era convinto che usi e costumi e abitudini – insomma *mores* e moralità, che sono così importanti per la vita della società e così irrilevanti per la politica dello Stato – sarebbero andati rapidamente distrutti in caso di emergenza»[47].

Montesquieu viene pertanto visto dalla Arendt come «il primo esplicito profeta» dell'incredibile facilità con cui i governi potevano essere rovesciati, e di come la progressiva perdita di autorità delle strutture politiche tradizionali fosse preceduta dal declino dell'autorità tradizionale e religiosa. Dunque, procedendo nel gioco ad incastro tra il saggio su *Comprensione e politica* e l'opera sulla rivoluzione, «Montesquieu delinea i pericoli politici di un corpo politico che sia tenuto insieme solo dai costumi e dalle tradizioni, cioè dalla sola forza obbligante della moralità»[48]. Egli, ad avviso della Arendt, ha in qualche modo espresso quasi cento anni prima i pericoli di quella rivoluzione – intesa come rivoluzione industriale – che ha radicalmente trasformato l'intero globo. Le sue paure, che sembravano fuori posto nel suo secolo, il XVIII, mentre sarebbero state tanto normali nel XIX, possono spiegare come la «grande tradizione» sia rimasta così particolarmente muta, così totalmente incapace di risposte costruttive di fronte alla sfida delle questioni morali e politiche. Ma la Arendt, si spinge ancora oltre, come del resto aveva fatto Montesquieu. La paura principale del filosofo francese, espressa all'inizio della sua opera, non riguarda solamente il benessere delle nazioni europee e la conservazione della libertà politica[49]; essa riguarda la stessa *natura umana* (arendtianamente *the human condition*): «L'uomo, questo essere flessibile, che nella società si piega ai pensieri, alle impressioni altrui, è parimenti capace di conoscere la propria natura quando questa gli viene mostrata, e di perderne perfino il sentimento, quando gli viene occultata»[50], come avviene nei regimi dispotici e tirannici e soprattut-

[47] H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 125-126. La Arendt si richiama qui al passo di *EL*, VIII, 8, in cui si chiarisce che se per un lungo abuso di potere (all'interno), o per una grande conquista (dall'esterno), in Europa «si stabilisse ad un certo punto il dispotismo, non vi sarebbero più né costumi né clima che tengono» (p. 356). Lo stesso passo è riportato in *Comprensione e politica*, cit., p. 101. Significativamente la Arendt accosta in questa sede a Montesquieu altri pensatori attenti alla conservazione della libertà vigente, come Hume, Burke, Tocqueville.

[48] H. ARENDT, *Comprensione e politica*, cit., p. 101.

[49] Cfr. H. ARENDT, *Comprensione e politica*, cit., p. 102.

[50] *EL*, *Préface*, p. 230. Le parole di Montesquieu, come è stato puntualmente rilevato, «accompagnano la Arendt nel percorso che la porta ad affrontare l'epocalità dell'"evento totalita-

to – lungo la proiezione della Arendt – in quelli totalitari[51].

Emerge chiaramente, dai temi finora discussi, quanto la riflessione arendtiana risulti debitrice nei confronti di quella di Montesquieu, sia nell'affrontare la – più filosofica – questione del «comprendere» la complessità e la stratificazione dei fenomeni e dei processi politici[52], sia nell'affrontare più direttamente alcuni specifici problemi oggetto della comprensione e, conseguentemente, quanto lo «schema di idee e timori»[53] proposto da Montesquieu possa essere effettivamente fecondo anche per l'analisi di questioni e aspetti che si sono posti *dopo* la sua epoca. La sua distinzione, con tutte le implicazioni e connessioni, tra la sfera istituzionale e la sfera *lato sensu* sociale/culturale, ha del resto alla base l'ennesima grande «scoperta» del *principio* e della *natura* dei governi, una scoperta che assume, per così dire, i tratti dell'eternità (così come le intuizioni e i 'modelli' offerti dagli altri autori con i quali la Arendt attiva il suo dialogo), e che dunque può essere adottata, come 'materia vivente', anche per confrontarsi con i dilemmi del 'presente'.

3. *Dispotismo e totalitarismo: oltre il limite, dalla paura al terrore*

Per comprendere le forme di governo e, in particolare, quella nuova forma politica rappresentata dal totalitarismo, la Arendt si appoggia proprio alla strumentazione concettuale elaborata da Montesquieu nella

rio"» (S. FORTI, *Vite senza mondo*, intr. a *Archivio Arendt*, vol. II, cit., p. XXI). «Egli, del resto, aveva riflettuto troppo sul male della tirannia, da un lato, e sulle condizioni della libertà umana, dall'altro, per non giungere a conclusioni estreme» (questa nota, presente originariamente nella stesura di *Comprensione e politica*, fu in seguito tolta nelle versioni edite dalla Arendt; essa è ora reintrodotta nella versione pubblicata nell'*Archivio Arendt*, vol. II, cit., p. 89).

[51] La Arendt, sottolineando il coraggio delle parole di Montesquieu, osserva come più che la perdita della capacità di azione politica, che è condizione fondamentale della tirannia, e più che il sorgere della mancanza di significato e di perdita del senso comune, si possa delineare la perdita di significato e del bisogno di comprendere. È nel regime totalitario che gli individui, grazie al terrore combinato con l'ideologia (i due tratti strutturali della forma totalitaria: per una trattazione sia consentito rinviare a TH. CASADEI, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, cit., in part. pp. 635-640), sono portati tanto vicini alla condizione dell'assenza di significato, al senso della loro «superfluità».

[52] Per una rigorosa trattazione della categoria del *comprendere*, si veda, fra gli altri, L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, ESI, 1996, pp. 239-284.

[53] H. ARENDT, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 128.

prima parte dell'*Esprit des lois*. Sarebbe stato quest'ultimo a fornire le basi per una «comprensione autentica» dei fenomeni politici (dimensione che sfugge alla scienza politica attuale, secondo la Arendt), attraverso due domande originali: «che cosa rende un governo ciò che è» e «che cosa fa agire un governo nel modo in cui esso agisce»[54].

Nel cruciale capitolo «Ideologia e terrore», contenuto nella terza parte de *Le origini del totalitarismo*, la Arendt espone la dottrina delle forme di governo. La questione che si affronta è quella del totalitarismo come possibile forma autonoma di governo, con «una propria *natura*», oppure come «una moderna forma di tirannide, cioè un governo senza legge in cui il potere è detenuto da un solo uomo» e in cui la paura funge da «*principio dell'azione*» («paura del popolo da parte del governante e paura del governante da parte del popolo»)[55].

Come si può constatare facilmente, l'ossatura del ragionamento arendtiano è costituita dalla concettualizzazione montesquieuiana che di ogni forma di governo individua la *natura* (ovvero la sua struttura costituzionale) e il *principio* (ciò che lo fa agire, le passioni umane che lo fanno muovere, ossia, *lato sensu*, i moventi psicologici che inducono i membri di un determinato Stato ad obbedire alle leggi, e quindi a consentire allo Stato stesso di sussistere e di durare nel tempo)[56], ed è proprio seguendo questa impostazione che l'argomentazione della Arendt porta a chiedersi quale sia il *principio* del totalitarismo come autonoma forma di governo[57]. Come è stato osservato, «a quanto pare Hannah Arendt era incerta sulla possibilità di ricorrere al timore

[54] *Ibidem*. Cfr. *EL*, III, 1, pp. 250-251. L'originalità di questa strumentazione è stata sottolineata da un altro studioso, per diversi aspetti avvicinabile alla Arendt: Franz Neumann (cfr. il suo saggio introduttivo alla ediz. inglese dell'*Esprit des lois* [tr. di T. Nugent, New York, Hafner Publishing Company, 1949, pp. IX-LXIV], ora in F. NEUMANN, *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario* [1957], a cura di N. Matteucci, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 181-241).

[55] H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 630-631 (secondo corsivo mio).

[56] Con forma di governo la Arendt intendeva «a whole way of life. As Montesquieu understood it: The form of government is only a structure within which certain principles of action are enacted» (U. LUDZ, *Commento del curatore*, cit., p. 180, nota 101).

[57] Per Montesquieu – ricorda la Arendt – «la definizione delle forme di Stato richiedeva sempre quello che egli chiamava "principio dell'azione", un principio che, differente in ciascuna forma, ispirava governo e cittadini nella loro attività pubblica e serviva come criterio, al di là di quello meramente negativo della legalità, per giudicare tutte le azioni politiche. Tale principio era, secondo Montesquieu, l'onore nella monarchia, la virtù nella repubblica e la paura nella tirannide» (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 639). Al tema dei *principii*, ella accenna in *Che cos'è la libertà*, cit., p. 204 e in *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 99-100. Cfr. L. BOELLA, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 148-149.

[*fear*]»[58], e per questo motivo approdò al concetto di *terrore* (*terror*), concepito come «l'essenza del potere totalitario»[59].

Nel suo percorso di comprensione del fenomeno totalitario la Arendt trova in Montesquieu il suo fondamentale punto di partenza (il suo *ressort*, se così si può dire). Al di là di modulazioni e revisioni, è sul suo apparato categoriale che la Arendt si basa, sia nella sua disamina analitica, sia nella sua proposta potremmo dire 'costruttiva' (imperniata sulla separazione del potere e sul costitutivo nesso tra potere e libertà). La sua elaborazione, così come quella montesquieuiana, procede attraverso l'individuazione di *ideal-tipi* weberiani[60] ed esplicita, così come nella articolata riflessione montesquieuiana, il nesso tra passioni/emozioni e politica[61]. Sotto questo profilo, un ruolo centrale acquisisce la nozione di *principio*, un'altra ancora delle grandi «scoperte» di Montesquieu (l'autore che senza dubbio ha rilevato per primo «la grande influenza dei "fattori oggettivi", come le circostanze climatiche, sociali, ecc., sulla formazione delle istituzioni specificamente politiche»[62]). Sono i principi ad orientare le istituzioni e le azioni all'interno di esse. Su questo presupposto si origina il gioco di affinità e differenziazioni che la Arendt conduce per esaminare la forma di governo dispotica (o tirannica)[63] e quella totalitaria. La prima è animata dal principio della *paura* (*crainte*), la seconda da quello del

[58] U. LUDZ, *Commento del curatore*, cit., p. 140.

[59] H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 630 ss.

[60] Laddove Montesquieu lavora ad un modello o *tipo ideale di regime dispotico*, per spiegare il quale raccoglie innumerevoli materiali, tipici delle 'forme demoniache' del potere, la Arendt costruisce un *tipo ideale di regime totalitario* partendo da un'analisi in termini storici degli elementi che hanno contribuito alla sua nascita. Allo stesso modo del pensatore francese, la Arendt si muove contemporaneamente su diversi livelli: storico, sociologico, 'filosofico'. *Le origini del totalitarismo* costituisce, così come *l'Esprit des lois* per il dispotismo, il tentativo di elaborare una categoria autonoma, un concetto eminentemente analitico e scientifico per la comprensione di una realtà complessa e polimorfa, all'interno della tradizione degli studi sistematici sui regimi politici da Aristotele a Montesquieu e Tocqueville.

[61] A questo aspetto ha prestato profonda attenzione anche F. NEUMANN, *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, cit., tematizzando la nozione di *angoscia* come cifra dei governi tirannici e totalitari, ovvero dittatoriali (pp. 113-147).

[62] H. ARENDT, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 136.

[63] Da un punto di vista propriamente lessicale si registra una frequente identificazione, in merito all'uso da parte della Arendt, di 'tirannide' e 'dispotismo' come specificazioni della forma di Stato che, sulla scia di Montesquieu, è caratterizzata dalla paura e dall'assenza di legalità (*lawlessness*). Si può tuttavia rinvenire, ad una più attenta analisi testuale, un'articolata distinzione, i termini della quale si è cercato di illustrare in TH. CASADEI, *Dal dispotismo al totalitarismo*, cit., pp. 628-629.

terrore. Ambedue inibiscono l'azione, intesa come «agire di concerto», e inducono alla separazione e all'isolamento degli uomini, distruggendo la possibilità stessa di un mondo comune (e quindi della politica[64]). In entrambe le forme di governo si va oltre il limite della legge. Questo processo avviene in maniera inaudita e radicale con il «terrore totalitario»:

> Il terrore fa innanzitutto piazza pulita di questi *confini* tracciati dalle leggi degli uomini, ma non a beneficio di una società tirannica e arbitraria, né per amore dispotico di un uomo sopra tutti gli altri, né, meno che mai, in vista della guerra di tutti contro tutti. Il terrore sostituisce i confini e i canali di comunicazione tra gli individui con una banda di acciaio che li spinge gli uni contro gli altri in maniera così stretta che è come se essi fossero fusi insieme, come se fossero un solo uomo. Il terrore [...] forgia l'unità di tutti gli uomini abolendo i confini della legge da cui dipende lo spazio vitale indispensabile per la libertà di ogni individuo[65].

Dall'isolamento e dall'assenza di prossimità si origina la possibilità di un dominio totale, l'onnipotenza di *un solo* uomo, che scardina la possibilità della pluralità degli uomini. In tal senso si può individuare, al di là di alcune profonde differenze, «la stretta relazione tra i governi totalitari e i regimi dispotici»[66]. Per chiarire questo rapporto è assai significativo che la Arendt ricorra all'immagine montesquieuiana del *deserto*, utilizzata proprio per descrivere la situazione di desolazione ed estraniazione determinata dai regimi totalitari. Montesquieu, alludendo alla totale assenza di comunicazione fra gli individui che caratterizza il dispotismo e alla sua tendenza *autodistruttiva*, aveva paragonato questo regime, appunto, ad un deserto[67]. Se nel deser-

[64] La paura è «essenzialmente antipolitica», come già aveva prefigurato Montesquieu, ripreso dalla Arendt (*La natura del totalitarismo*, cit., p. 108) e anche da Neumann (*Lo Stato democratico e lo stato totalitario*, cit., pp. 113, 216-217). Cfr. sul punto T. SERRA, *Un'ipotesi da verificare: l'impoliticità della paura*, in D. PASINI (a cura di), *La paura e la città*, Roma, Astra, 3 voll., 1983, 1987, vol. II, pp. 31-42.

[65] H. ARENDT, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 140.

[66] In questi precisi termini si esprime la Arendt: *La natura del totalitarismo*, cit., p. 115, inserendo nel suo ragionamento, in tal caso allo scopo di sottolineare le continuità più che le discontinuità tra i due regimi, «il vecchio aneddoto che Montesquieu utilizzava per descrivere il governo dispotico: quando i selvaggi della Louisiana desiderano cogliere dei frutti maturi, abbattono l'albero, semplicemente perché è più veloce e più semplice» (cfr. *EL*, V, 13, p. 297).

[67] Cfr. *EL*, V, 14, pp. 294-295, e, sul punto, D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 67-69. In *Sulla rivoluzione* (cit., p. 168, nota 19), la Arendt, trattando del valore relazionale delle leggi rileva, con un esplicito riferimento all'opera principale di Montesquieu, che «senza legge

to del dispotismo domina l'immobilismo, la stasi, per la Arendt il totalitarismo mette *in movimento* il deserto, è capace di scatenare una tempesta di sabbia in grado di coprire ogni parte della terra abitata[68]. Immagini mortifere sono associate ai due regimi mostruosi: dispotismo e totalitarismo. Quando il dispotismo genera il deserto, ciò avviene – afferma emblematicamente Montesquieu – sul modello della «pace dei cimiteri»: la pace regna perché il despota mira ad eliminare ogni opposizione. Di contro all'unione come *concordia discors* prefigurata dalla politica, sta un'unione fittizia, intessuta di rapporti di mera oppressione, un'*unione di cadaveri*, e cioé di quanto di più separato ed incomunicabile la mente umana possa immaginare. L'accordo silente del dispotismo è connesso con una pace cimiteriale, frutto dell'assenza più totale di qualsiasi pluralismo. Quando il totalitarismo produce il deserto, ciò avviene, piuttosto, sotto forma di una desertificazione, ovvero di un *processo* senza fine, come se il deserto dovesse assorbire, ricoprire, divorare gli spazi che ancora ad esso si sottraggono. La desertificazione è un processo dinamico, che guadagna incessantemente terreno. In questo senso, sotto l'influenza del movimento, essa interrompe la pace e provoca le «tempeste di sabbia, nelle quali tutto, dalla calma mortuaria, scoppia d'improvviso in pseudoazioni»[69]. All'*unione dei cadaveri* subentra un *mondo di morenti*, di vittime in uno stato di agonia permanente[70], che ha nei campi di sterminio la sua 'perfetta' realizzazione. Attraverso queste metafore del deserto e della morte appare chiaro il peculiare modo di procedere arendtiano che, a partire da Montesquieu, sviluppa la sua analisi per approdare ad esiti che si rivelano come il frutto di *metamorfosi*.

Nel contesto della disamina sulle forme di governo si inserisce pienamente anche il recupero da parte della Arendt del concetto montesquieuiano di *esprit général*[71]. Nascosta sotto le osservazioni non si-

umana lo spazio fra gli uomini sarebbe un *deserto*, o piuttosto non esisterebbe alcuno spazio intermedio». Per l'immagine arendtiana del deserto, si veda il Frammento 4, intitolato *Del deserto e delle oasi*, in H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 143-146 (corsivo mio).

[68] Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 655.

[69] U. LUDZ, *Commento del curatore*, cit., p. 144.

[70] H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 611.

[71] Per un'ampia trattazione di questo cruciale aspetto dell'opera montesquieuiana – ripreso esplicitamente soprattutto da Hegel (cfr. il contributo di Antonino Rotolo nel presente tomo) – si veda C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des Lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-201.

stematiche (altro aspetto, questo, che accomuna, da un punto di vista dell'approccio, i due autori), «e a volte persino casuali», di Montesquieu sulla relazione tra la natura dei governi e i loro principi d'azione «giace un'intuizione ancora più profonda riguardo ai fattori essenziali che conferiscono unità a determinate realtà storiche»[72]: si tratta, appunto, della nozione di *esprit général*, sorta di spirito unificatore che si ritrova contemporaneamente sia nelle leggi di un paese sia nelle azioni di coloro che vivono sotto quelle leggi. Esso non corrisponde – nota la Arendt – ad uno spirito astratto e metafisico (come sarà con il *Volksgeist* di Herder e con il *Weltgeist* di Hegel), ma semplicemente all'esperienza fondamentale degli uomini che agiscono e vivono insieme e a quella dei diversi contesti in cui tale esperienza si attua. È questo il modo per ribadire che Montesquieu è il pensatore che ha ammesso e riconosciuto il tempo e lo spazio – la 'storia' e la 'geografia' – come condizioni fondamentali dell'esistenza politica[73], e dunque per sottolineare, ancora una volta, quanto una sua «originaria scoperta» possa essere «utile per la scienza politica»[74].

4. *I rischi del popolo 'sovrano': Montesquieu* contra *Rousseau*

Hannah Arendt si serve di Montesquieu anche per svolgere la sua critica radicale a Rousseau, al suo modo di intendere la democrazia e la libertà, e dunque agli sviluppi giacobini della Rivoluzione francese, a tutto favore della Rivoluzione «costituzionale» americana[75]. Sotto questo profilo, due passaggi sono assai indicativi. Interrogandosi sul significato costitutivo della libertà, la Arendt argomenta contro la connessione, sistematizzata da Rousseau, di *libertà* e *volontà* per affermare, su basi montesquieuiane, il nesso tra libertà ed *azione*, intesa quest'ultima come «principio». Osserva la pensatrice:

> Nella misura in cui è libera, l'azione non è sottoposta alla guida dell'intelletto né ai dettami della volontà (anche se ha bisogno dell'uno e dell'altra per porre in esecuzione qualsivoglia obiettivo particolare), bensì sgorga da tutt'altra fonte,

[72] H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., p. 106.
[73] S. FORTI, *Il potere contro il dominio*, cit., p. 159.
[74] H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., p. 106.
[75] H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit. Significativa è la rimozione, quasi totale (e senz'altro discutibile), tra le ascendenze teoriche della Rivoluzione americana, del pensiero di Locke, a tutto vantaggio di quello di Montesquieu.

alla quale darò il nome di "principio", seguendo la famosa analisi di Montesquieu sulle forme di governo[76].

I principi non nascono dall'interno dell'io come i moventi, forniscono piuttosto un'ispirazione dall'esterno e, a differenza del giudizio dell'intelletto, che precede l'azione, e del comando della volontà che la inizia, il principio ispiratore si manifesta appieno solo nell'atto realizzatore. Il principio realizzatore non perde nulla della sua forza, o del suo valore, nel corso del processo di realizzazione. A differenza dell'obiettivo, il principio di un'azione può essere ripetuto più volte, è inesauribile, e, a differenza del movente, possiede validità universale, indipendente da persone o gruppi specifici. I principi si rendono evidenti solo attraverso l'azione, rimangono manifesti al mondo solo finché dura l'azione, non oltre. Tali principi, ricorda ancora la Arendt sulla scia di Montesquieu, «sono l'onore, la gloria, l'amore dell'eguaglianza, che Montesquieu chiamava virtù», oppure – e qui la Arendt allarga lo spettro montesquieuiano – la distinzione o la perfezione, lo *aei aristeuein* dei Greci («lotta sempre per fare del tuo meglio e per essere il migliore di tutti»), ma anche la paura (il principio montesquieuiano del dispotismo) o la sfiducia o l'odio[77]. La libertà, o il suo

[76] H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 204 (da qui sono tratte anche le citazioni seguenti).

[77] La riflessione sui principi, che la Arendt in realtà non approfondisce lasciandola quasi come un tema invisibile, si muove «con Montesquieu e oltre Montesquieu», come appare evidente anche in *Che cos'è la politica?*, cit. Qui la questione dei principi è ripresa – «seguendo Montesquieu, il quale per primo scoprì tale elemento nella sua discussione sulle forme di governo ne *L'Esprit des lois*» – come quarto elemento di ogni agire politico (oltre allo *scopo* che persegue, il *fine* che ha in mente e secondo il quale si orienta, e il *senso* che si rivela mentre esso si compie). Il principio non dà mai direttamente luogo all'agire, ma «di fatto lo mette in movimento». Inteso in senso psicologico, «si tratta delle convinzioni fondamentali condivise da un gruppo di persone, e tali convinzioni fondamentali che hanno svolto un ruolo nel corso dell'agire politico ci sono state tramandate in grande numero, benché Montesquieu ne citi solo tre: l'onore nelle monarchie, la virtù nelle repubbliche, e il timore nella tirannide» (in realtà, ad una disamina più analitica, sarebbe opportuno precisare, in primo luogo, che la virtù – intesa come amore dell'uguaglianza e della frugalità – è per Montesquieu il principio delle repubbliche democratiche, «popolari», mentre una «virtù minore», la «moderazione», è «l'anima» del governo repubblicano aristocratico; in secondo luogo, che la paura è il principio del dispotismo: *EL*, III, 4 e 9, pp. 254, 258-259). La Arendt aggiunge, alla triade montesquieuiana, «la gloria, così come ci è nota dal mondo omerico», «la libertà come ci è nota dal periodo classico di Atene», la giustizia o l'uguaglianza intesa, non solo come frugalità, ma come «convinzione della originaria dignità di tutti coloro che hanno un volto umano» (*Che cos'è la politica?*, cit., pp. 99-100). In questo frammento, dedicato a «Il senso della politica», la pensatrice afferma di volersi soffermare sul tema, probabilmente alludendo al non redatto capitolo sulla *Pluralità delle forme di governo*

contrario, appare al mondo ogni qualvolta si rendono attuali questi principi: la comparsa della libertà, come la manifestazione dei principi, coincide con l'atto realizzatore. Gli uomini sono liberi – ciò che occorre distinguere dall'avere la facoltà di esserlo – nel momento in cui agiscono, né prima né dopo: essere liberi e agire sono la stessa cosa[78].

Ciò induce la Arendt a sottolineare che, dal punto di vista concettuale, «la libertà politica non consiste nell'"Io voglio", ma piuttosto nell'"Io posso" e che perciò il mondo politico deve essere costruito e costituito in modo tale che potere e libertà armonizzino. Montesquieu confermava ciò che i padri fondatori della Repubblica americana, in base all'esperienza delle colonie, sapevano essere vero, ossia che la libertà era "un Potere naturale di fare o non fare qualunque cosa di cui abbiamo intenzione"»[79] (dunque, libertà intesa come potere, ovvero come possibilità di realizzare intenzioni). Sulla disgiunzione, attuata da Montesquieu, tra volontà e libertà politica la Arendt insiste sia in *Sulla rivoluzione* sia nel saggio su *Che cos'è la libertà?* Nel primo scritto, ella richiama la distinzione montesquieuiana tra libertà *filosofica*, che consiste «nell'esercizio della volontà» (*EL*, XII, 2) e libertà *politica*, che consiste nel *pouvoir faire ce que l'on doit vouloir* (*EL*, XI, 3). Nel secondo, il ragionamento è maggiormente articolato e in chiara funzione anti-rousseauiana. La Arendt vede in Montesquieu uno dei maggiori rappresentanti del «secolarismo politico»,

> il quale, benché indifferente a ogni problema squisitamente filosofico, conservava una profonda inadeguatezza, in un contesto politico, della concezione della libertà elaborata dal cristianesimo e dalla filosofia. Proprio per sbarazzarsene, Montesquieu traccia un'esplicita distinzione tra libertà filosofica e libertà politica, individuando la differenza in questo: alla libertà, la filosofia non chiede altro che l'esercizio della volontà (*l'exercice de la volonté*), indipendente dalle circostanze e dal conseguimento dei fini posti dalla volontà. Al contrario la libertà politica consiste nel poter fare quello che si dovrebbe volere (*la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir*: l'accento è su *pouvoir*). Montesquieu, come i pensatori dell'antichità, riteneva ovvio che un agente non

(cfr. U. LUDZ, *Commento del curatore*, cit., pp. 129-142). Relativo ai contesti storici, il principio *relativizza* a sua volta le leggi (cfr. H. ARENDT, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 133: «questi principi d'azione e i loro criteri del giusto e dello sbagliato variano ampiamente a seconda dei paesi e delle epoche»).

[78] Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., p. 205.

[79] H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 167. Profonda anche a questo riguardo la sintonia tra la Arendt e Montesquieu, il quale aveva significativamente affermato che l'uomo è un essere libero e fatto per agire: cfr., ad es., *EL*, I, 1 e XXIV, 11, pp. 233, 722.

potesse più chiamarsi libero quando fosse privo della capacità di fare[80].

Rousseau è considerato, d'altra parte, come l'autore paradigmatico nell'età moderna di una visione filosofica della libertà, fondata sulla volontà, trasposta al contesto politico; una visione che, abbandonando il canone classico, si incardina saldamente nella *teoria della sovranità*. La filosofia sposta l'accento dall'azione alla forza di volontà, dalla libertà come stato che si manifesta nell'azione, al *liberum arbitrium*: in tal modo, l'ideale della libertà cessa di essere virtuosismo per diventare *sovranità*, «l'ideale di un libero arbitrio, che non dipende dagli altri e in definitiva prevale»[81]. L'ascendenza filosofica della nozione politica di libertà – che per la Arendt caratterizza la *Main Tradition* – era presente ancora negli scritti politici degli ultimi decenni della fine del Settecento (ad esempio, in quelli di Thomas Paine o di La Fayette), fortemente influenzati dal pensiero di Rousseau. Quest'ultimo è visto dalla Arendt – di qui uno dei principali motivi della sua avversione[82] – come l'esponente più conseguente nell'ambito della filosofia politica moderna della teoria della sovranità, che egli fa scaturire dalla volontà, a tal punto da «visualizzare il potere politico nella rigida immagine della forza di volontà individuale» (mossa, questa, che verrà confermata nel Novecento dal «più abile avvocato della nozione di sovranità: Carl Schmitt»[83]). *Contra* Montesquieu, Rousseau sostiene che il potere deve essere sovrano, ossia indiviso, perché «una volontà divisa sarebbe inconcepibile». Lungo questa via il Ginevrino, annota con spirito polemico la Arendt, arrivò a vagheggiare uno Stato ideale in cui i «cittadini non comunicassero tra loro» (una sorta di novella 'repubblica del silenzio', sul modello spartano), e per evitare le fazioni, «ogni cittadino dovesse pensare soltanto i propri pensieri»[84].

[80] H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., pp. 214-215.

[81] *Ibidem*.

[82] Un secondo importante motivo si rinviene in *Sulla rivoluzione*, ove si sostiene che il Ginevrino è stato il primo ad introdurre, funestamente, la compassione nella teoria politica (cfr. p. 86).

[83] H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., p. 218. La Arendt rimanda, per quanto riguarda Rousseau, ai primi quattro capitoli del II libro del *Contratto sociale*. Quanto a Schmitt, preso a modello tra i moderni studiosi di teoria politica, la Arendt sottolinea come egli ammetta chiaramente che «la radice della sovranità è la volontà: sovrano è chi vuole e comanda» come si desume, in particolare, dalla sua *Dottrina della costituzione* (H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., p. 305, nota 21). Cfr. C. GALLI, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità* e R. ESPOSITO, *Hannah Arendt tra 'volontà' e 'rappresentazione': per una critica del decisionismo*, in R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrappresentabile*, cit., rispettivamente, pp. 15-28 e 47-69.

[84] H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 218.

Ciò che confuta la teoria di Rousseau, secondo l'autrice, è il fatto che è assurdo che la volontà si impegni per il futuro: una comunità che rendesse sovrana la volontà sarebbe costruita, «più che sulla sabbia, sulle sabbie mobili»[85]. Qualsiasi transazione politica si compie all'interno di una complessa struttura di *vincoli* e di *legami* con il futuro (leggi, costituzioni, trattati, alleanze), i quali, in ultima analisi, derivano tutti dalla facoltà di promettere e di mantenere le promesse, contrapposta alla radicale insicurezza del futuro (a conferma del duplice valore della legge: vincolo, ma anche possibilità, in quanto spazio di costruzione della relazione[86]). Inoltre, uno Stato in cui non esista alcuna comunicazione tra i cittadini e dove ognuno pensi soltanto i propri pensieri, è, per definizione, una tirannia, l'annullamento del senso della politica:

> In senso politico, l'identificazione di libertà e sovranità è la conseguenza più deleteria dell'equazione operata dalla filosofia tra libertà e libero arbitrio. Infatti il suo risultato è: o la negazione della libertà umana [...] o la convinzione che la libertà di un uomo, di un gruppo, di una struttura politica possa essere ottenuta solo a spese della libertà (cioè della sovranità) di tutti gli altri.

È a questa altezza del suo ragionamento che la Arendt sferra l'attacco più radicale al concetto stesso di *sovranità*: questo non è altro che «un'illusione che per di più può reggersi solo grazie agli strumenti della violenza, cioè con mezzi di per sé extrapolitici»[87]. La sovranità – che anche nella teorizzazione montesquieuiana è quasi del tutto assente[88] – è opposta alla politica perché ne sopprime la costitutiva

[85] *Ibidem*. Occorre però precisare, come mi ha fatto notare Vincenzo Sorrentino, che in *La vita della mente*, cit., sembra rinvenirsi una sorta di rivalutazione della volontà quale organo della libertà (pp. 317-318, 346). È vero che la Arendt distingue ancora tra libertà filosofica (l'"Io-voglio") e libertà politica ("Io-posso") (pp. 428-429), ma la prima, in quanto coincidente con la spontaneità (Kant), non sembra più radicalmente contrapposta alla seconda, così come appare invece nelle pagine decisamente anti-rousseauiane degli anni '60: la Arendt definisce la volontà come «molla dell'azione» (p. 319). Ciò che è qui in gioco non è la volontà come *liberum arbitrium*, ma la volontà quale «potere di dare inizio a qualcosa di nuovo» (p. 342; cfr. anche pp. 332, 481).

[86] Cfr. *infra*.

[87] H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., pp. 218-219.

[88] Questa l'interpretazione di R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 169, che sottolinea come «il rifiuto del concetto di sovranità nella teoria politica» segni più di ogni altra cosa la radicale differenza di idee tra Montesquieu e Rousseau. Sul punto si veda anche, oltre al contributo di Viola Recchia nel primo tomo della presente opera, A. POSTIGLIOLA, *Politica, storia e scienza della società in Montesquieu*, introduzione a MONTESQUIEU, *Le leggi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 79 (il quale, pur

pluralità e ne annienta la radice autentica, la *libertà*:

> Data la condizione dell'uomo, determinata dal fatto che sulla terra non esiste l'uomo, bensì esistono gli uomini, libertà e sovranità sono così lontane dall'identificarsi da non poter neppure esistere simultaneamente. Ove desiderino la sovranità, sia come uomini sia come gruppi organizzati, gli uomini devono soggiacere all'oppressione della volontà; la volontà individuale con cui io costringo me stesso, o la "volontà comune" di un gruppo organizzato. Se gli uomini desiderano essere liberi, dovranno rinunciare proprio alla sovranità[89].

Essendo un fenomeno non politico, violento, la sovranità conduce necessariamente a quella «posture of gladiators» di cui parla Hobbes nel *Leviathan* (I, 13), cioè alla prova di forza e dunque alla guerra. La negazione del nesso *libertà-volontà-sovranità* accomuna così la riflessione di Montesquieu e quella della Arendt, ponendoli entro un orizzonte nettamente alternativo rispetto a quello hobbesiano-rousseauiano[90].

Questa profonda avversione per «l'oppressione della volontà» – individuale e ancora più nella sua proiezione «generale», esemplificata dalla teorizzazione rousseauiana[91] – trova un ulteriore spazio entro l'analisi che la Arendt svolge – in questo caso riallacciandosi a Tocqueville, dunque andando oltre la visione ancora articolata sui ceti cui guardava Montesquieu – della società di massa. Nella società di massa – e ancor di più nel totalitarismo – il mondo perde il suo potere di mettere in relazione e separare, perde la sua pluralità, per essere dominato da una logica di tipo fusionale che assorbe la diversità e la differenziazione nell'uno[92]: «Ciò che rende la società di massa così

differenziandosi dal giudizio radicale di Shackleton, osserva come in Montesquieu si abbia «una sorta di "eclisse" del problema della legittimazione della sovranità in quanto tale»), e, più recentemente, J. EHRARD, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 147-160.

[89] H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, cit., p. 219.

[90] Rousseau, 'il filosofo della volontà', è chiaramente interpretato in una linea continuistica rispetto alla sovranità hobbesiana di cui riprenderebbe l'istanza totalizzante e monolitica, in qualche modo preparatoria del totalitarismo, in sintonia con la prospettiva interpretativa, assai discutibile, di J.L. Talmon. La Arendt mette, dunque, in ombra la tradizione repubblicana romana pur presente nel pensiero rousseauiano e ne coglie soprattutto l'istanza organicistica e monistica. Sull'interpretazione arendtiana di Rousseau, si vedano anche S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 167-177, e R. ESPOSITO, *Polis o communitas?*, in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., p. 103.

[91] S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 173, 177.

[92] L'orrore dell'uno, della «grande malattia moderna dell'unità» (Ch. Péguy), è certamente il fondamento del pensiero politico della Arendt (cfr. A. ENEGREN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit. p. 39).

difficile da sopportare non è, o almeno non è principalmente, il numero delle persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di *riunirle* insieme, di *metterle in relazione e di separarle*»[93]. Di qui, da un lato, una chiara critica dell'idea di un popolo compatto, organico, espressione di una volontà, che sorregge la critica di un eventuale dispotismo 'dolce' (espresso con le armi della tirannia della maggioranza), e, dall'altro, il volgersi, ancora una volta, all'antichità, alle «tradizioni politiche e prefilosofiche dell'antichità»[94], per individuare possibili percorsi alternativi. Per rinvenire una teoria della libertà adeguata all'esperienza umana occorre guardare alle grandi istituzioni di libertà della *res publica* romana (e a chi, isolato, ne ha rilanciato in epoca moderna la validità: Montesquieu). La libertà – anche nella concezione di Agostino, autore romano, non solo cristiano – è concepita non come dote umana interiore, bensì quale caratteristica dell'esistenza dell'uomo nel mondo.

5. *Una certa idea della libertà e il 'repubblicanesimo del limite'*

Si può dunque dire che la filosofia politica di Hobbes e quella di Rousseau si prospettino agli occhi della Arendt, lettrice di Montesquieu, come la netta antitesi alla natura effettiva della politica: esse annullano la pluralità e conducono, in definitiva, *non* all'ordine politico, ma alla guerra permanente. Hobbes, il pensatore principe della modernità, è visto come un filosofo incapace di pensare la comunità politica: assillato dalla paura della morte, egli prefigura un'aggregazione instabile e provvisoria, puramente utilitaria, di individui solitari e privati. L'antropologia hobbesiana rende impossibile ogni sviluppo di relazioni autenticamente politiche, allo stesso modo – e anzi ancor più radicalmente – Rousseau incarna il disegno dell'annullamento delle irriducibili differenze individuali.

È per contrastare questa traiettoria – pienamente inserita nel disegno del progetto politico della modernità – che sfera antropologica e qualità spaziale della politica si saldano attorno al *senso del limite*, di cui la Arendt tesse l'elogio. La sua riflessione si connota pertanto come il tentativo di tratteggiare un'*arte dei confini*[95], facendo emergere

[93] H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 39.
[94] H. ARENDT, *Che cosa è la libertà?*, cit., p. 220.
[95] Cfr. A. BESUSSI, *L'arte dei confini*, in EAD., *Somiglianza e distinzione. Saggi di filosofia*

una visione della politica che, aggiornando la riflessione classica sul dispotismo, ha un referente privilegiato in Montesquieu (ma volge lo sguardo anche a Tocqueville e a Kant), e si qualifica come l'esito della «capacità artificialista» degli esseri umani: nella costruzione di confini, di limiti per abitare la città, consiste la specifica capacità umana. La legge funge da recinto che ripara gli uomini dall'illimitato della natura; l'artificio del *nomos*, dell'istituzione, permette di sfuggire al flusso della vita biologica, al «corso del fiume»[96]. La legge 'contiene', non solo nel senso per cui essa argina e interdice gli attentati alla libertà privata, ma anche in quello per cui essa limita e dà forma (e dunque possibilità di espansione) al politico, conferendogli così una durata positiva (in ciò risiede il carattere *costitutivo* del diritto, la sua capacità di generare, attraverso la «forza del limite», gli spazi dell'azione).

Montesquieu ha fornito una prima fondamentale strumentazione per inserire all'interno della filosofia politica una sorta di istanza «cartografica», al fine di costruire le istituzioni in modo regolato, precisando come i governi liberi (i governi limitati[97], «miti») siano quelli in cui si raggiunge una compresenza di *stabilità* (costituzione del 'corpo politico') e *movimento* (l'azione, il fermento pluralistico). Egli ha mostrato come sia competenza specificamente umana la capacità di sottrarre terra all'acqua, alzando barriere e costruendo ponti. Non è un caso che, nella sua analisi, il dispotismo – inteso come paradigma dell'autorità negativa – assuma le caratteristiche del mare, di un oceano che continuamente avanza, che dilaga travolgendo ogni

politica, Napoli, Liguori, 2001, pp. 139-168. Si vedano anche B. MAGNI, *Dispotismi ricorrenti: Montesquieu in Hannah Arendt*, cit., p. 153, e, entro un'analoga prospettiva, A. BESUSSI, *I due K. Poteri tutelari e arte della libertà*, in M. DONZELLI-R. POZZI (a cura di), *Patologie della politica*, cit., pp. 159-172.

[96] «La legge, nel senso greco – spiega la Arendt –, non è né intesa né contratto, non nasce affatto dalla discussione e dalle contrastanti azioni degli uomini, dunque non rientra propriamente nella sfera politica ma è essenzialmente pensata da un legislatore, e deve sussistere prima che possa darsi una dimensione propriamente politica. In quanto tale è prepolitica, ma nel senso che è *costitutiva* di ogni ulteriore agire politico e di ogni relazione politica. Come le mura della città, alle quali Eraclito paragona la legge, devono essere prima costruite affinché possa esistere una città identificabile nella sua forma e nelle sue demarcazioni, così la legge determina la vera fisionomia dei suoi abitanti che li distingue e discerne da tutte le altre città e dai loro abitanti» («Frammento 3 c», in H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 87; corsivo mio). L'istituzione della legge genera una libertà distinta da quella espressa dal (naturale e necessario) fluire di un fiume (cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*?, cit., p. 201).

[97] L'uso dei termini *limite, limiter, limitation*, è significativamente ricorrente nell'*Esprit des lois*: cfr., ad es., II, 4; VI, 5; X, 9; XI, 4, 6; XII, 25; XXIX, 1, pp. 248, 313, 384, 395, 403, 454, 865.

cosa[98]. Nell'analisi della Arendt, come si è avuto modo di vedere, il totalitarismo rappresenta la forma più moderna e perfezionata di dispotismo, una sua *metamorfosi* che conserva alcuni tratti strutturali, tra i quali quello fondamentale dell'annientamento della regola, della misura, del limite appunto: esso si propone di conquistare il mondo, di instaurare un dominio totale, a partire dal presupposto logico che tutto sia possibile, che tutto si possa fare e che tutto possa essere distrutto. Un obiettivo, per definizione, *sconfinato*: esso porta a rimuovere tutte le barriere, l'idea stessa del limite e del confine. La violenza che lo anima è paragonabile alla «piena di un fiume» (secondo la nota espressione di Georges Bataille), irruzione che eccede e travolge lo spazio limitato della città, le sue mura, travolge lo spazio e la rete delle norme e delle istituzioni (proprio come il deserto in movimento, ricorrendo ad un'altra immagine già evocata).

Nell'universo concettuale montesquieuiano la Arendt rinviene il senso profondo, per la sfera politica e umana, del *limite*: in Montesquieu esso è inteso sia in relazione, come si è visto, all'idea di governo della legge (centrale per una riflessione politica che è essenzialmente una riflessione sui limiti del potere), sia pure in relazione all'idea di un confine stabilito tra spazio pubblico e spazio privato (aspetto lasciato in ombra in questa sede), la cui tenuta diventa politicamente cruciale per garantire una dimensione di incontro tra una pluralità di individui e gruppi (nel dispotismo, invece, la confusione tra i due spazi esemplifica l'annullamento dell'agire politico stesso).

Sviluppando l'intuizione montesquieuiana, la Arendt arriva a definire la sua idea della libertà come libertà *relazionale*[99], che vive di un molteplice senso del limite/confine: il confine non è soltanto linea che istituisce una separazione, è anche spazio di azione e di confronto, di conflitto e di contaminazione, di espressione del pluralismo connaturato all'umanità. Secondo tale idea, il limite esprime la sua *forza*, la sua possibilità positiva, generatrice, oltre che la sua capacità vincolante: il limite è necessario, è necessaria la legge che stabilizza, la legge che – secondo l'ascendenza greca del *nomos* – delimita gli spazi dove l'azione è possibile e valida, ma che – secondo l'ascendenza romana – si pone anche come spazio delle relazioni.

Il principale argomento dell'opera di Montesquieu, osserva la

[98] «I fiumi corrono a mescolarsi nel mare: le monarchie vanno a perdersi nel dispotismo» (*EL*, VIII, 17, p. 364).

[99] Cfr. A. BESUSSI, *I due K.*, cit., p. 171.

Arendt, è appunto la *costituzione della libertà politica* (*constitutio libertatis*)[100]: porre limiti al potere significa creare le condizioni costitutive della libertà (che non potrà che essere limitata e relazionale), ma anche mantenere intatto il potere stesso. Il potere può essere fermato, affinché non diventi dominio, *e* tuttavia esser mantenuto intatto, solo dal potere. Esso non è pertanto concepito – e qui la Arendt sviluppa in maniera originale (per così dire, 'repubblicana') la teoria montesquieuiana – «sul modello di un gioco a somma zero, di una somma invariante una cui frazione potrebbe essere acquisita soltanto a spese di un'altra: quando si trovano riunite le condizioni della sua apparizione il potere, per così dire, si "sovramoltiplica", accrescendosi proporzionalmente alla sua propagazione»[101].

Resta il fatto, incontrovertibile – frutto «del grande insegnamento di Montesquieu» – che «anche la virtù deve avere i suoi limiti»[102]. A questo riguardo, un esempio di 'giusta' virtù repubblicana è ottimamente fornito dal modello di Roma (anche a tal proposito, si può osservare quanto la riflessione arendtiana mostri una strutturale affinità con quella di Montesquieu). Se già nell'opera sulla rivoluzione Montesquieu costituiva il tramite essenziale per il rilancio dell'idea, tutta romana, della legge come relazione, è nel saggio su *Che cosa è la libertà?* e in alcuni scritti sulla nozione di autorità[103], che emerge chiaramente il fondamentale contributo che, ad avviso della Arendt, i Romani hanno offerto nel concepire la legge e la sua genesi, nei termini della sua fondazione (costituzione). Roma, come esperienza storico-politica paradigmatica, rappresenta il giusto equilibrio tra la dimensione fondativa, permanente (espressa dal *nomos*, dalla legge come perimetro) e la dimensione innovativa, in movimento (espressa dall'azione come nuovo inizio, dalla legge come spazio di possibilità),

[100] H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 166 (si veda anche la nota 16).

[101] A. ENEGREN, *Il pensiero politico della Arendt*, cit., p. 91.

[102] H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 96 (cfr. *EL*, XI, 4, p. 395). Saggia è stata dunque, ad avviso della Arendt, la prudenza di Montesquieu soprattutto se comparata con l'idea di virtù sostenuta da Robespierre, fautore – sulla scia di Rousseau – di un 'repubblicanesimo illimitato', che in realtà porta a stravolgere la giustizia e a calpestare le leggi: «Il male della virtù di Robespierre stava nel fatto che non accettava alcuna limitazione» (*Sulla rivoluzione*, cit., p. 96).

[103] Si veda, ad es., il testo presentato dalla Arendt in occasione di un convegno svoltosi a Milano nel 1955 (*The Rise and Development of Totalitarianism and Authoritarian Forms of Government in the Twentieth Century*), ora disponibile in italiano: *L'ascesa e lo sviluppo del totalitarismo e delle forme di governo autoritarie nel XX secolo*, a cura di A. Cutro, «La società degli individui», 5 (2002) 2, pp. 113-134.

connaturate ad un ordine politico, imperniato sulla relazione e sulla pluralità[104].

Dunque Montesquieu appare, oltre che lo scopritore di alcune idee rilevanti, anche colui che incarna, simboleggia in qualche modo, l'autorità di Roma in età moderna[105], e il richiamarsi al suo pensiero significa anche rilanciare nell'età contemporanea quella *autorità*, coniugando la propensione repubblicana con il senso (liberale) del limite, sulla via indicata dal filosofo francese (e precipuamente riproposta, agli occhi della Arendt, da Kant[106]). Montesquieu contribuisce in maniera fondamentale, e del tutto originale all'interno del pensiero politico della modernità (dominato da Hobbes, Rousseau, Schmitt), a pensare il potere, la legge, la libertà attraverso la mossa radicale del limite. La sua è una concezione paradigmatica della libertà *negativa*, emblematicamente raffigurata dalla metafora «della rete e dei pesci»[107], ma che al tempo stesso apre e allarga l'orizzonte anche ad una dimensione *positiva*, che porta il liberalismo ad assumere una tonalità repubblicana[108].

[104] Sul legame della Arendt con il modello politico di Roma e, più ampiamente, sulla presenza della «tradizione latina» nel suo pensiero, si veda F. FOCHER, *La consapevolezza dei principii*, cit., pp. 59-60, 71-86.

[105] I passi in cui Montesquieu esprime la sua ammirazione per l'organizzazione costituzionale della Roma repubblicana – modello di *république parfaite* – sono soprattutto *EL*, VI, 11, 15, pp. 320, 325-327.

[106] H. ARENDT, *La natura del totalitarismo*, cit., pp. 128-129.

[107] «Un antico ha paragonato le leggi alle ragnatele, le quali, avendo solo la forza di fermare le mosche, sono strappate dagli uccelli. Per quanto mi riguarda, paragonerei le buone leggi alle grandi reti nelle quali i pesci sono catturati pur credendosi liberi, e le cattive leggi alle reti nelle quali essi sono così stretti che sentono subito di essere stati presi» (metafora che appare molte volte nelle *Penseés* di Montesquieu, in *Œuvres complètes*, cit., t. I, nn° 1798 (943), 1800 [597], 1801 [828], 2124 [434], pp. 1430-1431, 1552).

[108] Nella prospettiva arendtiana, tale apertura pare prefigurare, a livello interpretativo, il superamento dei limiti stessi del liberalismo (insiti nella sua possibile chiusura privatistica: cfr., ad es., *Che cos'è la politica*, cit., p. 52) e, questo, paradossalmente attraverso la forza generatrice del limite. Quella della Arendt costituisce, dunque, una critica *immanente* al liberalismo, alla sua restrizione a «bilancia dei poteri». Sul 'repubblicanesimo' di Montesquieu, sia consentito rimandare a TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 13-74. La tensione montesquieuiana tra libertà positiva e libertà negativa pare essere ben individuata dalla stessa Arendt che rileva come, «perfino Montesquieu (il quale pure aveva, dell'essenza della politica, non solo una concezione diversa, ma migliore di quella sostenuta da Hobbes e Spinoza) poteva di quando in quando vedere un'equazione tra politica e sicurezza e dunque la libertà politica come potenziale affrancamento dalla politica, così come indicavano coloro che sostenevano che il fine del governare era garantire la sicurezza» (H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 201). Il passo cui si riferisce la Arendt per mostrare il volto di un Montesquieu proteso alla sfera privata, ad una libertà

Montesquieu aiuta in maniera essenziale la Arendt a pensare la politica come «radicalità del limite»[109], inteso quest'ultimo come forza *limitante* (delle passioni umane), ma anche come forza *abilitante* (delle specifiche capacità umane). Alla «bilancia dei poteri» viene a connettersi inscindibilmente la politica nella sua dimensione di azione.

Il modello – politico, istituzionale, sociale – che prende le mosse da una riflessione sul senso del limite in politica, e che trova in Montesquieu e poi nella Arendt due dei suoi più eminenti esponenti, offre interessanti soluzioni alla discussione sugli assetti che dovrebbero consentire l'espressione stessa della libertà, concepita 'al plurale', ovvero in relazione ad ogni individuo che ha il diritto ad abitare la città, ad abitare lo spazio pubblico-politico, salvaguardando e valorizzando la sua irriducibile singolarità e spontaneità, la sua capacità di dar vita a «nuovi inizi» (così come suggeriscono i verbi delle lingue antiche, *archein* e *agere*)[110]. Tale libertà è possibile solo laddove vige il «regno della legge»[111], opposta ad una 'smisurata' volontà di potenza:

> Le leggi di una repubblica, perciò, non sono leggi che favoriscono la distinzione, ma *leggi che inducono la limitazione*; sono volte a limitare la potenza di ognuno, in modo che vi sia spazio per la potenza degli altri. Il fondamento comune della legge e dell'azione repubblicana è l'idea che la potenza umana non è limitata da nessun potere superiore – Dio o la natura – ma dal potere dei miei eguali e dalla gioia che deriva da questa condivisione.

La virtù come amore dell'eguaglianza – nel senso montesquieuiano – si origina dall'esperienza di questa *eguaglianza di potere* che sola difende gli uomini dal deserto dell'isolamento (che può divenire, ed avviene nei regimi totalitari, estraniazione). Tale virtù, come Montesquieu aveva sapientemente paventato (e Rousseau e soprattutto i giacobini attestano con il loro 'repubblicanesimo illimitato'), non è, d'altra parte, esente da rischi:

legata ad attività estranee al dominio della politica, è chiaramente *EL*, XII, 2, p. 431: «La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté».

[109] L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt*, cit., p. 24.

[110] Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, pp. 26-27, 142; EAD., *Vita activa*, cit., pp. 10, 129.

[111] «Le leggi circoscrivono ogni nuovo inizio e allo stesso tempo assicurano la sua libertà di movimento, la potenzialità di qualcosa d'interamente nuovo e imprevedibile» (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 637). L'aspirazione del liberalismo 'negativo' di Montesquieu è così supportata dalla tensione costruttiva, 'positiva', repubblicana. Un'interpretazione in chiave repubblicana del pensiero della Arendt è proposta, tra gli altri, da M. CANOVAN, *Hannah Arendt*, cit., e da P. SPRINGBORG, *Arendt, Republicanism and Patriarchalism*, «History of Political Thought», 10 (1989), pp. 499-523.

Il rischio tipico di tutte le forme di governo fondate sull'eguaglianza è che quando viene meno quella struttura della legalità al cui interno l'eguaglianza dei poteri riceve il proprio significato, la propria direzione e la propria limitazione, i poteri degli eguali si annullano a vicenda fintanto che la stanchezza nei confronti di questa impotenza rende tutti disposti ad accettare un governo tirannico[112].

Il che vale a dire che il repubblicanesimo – inteso come l'architettura del governo degli uguali che possono esprimere le loro differenze (la loro insopprimibile pluralità) – ha un costitutivo bisogno del *senso del limite* (nella duplice accezione evocata dalla Arendt), e che dunque esso necessita, pena l'involuzione e la caduta, dell'*esprit* di Montesquieu e delle sue «scoperte» così cariche di futuro.

[112] H. ARENDT, *Karl Marx*, cit., pp. 107-108 (gli stessi passi sono contenuti ne *La natura del totalitarismo*, cit., p. 134). Chiarissimo appare l'eco montesquieuiana: nell'*opus maius*, Montesquieu spiega che le repubbliche democratiche cadono in primo luogo a causa della corruzione o alterazione del loro principio animatore, ovvero in seguito all'affermarsi di un'eguaglianza politica «estrema» attraverso la quale il popolo si accaparra tutti i poteri fondamentali dello Stato fino a disconoscere il principio stesso dell'autorità: ciò implica il precipitare in una situazione di anarchia e disordine che ben presto comporta il «dispotismo di uno solo» e successivamente la conquista da parte di Stati stranieri (cfr. *EL*, VIII, 2-3, pp. 349-352). Per una trattazione del tema dell'*eguaglianza* nel pensiero arendtiano: A. RENAUT, *L'idée d'égalité et la notion moderne du droit. Lecture critique de Hannah Arendt*, in J. FERRARI-A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Égalité/Uguaglianza*, Napoli, Liguori, 1990, pp. 61-74.

Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron

Manlio Iofrida

1. *Un 'alter ego' di Montesquieu*

Il problema del rapporto fra la riflessione di Raymond Aron (1905-1983)[1] e l'opera di Montesquieu è certo dei più complessi, per più di un motivo: innanzitutto, poche sono le opere del primo in cui una traccia almeno indiretta dell'influenza del secondo non sia reperibile; in secondo luogo, la figura di Aron è notoriamente poliedrica: in lui coincisero il filosofo, il giornalista politico, il sociologo, lo studioso delle relazioni internazionali, il teorico della politica o politologo che dir si voglia. Ora, in tutti questi aspetti della sua attività, l'influenza dell'autore dell'*Esprit des lois* è stata decisiva; ma soprattutto, andando più in profondo, al di là dei debiti per così dire quantitativi e in estensione, è quello qualitativo e in profondità che deve essere valutato: da quest'ultimo punto di vista, il rapporto con Montesquieu, in apparenza così pervasivo, conosce un momento, o per lo meno un periodo specifico, di particolare intensificazione. In tale

[1] Per la bibliografia delle opere di Aron, si veda R. ARON, *Bibliographie*, a cura di P. SIMONE e É. DUTARTRE, t. I: *Livres et articles de revue*; t. II: *Analyses d'actualité*, Paris, Julliard, 1989. Per una bibliografia degli studi su Aron, ci si può riferire a quelle contenute nei seguenti volumi, che sono essi stessi importanti contributi alla ricerca sull'autore: R. COLQUHOUN, *Raymond Aron*, 2 voll., London, Sage Publications, 1986; A. PANEBIANCO, *Introduzione all'edizione italiana* di R. ARON, *La politica, la guerra, la storia*, tr. it. di R. Falcioni, Milano, Il Mulino, 1992; D.J. MAHONEY, *The liberal political science of Raymond Aron*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1992. Altri testi importanti, che ci sono stati particolarmente utili dall'angolatura problematica del presente saggio: D. COFRANCESCO, *R. Aron: democrazia e totalitarismo*, in AA.VV., *Il pensiero politico europeo (1945-1989)*, a cura di S. Mastellone, Firenze, CET, 1994, pp. 19 sgg.; N. BAVAREZ, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, 1993; S. LAUNAY, *La pensée politique de Raymond Aron*, Paris, PUF, 1995; «Commentaire», 8 (1985), n° 28-29, integralmente dedicato ad Aron; AA.VV., *La philosophie politique de Raymond Aron* e *De l'existence historique (inédit,1979)*, Caen, Centre des Publications de l'Université de Caen, 1989.

periodo, come vedremo, un Montesquieu più o meno da sempre conosciuto viene da Aron riscoperto e emerge con la statura e il ruolo di un vero e proprio contemporaneo: le dottrine di Montesquieu vengono a ricoprire un ruolo cruciale nel ripensamento delle società odierne e del fenomeno totalitario, e nella costruzione di una teoria politica in cui la sociologia e il momento storico svolgono un ruolo essenziale. Si può anzi affermare che in questo snodo dell'attività intellettuale di Aron – che è quello decisivo, che farà di lui un protagonista della cultura internazionale del XX secolo – si verifica una vera e propria identificazione e Montesquieu riletto e aggiornato diventa un vero e proprio *alter ego* di Aron. In questo senso, nell'opera di quest'ultimo il pensiero di Montesquieu conosce uno dei più importanti momenti della sua rinascita, se almeno si tiene come metro di valutazione non tanto la sua letterale ripetizione, ma i nuovi significati che una serie di enunciati classici, in esso contenuti, assumono per effetto della loro messa in relazione con l'attualità.

2. *Montesquieu visto da Londra*

Ma prima di venire a questo momento culminante del rapporto Aron-Montesquieu, è opportuno, a titolo preliminare, soffermarsi brevemente su un testo relativamente giovanile del primo in cui troviamo un'interessante trattazione su Montesquieu, condotta in parallelo e opposizione alla figura di Rousseau. Il testo risale agli anni della seconda guerra mondiale, fu dunque scritto durante l'esilio londinese[2]; esso dimostra che, nonostante le affermazioni successive dell'autore, secondo le quali egli avrebbe letto approfonditamente i testi di Montesquieu e Tocqueville solo negli anni '50[3], la sua precedente conoscenza dell'opera del primo non era poi così superficiale. Il testo, su cui il momento storico-politico evidentemente esercita un condizionamento molto forte, sviluppa la contrapposizione fra il liberalismo moderato e conservatore di Montesquieu e il pensiero demo-

[2] Aron riparò in Inghilterra subito dopo la *défaite*, nel 1940, e vi rimase fino al 1944. Per il testo di cui parliamo, uscito originariamente su «La France libre» (Aprile 1942), cfr. la ristampa, da cui citeremo, in R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, Paris, Gallimard, 1946, cap. II della V sez.: *De la liberté politique. Montesquieu et Rousseau*, pp. 261 ss.

[3] Cfr. R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967, p. 26.

cratico rivoluzionario di Rousseau. Dal punto di vista filosofico, è notevole la messa a punto della diversità dei rispettivi concetti di libertà, in cui già si può avvertire la contrapposizione all'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre (1905-1980):

> La liberté est-elle la capacité de faire tout ce que l'on désire, d'agir selon son bon plaisir? La liberté se confond-elle avec l'indépendance totale par rapport à toutes les causes extérieures, même par rapport à notre passé et aux motifs? Ou bien, au contraire, la liberté se caractérise-t-elle par une certaine qualité de notre conduite, par la soumission aux impératifs de la raison, l'indépendance se réduisant à l'absence de contraintes et d'entraînement irrationnel?[4].

Su questo fondamentale tema troviamo inoltre ulteriori, importanti prese di posizione, che rimarranno centrali anche in seguito. La libertà consiste soprattutto di una serie di *procedure* e *strutture*, che garantiscono dal totalitarismo, ed è più una caratteristica del *sistema* nel suo complesso che del momento isolato della *scelta*; in coerenza con questa posizione, Aron afferma che «la liberté ne se reconnaît pas à la conscience plus ou moins illusoire qu'en ont les individus»[5]. Molto chiara è di conseguenza anche la ripresa della fondamentale concezione di Montesquieu sull'equilibrio dei poteri come unico baluardo contro il dispotismo[6].

Montesquieu è l'autore antirivoluzionario e cautamente riformista per eccellenza, e la sua difesa delle prerogative del ceto nobiliare va interpretata nel senso della suddetta concezione della libertà e non in senso meschinamente corporativo[7]. Rousseau, per parte sua, per quanto i suoi eredi e in particolare i giacobini possano averne forzato ed esasperato le posizioni, ha comunque dato un'impostazione alla sua teoria politica che non poteva non aprire le porte alla Rivoluzione. Inoltre, la sua concezione della volontà generale ha degli innegabili risvolti totalitari[8].

Aron, che *en passant* dimostra di conoscere anche Tocqueville e che già qualifica Montesquieu come «sociologue, penetré du sens de la diversité»[9], non appare particolarmente critico verso la Rivoluzione

[4] R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, cit., p. 263.
[5] R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, cit., p. 264.
[6] R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, cit., p. 268.
[7] R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, cit., p. 267; come vedremo (*infra*, pp. 861-865), su questo *topos* dell'interpretazione montesquieuiana Aron ritornerà molti anni dopo, mantenendo in sostanza la posizione qui espressa.
[8] Cfr. R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, cit., p. 274.
[9] R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, cit., p. 273.

francese e l'Illuminismo (significativa la presa di distanza da Hyppolite Taine in proposito[10]): l'89 e il XIX secolo che l'ha seguito hanno cancellato la vecchia società dell'*ancien régime* e Tocqueville, Montesquieu e Rousseau vanno letti alla luce di questa nuova, inaggirabile situazione storica. Quindi, nonostante che sia chiaro verso chi vadano le sue preferenze, Aron appare comunque interessato a far convergere Montesquieu e Rousseau in una concezione liberal-democratica: la moderazione dei poteri di Montesquieu (che di per sé ha il difetto di essere un conservatore rassegnato[11]) va sintetizzata con l'autonomia e la sovranità popolare di Rousseau e la dialettica della democrazia liberale è l'orizzonte politico che potrà aprirsi dopo la sconfitta della tirannide nazifascista[12].

3. *Da «La France libre» alla Sorbona*

L'Aron che scriveva il saggio or ora discusso, pur giovane, aveva alle spalle un'esperienza intellettuale e anche politica (più come spettatore che come attore) tutt'altro che trascurabile[13]: allievo dell'ENS nella famosa covata in cui erano presenti anche Sartre e Merleau-Ponty (1908-1961), laureato in filosofia e allievo di Léon Brunschvicg (1869-1944), da cui apprese una prima lettura di Montesquieu che non avrebbe dimenticato[14], dopo aver studiato intensamente per un intero anno Kant, si era recato in Germania, dove prima si era dedicato a Husserl, poi al primo Heidegger e infine alla sociologia e allo storicismo tedesco fra XIX e XX secolo. Come è noto, al giovane intellettuale ebreo la Germania presentò insieme il volto della sua migliore tradizione culturale – quella di Dilthey, di Weber, di Husserl, dello stesso Heidegger – e quello della montante barbarie nazista: l'orrore per quest'ultima non costituì per lui, né allora né successivamente, un motivo per prendere le distanze dalla profonda ammirazione per la

[10] Cfr. R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, cit., p. 273.

[11] Cfr. R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, cit., p. 276.

[12] Cfr. R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, cit., p. 276.

[13] Per queste notizie si rimanda alla ricostruzione che di questa fase della sua vita ha fatto lo stesso Aron sia in R. ARON, *Le spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981, pp. 25ss. che in R. ARON, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, pp. 34 ss.

[14] Su questo punto, cfr. *infra*, nota 32; per il testo di Brunschvicg da Aron ripetutamente richiamato, cfr. L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 tt., Paris, Alcan, 1927, t. II, pp. 489 sgg.

prima, che rimase il suo punto di riferimento fondamentale per tutta la vita. Il risultato più importante che Aron trasse dal pensiero tedesco fu la critica del positivismo e la accettazione del relativismo dei valori: questo legame di liberalismo e antipositivismo costituiva – e in questo Aron era un rappresentante della sua generazione – una forte reazione contro la cultura francese del suo tempo (Brunschvicg compreso) e, in generale, contro la cultura della Terza repubblica. La lettura di Montesquieu fatta durante gli anni di guerra va dunque considerata su questo sfondo: come vedremo, la posizione di Aron si manterrà in quest'orizzonte, comportando però un ulteriore amalgama di questi elementi, una loro decantazione in base a nuovi dati storici e nuovi apporti culturali.

Negli anni del dopoguerra, che separano la prima trattazione su Montesquieu da quella, decisiva, degli anni '50, Aron si immergerà ancora più profondamente nel giornalismo: un fatto comunque decisivo anche per la sua elaborazione intellettuale, che sarà sempre legata al pensiero del presente. Quando, nel 1955, egli approda alla Sorbona, riprendendo la carriera di studioso, sarà proprio il ripensamento teorico della politica contemporanea ad essere oggetto dei suoi primi corsi: quelli del 1955-1958 che, rielaborati in volume, costituiranno la grande trilogia sulle società contemporanee: *Dix-huit leçons sur la société industrielle*[15], *La lutte de classe. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*[16], *Démocratie et totalitarisme*[17]. È nel corso di questo lavoro che si verifica la scoperta e certamente, se non la prima, una seconda e più profonda lettura dell'opera di Montesquieu (come di Tocqueville, che per Aron sono inscindibili). Ciò è tanto vero che sappiamo che Aron nel 1956 dedicò un intero corso (rimasto inedito) al pensiero politico dell'autore dell'*Esprit des lois*[18]. Ma la riscoperta del Montesquieu politico andava ora di concerto con la sua rivalutazione come padre del pensiero sociologico: egli era il capostipite di quella nuova impostazione della sociologia che andava rivelandosi un tassello essenziale per una corretta impostazione della teoria delle

[15] Paris, Gallimard, 1962.

[16] Paris, Gallimard, 1964.

[17] Paris, Gallimard, 1965.

[18] Seguirono, rispettivamente nel 1957-1958 e nel 1958-1959, un corso sul pensiero politico di Spinoza e uno su quello di Comte (cfr., in proposito, N. BAVAREZ, *Raymond Aron*, cit., p. 314); dunque, questo secondo gruppo di corsi, che si possono definire di «storia delle dottrine politiche», corre in parte parallelo a quello sulle società industriali or ora menzionato.

società contemporanee; sociologia e scienza della politica si integravano rinnovandosi reciprocamente, dando luogo a una sociologia *politica* che era nello stesso tempo una scienza della politica *sociologica*.

È evidente, dunque, che la riscoperta di Montesquieu avveniva ancora sullo sfondo degli studi filosofici e sociologici giovanili e che Montesquieu appariva il padre francese di un'impostazione che il pensiero tedesco fra '800 e '900 – con Dilthey, Weber, Husserl soprattutto – avrebbe portato a piena maturazione; ma la riattivazione di questo patrimonio era sollecitata da problematiche marcatamente contemporanee: in particolare, dalla necessità di dar conto del divaricarsi delle *società industriali* in due varianti molto differenti, le società liberal-capitalistiche occidentali e quelle di modello ex-sovietico, del tutto prive di libertà politica. Da questo punto di vista, Montesquieu rinasceva non come padre del pensiero sociologico in generale, ma di una sociologia politica, che nella diversa struttura delle *élites* politiche sapeva indicare la differenza specifica fra società liberal-democratiche e società totalitarie.

Il risultato di questo lavoro sarebbe culminato in tre ulteriori corsi – dal 1959-60 al 1961-62[19] – la cui rielaborazione avrebbe messo capo al classico lavoro sulla storia del pensiero sociologico[20]: è in questo testo che troviamo la trattazione più matura e circostanziata del pensiero di Montesquieu da parte di Aron, una trattazione da cui emergono le molteplici sfaccettature e i numerosi significati secondo cui va considerato il rapporto fra i due autori. Nel paragrafo che segue ci dedicheremo quindi ad un'analisi approfondita di questo lavoro; non pretendendo naturalmente di poterne esaurire la ricchezza, ci soffermeremo sui seguenti punti, che sono altrettanti assi portanti del discorso di Aron: a) il ruolo di Montesquieu in quanto vero e proprio fondatore della sociologia; b) il concetto di «spirito generale di una nazione»; c) la questione dei fatti e dei valori e la discussione del concetto montesquieuiano di legge; d) la concezione della libertà concreta; e) la teoria di Montesquieu in confronto ai modelli di Aristotele, Weber e Pareto e la connessa questione dell'*élite*.

[19] Furono pubblicati in due tomi separati, come dispense universitarie: cfr. R. ARON, *Les grandes doctrines de sociologie historique*, 2 tt., Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1961-1962.

[20] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit.

3.1 *Montesquieu capostipite della sociologia*

Aron è ben cosciente del carattere quasi provocatorio che, nel momento in cui scriveva, comportava in Francia iniziare una trattazione sulla storia del pensiero sociologico con Montesquieu: si trattava di una rottura con la tradizione di Comte e Durkheim[21], con il positivismo francese, ed è quindi l'Aron che ha optato in gioventù per la Germania contro la Francia, l'Aron che alla sociologia delle cause di Durkheim ha preferito la sociologia dell'*Erlebnis*, del *Verstehen* e dei «tipi ideali» che qui riconosciamo. Se poi inseriamo il testo nel suo contesto storico, ci rendiamo conto che la polemica è almeno su due fronti: la sociologia francese essendo all'epoca divisa fra eredi di Comte-Durkheim e sostenitori della sociologia di Talcott Parsons (1902-1979), dunque fra due positivismi assai diversi, ma convergenti nella riduzione 'naturalistica' del fatto sociale, è contro entrambe queste tendenze – contro la sociologia globalizzante di matrice durkheimiana e contro la sociologia analitica, fondata su metodi statistico-quantitativi di marca anglosassone[22] –, che Aron reagisce. Non è certamente casuale, quindi, se egli inizia la sua trattazione affermando:

> Montesquieu […] a pour but de rendre l'histoire intelligible. Il veut comprendre le donné historique […]. Montesquieu, exactement *comme Max Weber*, veut passer du donné incohérent à un ordre intelligible. Or cette démarche est la démarche propre du sociologue[23].

Il marcato riferimento a Weber[24] introduce alla messa a fuoco, in Montesquieu, di due diversi procedimenti per ridurre a ordine e intelligibilità la varietà e il caos degli usi e degli eventi: il primo, il più ovvio e tradizionale, e l'unico noto alla sociologia positivista, è l'individuazione di «causes profondes», di leggi necessarie sottese all'appa-

[21] Sul rapporto Durkheim-Montesquieu, cfr. B. KARSENTI, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 6 (2002), pp. 33 ss., ma soprattutto il contributo di Carlo Borghero, in questo stesso tomo.

[22] Cfr., in proposito, N. BAVAREZ, *Raymond Aron*, cit., p. 315 e *infra*, p. 849 e nota 31.

[23] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 27-28 (corsivo mio).

[24] Sul fatto che le scelte di metodo di Montesquieu configurassero un'anticipazione dei «tipi ideali» di Weber, aveva già richiamato l'attenzione E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo* (1932), tr. it. di E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 293 ss., sottolineandone la natura storica e insistendo sulla ricerca di «intelligibilità» del caos fattuale che è sottesa al modo di procedere di Montesquieu. Aron non cita questo testo, ma l'affinità fra la sua interpretazione e quella di Cassirer è tanto più interessante in mancanza della prova di un'influenza diretta.

rente casualità degli avvenimenti[25]. Il secondo, invece, non implica questa polarizzazione di necessario e accidentale, di ideale e fenomenico, di uguale e diverso, ma

> consiste à dire […] que l'on peut organiser la diversité des mœurs, des coutumes et des idées à l'intérieur d'un petit nombre de types. Entre la diversité infinie des coutumes et l'unité absolue d'une société idéale, il y a un terme intermédiaire[26].

Si noti che per Aron, sempre sulla scorta di Weber, la compresenza in Montesquieu di questi due diversi modelli epistemologici non costituisce una debolezza o una contraddizione, poiché entrambi sono necessari per l'edificazione di una scienza sociologica: il modello causale è necessario per la spiegazione del *divenire*, e quindi della storia, quello idealtipico per rendere intelligibile la *diversità*, e quindi la sincronia e la compresenza sistematica del diverso[27].

La scelta di Montesquieu come padre della sociologia è peraltro carica di numerosi altri significati, che non sono certo esauriti dalla ripresa del modello weberiano ideal-tipico; quest'ultima è solo la spia del fatto che la sociologia di Aron si apre alla problematica di una conoscenza *plurale*, *prospettivistica*, *probabile*, continuamente aperta a mettere in questione la propria fondatezza, cosciente della parzialità della propria *donazione di senso* a un mondo, almeno *prima facie*, di per sé caotico, disordinato, campo del *non-senso*[28]. È allora opportuno esaminare come nel testo vengano affrontati alcuni problemi più squisitamente filosofici. Infatti in Montesquieu Aron cerca la risposta a domande di questo genere: qual è il rapporto fra determinismo e libertà? Quale il rapporto fra ordine e disordine? L'ordine è meramente soggettivo o è nelle cose stesse? Qual è il rapporto fra il sistema e le sue parti – di tipo meccanico-deterministico o di tipo organico? Qual è il rapporto fra universalità e singolarità? Si tratta, peraltro, di un insieme di questioni che si legano ad alcuni problemi classici dell'interpretazione del testo di Montesquieu.

[25] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 28-29.
[26] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 29.
[27] *Ibidem*.
[28] Per l'effettiva posizione di Aron sul problema senso-non senso, cfr. *infra*, p. 856.

3.1.1 *Lo spirito generale di una nazione*

La prima di tali questioni, notissima, è la seguente: qual è il ruolo del fattore geografico nell'impostazione di Montesquieu? Aron non pretende di annullare le difficoltà esistenti nel testo di *De l'Esprit des lois*, non ne cancella le contraddizioni, ma ritiene che, a brani che possono autorizzare una interpretazione deterministica, Montesquieu ne affianchi altri in cui presenta un modello più complesso, in cui alla causa si sostituisce la «relation d'influence»[29]: una relazione, cioè, in cui il primo termine non determina univocamente la presenza del secondo ma la rende solo *più probabile*; in base a questo secondo modello, «le milieu ne détermine pas les institutions, mais influe sur elles et contribue à les orienter dans une certaine direction»[30]. Pensato in una chiave epistemologica più generale, questo modello porta Aron a individuare come punto centrale, asse archimedico della sociologia di Montesquieu, il concetto di *spirito generale di una nazione*. È tale concetto che conferisce ad essa tutta la sua attualità, poiché permette di superare la contrapposizione fra sociologia sintetica e sociologia analitica[31], che poi altro non sono che le due forme di sociologia positivistica fra loro complementari che Aron si trovava davanti. La sociologia non è né una scienza deduttiva né l'accumulo di una serie di nessi causali specifici che annullano l'unità dell'oggetto sociale indagato[32]. *Esistono degli insiemi parziali*, dei *sistemi specifici* che infor-

[29] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 48.

[30] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 49.

[31] 'Sintetica' è per Aron sinonimo di 'globale' e l'esempio più tipico ne è il marxismo, dottrina «à la fois synthétique (ou globale), historique et déterministe», ovvero «visée totalisante» che «embrasse l'ensemble ou le tout de chaque société» (R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 10); 'analitica' è ogni sociologia che, partendo dagli individui e da problemi determinati, costruisce un numero, potenzialmente infinito, di insiemi sociali circoscritti e empiricamente ben delimitabili, di cui studia le correlazioni, senza alcuna pretesa di esaustività; ne è esempio tipico la sociologia americana successiva alla seconda guerra mondiale (cfr., ad es., R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 10 ss.).

[32] Sulla base di questa impostazione, nell'ultima parte del suo testo, Aron, richiamando l'interpretazione del suo maestro Brunschvicg, ne prenderà le distanze, per l'unilaterale valorizzazione che questi aveva fatto del momento analitico della posizione di Montesquieu (cfr. R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 64); è vero che un precedente riferimento a Brunschvicg (cfr. R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., *Introduction*, p. 18), se letto isolatamente, potrebbe far pensare a un accordo pieno tra i due; ma, alla luce della trattazione successiva, appare evidente che in tale passo Aron sta attribuendo a Brunschvicg solo il merito di averlo preceduto (e forse ispirato) nel conferire a Montesquieu il ruolo di padre del pensiero sociologico; sullo specifico della sua interpretazione egli non era sicuramente d'accordo.

mano del loro carattere complessivo i singoli componenti, anche se non li determinano univocamente e non sono scindibili come entità autonome rispetto ad essi:

> L'esprit général est une résultante, mais c'est une résultante qui permet de saisir ce qui constitue l'originalité et l'unité d'une collectivité donnée. Il y a un esprit général de la France, un esprit général de l'Angleterre. On passe de la pluralité des causes à l'unité de l'esprit général, sans que celui-ci exclue les causalités partielles. L'esprit général n'est pas une cause dominante, toute-puissante qui effacerait le reste. Ce sont les caractéristiques qu'acquiert à travers le temps une collectivité donnée, par suite de la pluralité des influences qui se sont exercées sur elle[33].

È chiaro come, attraverso l'interpretazione di questo concetto, che pone come architrave dell'*Esprit des lois*, Aron faccia di Montesquieu non solo il precursore dei tipi ideali di Weber, ma di tutta la tradizione diltheyana, con le relative messe a fuoco della specificità delle *Geisteswissenschaften* e con i riferimenti al fenomeno della *vita* di contro al meccanicismo che l'avevano caratterizzata. È chiaro anche come qui debba aver pesato la lettura giovanile di Husserl con la sua polemica contro il riduzionismo causalistico in campo psicologico; ma non è da perder di vista neanche l'esplicito rinvio alla tradizione antropologica americana e al suo concetto di *cultura*[34]. Lo spirito generale di una nazione è dunque il concetto montesquieuiano che individua un'unità fondamentale di un insieme sociale *a un livello diverso da quello politico*[35]: tale concetto «permet d'aller de la sociologie politique à la sociologie du tout social»[36]. È un punto importante su cui torneremo ripetutamente.

Lo spirito generale di una nazione è anche indagato da Aron dal punto di vista di quella che si può definire la componente *soggettiva* o *di valore* di un insieme sociale: in questo modello antipositivistico e fenomenologico (non esiste una separazione meccanica fra soggetto e oggetto, secondo la lezione husserliana del concetto di intenzionalità), lo spirito generale di una nazione si riconnette al fondamentale concetto montesquieuiano di *principio* di un determinato regime,

[33] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 51.

[34] *Ibidem*.

[35] Aron segnala qui che in Montesquieu esiste anche una seconda risposta, quella per cui è il sistema politico a *far la sintesi* di un insieme sociale: cfr. R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 51.

[36] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 52.

principio senza la cui costante vitalità una forma di governo non potrebbe sussistere[37].

Che ci troviamo in un punto delicato, di alta riflessione filosofica, lo segnala anche la polemica (sobria, ma inequivocabile) con Sartre. Finora abbiamo valutato il significato antipositivistico dell'interpretazione che Aron dà di Montesquieu, ma la centralità conferita allo spirito generale di una nazione gioca anche in un altro senso: come già indicato dal riferimento al pensiero antropologico, questo concetto rinvia all'irriducibilità del campo sociale ad una serie di rapporti *coscienti*, trasparenti[38]. In altri termini, negare il determinismo causale non vuol dire ridurre il campo sociale al semplice prodotto delle volontà degli attori – questo annullerebbe del resto il concetto stesso di scienza sociale. Il punto – e la tradizione husserliana, come pure quelle diltheyana e weberiana si erano già mosse in questa direzione – è trovare una terza via fra la meccanicità delle leggi causali e la trasparenza e quindi la pura arbitrarietà delle scelte razionali; ovvero individuare un livello che non è né quello di una mera passività né quello di una pura attività. Sulla scia di una direzione del pensiero fenomenologico, mai poi da lui esplicitamente approfondita, e, ad un tempo, in polemica con il volontarismo di Kant e di Sartre (e, implicitamente, di Rousseau), Aron scrive:

> L'esprit général d'une nation n'est pas comparable à la volonté créatrice d'une personne ou d'une collectivité. Il ne ressemble pas au choix existentiel de Kant ou de Sartre, décision unique qui est à l'origine de la pluralité des actes ou des épisodes d'une existence individuelle ou collective. L'esprit général d'une nation, c'est la manière d'être, d'agir, de penser et de sentir d'une collectivité particulière, telle que l'ont faite la géographie et l'histoire[39].

3.1.2 *I fatti, i valori e il concetto montesquieuiano di legge*

Non stupisce, dopo questa trattazione sullo spirito generale, di trovare nel testo una discussione su temi altrettanto o ancora più teoretico-filosofici, come il rapporto fra fatti e valori e il concetto di

[37] Cfr. *ibidem*; anche nel modo in cui qui Aron insiste sulla categoria del *sentimento* si avverte l'eco della scuola fenomenologica.

[38] Su questo, come sulla questione, che poi vedremo, di un ordine antecedente e indipendente dal ricercatore, è lo 'spinozismo' di fatto di Montesquieu che era fondamentale, anche se Aron non esplicita questo aspetto.

[39] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 52.

legge. Di nuovo, dietro Montesquieu, si disegna il profilo di Weber; ma Montesquieu serve anche (con il suo 'spinozismo') a correggere il relativismo troppo spinto di Weber.

Aron apre la trattazione distinguendo due aspetti diversi del problema fatto/valore: uno è quello, più specificamente morale, relativo alla possibilità o meno, da parte dello scienziato sociale, di ordinare in una gerarchia valutativa le istituzioni che esamina; un secondo è quello, più propriamente epistemologico, di poter organizzare la diversità dei fenomeni empirici in un sistema:

> Ces deux antithèses ne se recoupent pas exactement. Mais, sans être équivalentes, elles peuvent se rejoindre, si les critères qui déterminent nos jugements de valeur sont simultanément des critères universellement valables[40].

Non solo, insomma, Aron cerca di superare l'antitesi assoluta fra ordine e caos, legge ed empiria, ma anche quella fra leggi morali e leggi naturali; su questo sfondo Montesquieu rappresenta una soluzione per così dire *concreta* alle grandi questioni filosofiche che avevano tormentato il giovane Aron – un giovane filosofo che, come sappiamo, aveva dedicato un anno intero a Kant e che in Weber aveva ritrovato alcune delle fondamentali questioni della ricerca kantiana. La tradizionale difficoltà che, per gli interpreti di Montesquieu, rappresenta il concetto di legge e la sua ambiguità e molteplicità di significati diventa a questo punto per Aron una forza. Egli ricorda innanzitutto l'antitesi, familiare «pour nous modernes, formés par la philosophie de Kant et la logique enseignée dans les classes»[41], fra legge come legge-comando, legge positiva del legislatore e legge come rapporto di causalità. Ma, poiché Montesquieu non «traite point des lois, mais de l'esprit des lois»[42], per lui si tratta proprio di introdurre un corto-circuito fra i due significati, di cercare «l'ensemble des rapports de causalité rendant compte des lois-commandements»[43]. Di corto circuito per Aron si tratta e non di riduzionismo, di riconduzione della legge-comando alla legge-causa, come vorrebbe il marxista Louis Althusser, con la cui interpretazione esplicita è qui, come altrove, la

[40] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 53.

[41] *Ibidem*.

[42] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 54, che è citazione da MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois* (d'ora in poi: *EL*), I, 3, in MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), t. II, p. 238.

[43] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 54.

polemica[44]; più di tutto, conta per Aron il riferimento al famoso inciso del capitolo I, 1, in cui Montesquieu afferma:

> Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit: comme, par exemple, que, supposé qu'il y eût des sociétés d'hommes, il seroit juste de se conformer à leurs lois; que, s'il y avoit des êtres intelligents qui eussent reçu quelque bienfait d'un autre être, ils devroient en avoir de la reconnoissance; que, si un être intelligent avoit créé un être intelligent, le créé devroit rester dans la dépendance qu'il a eue dès son origine; qu'un être intelligent, qui a fait du mal à un autre être intelligent, mérite de recevoir le même mal, et ainsi du reste[45].

Questi «rapporti di equità», che poi, per Aron, si riconducono a due principi universali antecedenti a ogni legge positiva, quello dell'uguaglianza fra gli uomini e quello della reciprocità[46], con tutte le «lois de la raison»[47] che ne discendono, costituiscono per Aron proprio quella 'terza via' fra meccanicismo e finalismo, fra oggettività e soggettività, fra determinismo e libertà che è al centro del suo progetto fenomenologico. E il fatto che la 'legge naturale' abbia un triplice significato in Montesquieu – legge positiva, legge nel senso delle scienze della natura, legge in senso giusnaturalistico – questo che per le interpretazioni tradizionali è una ambiguità e una contraddizione diventa per Aron un potente strumento di attualizzazione del pensiero di Montesquieu: in particolare, le cosiddette leggi giusnaturalistiche, i principi razionali antecedenti ad ogni legislazione positiva, diventano un tipo di enunciato che non è né puramente descrittivo né

[44] Il riferimento è naturalmente a L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959. Va da sé che fra Aron e Althusser le distanze sono grandi, poiché l'impostazione, già a quest'epoca nettamente strutturalista del secondo, va nella direzione opposta a tutta quanta la *forma mentis* del primo e, innanzitutto, alla sua formazione storicistico-fenomenologica; di recente le si è volute molto avvicinare (cfr. G. BENREKASSA, *Montesquieu dans l'histoire: engagements idéologiques, enjeux philosophiques*, in L. DESGRAVES [a cura di], *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au décembre 1998, pour commémorer le 250e anniversaire de la parution de «L'Esprit des lois»*, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, pp. 371 ss.), ma in un modo che ci appare del tutto estrinseco e forzato. È comunque da ricordare che l'altro grande interlocutore del discorso di Aron, sempre in filigrana, è, accanto a Weber, Marx, la cui lettura da parte di Aron è largamente indipendente da quella di Althusser (sul rapporto Althusser-Marx, cfr. il contributo di Alessandro Ceccarelli in questo tomo).

[45] *EL*, I, 1, p. 233.

[46] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 55-56; questa riconducibilità dei quattro esempi addotti da Montesquieu ai due soli concetti di uguaglianza degli uomini e reciprocità ci sembra un po' forzata: il primo e il terzo non ci paiono né esauriti, né del tutto collimanti con gli altri due.

[47] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 57.

puramente valutativo, che non comporta né la neutralità assoluta dell'osservatore esterno a ciò che osserva né il puro prospettivismo di chi riduce tutto al proprio *valore*, un enunciato in bilico fra il meccanicismo e la teleologia.

Ma, prima di proseguire nell'esposizione della trattazione di Aron, conviene, in questo punto particolarmente critico e che potrebbe suscitare un certo scandalo dal punto di vista filosofico, per il modo in cui Aron sembra violare alcune distinzioni quasi canoniche, ricordare alcuni punti essenziali da tenere ben presenti. Il primo è che già i concetti montesquieuiani di *mœurs* e *manières*, di *principe* e di *esprit général d'une nation* vanno visti sotto questa angolatura fenomenologica; ad esempio, l'uso è una legge *morale* che è al di qua della trasparenza della volontà e dunque non va confusa con la legge positiva: rimanda a una legalità abitudinaria, preindividuale il cui statuto è appunto intermedio fra causalità e finalismo, fra soggetto e oggetto. In secondo luogo, bisogna ricordare che, nel formulare il concetto di questo terzo tipo di legge, Aron si rifà esplicitamente alla lezione di Éric Weil (1904-1977): è il «droit naturel formel à signification négative» di cui parla quest'ultimo che Aron ritrova nelle leggi universali della natura umana di Montesquieu[48]; è una conferma che è il contesto fenomenologico degli anni '30-'40 – non solo quello che Aron aveva conosciuto in Germania, ma anche quello costituito dal sodalizio con Alexander Kojève (1902-1968) e con É. Weil iniziato immediatamente prima della guerra[49] – a fornire il filo conduttore per la lettura della problematica montesquieuiana. Il terzo punto da tenere ben presente, per non pensare che Aron stia compiendo una operazione interpretativa arbitraria e un po' 'selvaggia' sul testo di Montesquieu, è il fatto che egli si dichiara ben consapevole del fatto che questi concetti sistematici così netti non sono presenti nel suo testo[50]: esso vi tende soltanto «plus ou moins confusément»[51]; di conseguenza,

[48] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 65 e 74, nota 22, in cui Aron rinvia a É. WEIL, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956, pp. 36-38. È comunque da precisare che Aron incastona il concetto di Weil nella sua problematica e gli conferisce con questo un significato che si spinge molto oltre il molto classico razionalismo entro cui rimane confinata, almeno in quest'opera, la problematica del filosofo tedesco.

[49] Cfr., in proposito, ad es., R. ARON, *Le spectateur engagé*, cit., p. 75. Si noti che con questi nomi, accanto alla fenomenologia e all'esistenzialismo, fa capolino anche Hegel. Del resto, Aron si era formato su Dilthey e dunque questa non è una sorpresa.

[50] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 65.

[51] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 58.

l'esposizione della posizione di Montesquieu è sottile ed equilibrata, piena di un senso storico che, compensando l'interesse teoretico, consente un'attualizzazione che, nello stesso tempo, resta rispettosa della distanza e alterità dell'oggetto interpretato.

3.1.3 *La libertà concreta: sistemi parziali e anti-nichilismo*

Riprendiamo ora il filo del discorso; Montesquieu vorrebbe spiazzare tutta una serie di dualismi tradizionali:

> Montesquieu voudrait, d'une part expliquer causalement la diversité des lois positives, et, deuxièmement, disposer de critères universellement valables, susceptibles de fonder des jugements de valeur ou de moralité relative aux institutions considérées. Ces critères, tels qu'il les formule, sont extrêmement abstraits et se ramènent tous à une notion d'égalité ou de réciprocité. Finalement les institutions qu'il condamne radicalement, l'esclavage ou le despotisme, sont à ses yeux contraires aux caractères de l'homme en tant qu'homme. Ce sont des institutions qui contredisent les aspirations naturelles de l'homme[52].

Come risposta a queste questioni, Aron vede delinearsi nel testo di Montesquieu una vera e propria *ontologia*: per superare la contrapposizione fra causale e teleologico, si tratta di postulare una «gerarchia degli esseri», un aumento di complessità dal meccanico al vitale fino all'umano, che si rispecchia in leggi di livello corrispondentemente superiore, tali da comportare la possibilità di essere violate e quindi tali da *includere*, invece che escludere, la libertà degli enti (l'uomo, in questo caso) che sono ad esse sottoposti:

> la philosophie qui permet la combinaison de l'explication scientifique des lois positives avec le maintien d'impératifs universellement valables est une philosophie de la hiérarchie des êtres entraînant une diversité des lois, hiérarchie qui va de la nature inorganique, commandée par des lois invariables, à l'homme soumis à des lois rationnelles, qu'il est capable de violer[53];

e subito dopo Aron riporta il famoso passo (che il suo maestro Brunschvicg giudicava con molta severità[54]) di I, 1 sul carattere specifico della libertà umana:

[52] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 58.
[53] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 59.
[54] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 59. Per il passo di Brunschvicg, si veda L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., p. 494.

II s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique, car quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur. Et d'un autre côté il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes[55].

Finitezza della libertà, *finitezza come libertà*; carattere positivo dell'errore; valore del limite di contro all'infinito: come si vede, tutta la discussione del concetto di legge ci riconduce alla fondamentale opzione sul concetto di libertà già emersa nel saggio giovanile su Montesquieu e Rousseau, ma anche alla polemica con il volontarismo e l'assolutezza del concetto sartriano di libertà a cui abbiamo fatto or ora cenno. Si potrebbe addirittura parlare, a proposito della filosofia di Aron, di un progetto fenomenologico ed esistenziale *alternativo a quello di Sartre*, imperniato su una libertà *concreta*, che, invece di contrapporsi come nulla all'essere, si configura come un interstizio di possibilità ospitato dall'essere e dal mondo: in essi si apre, a partire da essi e nel loro presupposto (e non a partire dalla loro negazione) configura il suo progetto, sviluppandosi come un senso che abita il mondo.

Questa concezione anti-nichilistica della libertà è confermata da un ultimo aspetto di questa trattazione generale della filosofia di Montesquieu: l'anti-hobbesismo, che ha per Aron anche il significato di anti-machiavellismo[56]. In particolare, viene valorizzata l'idea di uno stato di natura che non è necessariamente stato di guerra – la negazione dell'antropologia dell'*homo homini lupus*[57]. Al di là del significato di questo punto per la teoria delle relazioni internazionali e per la rilettura di Karl von Clausewitz[58], la sottolineatura di un tale tipo di antropologia,

[55] *EL*, I, 1, p. 233.

[56] Negli anni della seconda guerra mondiale il machiavellismo era da Aron associato alla politica di potenza dell'Asse, così come lo sviluppo che Pareto aveva dato ad alcune posizioni di Machiavelli era visto come strettamente legato al filo-fascismo di Pareto stesso. L'opzione di fondo, sia dal punto di vista filosofico che politico, rimarrà sostanzialmente la stessa anche nell'Aron successivo; peraltro, egli era ben consapevole che il machiavellismo non andava confuso con Machiavelli, così come era ben consapevole dei debiti di Montesquieu verso il pensatore fiorentino: ad es., per quanto riguarda la valorizzazione positiva del conflitto sociale nella Repubblica romana. Sulla diversa antropologia di Hobbes e Montesquieu, a partire dalla rilettura proposta da Aron, insiste D. FELICE in *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, Appendice A.

[57] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 60.

[58] Il fondamentale testo di Aron *Paix et guerre entre les nations* (Paris, Calmann-Lévy,

che non a caso Aron definisce «un mode d'accès à la compréhension des thèmes fondamentaux de sa [di Montesquieu] pensée»[59], completa il quadro filosofico sopra delineato: il mondo sociale non è un caos su cui debba intervenire un legislatore esterno e tirannico per imporre un ordine che rispetto ad esso sarebbe del tutto eterogeneo: nella logica di una terza via fra causalità meccanica e assolutezza del comando, l'ordinamento, sempre parziale, che può essere dato al mondo sociale ne riprende e rispetta le interne e spontanee tendenze alla 'legalità', ancora secondo quella logica del superamento della contrapposizione attivo-passivo che caratterizza la posizione fenomenologica di Aron.

A questo proposito, sarà opportuno ricordare come, in *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, testo anch'esso cruciale per la rilettura di Montesquieu, Aron allargasse questo tema alla questione più generale del rapporto fra caos e ordine nella costruzione della scienza sociale, e prendesse su questo punto le distanze dal relativismo e dal prospettivismo di Weber:

> Au moins en première approche, la réalité sociale n'est ni incohérente ni totale, elle comporte des multiplicités d'ordres partiels, elle ne comporte pas de manière évidente un ordre global. Le sociologue ne crée pas arbitrairement la logique des conduites sociales qu'il analyse. Quand vous observez un système économique […] vous mettez au jour un ordre qui est inscrit dans le système, et non pas surimposé par l'observateur, mais cet ordre n'est pas univoque, et il n'y a pas une seule façon de l'interpréter[60].

Compromesso fra ordine e caso, parzialità dell'ordinamento, ma non sua totale assenza o arbitrarietà; concezione, si direbbe oggi, di un sistema aperto e parziale, le cui leggi non escludono, ma presuppongono un certo *gioco* degli elementi individuali che compongono il sistema: non è evidente la coerenza di queste posizioni con quelle sopra esaminate sulla libertà come limite, parzialità e *interstizio di possibilità*?

1984, p. 13) si apre con un esergo da Montesquieu: «Le droit des gens est naturellement fondé sur ce principe que les diverses nations doivent se faire dans la paix le plus de bien, et dans la guerre le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leur véritable intérêt. L'objectif de la guerre, c'est la victoire, celui de la victoire, la conquête, celui de la conquête, la conservation. De ce principe et du précédent doivent dériver toutes les lois qui forment le droit des gens» (*EL*, I, 2, pp. 236-237), che è citato anche qui poco sotto (R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 61); sulle affinità fra von Clausewitz e Montesquieu, cfr. S. LAUNAY, *La pensée politique*, cit., pp. 161-162.

[59] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 67.

[60] R. ARON, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, cit., p. 27.

3.2 *Montesquieu fra Aristotele, Weber e Pareto*

Questa posizione filosofica generale, che Aron legge nel testo di Montesquieu, si traduce, o meglio sarebbe dire, ha la sua altra faccia, il suo rovescio nell'interpretazione del Montesquieu politico: lo spirito generale di una nazione, il concetto di sistema parziale, il compromesso fra necessità e libertà, fra collettivo e individuale, il concetto di libertà concreta hanno il loro risvolto politico nella valorizzazione montesqueiuiana della Repubblica romana e della costituzione inglese. In tali modelli la libertà politica non risiede tanto nel momento della scelta, ma in un'organizzazione strutturale della società, che in entrambe comporta la peculiarità di un'*élite plurale* ed *eterogenea*, divisa in corpi che si equilibrano reciprocamente. Vediamo, tornando al testo de *Les étapes de la pensée sociologique*, come in esso Aron sviluppi il discorso su questi punti.

Aron parte di nuovo da un problema classico dell'interpretazione del testo dell'*Esprit des lois*: la sua apparente eterogeneità. Cosa tiene insieme i primi tredici libri, in cui viene sviluppata la teoria dei tipi di governo («ce que nous appellerions une sociologie politique»[61]), i libri XIV-XXVI, in cui viene condotto «une étude sociologique des causes, les unes physiques, les autres morales»[62] che determinano la vita sociale, i libri dedicati alle esemplificazioni storiche e infine il XXIX (dedicato al problema di come bisogna redigere le leggi) e il XIX, che tratta della famosa questione dello spirito generale di una nazione? Respinta l'interpretazione storica, che spiega queste diversità del testo semplicemente riferendo le varie parti a momenti diversi dell'evoluzione del suo pensiero, e che quindi vede nell'opera il giustapporsi di un Montesquieu «aristotelico» e di un Montesquieu «sociologo», nonché ammiratore della costituzione inglese, Aron, rimettendo in gioco il concetto di tipo, individua nel Presidente del Parlamento di Bordeaux colui che ha operato una sintesi fra teoria della politica (tradizione aristotelica) e sociologia, foggiando dei *tipi* che non sono solo, come nella *Politica* di Aristotele, delle forme di governo, ma sono anche delle *forme di organizzazione sociale*[63]: è questo il profondo significato della sostituzione, che Montesquieu opera, della distinzione di monarchia, repubblica e dispotismo

[61] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 30.
[62] *Ibidem*.
[63] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 33.

alla classica tripartizione aristotelica fra monarchia, aristocrazia e *politia*.

Questa integrazione di politica e sociologia è riscontrabile da diversi punti di vista. In primo luogo, Aron la ravvisa nella classificazione dei governi secondo la loro *natura*, laddove Montesquieu fa rilevare come, per determinare il carattere di un regime politico, non basta riferirsi al *numero* dei detentori del potere politico, ma bisogna anche vedere «selon quelles modalités cette puissance souveraine est-elle exercée»[64]; l'introduzione di questo secondo parametro, accanto a quello del numero, pur essendo già largamente presente nella tradizione politica classica, riveste in Montesquieu un carattere nettamente sociologico – l'attenzione essendo spostata da «qui détient la puissance souveraine»[65] alla modalità di esercizio di esso e alla sua articolazione nella società, ovvero a quella che potrebbe essere definita la sua *funzione di strutturazione della società*[66]. In secondo luogo, il nesso politica-sociologia è riscontrabile, in modo ancora più patente, nel concetto di *principio*, che è per Montesquieu, come si sa, il *sentimento* (*la passion/le sentiment*) che anima una determinata società[67]. I tre sentimenti fondamentali (virtù politica, onore, paura [*crainte*]) rimandano infatti a ben determinate strutture sociali: ogni principio corrisponde a un certo tipo di articolazione sociale e solo a quello; così, ad esempio, il principio repubblicano della virtù rimanda a una società in cui il singolo si dedica primariamente alla collettività e in cui, quindi, non vi sono forti disuguaglianze, non vi sono ceti e gerarchie fortemente differenziati[68]. Il principio montesquieuiano è, insomma, un concetto cruciale per spostare la teoria politica verso l'integrazione con la sociologia.

[64] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 32.

[65] *Ibidem*.

[66] Dice anche efficacemente Aron che Montesquieu istituisce un nesso stretto fra il regime politico e «le style des relations inter-personnelles» che in esso vigono (R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 38). Su questo insieme di questioni, si veda D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 25 ss., che rimanda anche, sulla questione della *natura* come *struttura sociale*, a L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, p. 36.

[67] Cfr. *EL*, III, 1; V, 2; VI, 2, pp. 250-251, 274, 310.

[68] Del resto il risvolto sociologico del *principio* è già scontato dal suo essere «la proiezione, in termini di carattere e di comportamento sociale, della natura di un governo» (D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., p. 43). Un ulteriore parametro tipicamente sociologico, in cui Aron individua il precorrimento della nozione durkheimiana di *morfologia sociale*, è quello della *dimensione territoriale* di una società, per cui ciascuno dei tre tipi di governo ha un rapporto che non è di causalità meccanica, ma di «une concordance naturelle» (R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 34) con le dimensioni del rispettivo territorio.

Aron mette naturalmente anche in rilievo come questa classificazione politico-sociologica sia in Montesquieu inestricabilmente connessa ad altre due classificazioni: quella che distingue i regimi moderati, in cui «nul n'y commande de manière arbitraire et en dehors des lois»[69] (in cui cioè sono presenti un certo grado sia di *libertà* che di *sicurezza*), da quelli dispotici in cui il singolo vive nella paura, espropriato di ogni potere e diritto[70]; e quella fondata sulla presenza o meno dell'uguaglianza in una società, in base alla quale la monarchia (gerarchica) si contrappone alla repubblica e al dispotismo (egualitari)[71].

Se ora cerchiamo di mettere a fuoco la griglia teorica che sta dietro questa interpretazione, vediamo che Montesquieu appare ad Aron come un punto intermedio.

a) Innanzitutto, fra Aristotele da una parte e Durkheim e Marx dall'altra: Aristotele essendo il teorico di una concezione della società unilateralmente politica, Marx e Durkheim avendo invece optato per una unilaterale riduzione del politico al momento sociale. Se seguiamo Aristotele, abbiamo una visione della società che è integralmente schiacciata sul momento politico e si perde ogni visibilità delle caratteristiche della società che sta dietro a un certo regime politico; inoltre, la classificazione aristotelica accoppia questo difetto di genericità o eccessiva generalità a quello del particolarismo, legata com'è all'esperienza della *polis* greca: indeterminatezza storico-sociale e legame ad una particolare società (due caratteristiche che sono l'una il risvolto dell'altra) sono i difetti di questo modello. In Marx, d'altra parte, il momento politico è visto come una variabile del tutto dipendente dal momento sociale (analogo discorso, *mutatis mutandis*, si può fare per Durkheim): il primato della sociologia ha in ogni caso di nuovo come risultato l'appiattimento della *specificità* sia sociale che politica delle società contemporanee[72].

Per Aron Montesquieu permette di uscire da questa contrapposizione di teoria politica e sociologia istituendo un nesso organico fra momento politico e momento sociale: per un lato, rispetto a Aristotele, i suoi modelli di regime politico individuano anche delle ben specifiche società; per l'altro, rispetto a Marx e Durkheim, tali modelli

[69] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 36.
[70] *Ibidem*.
[71] *Ibidem*.
[72] Ed era questo il punto, come abbiamo già fatto notare, che stava particolarmente a cuore ad Aron.

integrano nella caratterizzazione sociologica anche il momento politico, a cui viene lasciata autonomia e rilevanza.

b) In secondo luogo, da un punto di vista (leggermente diverso, ma concorrente col precedente) della teoria dei tipi, Montesquieu si trova di nuovo in un punto mediano: questa volta tra Aristotele e Weber. I tipi ideali di Weber con riferimento al potere sono notoriamente tre: tradizionale, razionale e carismatico; applicandosi alle situazioni storiche più diverse, anch'essi incorrono nel difetto della genericità, non permettendo di dar conto della struttura del potere in nessuna società storica determinata:

> La classification d'Aristote présupposait l'infrastructure de la société grecque [...], la classification de Weber atteint à une formalisation telle que tout régime, au moins à notre époque, apparaît à la fois, mais en proportions variables, traditionnel, rationnel et charismatique[73].

Invece in Montesquieu troviamo dei tipi che sono insieme *logici* e *storici*, che permettono una certa formalizzazione, senza farci perdere la possibilità di caratterizzare specifiche società storiche; la parzialità e 'impurità' di questi tipi li rende assai più preziosi di quelli weberiani dal punto di vista scientifico. La capacità di integrare momento politico e momento sociale non è poi solo un guadagno dal punto di vista delle possibilità applicative della teoria al materiale empirico e all'attualità storica: ne accresce anche la potenza teorica. Il fatto di «englober dans un même type infrastructure sociale et régime politique»[74] permette a Montesquieu di fondare una originale (e per Aron assolutamente attuale) *sociologia politica*, che integra in modo nuovo teoria della politica e teoria della società.

Vediamo ora di mettere ancora meglio a fuoco cosa significa questa compenetrazione di politica e sociologia, poiché in essa si gioca anche il significato del liberalismo di Aron: conferire spessore sociologico alla classificazione aristotelica (e trasformarla di conseguenza) significa cogliere il fatto che, per un lato, ogni regime politico dipende dalla organizzazione della società a cui si riferisce; per l'altro, *tale organizzazione è a sua volta articolata dal modo in cui il potere politico è esercitato*. Nel pensiero di Aron articolazione sociale e struttura politica sono quindi l'una la faccia dell'altra:

[73] R. ARON, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 338.
[74] *Ibidem*.

Quoi qu'il en soit, il reste que l'idée essentielle, est ce lien établi entre le mode de gouvernement, le type de régime d'une part, le style des relations inter-personnelles de l'autre. En fait, ce qui est décisif aux yeux de Montesquieu, c'est moins que le pouvoir souverain appartienne à plusieurs ou à un seul, mais que l'autorité soit exercée selon les lois et la mesure, ou, au contraire, arbitrairement et dans la violence. La vie sociale est autre selon le mode d'exercice du gouvernement. Une telle idée garde toute sa portée dans une sociologie des régimes politiques[75].

In altri termini, i due pilastri fondamentali del governo moderato – l'esistenza di una pluralità di corpi separati e il rispetto della legge – assumono un risvolto sociologico: la differenziazione sociale è a un tempo fondamento e risultato della libertà, fondamento e risultato del rispetto della legge; libertà politica e struttura sociale articolata e aperta sono le due facce di una medesima realtà.

Dal punto di vista della lettura di Montesquieu, il riferimento è naturalmente alla contrapposizione fra regimi moderati e dispotismo: per quanto fondamentalmente diversi per *natura* e per *principio*, repubblica e monarchia sono caratterizzati dal fatto che il singolo è protetto dall'arbitrarietà: anche se con strutture politico-sociali essenzialmente diverse, questi due regimi sono basati sulla legge e in essi, dunque, sono garantiti, al singolo sicurezza (e quindi uno stato di non paura) e un certo grado di libertà. Solo nel dispotismo abbiamo «le régime où un seul gouverne sans règles et sans lois et où, par conséquent, la peur règne»[76]. Ma bisogna sempre ricordare che queste enunciazioni classiche erano per Aron strumenti essenziali *ai fini di una messa a fuoco della vera differenza fra le democrazie occidentali e il totalitarismo ex-sovietico*. Una teoria come quella di Aristotele, che definisce un regime politico in base al numero di coloro che detengono il potere, poco ci dice da questo punto di vista – formalmente le «democrazie popolari» dell'Est sono regimi democratici, in cui governa tutto il popolo; se d'altra parte ci basiamo su una concezione unilateralmente sociologica, come quella di Marx o di Durkheim, non otteniamo migliori risultati: se eliminiamo il riferimento al momento politico, infatti, democrazie occidentali e Stati comunisti appaiono entrambi come delle società industriali, con in comune i tratti tipici di tali società. Ma anche una concezione come quella di Weber, con la sua teoria dei tipi di potere – tradizionale, razionale, carismatico – si

[75] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 38.
[76] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 36.

rivela, come si è visto, troppo generale e, quindi, inefficace a individuare tale differenza specifica. È qui che la visione di Montesquieu assume allora un valore insostituibile: in tale concezione il momento dell'*articolazione* e della *differenziazione* – che, fornendo la base all'equilibrio fra più poteri è il fondamento della libertà – non è né esclusivamente politico né esclusivamente sociale[77]; le società libere (repubblica e monarchia per Montesquieu, le società occidentali capitalistiche per Aron) sono tali perché determinate garanzie di libertà (la non arbitrarietà, che significa la garanzia dei diritti di proprietà, di libertà personale, ecc.) *consentono* una determinata articolazione della vita sociale (non si potrebbero creare classi differenti, e quindi anche un certo tipo di vita economica e sociale, se ci fosse un potere unico che togliesse ogni garanzia ai diritti individuali – e quindi per esempio, come avvenuto nel caso dell'ex-URSS, facesse di un partito il titolare pressoché unico della vita economica); d'altronde, per parte loro, i gangli differenziati della società, guadagnando un certo grado di autonomia, determinandosi ad es. come potere monarchico, classe aristocratica, popolo nel caso della monarchia inglese, o come patrizi e plebei nel caso della Repubblica romana, vengono ad essere il fondamento sociale *reale, incarnato* della libertà politica, che nel *gioco* fra questi gangli, più che nella autonomia della scelta, trova la sua vera definizione, oltre che il suo fondamento (e questo spiega perché determinate strutture politiche, siano esse pluraliste o monopartitiche, non siano esportabili come semplice insieme di norme giuridiche e di procedure, come prova l'esempio di alcuni paesi sottosviluppati[78]).

Un ultimo punto è necessario però mettere a fuoco per cogliere l'interpretazione di Aron in tutti i suoi significati: il modo in cui questa concezione della libertà come articolazione, differenziazione, garanzia di eterogeneità si traduce per lui in una teorizzazione dell'*eterogeneità delle «élites»*. In altri termini, dobbiamo vedere come Aron mette in rapporto la teoria montesquieuiana con la teorizzazione di Vilfredo Pareto (1848-1923).

Al confronto di Aron con Pareto, e alla sua presa di distanza dal

[77] In proposito si osservi come Aron sottolinei la distanza fra la concezione meramente giuridica della separazione dei poteri in Locke e quella di Montesquieu: «[…] l'idée essentielle de Montesquieu n'est pas la séparation des pouvoirs au sens juridique du terme, mais ce qu'on pourrait appeler l'*équilibre des puissances sociales*, condition de la liberté politique» (*Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 40).

[78] Cfr., in proposito, R. ARON, *La politica, la guerra, la storia*, cit., p. 357.

sociologo svizzero già abbiamo accennato. Ma, per Aron, Pareto ha costituito anche un momento di confronto fondamentale per la definizione della propria sociologia. Sull'irrinunciabilità di una teoria delle *élites* Aron, che aveva preso le distanze da Rousseau già dal saggio giovanile che abbiamo esaminato, non ha dubbi: ma il modo in cui egli trasforma la teoria paretiana arriva al punto di sostituire il termine *élite* con quello, per Aron assai più adatto a cogliere il fenomeno, di *categorie dirigenti* (*catégories dirigeantes*). Il plurale non è certo casuale: il punto fondamentale su cui Aron si distacca da Pareto riguarda infatti proprio la distinzione fra un'*élite* omogenea e compatta e un'*élite eterogenea* e quindi essenzialmente plurale. Nella società industriali moderne l'*élite* è divisa e questo fenomeno riflette il fenomeno fondamentale delle *differenziazione*: come, a fronte dell'affermarsi del principio di uguaglianza universale davanti alla legge, cresce la particolarizzazione delle sfere sociali, così si differenzia anche l'*élite* dirigente, che risulta composta di diverse categorie sociali[79].

È in base a questa teoria dell'*élite* plurale che Aron ritiene di poter dare la risposta più precisa al problema cardinale della sua sociologia politica, quello della differenza fra le società occidentali e l'ex-URSS: le prime sono società in cui la pluralizzazione delle *élites* ha avuto massimo corso, la seconda è invece il risultato di un tentativo di bloccare la differenziazione, impedendo (anche se non potendo annullare del tutto) lo sviluppo plurale dell'*élite*[80]. *Élite* eterogenea/*élite* (tendenzialmente) omogenea è la coppia di categorie che permette di dare un'efficace teorizzazione socio-politica del mondo contemporaneo. Ora, questa coppia categoriale corrisponde perfettamente, o meglio dovremmo dire, è ispirata alla distinzione montesquieuiana fra regime dispotico e regimi moderati. Riferendosi anche alle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*[81],

[79] Aron distingue quattro coppie di categorie antitetiche all'interno della classe dirigente: potere temporale e potere spirituale, potere civile e potere militare, potere politico e amministrativo, potere politico ed economico: cfr. in proposito, ad es., R. ARON, *La politica, la guerra, la storia*, cit., pp. 300 sgg.

[80] Come è noto, per categorizzare la differenza fra democrazie occidentali e regimi comunisti Aron si serve della coppia categoriale «régimes constitutionnels-pluralistes» e «régimes de parti monopolistique» (cfr. R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, cit., *passim*).

[81] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., pp. 41-42. In particolare Aron si riferisce al brano del cap. IX delle *Considérations sur les Romains* in cui Montesquieu afferma che la «vraie […] union» in un corpo politico consiste in una «union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paroissent, concourent au bien général de la

che mette in parallelo col capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois* sulla costituzione inglese, Aron pone l'accento sul fatto che i regimi moderati sono quelli in cui le *élite*s – che ovviamente, in base a quanto detto sopra, non vanno intese in senso riduttivamente politico, ma come entità *insieme sociali e politiche* – sono articolate e hanno anche un certo grado di conflittualità interna. È questo gioco, questa articolazione, questa lotta (che naturalmente non deve andare oltre certi limiti) a conferire vitalità a queste società e a fondarne la libertà. Mettendo a fuoco in Montesquieu questa teoria della *eterogeneità delle «élites»*, Aron evidenzia l'ultimo, fondamentale tratto che fa dell'*Esprit des lois* la teorizzazione sociologica più attuale, con un'operatività diretta ai fini della lettura del presente storico. In questo modo, inoltre, egli si inserisce nuovamente in un classico problema (già toccato nel saggio giovanile) dell'interpretazione montesquieuiana, quello della natura 'aristocratica' della sua teorizzazione; Aron non nega naturalmente tale carattere, ma ne difende la validità al di là della specificità del momento storico-sociale in cui è stata formulata e della specifica veste aristocratica che l'autore ha ad essa conferito:

> Ce qu'aurait probablement dit Montesquieu, c'est qu'on peut effectivement concevoir une évolution sociale par laquelle la différenciation des ordres et des rangs tend à s'effacer. Mais peut-on concevoir une société sans ordres ni rangs, un État sans pluralité des pouvoirs, qui soit dans le même temps modéré et où les citoyens soient libres?[82].

4. *Considerazioni conclusive*

Alla fine di quest'esposizione, cogliamo innanzitutto il carattere profondamente unitario dell'interpretazione aroniana dell'*Esprit des lois*: tutte le riflessioni epistemologiche e filosofiche sul tema della libertà, sulla parzialità del sistema sociale, sul rapporto non meccanico fra sistema sociale e individualità, trovano una puntuale rispondenza nella lettura delle concezioni politiche di Montesquieu; abbiamo visto progressivamente emergere il profilo di un Montesquieu padre di una scienza in cui il momento politico e quello sociale sono inestricabil-

société; comme les dissonances, dans la musique, concourent à l'accord total» (in *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 119).

[82] R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, cit., p. 43.

mente connessi. Delineando, attraverso Montesquieu, questa visione, Aron, anche al di là delle sue esplicite e coscienti indicazioni, si muoveva verso concezioni – come quella di una dimensione non intenzionale della vita sociale o quella di un potere pensato in modo del tutto diverso rispetto alla filosofia classica moderna – che richiamano per alcuni aspetti tematiche filosofiche, antropologiche, politiche di autori o di correnti filosofiche da cui in vita egli si tenne lontano[83].

Dal punto più specifico del confronto fra i due autori, ci pare che emerga con sufficiente chiarezza la dimensione del debito di Aron verso Montesquieu: avevamo parlato all'inizio di una specie di identificazione del primo nel secondo ed essa ci appare confermata pienamente: anche se ci siamo limitati a prendere in esame solo la sociologia politica di Aron[84], essa ci è parsa come una rilevantissima rivitalizzazione (la più rilevante del XX secolo, probabilmente, insieme a quella – comunque meno organica – proposta da Hannah Arendt[85]) delle concezioni dell'*Esprit des lois*. Il testo di Montesquieu ritrova una fresca attualità dalla sua messa in relazione con alcuni grandi autori contemporanei: Dilthey, Husserl e Weber, su un piano più generale e filosofico; di nuovo Weber, Marx e Pareto sul piano più propriamente sociologico e politico. Non staremo qui a discutere – altri, più competenti di noi, sapranno farlo molto meglio – quanto di forzatura e di deformazione della lettera del testo montesquieuiano possa aver comportato questa riattualizzazione; ci sembra comunque di poter affermare con un sufficiente grado di probabilità che l'operazione di Aron non è a senso unico: la contemporaneizzazione di una serie di temi dell'*Esprit des lois* è anche un contributo al rinnovamento dell'indagine storico-filologica sul pensiero di Montesquieu; l'interesse

[83] Ci riferiamo alla vicinanza della concezione aroniana di un potere sociale strutturante e differenziante a quella del potere di Michel Foucault (1926-1984). Come è noto, nei confronti dello strutturalismo e del poststrutturalismo ci fu, da parte di Aron – che per molti versi non superò mai un umanesimo di stampo sartriano – una sostanziale incomprensione; oggi che molte punte estreme e molte contrapposizioni polemiche, sia in filosofia che in politica, si sono stemperate, un confronto potrebbe essere utilmente ripreso: non in modo generico e generalizzato (e rimandiamo alle riserve che abbiamo espresso sopra a proposito dell'avvicinamento Aron-Althusser), ma su problemi specifici e su determinati autori; oltre a quello fra Aron e Foucault, un altro di questi dialoghi difficili in vita, ma che forse si potrebbero fecondamente riaprire *post mortem*, è quello fra Aron e Merleau-Ponty.

[84] Per gli altri campi in cui pure Aron parte dal pensiero montesquieuiano, cfr. *supra*, pp. 841-842, § 1.

[85] Sulla quale vedi il contributo di Thomas Casadei in questo tomo.

teorico (dato l'equilibrio con cui Aron si muove) apre nuove, interessanti strade alla ricerca sulle interpretazioni del testo dell'*Esprit des lois*. Infine, non va dimenticato che un altro fattore di questa riattualizzazione, e non certo il meno importante, è la storia, e in particolare la storia contemporanea: abbiamo visto come dall'*Esprit des lois* Aron faccia partire un filo conduttore che permette di offrire una schematizzazione teorica a una realtà storica – quella del cosiddetto «socialismo reale», e specialmente dell'ex-Unione Sovietica – che al tempo di Aron (a differenza che nel nostro) costituiva la sfida maggiore per chi volesse operare una sintesi fra teoria della politica e azione politica, a chi volesse creare una scienza della politica che potesse orientare l'agire storico. E in questo – in questa esigenza di costruire un sapere che non fosse meramente contemplativo, ma che fornisse orientamenti di valore agli uomini, verifichiamo forse l'affinità più profonda fra Raymond Aron e Louis Secondat de Montesquieu: entrambi cercarono di essere (per usare un'espressione cara al primo) *spectateurs engagés* del loro tempo – entrambi perseguirono l'ideale di una scienza che potesse coniugare il rigore concettuale e l'impegno etico.

Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Otto e Novecento[*]

Marco Platania

> It is a rash enterprise, in the twentieth century, to write an account of the life and ideas of a man of many interests who lived before the age of specialization [...]. Specialists will find here shortcomings which they will feel disposed to censure. I would ask them, in the words of Montesquieu's own Preface to *L'Esprit des lois*, "d'approuver ou de condamner le livre entier et non pas quelques phrases"[1].

La richiesta formulata da Robert Shackleton attraverso le parole di Montesquieu indica – al di là della profonda dimestichezza con questo autore – tutto il valore e la pregnanza di cui la sua «biografia critica» gode ancora oggi. Gli studi di Shackleton hanno rappresentato una pietra miliare nella conoscenza dell'opera di Montesquieu, della sua progressiva formazione, del suo significato nella cultura internazionale della prima metà del Settecento. Le direttrici storiche e culturali tracciate dallo studioso inglese formano ancora l'immagine del *Président* con cui ci confrontiamo, e se è vero che alcune innovative direzioni d'indagine – delle quali si cercherà di render conto – sembrano aprire ulteriori orizzonti, resta da chiedersi fino a che punto il quadro complessivo che egli ha delineato dell'opera culturale di Montesquieu e del suo significato storico risulti mutato, o piuttosto riequilibrato in alcune sue parti ma non alterato nelle conclusioni complessive e sul piano d'insieme.

Determinare l'apporto di Shackleton agli studi montesquieuiani significa ricostruire brevemente il quadro delle conoscenze precedenti agli anni in cui egli ha operato; ma a un livello più generale ciò implica anche una riconsiderazione delle trasformazioni del genere biografico, che nell'impostazione shackletoniana è approdato a una

[*] Una versione di questo saggio è stata anticipata su «Rivista storica italiana», 117 (2005), pp. 282-308.

[1] R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. vii.

ricostruzione ampia e articolata della cultura del primo Settecento, dove l'erudizione e la filologia sono la base di un'opera dal respiro cosmopolita e illuministico.

1. *Montesquieu prima di Shackleton*

Non bisogna trascurare che le ricerche di Shackleton hanno accompagnato una fase di riscoperta di scritti rimasti a lungo inediti, sviluppatasi congiuntamente a una feconda e altrettanto decisiva stagione editoriale. Chi era dunque, e soprattutto come era conosciuto Montesquieu agli esordi del Novecento?

Non si deve dimenticare che ancora a ridosso del XX secolo la conoscenza degli scritti di Montesquieu non era paragonabile, per estensione, a quella odierna. Fino al 1796, data dell'edizione Plassan delle *Œuvres de Montesquieu*[2], a quarantun anni dalla sua scomparsa, egli era noto per gli scritti che aveva pubblicato in vita, ossia, essenzialmente, le *Lettres persanes* (1721), il *Temple de Gnide* (1724), le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), l'*Esprit des lois* (1748) e la sua *Défense* (1750), l'articolo «Goût» per l'*Encyclopédie* (1757)[3]. L'edizione Plassan portava a

[2] MONTESQUIEU, *Œuvres*, 5 voll., Paris, Plassan, an IV (1796). Su questa edizione, cfr. J. EHRARD, *Les «Œuvres complètes» de Montesquieu*, in *La Notion d'œuvres complètes*, textes présentés par J. Sgard et C. Volpilhac-Auger, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 49-55.

[3] Si devono aggiungere alla lista: *Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne*, (1719), *De la considération et de la réputation* (1726, in compendio), *Voyage à Paphos* (1727), *Discours de réception à l'Académie française* (1728), una possibile collaborazione alle *Étrennes de la Saint-Jean* (1742), *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* (1745), *Lysimaque* (1754). Ulteriori pubblicazioni postume precedenti l'edizione Plassan sono: *Essai sur le goût* (1757), *Portrait de Madame de Mirepoix* (1758), *A Dassier* (1765), *Adieu à Gênes* (1767), *Discours prononcé à la rentrée du Parlament de Bordeaux* (1771), *Ébauche de l'éloge historique du maréchal de Berwick* (1778), *Arsace et Isménie* (1783). Erano disponibili poi alcune *Lettres familières* (1767) e alcune *Pensées diverses* (1787, 1790). Si rimanda in merito alla lista delle opere di Montesquieu pubblicata proprio da Shackleton in appendice a *Montesquieu*, cit., pp. 400-408; tale lista è stata recentemente aggiornata e leggermente rivista: *Bibliographie chronologique provisoire des œuvres de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 2 (1998), pp. 211-245. Le ricerche procedono a cura di C.P. Courtney, nell'ambito della nuova e tutt'ora in corso edizione di opere complete di Montesquieu; sulle questioni qui esaminate, cfr. *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto italiano per gli studi filosofici, 2003, vol. 8, *Œuvres et écrits divers*, sous la direction de P. Rétat (*Introduction* e tavole, pp. xvii-xlvi, che offrono una panoramica storica sulle raccolte e sulle pubblicazioni di scritti postumi di Montesquieu). Cfr. inoltre C. TEISSEYRE, *Les publications des inédits de Montesquieu au XIXe et au XXe siècle*, in *Éditer*

conoscenza del pubblico una serie importante di scritti accademici, composti prevalentemente in età giovanile, che mettevano in luce la pluralità di interessi coltivati da Montesquieu, in campo letterario e politico, ma anche naturalistico, fisico, antropologico, come affermava il «Magasin encyclopédique» nel 1797[4].

Rimanevano ancora sconosciuti altri scritti inediti di Montesquieu, anche in stato di avanzata rifinitura, gli appunti di lavoro e le note di lettura (*Pensées*, *Spicilège*, *Geographica*, cospicui «dossiers» dell'*Esprit des lois*), i taccuini di viaggio e ampia parte della corrispondenza. Paradossalmente dunque le sedicenti "opere complete" tardo- settecentesche e ottocentesche erano in realtà lacunose rispetto ai parametri odierni, così come piuttosto approssimative erano le informazioni sulla vita di Montesquieu. Ciò che giustificava la concorrenziale proliferazione di edizioni di opere montesquieuiane a partire dalla Restaurazione non era dunque la scoperta di nuovi documenti, ma la tendenza a inserire commenti e chiose dei suoi celebri lettori, da Voltaire a Mably a Destutt de Tracy[5], tendenza che trova una spiegazione nell'ottica di un rinnovato interesse per questo autore, il cui insegnamento politico veniva istituzionalizzato nel solco della dottrina costituzionale (come dimostra l'elogio di Abel-François Villemain), ciò che ne giustificava il dialogo attraverso il filtro delle

Montesquieu au XVIIIe siècle, Bordeaux, Société des Bibliophiles de Guyenne, 1999, pp. 157-185. Chi volesse riscoprire l'impatto degli inediti di Montesquieu a metà Novecento, può far riferimento a R. SHACKLETON, *Montesquieu in 1948*, «French Studies», 3 (1949), pp. 299-323 (ora in ID., *Essays on Montesquieu and the Enlightenment*, a cura di D. Gilson and M. Smith, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, pp. 17-40); S. COTTA, *Gli inediti di Montesquieu. A proposito di una recente pubblicazione*, «Rivista di filosofia», 41 (1950), pp. 216-221. Sulla fortuna di Montesquieu dal 1789 al 1815, cfr. D. FELICE, *Pour l'histoire de la fortune de Montesquieu en Italie (1789-1945)*, Bologna, Thema, 1990, spec. pp. 11-56.

[4] Cfr. la *Introduction* di P. Rétat, cit. p. xxi.

[5] Per la proliferazione di edizioni di opere complete di Montesquieu nell'Ottocento, cfr. L. DESGRAVES, *Répertoire des ouvrages et des articles sur Montesquieu*, Genève, Droz, 1988. Mi limito qui a citare, a titolo d'esempio: MONTESQUIEU, *Œuvres*, Nouvelle édition contenant l'*Éloge de Montesquieu* par Villemain, les notes d'Helvétius et de Condorcet, et le *Commentaire* de Voltaire sur l'*Esprit des lois*, 7 voll., Paris, Lequein, 1819; MONTESQUIEU, *Œuvres*, ses éloges par d'Alembert et M. Villemain, les notes d'Helvétius, de Condorcet, et de Voltaire, suivies du commentaire sur l'*Esprit des lois* par M. le Cte Destutt de Tracy, 8 voll., Paris, Dalibon, 1822; MONTESQUIEU, *Œuvres*, avec éloges, analyses, commentaires, remarques, notes, réfutation, imitations, par MM. Destutt de Tracy, Villemain, Walckenaer […], d'Alembert, Helvétius, Voltaire, Dupin, Echasseriau, Langlet, le cardinal de Boisgelin, Condorcet, Marmontel, Cartaud de La Villatte, Grosley, Filangieri, Beccaria, le comte de Saint-Roman, Mme Geoffrin, Léonard, Colardeau, Suard, 8 voll., Paris, Dalibon, 1826-1827.

note critiche, intese a commentare il suo pensiero, arricchirlo, precisarlo[6].

In questo contesto si collocava anche il considerevole sforzo di Louis Vian (18??-1884) di approdare a una prima, seria biografia di Montesquieu[7]. Nell'encomiastica *Préface* che accompagnava l'opera, Édouard Laboulaye – il quale aveva quasi ultimato una famosa edizione in 7 volumi degli scritti montesquieuiani[8] – non mancava di rilevare alcune preziose «découvertes qui font la joie des érudits» e «de détails faits pour amuser les curieux», alla luce dei quali, come egli affermava, «M. Louis Vian nous apporte un Montesquieu tout nouveau»[9].

Vian si era posto l'ambizioso obiettivo di calare Montesquieu nel suo tempo, di tener presente il clima culturale e i *milieux* in cui egli

[6] Nel 1816 Abel-François Villemain tracciava l'elogio di Montesquieu all'*Académie française* facendone il fondatore *ante litteram* del governo limitato dalle leggi e dall'interesse pubblico; l'avversione all'assolutismo monarchico trascendeva il conservatorismo nobiliare, aprendo al sistema rappresentativo: «Oui, sans doute, en faisant de l'honneur le principe de la monarchie, Montesquieu a désigné la France. Notre patrie a pu changer ses lois. Ce qu'un tel changement a produit de juste et de salutaire appartient à Montesquieu; car ce grand homme, dans l'apologie même du système ancien, cherchait à consacrer la liberté légale qui doit animer le système nouveau: quand il célébrait les corps intermédiaires de la monarchie, ce n'étaient pas des privilèges qu'il voulait défendre; il réclamait des barrières. Ces barrières, […] il les acceptait même sous les formes les plus odieuses […], mais l'esprit de son ouvrage invoque et promet pour l'avenir des sauvegardes plus légitimes. En répandant les idées d'humanité, de tolérance et de modération dans les peines, il a disposé les peuples à recevoir des gouvernements limités par les lois et l'intérêt public […]. Par les rapports qu'il reconnaissait entre les peuples modernes, par cet esprit de commerce et d'industrie qu'il donnait pour attribut à l'Europe, il avait préparé le système représentatif, système qui ne devait trouver d'obstacle que dans la tyrannie militaire, et qui triomphera, si la civilisation ne périt pas» (cfr. l'elogio ripubblicato in MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* […], *édition précédée de l'Éloge de Montesquieu par M. Villemain, Membre de l'Institut, Secrétaire perpétuel de l'Académie française*, Paris, Librairie Élémentaire de É. Ducrocq, 1858, pp. 49-50; in questo contesto, l'edizione del 1816 delle opere montesquieuiane [Paris, Lefèvre] è stata considerata «un symbole politique»: cfr. *Introduction* di P. Rétat, cit., p. xix).

[7] L. VIAN, *Histoire de Montesquieu. Sa vie et ses œuvres d'après des documents nouveaux et inédits. Précédée d'une préface par Éd. Laboulaye* (1879[2]), Genève, Slatkine Reprints, 1970, *Introduction*, p. VII: «Nulle part, même en France, in n'y a personne, ni magistrat, ni publiciste, ni docteur en lettres ou en droit, qui ait entrepris un travail biographique sur Montesquieu». La prima edizione della biografia è del 1877.

[8] MONTESQUIEU, *Œuvres complètes. Avec les variantes des premières éditions, un choix des meilleurs commentaires et des notes nouvelles*, par Édouard Laboulaye, 7 voll., Paris, Garnier Frères, 1875-1879 (faceva parte della collana «Chefs d'œuvre de la Littérature française»). Sul contributo di Laboulaye all'interpretazione di Montesquieu, cfr. il saggio di Marco Armandi in questo tomo.

[9] L. VIAN, *Histoire de Montesquieu*, cit., *Préface*, p. ij.

aveva operato; rileggendo le sue pagine alla luce delle odierne conoscenze, credo che non si possa evitare di apprezzare il notevole sforzo – al di là dei risultati a volte magri – nel ricostruire la prima formazione e la disparità di interessi testimoniata negli scritti accademici, poi i circoli culturali frequentati da Montesquieu, il rapporto con la Reggenza, il senso dei suoi viaggi e le influenze culturali, l'elaborazione delle *Considérations* e il loro contesto storiografico, una cornice del pensiero politico per l'*Esprit des lois*, il significato e la rilevanza della *Défense*; era un primo e molto importante tentativo di offrire una ricostruzione complessiva della vita e della formazione del pensiero di Montesquieu, con una certa attenzione tipica dell'epoca a valorizzare non tanto l'intellettuale ma «l'homme» nel suo complesso, basata su una attenta lettura di tutti i documenti allora disponibili, pur permanendo ancora considerevoli lacune (importante la presenza di un fino ad allora inedito *Éloge historique de M. de Montesquieu par son fils*; ma mancavano i taccuini di viaggio, buona parte delle *Pensées* e della corrispondenza, alcuni scritti inediti pubblicati di lì a poco).

Nonostante tutto ciò, Laboulaye sembrava cogliere il centro della questione quando, poco dopo aver elogiato la novità della biografia, si chiedeva fino a che punto essa arrivasse a modificare «les idées généralement reçues», e finiva per concludere, con tono rassicurante, che in realtà l'immagine consueta di Montesquieu usciva vivificata e arricchita, non stravolta: egli continuava a essere ciò che da tempo era considerato, «une espèce de lord anglais, instruit, libéral, et non moins curieux d'étudier les hommes que les livres»[10]. In effetti, il senso ultimo della ricerca di Vian era determinato dalla esplicita convinzione che l'opera politica e sociale di Montesquieu potesse costituire una vera e propria scuola di diritto costituzionale, degna di essere recuperata in un momento in cui (1877-1879) la vita della Terza Repubblica imponeva di riaffermare e divulgare le fondamenta della convivenza politica[11].

[10] L. VIAN, *Histoire de Montesquieu*, cit., *Préface*, p. iij.

[11] L. VIAN, *Histoire de Montesquieu*, cit., *Introduction*, pp. II-III: «Aujourd'hui, grâce à la suppression du cens, chacun est électeur, et veut être député, sénateur, ministre, voire président de la République. Jamais la nécessité de connaître les questions sociales n'a été plus urgente; car le suffrage universel, sous peine d'être une force numérique, a pour condition préalable l'instruction primaire. Cette étude nous permet d'avoir un jugement sur les institutions nationales, nous apprend l'importance de nos devoirs et de nos droits […]. Allons donc à cette école, et appliquons-nous à qui saura le plus vite le nouveau métier, le métier de citoyen. Le maître existe depuis cent vingt-cinq ans. Ses livres ont déjà formé quelques élèves; ils peuvent en instruire

In questo senso, Vian poneva la propria opera sotto l'egida di autorevoli esponenti della cultura e della politica francesi, tra cui «MM. Ortolan, Bonnier, Gide, Guyot et Barckhausen, professeurs de droit», nonché i senatori de Meaux, de La Sicotière, Sacase, e ancora «des conseillers d'État, des députés, des avocats et surtout le ministre d'État d'Italie, associé de notre Académie des sciences morales et politiques, M. le comte Sclopis […]», per finire citando l'approvazione di Guizot[12].

L'orientamento di Vian, ispirato a questa riscoperta in chiave politico-costituzionale del pensiero di Montesquieu – secondo la quale il contatto con il mondo e la cultura inglese avrebbero avuto un'influenza pervasiva[13] – emergeva in tutta evidenza in relazione all'*Esprit des lois*; una concisa panoramica sulla genesi delle categorie politiche dalle origini della riflessione orientale nei testi *Veda* e *Zend-Avesta*

davantage. La science gouvernementale, avec ses principes et ses faits, se trouve sans parti pris chez lui; […] C'est la France qui possède ce grand professeur de droit constitutionnel, et son nom est Montesquieu». Il difficile e tortuoso cammino della Terza Repubblica, che era stato avviato sulle rovine dell'Impero di Napoleone III e dell'occupazione prussiana, si era lentamente consolidato attraverso fasi salienti quali la repressione della Comune parigina (1871), l'accantonamento delle pretese monarchiche di Chambord (1873), le leggi costituzionali del 1875, che istituivano un sistema presidenziale e bicamerale (la Camera dei deputati eletta a suffragio universale diretto – già adottato nel '48), la crisi politica del 1877 (scioglimento della Camera proclamato da Mac-Mahon, ma vittoria dei rappresentanti repubblicani alle conseguenti elezioni). È da notare che Laboulaye ebbe un ruolo importante nelle leggi costituzionali del 1875, ispirate al principio liberale del bilanciamento dei poteri, quindi basate su un complicato sistema di pesi, contrappesi e dipendenze reciproche tra le due Camere e il Presidente (meccanismi complessi che valsero l'appellativo di «loi chinoise» ad un provvedimento sui poteri pubblici e sulle condizioni della responsabilità ministeriale del 13 marzo 1873): cfr. J.-M. MAYEUR, *La vie politique sous la Troisième République. 1870-1940*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, spec. pp. 13-69, e *Les Constitutions de la France depuis 1789*, présentation par J. Godechot, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, spec. pp. 321-342. Più in specifico, sulla valorizzazione dell'insegnamento montesquieuiano operata da Laboulaye si rimanda ancora al già ricordato contributo di Marco Armandi in questo tomo.

[12] L. VIAN, *Histoire de Montesquieu*, cit., *Introduction*, pp. V-VI : «Enfin, M. Guizot m'a écrit, le 11 septembre 1871: "vous avez bien raison d'étudier à fond et minutieusement tout ce qui se rapporte à Montesquieu. De tous les grands esprits du dix-huitième siècle, il est, je crois, celui qui restera le plus grand dans tous les siècles, et duquel notre siècle en particulier a le plus à apprendre et le moins à désapprendre"». Su Federigo Sclopis e Montesquieu si veda il contributo di Stefano B. Galli in questo tomo.

[13] Sull'influenza del soggiorno in Inghilterra, Vian scriveva: «Le futur auteur de l'*Esprit des Lois* en rapporta l'intelligence du régime aristocratique, le respect du pouvoir héréditaire et la déférence pour le culte établi» (*Histoire de Montesquieu*, cit., p. 128); Ma il contatto con l'Inghilterra si faceva sentire, secondo Vian, anche nel modo in cui Montesquieu aveva riorganizzato il suo giardino, approfondito l'indagine sulla propria genealogia e assicurato una degna successione alla sua discendenza (*ibidem*, p. 137). Montesquieu era fiero, ma non geloso delle proprie prerogative (pp. 141-143).

(apertamente ispirata alle grandiosa sintesi di Paul Janet[14]) era funzionale a presentare l'opera montesquieuiana come un fondamento della moderna coscienza politico-costituzionale:

> tel est […] cet ouvrage qui, le premier, classa les gouvernements en trois espèces, idéalisa le régime parlementaire, demanda des réformes dans les pénalités et formula le principe de la séparation des pouvoirs[15].

Questa lettura di Montesquieu era destinata ad accompagnare anche la pubblicazione di nuovi testi fino ad allora inediti. Prodigiosa, in questo senso, l'opera del già ricordato Henri Barckhausen (1834-1914), che nel giro di pochi anni seguirà l'edizione delle *Pensées*, dei *Voyages*, di alcuni importanti opuscoli e dei «dossiers» dell'*Esprit des lois*[16]. Si imponeva allora una nuovo tentativo di sintesi del pensiero

[14] «J'ai fait ce chapitre – scriveva L. Vian, *Histoire de Montesquieu*, cit., p. 204, nota 1 – ayant sous les yeux l'*Histoire de la science politique* (2 voll., Paris, Ladrange, 1872), ouvrage supérieur de M.P. Janet, membre de l'Institut».

[15] L. VIAN, *Histoire de Montesquieu* cit., p. 257. L'opera di Vian rappresenta anche un momento importante nelle ricerche sulla genesi dell'*Esprit des lois*, sia sotto il profilo delle fasi della sua redazione e delle vicende editoriali (compresi i rapporti tra versione stampata e manoscritto), sia per quanto concerne i *milieux* intellettuali nei quali l'opera stessa era cresciuta, nonché l'atteggiamento di Montesquieu verso la censura, i «cartons» intercalati, le polemiche sorte dopo la pubblicazione, ma anche la ricezione dell'*Esprit* all'estero (pp. 229-239, 259-309). Per quanto riguarda la genesi materiale dell'opera, le ricerche di Shackleton dovranno correggere le indicazioni di Vian su un punto in particolare: quello per cui Montesquieu avrebbe iniziato la composizione dell'*Esprit des lois* subito dopo la pubblicazione delle *Lettres persanes*, «vers 1724», e avrebbe trovato «chez les Anglais, en 1730, la partie dogmatique» (L. VIAN, *Histoire de Montesquieu*, cit., p. 229).

[16] [MONTESQUIEU], *Voyages de Montesquieu*, publiés par le baron Albert de Montesquieu, 2 voll., Bordeaux, G. Gounouilhou, 1894-1896 (Barckhausen curò le *Préfaces* a entrambi i volumi); [MONTESQUIEU], *Pensées et fragments inédits de Montesquieu*, publiés par le baron Gaston de Montesquieu, 2 voll., Bordeaux, G. Gounouilhou 1899-1901 (Barckhausen curò la *Préface* ma anche l'ordine delle *Pensées*, secondo un criterio metodico, ora riprodotto nell'edizione delle *Œuvres complètes* a cura di Roger Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949 e 1951). [MONTESQUIEU], *Mélanges inédits de Montesquieu*, publiés par le baron de Montesquieu, Bordeaux, G. Gounouilhou, 1892 (Barckhausen curò la *Préface*). Per la prima pubblicazione dei cosiddetti «dossiers de La Brède», cfr. H. BARCKHAUSEN, *Montesquieu, «L'Esprit des lois» et les archives de La Brède* (Bordeaux, 1904), Genève, Slatkine Reprints, 1970; da tale data, la storia di questi *dossiers* si è complicata: apparentemente perduti, furono pubblicati di seconda mano e con l'aggiunta di qualche frammento reperito in altri archivi nell'edizione delle *Œuvres complètes* curata da André Masson (3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955, vol. III, pp. 599-642, sotto il titolo *Rejets de l'Esprit des lois conservés dans les dossiers de La Brède*; tali *rejets* non compaiono nell'edizione delle *Œuvres complètes* curata da Roger Caillois); nel 1994 è stato ritrovato un dossier, ora catalogato «ms. 2506» presso la biblioteca municipale di Bordeaux, che ha evidenti e stretti rapporti con quello su cui aveva lavorato Barckhausen, e che è ora stato pubblicato con scrupolo e ampia introduzione: C. VOLPILHAC-AUGER, en collaboration avec C. BUSTARRET,

del Presidente, e questo era quanto si proponeva proprio Barckhausen con *Montesquieu. Ses idées et ses œuvres d'après les papiers de La Brède* (1907). Mentre una sezione del libro riproduceva le introduzioni alle recenti edizioni di scritti montesquieuiani, un ampio saggio appositamente redatto era destinato a ricostruire l'unità del pensiero montesquieuiano attraverso l'apparente disparità di opere; questa unità veniva rintracciata proprio in una visione politica tesa ad affermare il valore dello Stato, del governo moderato, e i fondamenti del diritto pubblico[17]. Ancora una volta leggere Montesquieu significava trovare le radici dei regimi parlamentari e del diritto.

Non si può qui evitare di accennare brevemente ad un secondo filone di indagine sull'opera di Montesquieu che, seppur non collocato a livello di un tentativo biografico, costituiva un'efficace matrice di interpretazione unitaria e coerente, in grado di affiancare, e per certi versi di congiungersi, con i tentativi di Vian e di Barckhausen. Si tratta della ben nota interpretazione sociologica di Montesquieu, che aveva preso avvio con la lettura di Comte e si era sviluppata, non senza importanti revisioni, proprio nel clima della Terza Repubblica grazie a Émile Durkheim e Franck Alengry, per approdare, nel Novecento, alle indagini di Sergio Cotta e, oltre la soglia cronologica della biografia di Shackleton, a quelle di Raymond Aron e di John Alan Baum[18].

L'Atelier de Montesquieu. Manuscrits inédits de La Brède, Napoli-Oxford, Liguori-Voltaire Foundation, 2001, cui si rimanda per una ricostruzione minuziosa della vicenda. Per quanto riguarda ancora Barckhausen, egli curò anche importanti edizioni, utilizzando i fondi manoscritti degli archivi di La Brède, delle *Lettres Persanes* (Paris, Imprimerie Nationale, 1897), delle *Considérations sur les causes de la Grandeur des Romains et de leur décadence* (Paris, Imprimerie Nationale, 1900). Tutte le sue *Préfaces* qui citate furono raccolte in H. BARCKHAUSEN, *Montesquieu. Ses idée et ses œuvres d'après les papiers de La Brède*, Paris, [Hachette et Cie], 1907, ora Genève, Slatkine Reprints, 1970.

[17] H. BARCKHAUSEN, *Montesquieu. Ses idée*s *et ses œuvres*, cit.; l'impostazione stessa dei capitoli è sufficientemente esaustiva: dopo una parte introduttiva dedicata a chiarire le idee di Montesquieu sull'uomo, la società e la giustizia, Barckhausen entrava nel merito dell'insegnamento politico montesquieuiano: tipologie dei governi, i loro costituenti (territorio, persone, beni), diritto pubblico (si poteva allora leggere, p. 82: «commençons par rechercher les principes essentiels que l'auteur de l'*Esprit des lois* a formulés en matière de Droit public»), diritto privato («nous trouvons pourtant à recueillir dans les œuvres du Maître bon nombre d'opinions et d'indications précieuses […]»: p. 113), diritto internazionale, rapporti delle leggi con la religione. Nella conclusione, Barckhausen sentenziava: «La plupart de nos hommes d'État, ou soi-disant tels, pourraient y puiser bien des notions capitales, qu'ils méconnaissent trop souvent» (p. 147).

[18] Per un'analisi precisa dei singoli scritti degli interpreti qui nominati si rimanda ai lucidi contributi di Giorgio Lanaro, Carlo Borghero e Manlio Iofrida in questo tomo, tranne che per quanto riguarda l'opera di S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953 (i cui temi sono ripresi nel dialogo riportato nell'Appendice della presente opera) e J.A. BAUM,

In questo caso venivano valorizzati l'analisi empirica delle società politiche e il tentativo di coglierne le leggi profonde di sviluppo; da tale prospettiva era allora possibile conferire un senso unitario alla riflessione di Montesquieu, riscontrando ad esempio una tendenza coerente tra gli interessi scientifici dei primi scritti e l'approccio alla storia antica nelle *Considérations*; anche il viaggio in Europa appariva come un momento fondamentale di indagine "sul campo", armoniosamente inserito in un processo di formazione che Montesquieu deliberatamente perseguiva[19].

Da una punto di vista generale, tra questo filone interpretativo e le ricostruzioni biografico-intellettuali di Vian e di Barckhausen si veniva a creare una convergenza nella tesi secondo cui la dottrina di Montesquieu rappresentava l'autentico fondamento della scienza politica, come recitava appunto il titolo della celebre tesi di Durkheim[20]. Questa, tradotta in francese anche da Franck Alengry nel 1937, presentava ancora nel titolo il termine «science politique», benché «sociologie» finirà per imporsi, con coerenza rispetto al senso del contributo di Durkheim e anche del pensiero di Comte, che pure aveva utilizzato, negli scritti del 1822 e del 1839, «science politique»; ma al di là di queste oscillazioni terminologiche, il punto fondamentale della questione restava la rivalutazione della dottrina montesquieuiana, che veniva fatta assurgere, in qualità di «scienza», ad un contributo sui fondamenti delle società politica. È possibile osservare che l'operazione di Armand Cuvillier, editore di Durkheim, di unire in un unico testo i

Montesquieu and Social Theory, Oxford-New York, Pergamon Press, 1980. Più in generale, sul panorama storiografico italiano nel secondo dopoguerra, cfr. la sintesi di A. POSTIGLIOLA, *Montesquieu en Italie dans le deuxième après guerre: études et interprétations*, in L. DESGRAVES (a cura di), *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain. Actes du Colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989)*, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, pp. 173-186, e D. FELICE, *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, Bologna, fuoriTHEMA, 1995, pp. 111-163.

[19] Cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 222-276.

[20] É. DURKHEIM, *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit* (1892), ora in ID., *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, traduction et notes par A. Cuvillier, avec une note introductive de G. Davy, Paris, Marcel Rivière, 1966[2], pp. 25-115; sull'interpretazione durkheimiana di Montesquieu cfr., oltre ai saggi di Lanaro e di Borghero già ricordati, ancora: CH. PORSET, *Durkheim et Montesquieu ou les raisons d'une thèse*, in L. DESGRAVES (a cura di), *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain*, cit., pp. 119-128. Utile anche PH. BESNARD, *Études durkheimiennes*, Genève-Paris, Droz, 2003, pp. 17-22, che ricorda che nella commissione d'esame era presente anche Paul Janet (di cui si parlerà in seguito). La tesi in francese discussa da Durkheim si intitolava: *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures.*

due saggi su Montesquieu e su Rousseau[21] coincideva con un'analoga operazione di Paul Janet – punto di riferimento fondamentale anche per Louis Vian – che aveva inteso proporre una conciliazione tra paradigma costituzionale-conservatore (Montesquieu) e paradigma repubblicano (Rousseau) per trovare un terreno comune sul quale far dialogare pacificamente queste due tradizioni[22].

Ma sarebbe peraltro incauto spingere oltre le convergenze tra queste due letture di Montesquieu quale maestro di politica: la lettura sociologica, che poggiava sulla scientificità della politica, e quella giuridico-costituzionale, basata sul concetto di moderazione, di regime parlamentare, di separazione dei poteri e di diritto pubblico, restavano due correnti interpretative dagli sviluppi distinti. Non è fortuito che proprio in Comte trovassero spazio alcuni accenni polemici verso Montesquieu nella misura in cui questi avrebbe idealizzato il regime parlamentare inglese, regime del quale invece le letture di Vian e di Janet mettevano in luce tutta la feconda influenza; se poi tale polemica fu abbandonata da Durkheim e dai suoi successori[23], ciò non toglie che la convergenza tra le due interpretazioni di Montesquieu come padre della scienza politica potesse realizzarsi solo a prezzo di attenuare i precisi contenuti di cui ciascuna si sostanziava, per guardare prevalentemente all'approdo finale[24].

[21] Su questa scelta editoriale e sulle oscillazioni terminologiche di cui sopra cfr. il saggio di Lanaro e, inoltre, B. KARSENTI, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 6 (2002), pp. 33-55.

[22] L'analisi comparata del pensiero politico di Montesquieu con quello di Rousseau è stata sviluppata in P. JANET, *Comparaison des théories politiques de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau*, «Revue des cours littéraires», 8 (1871), pp. 556-561, articolo ripubblicato in appendice a ID., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, cit., 1887[3], 1913[4], vol. 2, pp. 465-477. Sulla sua interpretazione (anche in relazione alla seguente nota 25), mi permetto di rinviare a M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 35 (2001), pp. 147-192, spec. pp. 147-156.

[23] Tale mutamento è descritto nel saggio di Lanaro presente in questo tomo. Sull'interpretazione durkheimiana, che escludeva l'eredità della cultura classica repubblicana nell'opera di Montesquieu nell'ambito della riforma dei sistemi educativi della Terza Repubblica, cfr. C. LARRÈRE, *Montesquieu and the Modern Republic: the Republican Heritage in Nineteenth-Century France*, in D.W. CARRITHERS-P. COLEMAN (a cura di), *Montesquieu and the Spirit of Modernity*, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, pp. 235-249 (ciò aiuta a spiegare il depotenziamento della polemica verso l'aspetto liberal-costituzionale di Montesquieu). Su questi aspetti, e in particolare sul programma culturale dell'«Année sociologique», cfr. PH. BESNARD, *Études durkheimiennes*, cit., pp. 18, 255-297.

[24] Durkheim, che scriveva nel 1892, insisteva sulla presentazione montesquieuiana delle *leggi* e delle *forme giuridiche* come fenomeno o fatto sociale rispondente a un ordine determina-

Non si può evitare, infine, di segnalare una terza prospettiva di interpretazione biografica e intellettuale delineatasi alla fine dell'Ottocento, che ha rappresentato un imprescindibile termine di confronto per gli studi di Shackleton e costituisce tutt'ora, seppur in forme diverse, un'istanza di apertura di nuovi orizzonti. Il riferimento è, inevitabilmente, alla questione del repubblicanesimo di Montesquieu.

Il tema era stato introdotto ancora una volta dal citato Paul Janet con un articolo del 1871, inteso a placare i nefasti effetti degli «odi politici» che opponevano la Comune e la Terza Repubblica e si ripercuotevano, a livello ideologico, nel contrasto tra i fautori del liberalismo costituzionale e i democratici. Janet intendeva trovare un terreno d'incontro tra queste correnti e mostrare che i rispettivi campioni, Montesquieu e Rousseau, erano più vicini di quanto li si facesse apparire[25]. Il primo avrebbe mostrato, in età giovanile, un forte interesse per i governi repubblicani in quanto forme più pure di quelli monarchici, ma senza che ciò implicasse alcuna istanza rivoluzionaria, dato che si trattava di una «preferenza ideale» (eco della «vecchia tradizione classica», di luoghi comuni e di una conoscenza imprecisa dell'antichità) avulsa da un vero e proprio progetto politico e destinata a tramontare sotto l'influenza dell'esperienza diretta, maturata invece durante i viaggi europei e soprattutto indagando concretamente il funzionamento del governo britannico. Dal canto suo, Rousseau avrebbe dato prova di non essere – a differenza di come lo si voleva far apparire – quello scrittore egualitario a oltranza, fiero oppositore del governo della legge e della giustizia in nome di una sovversiva e astratta volontà generale.

to quale precipuo contributo alla scienza politica (É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau*, cit., pp. 25-28, 75-94); tale presentazione poteva facilmente convergere con quella che vedeva nell'opera di Montesquieu i fondamenti dell'assetto costituzionale moderno, tanto più che Durkheim non esitava a collocare il Presidente tra i padri del diritto comparato (p. 97), e a richiamare gli studi di Janet (p. 109). Quando però si trattava di valutare il contenuto dell'analisi montesquieuiana delle forme di governo, Durkheim rimproverava a Montesquieu deduttivismo e incapacità di cogliere le potenzialità di sviluppo politico delle stesse società che egli descriveva (pp. 97-100, 105-109). Su questi aspetti, cfr. ancora il contributo di Carlo Borghero in questo tomo.

[25] P. JANET, *Comparaison*, cit., spec. pp. 465-467 : «Le nom de Montesquieu veut dire libéralisme ou monarchie constitutionnelle, celui de Rousseau démocratie et république égalitaire. D'où il résulte que chacun, suivant le parti auquel il appartient, porte sur eux des jugements injustes et passionnés […]. Nous transportons ainsi nos haines de partis dans l'histoire de la pensée […]. Quand nous aurons rencontré bien des idées démocratiques dans Montesquieu, bien des principes de conservation dans Jean-Jacques, peut-être aurons-nous rendu le premier plus sympathique aux démocrates et le second moins désagréable aux conservateurs».

Se qui si è fatto accenno a tale lettura in chiave repubblicana del pensiero giovanile di Montesquieu è perché la sua portata andava ben oltre una valutazione circoscritta sul significato politico di una parte delimitata di testi ai quali essa faceva riferimento (essenzialmente le *Lettres persanes* e i primi libri dell'*Esprit des lois*[26]); essa forniva infatti una suggestiva ipotesi di interpretazione complessiva del percorso intellettuale di Montesquieu, nella misura in cui valorizzava i viaggi in Europa come momento di svolta nelle sue idee e quindi come snodo per una visione d'insieme tale da ricondurre entro un'idea di sviluppo cronologico quelle che altrimenti potevano apparire tensioni inconciliabili nell'opera montesquieuiana.

2. *Shackleton e la biografia critica su Montesquieu: la cultura europea e le origini dell'Illuminismo*

La biografia «critica» di Montesquieu, pubblicata da Robert Shackleton nel 1961, giungeva al culmine, e in un certo senso costituiva l'approdo di una serie di ricerche personali sviluppate a partire dagli anni 1949 circa[27]. Si è appena visto come lo scenario interpretativo sul pensiero del *Président* si fosse progressivamente complicato

[26] Quando Janet, nel citato articolo del 1871, formulò l'ipotesi del repubblicanesimo giovanile di Montesquieu egli si spinse fino a ipotizzare, sulla base di un'associazione tematica tra le *Lettres persanes* e i primi otto libri dell'*Esprit des lois*, che questi ultimi fossero stati composti in concomitanza con le *Lettres* e in ogni caso prima della partenza per il viaggio in Europa; bisogna ricordare che Janet non poteva disporre delle indagini filologiche e grafologiche che fu proprio Shackleton a sviluppare, e che le conoscenze sulla biografia di Montesquieu e quella dei suoi scritti inediti erano ancora molto ridotte.

[27] Robert Shackleton (1919-1986), inglese dello Yorkshire, si laureò in Lingue moderne (francese), partecipò alla seconda Guerra mondiale in Nord Africa e in Italia e si lasciò tentare dalla carriera politica (si candidò come *Liberal*, senza successo, nel 1945). Fu presidente dell'*Oxford University Liberal Club*, e nel 1946 la sua carriera di studioso prese avvio come *Modern European Languages Fellow*, a Oxford, Brasenose College, dove ricoprì successivamente gli incarichi di *Tutor*, *Senior*, *Dean*, e *Vice-Principal*; fu direttore della rivista inglese «French Studies». Dal 1961 al 1966 ricoprì il ruolo di *Curator* alla Bodleian Library e nel 1965-1966 fu presidente dell'*Oxford Committee on Universal Libraries*, funzioni che lo portarono a occuparsi dei problemi e delle riforme nella gestione delle risorse culturali. Per un breve profilo biografico, da cui queste informazioni sono tratte, cfr. G. BARBER-C.P. COURTNEY (a cura di), *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, pp. vii-xii. Il volume contiene anche la bibliografia degli scritti di Robert Shackleton, sulla quale si vedano le precisazioni in R. SHACKLETON, *Essays on Montesquieu*, cit., p. vii. Tale volume costituisce una raccolta preziosa di molti tra i suoi articoli più importanti.

in un intreccio di correnti che potevano avere convergenze significative, ma che fondamentalmente mettevano in luce aspetti tra loro diversi (uno costituzionale-giuridico, uno sociologico, un altro ancora repubblicano); d'altronde, le pubblicazioni di scritti inediti, su cui mi sono soffermato, continuavano ad alimentare il dibattito, apportando di volta in volta nuovo materiale sulla base del quale suffragare o smentire le varie letture: ne sono palesi esempi, oltre ai citati lavori di Henri Barckhausen, anche l'edizione in quattro tomi dell'*Esprit des lois* curata da Jean Brethe de La Gressaye, le cui ricche prefazioni che accompagnavano la progressiva pubblicazione dei volumi rivelavano, nel loro susseguirsi, il carattere del *work in progress*[28].

In questo contesto, la biografia critica di Shackleton si presentava come un momento fondamentale di sintesi e di sistemazione, la cui forza consisteva nell'approdare ad una panoramica articolata dell'attività culturale di Montesquieu, basata su un solida impronta metodologica di tipo storico-genetico:

> I have tried not to analyse and evaluate the thought of Montesquieu, but to write his biography; and his life being a life of ideas rather than events, I have tried to study the genesis of those ideas and to show how his works grew out of his reading, his travels, and his friendships[29].

La prospettiva critica, qui chiaramente esplicitata, e possiamo dire anche la padronanza di questo metodo, sono gli aspetti che meglio caratterizzano l'opera di Shackleton nel suo impianto complessivo e nel significato profondo della sua ricerca. Non credo sia un caso se la sua attività si è svolta congiuntamente a una seconda stagione di successo editoriale conosciuta da Montesquieu e segnata da un fiorire di edizioni per l'appunto «critiche», cui proprio Shackleton ha offerto un contributo fondamentale[30].

La biografia del 1961 era il culmine di un percorso costellato di studi su aspetti del pensiero di Montesquieu e della cultura europea che non sembra errato definire almeno ventennale, e che ha potuto condensarsi in un risultato unitario proprio in virtù della coerenza

[28] MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, texte établi et présenté par Jean Brethe de La Gressaye, Paris, Les Belles Lettres, 1950 (vol. I), 1955 (vol. II), 1958 (vol. III), 1961 (vol. IV).

[29] R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., p. vii.

[30] Celebri i due saggi contenuti nell'edizione Masson delle *Œuvres complètes*, cit.: in particolare, *Les secrétaires de Montesquieu*, in ivi, vol. II, pp. xxxv-xliii e *Le manuscrit de la Bibliothèque nationale*, in ivi, vol. III, pp. 567-575. Ma era stato fondamentale anche l'articolo *La genèse de «L'Esprit des lois»*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 52 (1952), pp. 425-438.

del metodo adottato. L'approdo era duplice: sotto il profilo della ricostruzione del pensiero montesquieuiano, i vari approcci tematici che si erano succeduti (i quali avevano puntato a rilevarne l'unità dottrinale sottesa alla molteplicità di scritti) venivano sostituiti da uno genetico e contestualistico, teso cioè a seguire il percorso intellettuale di Montesquieu nella sua progressiva e articolata formazione; la tenuta d'insieme del quadro di Shackleton si collocava quindi sul piano della narrazione storica. Ma proprio questo sforzo permetteva all'opera di Shackleton di elevarsi, in termini più generali, allo stadio di storia culturale e della socialità in senso ampio: essa delineava, infatti, un quadro complessivo di temi, argomenti, personalità, circoli culturali, produzioni letterarie estremamente ramificato, anche poliedrico, che finiva per restituire un affresco della cultura europea con cui Montesquieu era entrato in contatto.

Conviene procedere ancora una volta con ordine, e seguire i principali percorsi che si intrecciano e compongono il complesso scenario culturale dispiegato nella biografia del 1961.

Uno di questi, forse il più immediatamente evidente, è determinato dalla questione dell'influenza del pensiero inglese in Montesquieu, per lungo tempo al centro del dibattito critico precedente. Shackleton vi era intervenuto con un sintetico quanto incisivo articolo nel 1949, richiamando l'attenzione su Bolingbroke come possibile fonte nel discorso sulla distribuzione dei poteri[31]. Nel 1961 tale ipotesi era ripresentata all'interno di un quadro più ricco, ma soprattutto sulla base di una precisa ipotesi cronologica (suffragata da indagini sulle grafie che egli aveva svolto in occasione della pubblicazione delle *Œuvres complètes* curate da André Masson) che riconduceva al soggiorno inglese o al suo immediato ritorno la redazione del nucleo fondamentale del capitolo dell'*Esprit des lois* dedicato alla divisione dei poteri[32]. Nella prospettiva di Shackleton questo argomento rappresentava ormai però per Montesquieu solo *un* aspetto di un problema più articolato, che era di natura descrittiva, non prescrittiva, e consisteva nella comprensione del «system of liberty» inglese. Non si trattava più di ricavare un'eredità imperitura dall'insegnamento di Montesquieu, bensì di ricostruire la comprensione del sistema inglese, seguendo la rete di rapporti e di letture

[31] R. SHACKLETON, *Montesquieu, Bolingbroke and the Separation of Powers*, «French Studies», 3 (1949), pp. 25-38.

[32] MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, XI, 6; R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 238-240, 284-285.

che peraltro non poteva rappresentare, da sola, il fulcro della dottrina montesquieuiana; Locke, Chamberlayne, le *Cato's Letters*, le *Lettres d'un François* di Le Blanc, il *Craftsman* e altri rapporti culturali ancora non erano considerati da Shackleton componenti di una dottrina costituzionale, ma i filtri dell'interpretazione montesquieuiana dei meccanismi politici e del sistema partitico inglese, un'interpretazione non priva, peraltro, di fraintendimenti e di equivoci sul piano storico[33].

La celebre teoria delle forme di governo si aggiungeva a rendere più complessa e più difficile l'attribuzione a Montesquieu di una patente di anglicità e di costituzionalismo moderno: qui emergevano infatti, oltre alle letture inglesi, i rapporti con la cultura italiana, che Shackleton aveva già esaminato in un altro fondamentale articolo su Montesquieu e Doria[34]. Anche questa seconda direzione di indagine poteva ora essere recuperata con profitto ed entrava ad arricchire il mosaico delle componenti culturali della riflessione montesquieuiana. Doria, Scipione Maffei, il cancelliere d'Aguesseau, e poi ancora Bolingbroke e tutta la riflessione che verteva non solo sull'allocazione del potere, ma anche sul modo del suo impiego: questi erano riconosciuti come componenti del pensiero politico di Montesquieu e in quanto tali ricondotti all'origine di una «moral analysis» del funzionamento dei governi che costituiva un ulteriore pilastro della sua riflessione politica, non secondario rispetto alla questione dell'assetto costituzionale, e origine della tripartizione delle forme di governo[35].

La terza direzione di sviluppo era determinata dalla dottrina del clima e della cause fisiche[36]. Non è da escludere che tale prospettiva di analisi si contrapponesse, in maniera implicita, alla lettura in chiave sociologica, circa la quale Shackleton manteneva un sostanziale quanto significativo silenzio. Ciò dipendeva probabilmente dalla resistenza, già manifestata nel caso del problema del costituzionalismo di Montesquieu, a studiarne il pensiero secondo prospettive disciplinari moderne, preferendo ad esse un approccio contestualista, molto attento al problema della ricezione e della trasformazione di eredità

[33] Cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 284-301.

[34] R. SHACKLETON, *Montesquieu et Doria*, «Revue de littérature comparée», 29 (1955), pp. 173-183. Ma anche: ID., *L'Abbé de Guasco, ami et traducteur de Montesquieu*, in *Actes de l'Académie nationale des sciences, belles-lettres et arts de Bordeaux*, IV série, 15 (1955-1957), pp. 49-60.

[35] R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 265-283.

[36] Anche in questo caso, Shackleton poteva rinviare a sue precedenti analisi: *The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate*, «Revue internationale de philosophie», 9 (1955), pp. 317-329; l'articolo non compare in ID., *Essays on Montesquieu*, cit.

culturali precedenti[37].

Credo che si debba peraltro ascrivere a merito di Shackleton il fatto di aver richiamato l'attenzione su due ulteriori argomenti piuttosto trascurati negli studi ottocenteschi su Montesquieu, che costituivano una dimensione imprescindibile nell'orizzonte mentale e culturale di età moderna: il problema della religione e quello della concezione della legge[38]. Sotto tutti questi profili, egli ha mostrato come l'*Esprit des lois* si riallacciasse a molteplici correnti, che contribuiva anche a trasformare, lasciando un'impronta decisiva nella sua epoca. Non sarebbe possibile comprendere le polemiche suscitate dall'*Esprit des lois* e le censure in cui esso è incorso trascurando questi aspetti (basti pensare alle tensioni che il problema della legge sollevava con la prospettiva religiosa e morale in Spinoza, non a caso chiamato in causa nel condannare anche Montesquieu).

La nozione di legge rappresentava, secondo Shackleton, il criterio ermeneutico di tutta l'opera; essa portava Montesquieu a rapporti più formali che sostanziali con la tradizione del diritto naturale come obbligazione morale (Grozio, Pufendorf, Domat e Burlamaqui), sul linguaggio della quale egli innestava piuttosto una concezione della legge come tendenza naturale e come «rapporto» (una tradizione che si riallacciava per un verso a Ulpiano e Gravina, per un altro a Malebranche), ciò che apriva il problema del cartesianesimo o dello spinozismo di Montesquieu[39]. Su un piano più specifico, però, il problema

[37] In proposito, Shackleton richiamava l'attenzione, come punti di riferimento di Montesquieu, su John Barclay, Juan Huarte, John Arbuthnot e Espiard de La Borde; ancora una volta la ricostruzione dei rapporti culturali approdava a una rappresentazione delle grandi questioni dibattute nel Settecento: in questo caso, il dilemma tra determinismo e libertà era affrontato nell'ambito dell'analisi delle cause morali e fisiche; nel complesso, cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit. pp. 311-319. La ricostruzione di Shackleton spaziava allora tra Platone, Bodin, Montaigne, Locke, La Mettrie.

[38] Anche in questo caso, come nei precedenti, la sintesi offerta nella biografia si collocava al culmine di un percorso di ricerca avviato in precedenti articoli: R. SHACKLETON, *La religion de Montesquieu*, in *Actes du congrès Montesquieu (23-26 mai 1955)*, Bordeaux, Delmas, pp. 287-294.

[39] R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 244-264. Alcuni sviluppi delle linee di indagine su questi argomenti: SH. MASON, *Montesquieu's Idea of Justice*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975; M. WADDICOR, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980; P. RILEY, *La volontà generale prima di Rousseau* (1986), trad. it. C. Tusa, Milano, Giuffrè, 1995; M. BELISSA, *Montesquieu, «L'Esprit des lois» et le droit des gens*, in M. PORRET–C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di), *Le temps de Montesquieu. Actes de colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, Genève, Droz, 2002, pp. 171-185; C.P. COURTNEY, *Montesquieu and Natural Law*, in D.W. CARRITHERS-M. MOSHER-P. RAHE (a cura di), *Montesquieu's Science of Politics*, New York-Oxford, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 41-67.

della legge era anche quello delle origini storiche del diritto, un terreno sul quale Shackleton seguiva l'analisi di Montesquieu nelle sue ramificazioni, tra codice romano, codice francese, e genesi della nobiltà francese[40].

Il problema della religione rappresentava un'ulteriore occasione per un grande affresco sulla cultura settecentesca, che portava Shackleton a collocare la riflessione di Montesquieu all'interno dei dibattiti sulla funzione terrena della religione e sui suoi rapporti con l'agire pratico (in questo caso il confronto era con Bayle e con la polemica sull'ateismo[41]), sulla relazione tra religione e potere istituito (ciò che si rifletteva nel bilancio montesquieuiano sul giansenismo e nel problema del suo credo personale), e infine sulla questione della tolleranza[42].

La panoramica che si è ora tracciata degli argomenti affrontati da Shackleton in riferimento all'*Esprit des lois* e all'intera opera di Montesquieu può forse rendere un'idea dell'immagine complessiva di questo autore, che egli ha indelebilmente contribuito a formare superando la rigidità di alcune impostazioni, come quella costituzionale o quella sociologica, certo pertinenti, ma non tali da poter render conto della coesistenza di componenti culturali diversificate.

Sarebbe peraltro riduttivo considerare la biografia di Shackleton come una sorta di 'mera' mappa di temi e argomenti montesquieuiani, per quanto ricca di erudizione e di preziose informazioni. La prospettiva genetica che egli sceglieva di seguire, collegando tra loro ricerche ventennali, conduceva infatti, come esito complessivo, a una

[40] R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 320-336. In questo senso, I. COX, *Montesquieu and the History of French Laws*, Oxford, Voltaire Foundation, 1983. Sul diritto dei Germani: U. ROBERTO, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 277-322.

[41] Da ricordare, R. SHACKLETON, *Bayle et Montesquieu*, in P. DIBON (a cura di), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Amstersdam, Elsevier, 1959, pp. 142-149.

[42] R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 337-355. In queste direzioni si segnalano le ricerche di L. BIANCHI: *Religione e tolleranza in Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», 49 (1994), pp. 49-71, rivisto e aggiornato con il titolo *Montesquieu e la religione*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 203-227; *La funzione della religione in Europa e nei paesi orientali secondo Montesquieu*, in A. POSTIGLIOLA-M.G. BOTTARO PALUMBO (a cura di), *L'Europe de Montesquieu. Actes du colloque de Gênes (26-29 mai 1993)*, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 375-387; *Histoire et nature: la religion dans l'«Esprit des lois»*, in M. PORRET–C. VOLPILHAC-AUGER (a cura di) *Le temps de Montesquieu*, cit., pp. 289-304; *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 243-275.

storia culturale in senso ampio, dove Montesquieu era fulcro di una rete di rapporti di carattere europeo lungo la quale si dipanava mezzo secolo di vita letteraria, intellettuale e sociale. Non bisogna, infatti, dimenticare che Shackleton è stato anche, oltre a un grande biografo di Montesquieu, l'editore degli *Entretiens sur la pluralité des Mondes*, un profondo conoscitore della cultura non solo francese, ma anche italiana e inglese di età moderna, nonché un abile comparativista[43]. Sulla base di queste sue molteplici competenze era per lui possibile affrontare un compito così arduo come quello di seguire i percorsi che collegavano Montesquieu con il sapere europeo e al contempo offrire un'idea organica e non dispersiva del dibattito culturale cui egli aveva partecipato.

È difficile restituire la ricchezza, la precisione e l'efficacia della sintesi con cui Shackleton tracciava il quadro dei saloni parigini (quello della marchesa di Lambert, del marchese di Brancas, del conte di Maurepas), della vita di corte, delle Accademie (quelle di Bordeaux, di Parigi, di Londra), delle società politiche (ad esempio il Club dell'Entresol), degli ambienti culturali e delle personalità frequentati da Montesquieu tanto in Francia (la duchessa d'Aiguillon, Madame Dupin, Madame Dupré de Saint-Maur, Madame Tencin),

[43] Un rapido e sommario approccio quantitativo alla bibliografia di Shackleton che consideri le pubblicazioni non inerenti Montesquieu può rendere l'idea del campo delle sue competenze (per i titoli estesi dei contributi, rimando alla bibliografia in *Enlightenment Essays* cit., limitandomi qui a indicare brevemente il contenuto e l'anno di pubblicazione): oltre all'edizione di B. DE FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des Mondes; Digression sur les anciens et les modernes*, 1955, studi comparativi riguardavano Shakespeare (1941), Botero, Bodin e Robert Johnson (1948), Locke, Coste e Bouhier (1953), newtonianismo e letteratura (1955), la letteratura del XVIII secolo (1959), La Motte e il tema di "Ines Castro" (1967), Chateaubriand e il XVIII secolo (1970), l'impatto della letteratura francese su Gibbon (1976), Michelet, Macaulay e l'Illuminismo (1979), la letteratura francese negli studi inglesi (1981). Sui Lumi e sull'*Encyclopédie* si possono contare circa quattordici pubblicazioni: Lumi e azione politica in Inghilterra (1963), l'Asia vista dall'Illuminismo francese (1965), Johnson e l'Illuminismo (1965), il giansenismo e l'Illuminismo (1967), Pope e l'Illuminismo (1972), i viaggi a Napoli nell'Illuminismo (1977), la censura (1973 e 1981), i *philosophes* come gruppo (1977), i termini despota e dispotismo (1981), nonché quattro articoli sull'*Encyclopédie* (1967, 1970 – due articoli, 1985). Sul XVIII secolo nei suoi vari aspetti, o nel suo complesso, altri nove articoli: il tema del "chiostro" nel preromanticismo francese (1952), due presentazioni complessive (1954, 1955), il tema del «Grand Tour» (1971), idee cosmopolite in Inghilterra (1957), scienza e umanismo (1971), Bentham (1972), due funzionari di polizia – Berryer e Hémery (1980), la cultura francese dopo Luigi XIV (1983). Si ottengono circa trentatré pubblicazioni non direttamente inerenti Montesquieu (ma il loro numero aumenta considerando voci enciclopediche, prefazioni e recensioni), rispetto a trenta articoli circa il cui titolo reca «Montesquieu» (anche se non tutti su di lui centrati), e la biografia.

quanto durante i suoi viaggi (nell'Impero austro-ungarico, nella diversificata realtà italiana, in Inghilterra).

Ma qual era, in fin dei conti, l'esito ultimo di questo intreccio tra Montesquieu e la storia della cultura e della socialità europea? Come veniva egli collocato in tale contesto, e quale immagine finale ne risultava? Non c'è dubbio che, secondo Shackleton, Montesquieu era meno un intellettuale liberal-costituzionale o un fondatore della sociologia che un uomo dei Lumi[44]. Lo legavano al mondo dei *philosophes* (anche se il termine non aveva ancora il suo significato specifico) rapporti personali e ambienti di lavoro (tra cui l'*Académie*), grazie ai quali era in contatto con Fontenelle, Mairan, Du Resnel, Mirabaud, Maupertuis, Voltaire, Buffon, d'Alembert, Duclos, Helvétius, Raynal, de Jaucourt[45]. Al di là di specifici punti di vista divergenti, a volte anche considerevoli, tra costoro e Montesquieu, nella prospettiva di Shackleton prevaleva di gran lunga un'affinità di fondo che si era creata all'interno di questo gruppo e che esprimeva il carattere precipuo dell'Illuminismo come movimento culturale e di pensiero. Deismo, tolleranza religiosa, amore della libertà, interessi scientifici, spirito cartesiano, erano valori comuni, ma ad un livello più essenziale ancora, Montesquieu e i *philosophes* erano accomunati dalla fiducia nella ragione umana come strumento di sviluppo della conoscenza e di miglioramento del reale, dal coraggio e dalla determinazione nel promuovere attraverso di essa la libertà della ricerca, e dalle battaglie concrete che a tal fine erano state combattute, attraverso le quali si era cementato il gruppo. L'Illuminismo era quindi, secondo Shackleton, anche un fenomeno di sociologia della cultura: una cerchia di uomini di scienza che andava elaborando un programma culturale e si impegnava per sostenerlo con opportune e incisive iniziative editoriali. Le *Lettres persanes*, le *Considérations sur le Romains*, l'*Esprit des lois* si collocavano in sintonia, proprio per la loro portata di innovazione culturale e per le vicende editoriali, con le *Lettres philosophiques* di Voltaire (1734), con la *Histoire de Louis XI* di Dubos (1745), con la *Lettre sur les aveugles* di Diderot (1749), con l'*Encyclopédie* (1751)[46]. Veniva poi, *last but not least*, il sostegno che Montesquieu aveva offerto, in età avanzata, a giovani e «unestablished thinkers»,

[44] R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 386-399.
[45] R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., p. 387.
[46] R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., p. 389.

Angliviel de La Beaumelle, Augustin Roux e soprattutto Alexandre Deleyre, a riprova del perdurare, sotto forma concreta, del suo impegno nell'opera di promozione culturale, alla quale egli aveva precedentemente contribuito attraverso i suoi scritti, e che i suoi 'pupilli' si incaricarono di proseguire[47].

Studiare Montesquieu significava quindi cercare gli esordi dell'Illuminismo, e a tale argomento, in fondo, è stata dedicata l'intera opera di Shackleton. In un articolo del 1969 questo movimento era definito secondo caratteristiche precise: difesa della ragione umana e del suo uso critico, lotta al pregiudizio, consapevolezza di formare un gruppo, *Encyclopédie*, e, sul piano dottrinale, sensismo, ateismo, politica razionale[48]. Sotto questi punti di vista, come dimostrava la biografia del 1961 e come l'articolo del 1969 tornava a ribadire, l'impegno culturale di Montesquieu rappresentava una sorta di paternità spirituale dell'Illuminismo. Non stupisce allora che Shackleton potesse ritenere autentica la testimonianza di Jean-Baptiste-Antoine Suard sul compito che Montesquieu indicava ai posteri, sull'eredità che egli lasciava loro e in fondo sul senso ultimo della sua ricerca:

> il faut éclairer les peuples et les gouvernements: c'est là l'œuvre des philosophes; c'est la vôtre[49].

[47] R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 390-392.

[48] R. SHACKLETON, *The Enlightenment: Free Inquiry and the World of Ideas*, in A. COBBAN (a cura di), *The Eighteenth Century*, London, Thames and Hudson, 1969, pp. 269-278, ora in ID., *Essays on Montesquieu*, cit., pp. 303-329.

[49] R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., p. 392. L'appartenenza di Montesquieu al gruppo dei *philosophes* era ribadita in ID., *Montesquieu, Suard and the «philosophes»*, in A.J. BINGHAM-V.W. TOPAZIO (a cura di), *Enlightenment Studies in Honour of Lester G. Crocker*, Oxford, Voltaire Foundation, 1979, pp. 309-314; sull'argomento, cfr. anche R. SHACKLETON, *D'Alembert et Montesquieu: leurs rapports*, in M. EMERY-P. MONZANI (a cura di), *Jean d'Alembert, savant et philosophe: portrait à plusieurs voix. Actes du colloque organisé par le Centre International de Synthèse-Fondation pour la Science (Paris, 15-18 juin 1983)*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1989, pp. 41-53; il saggio di Giovanni Cristani nel primo tomo della presente opera sviluppa il tema dei rapporti tra d'Alembert e Montesquieu.

3. *Montesquieu dopo Shackleton*

Per comprendere, oggi, ciò che resta dell'opera di Shackleton bisogna chiedersi fino a che punto il quadro complessivo che egli ha delineato continui a formare la nostra conoscenza di Montesquieu, e come si collocano rispetto ad esso le prospettive di ricerca che nel frattempo si sono fatte strada. Sviluppare fino in fondo questo argomento porterebbe fuori dai limiti della presente ricerca, e soprattutto meriterebbe uno studio più approfondito ed autonomo, ma dal carattere necessariamente aperto[50].

Per restare quindi sul terreno biografico, è impossibile prescindere dai contributi di Louis Desgraves (1921-1999), il cui impegno negli studi su Montesquieu ha fornito i più consistenti apporti dopo quelli di Shackleton[51]; destini quasi paralleli hanno accomunato questi ricercatori (entrambi sono stati direttori di importanti biblioteche) e collaborazioni sostanziali come quella all'edizione delle *Pensées* nelle *Œuvres complètes* curate da André Masson, dove Shackleton pubblicava il celebre saggio sulle grafie dei segretari, e Desgraves un importante studio sulla stratificazione e sulle fasi di redazione dei manoscritti[52]. Le sue biografie, pubblicate nel 1986 e nel 1994 offrono una ricostruzione minuziosa dei rapporti di Montesquieu, seguiti attraverso i suoi scritti e le sue memorie, cui viene dato ampio spazio e voce diretta, senza timore di mostrare il lato domestico oltre a quello pubblico; nel complesso, l'impianto storico delineato da Shackleton non subisce variazioni ma solo arricchimenti; ciò che distingue allora gli studi di Desgraves è la minore propensione a caratterizzare i rapporti di Montesquieu con la società francese e con quella europea secondo una linea evolutiva che denota i tratti identitari della cultura illuministica, benché questa dimensione sia presa in considerazione[53].

[50] Cfr. G. BENREKASSA, *Montesquieu An 2000. Bilans, problèmes, perspectives*, «Revue Montesquieu», 3 (1999), pp. 5-38.

[51] Quanto ai suoi studi biografici è opportuno ricordare, almeno, L. DESGRAVES, *Montesquieu*, Paris, Éditions Mazarine, 1986 e ID., *Montesquieu, l'œuvre et la vie*, Bordeaux, L'Esprit du temps, 1995. Da tener presente anche ID., *Chronologie critique de la vie et des œuvres de Montesquieu*, Paris, Champion, 1998, il cui indice finale permette interessanti riscontri su personalità e biblioteche con cui Montesquieu era entrato in contatto.

[52] R. SHACKLETON, *Les secrétaires de Montesquieu*, cit. e ID., *Le manuscrit de la Bibliothèque Nationale*, cit.; L. DESGRAVES, *Les Pensées*, in MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, sous la direction de A. Masson, cit., vol. II, pp. xlv-lxv.

[53] L. DESGRAVES, *Montesquieu, l'œuvre et la vie*, cit., pp. 95-112.

Ma sui rapporti tra Montesquieu e l'Illuminismo si doveva presto tornare a riflettere, a partire da una importante e profonda riscoperta delle istanze culturali e politiche lasciate in eredità dai Lumi. *Utopia e Riforma* di Franco Venturi, ma anche studi come quelli di Sergio Landucci, e inoltre la scoperta della riflessione storica e sociale dell'Illuminismo scozzese, rappresentano tre articolazioni di una prospettiva che Shackleton aveva introdotto[54]; e anche se naturalmente ognuna di queste direttrici elaborava un'idea dei Lumi dai tratti precipui, la prima constatazione che ne risulta è la riconferma dell'opera montesquieuiana quale snodo decisivo nel passaggio dalla cultura seicentesca a una tradizione illuministica nella quale era possibile ritrovare le radici culturali e civili della contemporaneità.

Proprio in quegli anni, d'altronde, l'affiorare della "tradizione repubblicana" forniva nuove sollecitazioni per ripensare i valori politico-civili e le forme di libertà che determinavano i rapporti tra età moderna e contemporanea; su questo terreno si è verificata probabilmente la più significativa apertura di orizzonti sul pensiero montesquieuiano rispetto alla prospettiva di Shackleton; questa, enunciata con un celebre articolo del 1952 e ribadita nella monografia del 1961, intendeva il repubblicanesimo come un'idealizzazione giovanile delle antiche democrazie (considerate come luoghi più adatti alla vita politica), sostituita poi dal complesso impianto dell'*Esprit des lois*[55].

Sappiamo invece oggi, grazie a una serie di studi che peraltro hanno sviluppato l'idea di "tradizione repubblicana" fino a renderne estremamente problematica una sintesi unitaria e da ostacolare l'uso storicamente circostanziato del termine[56], che il discorso di età mo-

[54] F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970; S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari, Laterza, 1972; ID., *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze, Sansoni, 1973; R. MEEK, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge-New York-London, Cambridge University Press, 1986. Sulla presenza di Montesquieu nel pensiero del Settecento scozzese cfr. ora il contributo di Silvia Sebastiani nel primo tomo della presente opera.

[55] In questo senso, Shackleton non modificava in linea di principio la posizione di Janet, ma la riesponeva secondo una più corretta ipotesi filologica, che distingueva tra genesi materiale e genesi intellettuale; egli continuava infatti a ritenere che i primi libri dell'*Esprit des lois* rispecchiassero le idee giovanili di Montesquieu, benché composti non prima del 1734: cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 274-277: «the effect of Montesquieu's discussion of the republic in *L'Esprit des lois* is to inject a vigorous dose of idealism into the work» (p. 276).

[56] L. BACCELLI, *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. xix: «[…] quella che chiamiamo 'teoria', 'ideologia' o 'tradizione' repubblicana è in realtà un insieme di visioni e concezioni per molti aspetti differenti, che hanno in comune l'adozione di uno stesso linguaggio politico». Si vedano anche le indicazioni in M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e l'Illumi-*

derna sulle repubbliche non solo poteva essere funzionale in un contesto non-repubblicano[57], ma che in fondo esso articolava una serie di argomenti decisivi per la formazione di una tradizione che avrebbe, nel bene o nel male, contribuito in modo importante alla cultura politica e civile di età moderna. Le questioni della virtù e della partecipazione alla vita politica, dei costumi come garanzia di buon funzionamento delle istituzioni, delle dimensioni degli Stati come condizioni di mantenimento della libertà, il problema della grandezza e decadenza degli imperi, o il binomio corruzione-conservazione (e quindi il problema della riforma-rigenerazione), il ruolo del commercio e della conquista, i dibattiti sulle milizie, l'ipotesi di una repubblica federativa, il rapporto tra conflitto sociale e libertà: tutti questi temi, che trovano precisi riscontri nell'*Esprit des lois*, hanno permesso di ricondurre anche Montesquieu all'interno della "tradizione repubblicana". Naturalmente, egli è rimasto coinvolto anche nelle polemiche che attraverso la scoperta (alcuni hanno parlato di "invenzione") di questa tradizione venivano condotte nei confronti di altri paradigmi, notoriamente quello liberale-contrattualistico (ricondotto a una versione moderna del giusnaturalismo)[58]. Ma questo dibattito, veramente troppo ampio per poter essere qui ricostruito – tanto più che esso ha

nismo scozzese, in L. TURCO (a cura di), *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, Padova, il Poligrafico, 2003, pp. 49-86, spec. pp. 49-56.

[57] Mi riferisco a G. CAMBIANO, «*Polis*». *Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. ix-x e *passim*.

[58] Mi limito a segnalare alcuni studi che a mio parere costituiscono punti di riferimento per indirizzi di ricerca più ampi; nell'ambito di una prospettiva straussiana: D. LOWENTHAL, *Montesquieu and the Classics: Republican Government in «The Spirit of the Laws»*, in J. CROPSEY (a cura di), *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honour of Leo Strauss*, New York- London, Basic Books,1964, pp. 258-287 e TH. PANGLE, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A commentary on «The Spirit of the Laws»*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1973; all'origine di una importante corrente: J.G.A. POCOCK, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975. Per un'interpretazione di Montesquieu repubblicano attenta anche ad altri apporti: C. SPECTOR, *L'«Esprit des lois» de Montesquieu entre libéralisme et humanisme civique*, «Revue Montesquieu», 2 (1998), pp. 139-161; C. LARRÈRE, *Le civique et le civil. De la citoyenneté chez Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 3 (1999), pp. 41-61; C. SPECTOR, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, Puf, 2004. Il dibattito su questi temi è proseguito nei saggi raccolti in D.W. CARRITHERS-M. MOSHER-P. RAHE (a cura di), *Montesquieu's Science of Politics*, cit., e in D.W. CARRITHERS-P. COLEMAN (a cura di), *Montesquieu and the Spirit of Modernity*, cit. Per una retrospettiva su questi argomenti (limitata al 2000), devo rimandare a M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu*, cit., e per ulteriori sviluppi a TH. CASADEI, *Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia*, cit., pp. 13-74.

prodotto notevoli aggiustamenti teorici in entrambi i fronti e ultimamente registra importanti richiami alle contaminazioni tra linguaggi, e agli usi diversi che uno stesso linguaggio poteva subire[59] – va ben oltre il pensiero di Montesquieu; esso sfocia nella riflessione contemporanea sulle radici della nostra civiltà politica e sulle possibili risposte alla crisi di quest'ultima[60], ciò che peraltro comporta il rischio di un'eccessiva formalizzazione linguistica e nozionistica che induce talora a perdere di vista il sostrato storico che costituiva il nucleo significante di tale linguaggio.

Così, per tornare all'opera del Presidente e al significato che essa assume nella ricostruzione di Shackleton, occorre chiedersi quanto la riscoperta della tradizione repubblicana (certamente presente e importante nel suo pensiero, come attestano i più recenti studi, che peraltro invitano a non compiere frettolose esclusioni di altre tradizioni[61]) possa modificare l'immagine storica e la contestualizzazione di Montesquieu che egli ci ha consegnato, nonché il significato ad essa attribuito. Da questo punto di vista, i già citati contributi di Shackleton sui rapporti di Montesquieu con Machiavelli e Bolingbroke, due figure assolutamente cruciali in qualunque repubblicanesimo, ma con anche Doria, testimoniano la pregnanza che la sua ricostruzione assume ancora oggi; naturalmente, lo sviluppo delle conoscenze attuali im-

[59] È indispensabile tener presente che ormai si va diffondendo la convinzione che la contrapposizione storiografica tra tradizione repubblicana e tradizione liberale debba lasciar spazio a una maggiore cautela o, se si preferisce, a un approccio meno schematico, per far emergere le contaminazioni reciproche tra esse: cfr., su fronti non immediatamente pertinenti a Montesquieu, S. BURTT, *Virtue Transformed. Political Argument in England 1688-1740*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, M. GEUNA, *Repubblicanesimo e Illuminismo scozzese*, cit., spec. pp. 55-56 e G. SILVESTRINI, *Républicanisme, contrat et gouvernement de la loi*, in M. COHEN-HALINI (a cura di), *L'Anthropologie et le politique selon Jean-Jacques Rousseau* («Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 13), Strasbourg, Univeristé Marc Bloch, 2002, pp. 37-66, V. B. SULLIVAN, *Machiavelli, Hobbes and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (pp. 1-6 su Montesquieu).

[60] Mi limito a rimandare ad alcuni recenti studi e opere collettive sul repubblicanesimo, tali da testimoniare la continuità del dibattito e delle ricerche sull'argomento negli ultimi anni, pur secondo prospettive non coincidenti: M. VAN GELDEREN-Q. SKINNER (a cura di), *Republicanism, a Shared European Heritage*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 2002; L. BACCELLI, *Critica del repubblicanesimo*, cit.; V. FERRONE, *La società equa e giusta. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2003; B. SULLIVAN, *Machiavelli, Hobbes and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, cit.; E. NELSON, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

[61] Cfr. C. SPECTOR, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, cit.; E. NELSON, *The Greek Tradition in Republican Thought*, cit., pp. 127-194.

plica anche una rivisitazione degli autori e dei temi trattati, ma la trama così accuratamente costruita da Shackleton non risulta spezzata.

Una questione, piuttosto, pare sollevarsi sul piano della visione d'insieme della storia culturale e politica della metà del Settecento: la riscoperta dei linguaggi repubblicani ha infatti dato rilevanza a un composito e multiforme immaginario moderno connesso a realtà non-monarchiche o a una percezione critica dello sviluppo delle monarchie stesse e delle loro caratteristiche; è arduo, oggi, sottovalutare la presenza e il ruolo di questo genere di discorsi nella cultura moderna, per quanto diversificati in relazione a contesti nazionali, dunque difficilmente riducibili in schemi semplificatori e unitari. La questione delle forme di libertà e della partecipazione al potere, le guerre europee, il fenomeno coloniale nelle sue implicazioni nazionali e nella sua percezione interna, i rapporti tra finanza e politica, tra costumi e buona amministrazione, i fenomeni rivoluzionari inglese, olandese, americano, ginevrino, francese, il destino degli Stati dell'Europa dell'Est: la scoperta di un approccio e di una sensibilità 'repubblicana' su tali dinamiche ha gettato nuova luce sul processo storico e sulle posizioni che in esso si confrontavano, e ha contribuito così ad ridefinire l'immagine della modernità, tanto ai nostri occhi quanto nella auto-percezione che i contemporanei avevano di se stessi e della loro epoca.

Il tema del repubblicanesimo ha così rimesso in gioco categorie consolidate come quella di riformismo, di utopia, di nazionalismo, di religione nazionale, di rivoluzione, di democrazia, di governo delle leggi o degli uomini, insomma ha riaperto la discussione sulle componenti dell'età che si è soliti chiamare dei Lumi[62]. In questo intreccio

[62] Anche in questo caso, non posso che limitarmi ad indicare in modo parziale alcuni studi tra molti altri, a titolo meramente esemplificativo dell'ampiezza del dibattito (senza dimenticare gli ancora fondamentali studi di F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, cit. e ID., *Settecento riformatore*, vol. IV. *La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*, t. 2, *Il patriottismo repubblicano e gli imperi dell'Est*, Torino, Einaudi, 1984): L. GUERCI, *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Bologna, Il Mulino, 1998; R. WHATMORE, *Republicanism and the French Revolution. An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, da vedere insieme all'utile rassegna di M. ALBERTONE, *Nuove discussioni sull'idea di repubblica nel XVIII secolo*, «Rivista storica italiana», 114 (2002), pp. 458-476; F. DE MICHELIS PINTACUDA-G. FRANCIONI (a cura di), *Ideali repubblicani in età moderna*, Pisa, Edizioni ETS, 2002; P.M. KITROMILIDES (a cura di), *From Republican Politiy to National Community. Reconsiderations of Enlightenment Political Thought* (*SVEC* 2003, 9), Oxford, Voltaire Foundation, 2003. Segnalo, infine, il recentissimo volume a cura di M. ALBERTONE, *Franco Venturi. Pagine repubblicane*, con saggio introduttivo di B. Baczko, Torino, Einaudi, 2004.

di immaginari, di linguaggi, di realtà e di processi storici, Montesquieu, l'autore che Robert Shackleton aveva considerato tra i capostipiti del movimento illuminista in Francia e punto di snodo nella cultura europea del primo Settecento, conserva un posto cruciale.

APPENDICE
Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta

(a cura di Maurizio Cotta e Domenico Felice)

D.: Montesquieu è stato uno dei tuoi primi interessi e poi su questo pensatore sei ritornato, a più riprese, nel corso della tua vita di studioso; vorremmo ricostruire con te come ti sei avvicinato a questo autore e poi come si è sviluppato nel tempo l'interesse per lui. Cominciamo dunque dall'inizio; com'è nato l'interesse per il «grande provinciale»[1]?

R.: Ho iniziato, anche sollecitato dall'ambiente accademico torinese, con un interesse più generale per il pensiero politico dell'illuminismo e in questa direzione avevo condotto alcuni studi di presentazione complessiva di questa corrente di idee (cfr. *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo* [1948][2]). Molto presto, però, la mia attenzione si è focalizzata su Montesquieu. In parte, come sempre succede nella vita, hanno giocato nel suscitare questo mio interesse anche degli stimoli pratici. Sono state importanti in questo senso due borse di studio che ebbi per andare a Parigi nel 1948 e '49. Durante questi soggiorni di studio, passati in gran parte alla Bibliothèque Nationale, ebbi modo di respirare l'atmosfera di quella vera e propria "Montesquieu renaissance" che si veniva sviluppando in quegli anni[3] e di conoscere i principali studiosi impegnati nella riscoperta di Montesquieu. Con alcuni di questi, come in particolare André Masson (1900-1986) e Robert Shackleton (1919-1986), potei stabilire un

[1] La definizione di Montesquieu come «grande provinciale» è di P. BARRIÈRE: *Un grand provincial: Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1946.

[2] In AA.VV., *Questioni di storia moderna*, a cura di E. Rota, Milano, Marzorati, 1948, pp. 409-463 (su Montesquieu, pp. 431-434). Nuova ed., col titolo *Nuove questioni di storia moderna*, 2 voll., Milano, Marzorati, 1972, vol. II, pp. 937-994 (su Montesquieu, pp. 960-963).

[3] Per un sintetico quadro di questa "Montesquieu renaissance", cfr. D. FELICE, *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, Bologna, FuoriTHEMA, 1995, pp. 112-114.

intenso rapporto di collaborazione e amicizia[4]. Ricordo che in quegli anni venivano ritrovati importanti scritti del nostro Autore[5] e Masson stava preparando una nuova edizione delle opere complete di Montesquieu[6]; Shackleton, d'altro canto, lavorava sulla vita e la formazione intellettuale del filosofo di La Brède, preparando quella che sarà, per molto tempo, la più importante «biografia critica» del nostro Autore[7]. In questo lavoro di ricostituzione della completezza della produzione scientifica e del pensiero di Montesquieu, nonché di ripensamento della sua collocazione nel quadro del pensiero politico del Settecento, fui attivamente coinvolto anch'io. Ne nacquero la mia traduzione e cura dell'edizione italiana dell'*Esprit des lois* (1952)[8] e, subito dopo, il libro *Montesquieu e la scienza della società* (1953)[9].

[4] Segnaliamo, in proposito, l'affettuosa dedica con cui Cotta apre il suo ultimo volume su Montesquieu (*Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995): «*alla memoria di André Masson e Robert Shackleton* – nous étions trois».

[5] Cotta si riferisce in particolare alla prima edizione dello *Spicilège* (avvenuta nel 1944, ad opera di A. Masson, Paris, Flammarion), sulla quale vedi il suo *Gli inediti di Montesquieu. A proposito di una recente pubblicazione*, «Rivista di filosofia», 41 (1950), pp. 216-221.

[6] Si tratta della prestigiosa edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, sous la direction de A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955 (rist.: 1975), a cui Cotta stesso collaborò.

[7] Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961. Su Shackleton-Montesquieu, vedi il contributo di Marco Platania in questo tomo.

[8] 2 voll., Torino, Utet (collezione «Classici della politica», diretta da Luigi Firpo). Riedizioni e ristampe: 1965, 1973, 1996, 2001. Si tratta della prima vera edizione critica italiana del capolavoro montesquieuiano e tra le migliori in assoluto apparse negli ultimi decenni, assieme a quelle curate da Jean Brethe de La Gressaye (4 tt., Paris, Société Les Belles Lettres, 1950-1961) e da Robert Derathé (2 tt., Paris, Garnier, 1973). Per la prima volta, infatti, al pari di queste ultime, il testo di Montesquieu è corredato di un ampio e particolareggiato apparato critico, che non soltanto fornisce, rispetto all'edizione seguita (quella postuma, del 1757), le principali varianti delle altre edizioni fondamentali dell'*Esprit des lois* pubblicate durante il XVIII secolo e dell'unico manoscritto dell'opera che si è conservato (Bibliothèque Nationale de France: Nouv. Acq. Fr. 12832-12836), ma propone anche raffronti continui con gli altri scritti editi e allora ancora inediti del *Président*, nonché il vaglio critico delle molteplici fonti che egli cita e l'individuazione di quelle che tace, in modo da seguire le influenze da lui subìte e segnalare quanto la critica moderna ha accettato dei risultati della sua indagine. Numerose sono state le recensioni/segnalazioni della traduzione in questione, tra le quali ci limitiamo a ricordare quelle di N. BOBBIO («Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», vol. 88, t II [Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche], 1952-53, pp. 460-462) e di R. SHACKLETON («French Studies», 7 [1953], pp. 266-267).

[9] Torino, Ramella. Il libro, che prende in esame tutta l'opera del *Président*, ha costituito l'effettivo punto di partenza della storiografia scientifica italiana su Montesquieu e ha esercitato, e continua ancora a esercitare, un influsso fondamentale su tutta la letteratura critica montesquieuiana, sia in Italia che all'estero. Numerose, anche in questo caso, sono state le recensioni/segnalazioni, tra le quali segnaliamo quelle di N. BOBBIO («Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», vol. 89, t. II [Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche], 1953-54, pp. 438-

Vorrei, inoltre, ricordare che in quegli anni, in cui l'Occidente, uscito dall'esperienza dei totalitarismi e della guerra, si interrogava sulle basi ideali e sulle condizioni istituzionali della libertà e sulle tradizioni culturali che ne hanno costituito la base, fu assai importante per me anche l'incontro con Boris Mirkine-Guetzévitch (1892-1955), grande studioso del costituzionalismo moderno, del quale tradussi in italiano per le edizioni di Comunità la raccolta delle costituzioni[10]. E, ovviamente, il dibattito del secondo dopoguerra sulle costituzioni non poteva non rimandare a Montesquieu e alla sua riflessione sulla separazione dei poteri[11].

Ma, al di là di tutto questo, la mia preferenza per Montesquieu rispetto ad altri pensatori politici dell'illuminismo francese, ha trovato le sue vere basi in alcuni elementi centrali del suo pensiero. In primo luogo, vorrei sottolineare il carattere non dottrinario e ideologico ma *empirico* della sua ricerca sulla politica e la società. Come ho cercato di mostrare nel mio libro *Montesquieu e la scienza della società* la rilevanza dell'opera complessiva del Nostro, al di là dei molti importantissimi contributi su specifici temi sostanziali, sta innanzitutto nella sua impostazione epistemologica e metodologica, che fa di lui veramente un precursore delle moderne scienze sociali. Questa impostazione, che lo distingue e in certa misura lo lascia isolato rispetto al resto dell'illuminismo francese, trova, come mi è parso di poter dimostrare, le sue basi anche in una posizione metafisica che riconosce la distinzione tra la sfera della religione e quella delle scienze umane e che consente la ricerca scientifica anche sul fenomeno religioso come fenomeno sociale senza contemporaneamente negare il valore della trascendenza[12].

440), R. DE FELICE («Società», 11 [1955], p. 160) e R. SHACKLETON («French Studies», 9 [1955], pp. 167-169).

[10] Cfr. B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, *Le costituzioni europee* (1951), tr. it. di S. Cotta, Milano, Edizioni di Comunità, 1954.

[11] Della dottrina montesquieuiana della separazione dei poteri Cotta s'era già occupato in un saggio del 1951 (*Montesquieu, la séparation des pouvoirs et la constitution fédérale des États-Unis*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», n.s., 1 [1951], pp. 225-247) e tornerà ad occuparsene anche in altri scritti successivi, in particolare nell'ambito del Seminario di studio, svoltosi a Roma nei giorni 21-23 aprile 1969, sul tema *Le origini del pensiero politico e costituzionale americano*, con una relazione su *Montesquieu e la costituzione degli Stati Uniti* (relazione stampata, poi, negli Atti del seminario stesso: *Le origini del pensiero politico e costituzionale americano*, Firenze, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1970, pp. 35-44).

[12] Il relativo «isolamento» di Montesquieu rispetto al resto dell'illuminismo francese e la sua credenza nella trascendenza (e nel Cristianesimo) sono i due motivi principali di «dissenso» dall'amico Robert Shackleton, come Cotta stesso sottolinea nella recensione alla «biografia cri-

D.: Quali altri aspetti del pensiero di Montesquieu ti hanno avvicinato a questo autore?

R.: Tra i punti che mi hanno portato a 'simpatizzare' per Montesquieu vorrei aggiungere anche la sua critica alla visione hobbesiana dell'uomo, che si fonda su un'interpretazione dei caratteri dell'essere umano ben più complessa di quella dell'autore inglese[13]. Per Montesquieu l'uomo, come emerge con chiarezza dal mito dei Trogloditi nelle *Lettres persanes*[14], non è riducibile a egoismo e utilitarismo; al contrario, presenta in sé tanto la possibilità dell'egoismo che quella della virtù. Questo della ambivalenza della natura umana è un tema che allora cominciavo ad affrontare riflettendo su Montesquieu e che poi sarebbe stato un po' un *fil rouge* della mia ricerca filosofica.

D.: Quali temi del pensiero montesquieuiano hai successivamente indagato?

R.: In alcuni studi che ho condotto negli anni Cinquanta sulla nascita dell'idea di partito (proprio negli anni in cui, su un altro fronte, quello della teoria empirica, la scienza politica contemporanea con Raymond Aron, Robert Alan Dahl, Giovanni Sartori veniva stabilendo con chiarezza il rapporto ineludibile tra partiti e democrazia moderna) ho esplorato la posizione montesquieuiana sulla questione,

tica» dello studioso inglese. Cfr. «Rivista di filosofia», 54 (1963), pp. 481-483: «Ma il mio dissenso è più netto (e di più antica data) per quanto riguarda la concezione religiosa di Montesquieu, che lo Shackleton considera un deista, mentre io lo ritengo invece muoversi nell'ambito di una essenziale, ancorché libera, fedeltà al Cristianesimo, cui non sono estranei accenti agostiniani e pascaliani [...]. Ma […] forse la ragione prima del nostro dissenso nasce dal fatto che lo Shackleton inscrive totalmente Montesquieu nell'ambito dell'Illuminismo, e quindi è portato ad attribuirgli la generale *Weltanschauung* (certamente deistica quando non è antireligiosa) di quel movimento. Mentre io tendo a distaccare Montesquieu, per l'essenziale almeno, dall'ambito illuministico, senza per questo arruolarlo di forza nelle idee tradizionaliste. Mi par invero difficile considerare illuminista […] chi aveva una visione anti-razionalistica e relativistica della politica, una prospettiva storicistica e una concezione realistica e anti-perfettistica della condizione umana» (p. 483).

[13] Sul rapporto Montesquieu-Hobbes, Cotta ha tenuto una conferenza al termine dell'Assemblea generale della "Société Montesquieu", svoltasi all'Université Paris 7 Jussieu, il 25 gennaio 1992, dal titolo: *Quelques aspects de l'opposition de Montesquieu à Hobbes*. La conferenza fu pubblicata, dapprima, col titolo *L'opposition de Montesquieu à Hobbes*, nel «Bulletin de la Société Montesquieu», n. 4, 1992, pp. 11-20; e, successivamente, con lo stesso titolo, in G. SORGI (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 63-74.

[14] Cfr. *Lettres persanes* XI-XIV, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, C, pp. 26-36.

trovandovi le prime sicure basi di quel riconoscimento della legittimità e del ruolo dei partiti che si avrà poi con Edmund Burke, James Madison e i grandi teorici della democrazia liberale (cfr. il mio *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII* [1959][15]). Anche su questo tema la voce di Montesquieu si distingue da quella di gran parte del pensiero politico settecentesco, che invece faticava a vedere nel *pluralismo partitico* un fenomeno positivo e si attardava nelle tradizionali condanne della divisione politica prodotta dai partiti (che si continuavano ad assimilare alle «fazioni»). In Montesquieu troviamo, invece, una già precisa e sicura visione dei partiti come elementi importanti di quell'equilibrio dinamico di forze su cui si basa un regime politico di libertà. Alle radici di questa interpretazione sta, come mi è sembrato di poter dimostrare, una concezione del *bene comune* che non si presenta come una caratterizzazione sociale precostituita che (in quanto oggettivamente determinata) deve essere accettata da tutti, bensì come una realtà creata dagli uomini attraverso un laborioso travaglio che supera indubbiamente i contrasti, ma non li esclude, anzi li presuppone. Questa impostazione sta alla base della concezione liberale della democrazia rispetto a quella totalitaria[16].

Mi sono anche occupato delle reazioni degli ambienti illuministici nei confronti del pensiero di Montesquieu per meglio rilevarne le differenze (*Illuminismo e scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II* [1954][17]). Da Voltaire a Diderot mi è stato agevole rilevare come le

[15] In «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia», 61 (1959), pp. 77-90; e in «Il Mulino», 9 (1959), pp. 474-486. Il tema era stato già abbozzato da Cotta in *Les partis et le pouvoir dans les théories politiques du début du XVIIIe siècle*, «Annales de philosophie politique», vol. I, *Le pouvoir*, Paris, Puf, 1956, pp. 117-123; e, soprattutto, in *L'idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu*, in *Actes du congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le IIe centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 257-263.

[16] Cfr., in proposito, quanto Cotta scrive nel saggio su *L'idée de parti*, cit., p. 263 (e che ripeterà, più diffusamente, nelle battute conclusive nello scritto del 1959 su *La nascita dell'idea di partito*, cit., pp. 482-484): diversamente da Hobbes, Spinoza, Locke e Rousseau, in Montesquieu si ha una piena valorizzazione dei partiti politici basata sui seguenti princìpi: «évaluation positive des passions, conception dialectique du bien commun et de la liberté, automatisme équilibreur des luttes politiques».

[17] In «Quaderni di cultura e storia sociale», 3 (1954), pp. 338-351; e, tradotto in francese col titolo *L'Illuminisme et la science politique: Montesquieu, Diderot et Catherine II*, in «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», 4 (1954), pp. 273-287. La versione italiana, col titolo *Montesquieu, Diderot e Caterina II*, figura ora anche in S. COTTA, *I limiti della politica*, introduzione di G. Marini, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 145-165.

lodi, spesso di maniera, per l'opera montesquieuiana siano sopravanzate dalle critiche che nascono dalla fondamentale differenza di impostazione nella costruzione della scienza dello Stato e della società. Per gli illuministi questa si risolve in una costruzione razionale puramente ideale: prevale, dunque, un atteggiamento deduttivistico e prescrittivo. Montesquieu, invece, la concepisce come una *scienza empirica* che parte dai fatti accuratamente rilevati per risalire alle cause e alle leggi generali che li spiegano[18]. Conviene ricordare che le differenze non si fermano sul piano conoscitivo, ma investono anche gli atteggiamenti verso la prassi politica: da un lato, troviamo quella che potremmo chiamare una posizione razionalistico-rivoluzionaria che, rifiutando le consolidate tradizioni politiche e sociali in nome di un modello perfettistico di società propende per trasformazioni radicali della realtà (e, alla bisogna, non disdegna anche l'intervento di despoti illuminati per ottenere questi effetti); dall'altro, un'impostazione empirico-riformista che invece, muovendo dalla realtà, è più disposta a capire ragioni e pregi delle istituzioni esistenti, ed è semmai a partire da queste che esplora le possibilità di più limitate, ma anche più prevedibili, trasformazioni dell'esistente.

Se pensiamo ai grandi eventi politici che seguiranno nel giro di pochi decenni e alle enormi conseguenze che essi avranno per le concezioni politiche europee, e non solo, non si può fare a meno di vedere in nuce nelle posizioni di Montesquieu, da una parte, e della maggioranza degli illuministi francesi, dall'altra, le basi della grande divaricazione politica tra rivoluzionari e riformisti che caratterizzerà i due secoli a venire.

D.: Il rapporto di Montesquieu con la religione è stato, come hai accennato, un altro tema al centro del tuo interesse. Vuoi spiegarci più in dettaglio?

R.: Effettivamente, mi è parso sin dall'inizio un punto di particolare rilevanza, sia per capire meglio la posizione di Montesquieu nella

[18] Su questa «fondamentale differenza» tra Montesquieu e gli illuministi, Cotta insiste anche nel suo saggio su *Montesquieu et Filangieri. Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIIIe siècle*, «Revue internationale de philosophie», 17 (1955), pp. 387-400, dove appunto scrive che, diversamente dal *Président*, il quale «se préoccupe avant tout de l'élaboration d'une *science empirique de la société*, fondée sur une étude objective des phénomènes sociaux tels qu'ils sont pour en dégager les lois sociologiques qui les régissent», Filangieri, al pari di Diderot e degli altri *philosophes*, considera la scienza politica «comme un système de valeurs sociales déduites de la raison, comme la *science de ce qui doit être*» (pp. 388 e 396-397; corsivi dei curatori).

cultura del suo secolo, sia, più in generale, per valutarne i legami con gli sviluppi successivi del dibattito scientifico-culturale sulla politica. Infine, si tratta di un tema che è stato centrale anche per la mia personale riflessione ed elaborazione filosofica. In Montesquieu ho trovato una significativa sintonia con alcune mie concezioni. Se nel mio *Montesquieu e la scienza della società* avevo messo in luce come la posizione religiosa e metafisica del filosofo di La Brède si concili con una scienza empirica della società, in uno studio successivo del 1966 (*La funzione politica della religione secondo Montesquieu*[19]) analizzai più dettagliatamente quale significato Montesquieu assegnasse alla religione nella vita politica. Anche su questo punto la posizione del nostro Autore è andata maturando nel tempo fino a trovare nell'*Esprit des lois* la sua formulazione più completa.

Ricostruiamo in maniera sintetica questo itinerario. Da una posizione iniziale che vedeva nella religione un semplice *instrumentum regni*, grazie al quale (con un'anticipazione quasi marxiana) le masse ignoranti sono tenute sottoposte, nelle *Lettres persanes* si fa strada il riconoscimento dell'importanza della religione (in specie di quella naturale, ma anche di quelle positive) come potente fattore di ordine e coesione sociale. Infine, nell'*Esprit des lois* Montesquieu sviluppa un discorso più articolato e sistematico: per ciascuna forma di governo individua lo specifico apporto della religione. Nella repubblica la religione accresce la sacralità delle leggi ed ispira l'amore di patria; nella monarchia, costituendo una delle più forti basi dei poteri intermedi, contribuisce ad impedire la degenerazione verso il dispotismo; infine, nel dispotismo, se da un lato contribuisce a rafforzare l'obbedienza dei sudditi, dall'altro vi introduce un elemento di stabilità che, in un regime che invece di per sé ne manca, attenua almeno in parte il carattere più estremo dello stesso[20].

L'importanza della religione ritorna anche in un altro contesto, là dove Montesquieu individua gli elementi che definiscono lo *spirito*

[19] In «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 582-603; e, tradotto in francese col titolo *Le rôle politique de la religion selon Montesquieu*, in *Mélanges offerts à Jean Brethe de La Gressaye*, Bordeaux, Éditions Bière, 1967, pp. 123-140. La versione italiana dello studio è riprodotta ora anche in S. COTTA, *I limiti della politica*, cit., pp. 167-190.

[20] Su questo ruolo della religione nel dispotismo, a partire delle considerazioni sviluppate da Cotta nel suo citato studio del 1966, vedi D. FELICE, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004², pp. 196-197, 202-203, 208, 218, 235-238.

generale, cioè quei fattori fondamentali che governano gli uomini. Anche se le formulazioni variano nel tempo, la religione è sempre per Montesquieu uno di questi elementi (insieme al clima, alle leggi, ai costumi, ai principi fondamentali di governo, ecc.).

Nel complesso si può dire che per Montesquieu la religione, se costituisce innanzitutto un elemento di ordine della società, rappresenta anche una fonte di libertà sia perché in essa si radica il pluralismo della società, sia perché i suoi insegnamenti agiscono da freno all'arbitrio umano, sia infine perché ispira potentemente la libertà interiore nei confronti del potere.

Come si vede, da questo rapido riassunto di ben più ampie trattazioni, la posizione di Montesquieu si rivela piuttosto nettamente differenziata rispetto a quella della gran parte degli illuministi francesi. In essa possiamo rilevare, innanzitutto, un atteggiamento molto meno dominato dal pregiudizio antireligioso e dal rigetto delle religioni positive viste come espressioni di un passato da superare e invece interessato ad un'ampia esplorazione empirica del fenomeno del quale si coglie tutta l'importanza. Questo modo di affrontare il tema gli consente una ben più articolata conoscenza del fenomeno religioso e della sua molteplice rilevanza sociale e, se non gli preclude quando è necessario il giudizio critico, gli fornisce però delle basi ben più solide per una valutazione non ideologica della importanza del fenomeno. Ma, oltre a questo più oggettivo atteggiamento scientifico, mi pare si debba rilevare un'attitudine di fondo nella quale non manca, pur accanto alla critica spesso impietosa nei confronti delle degenerazioni delle religioni positive, una comprensione simpatetica dei valori della religione cristiana e del suo significato che va al di là della pura sfera politica e sociale.

D.: Un altro tema montesquieuiano sul quale ti sei soffermato in maniera approfondita è stato quello della libertà.

R.: Quello della libertà è ovviamente (insieme alla forma dei governi) uno dei due grandi temi politici al centro della ricerca montesquieuiana e in particolare dell'*Esprit des lois*. Rispetto alla articolazione che Montesquieu ne fa in due sotto-temi, quello della libertà basata sulla costituzione e quello della libertà basata sulla sicurezza, la mia attenzione si è concentrata sul primo[21]. Questo ci riporta alla con-

[21] Cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. FELICE (a cura di), *Leggere*

cezione montesquieuiana della separazione dei poteri, della quale ho evidenziato la più elaborata e avanzata articolazione rispetto alla versione di Locke, in particolare per quanto riguarda il ruolo del legislativo e il riconoscimento dell'indipendenza del potere giudiziario (trascurato, e in definitiva subordinato al legislativo, da Locke)[22]. È infatti nella separazione tra i poteri, nella loro condizione paritetica e nella loro dialettica, che stanno per il Nostro le basi della libertà politica. Ma, oltre alla dialettica tra i poteri, Montesquieu mette in rilievo per primo un altro fondamentale meccanismo della libertà: nella sua trattazione dell'*esprit général* di un popolo libero (che, seppur non nominato, è facilmente identificabile con quello inglese), viene evidenziata un'altra dialettica, quella interna al popolo e originata dalle passioni che muovono i cittadini, che si sviluppa tra i diversi «partiti». Il punto era già stato anticipato nelle *Lettres persanes* dove si diceva che in Inghilterra «on voit la liberté sortir sans cesse des feux de la discorde & de la sédition»[23]. Con l'individuazione di queste due dialettiche, tra istituzioni e all'interno del popolo, e dei rapporti che intercorrono tra di esse, Montesquieu delinea, quindi, per primo le basi politiche e istituzionali dei sistemi politici liberali dell'epoca moderna.

D.: Negli anni successivi sembri aver 'tradito' Montesquieu per Rousseau? Si può interpretare la tua scelta di dedicarti all'autore del *Contratto sociale* come un 'distacco'?

R.: L'interesse per Rousseau, più che rappresentare un distacco da Montesquieu, ha fatto parte di una mia più ampia esplorazione degli approcci moderni al tema politico. In qualche modo lo studio dei due grandi autori settecenteschi mi è servito, attraverso una sorta di implicito confronto, ad approfondire le mie riflessioni sulla politica e sui suoi problemi. Lo studio di Rousseau è nato anche dall'esigenza di dare una risposta a un'infatuazione 'politicistica e democraticistica' di larghi strati dell'*intellighenzia* che, negli anni Sessanta e Settanta

l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, Napoli, Liguori, 1998, pp. 103-135; ora anche in S. COTTA, *I limiti della politica*, cit., pp. 191-224.

[22] Sul principio dell'indipendenza del potere giudiziario in Montesquieu, anche a partire dalle riflessioni di Cotta, insiste D. FELICE, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»*, in D. FELICE (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 75-79, *passim*.

[23] *Lettres persanes* CXXXVI, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, C, p. 274.

del secolo scorso, credevano di aver trovato nel «democratico» Rousseau uno dei loro profeti (e avevano mandato nel dimenticatoio il «liberale» Montesquieu). I miei studi sul Ginevrino servivano a metter in luce il vicolo cieco nel quale finisce il ragionamento di questo autore e in sostanza i *limiti della politica*, come strumento di risoluzione dei problemi fondamentali dell'uomo, che emergono da una discussione più attenta dei suoi scritti.

Come ho sottolineato in alcuni miei studi (*Filosofia e politica nell'opera di Rousseau* [1964] e *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau* [1965][24]), la posizione di Rousseau nei confronti della politica si caratterizza per due aspetti fondamentali (entrambi i quali lo distaccano nettamente da Montesquieu). Il primo riguarda l'impostazione gnoseologica e metodologica di fondo: se per Montesquieu lo studio della politica era essenzialmente diretto a comprenderla nella sua realtà e nelle sue leggi, per il Ginevrino la conoscenza è invece orientata a trasformare il mondo, a instaurare una società nuova che sani le deficienze di quella esistente. La filosofia di Rousseau, che su questo piano anticipa alcuni importanti sviluppi del secolo successivo, è veramente una filosofia come rivoluzione. Il secondo punto riguarda il posto della politica nell'esperienza umana; come si è già sottolineato, l'interesse preminente di Montesquieu per la politica non lo induce certo a disconoscere la rilevanza e l'autonomia di altre esperienze umane (a cominciare dalla religione, ma non solo); in Rousseau, invece, emerge una vera e propria *primauté du politique*, una concezione dunque che fa dipendere radicalmente dalla politica la risoluzione dei problemi dell'uomo. Aggiungerei, infine, che per Rousseau, essendo la società la fonte dello snaturamento e della corruzione dell'uomo dalla sua innocenza originaria, la salvezza deriva da un radicale cambiamento politico e dal prevalere di quella struttura statuale contrassegnata dalla supremazia della *volonté générale* che, esaltando il *grand tout* benefico e ordinato, nega la dialettica delle opinioni. Dunque, quanto di più diverso dalla visione montesquieuiana dei rapporti tra società e politica.

[24] Il primo studio è apparso in «De homine», 3 (1964), pp. 293-310; e precedentemente, tradotto in francese col titolo *Philosophie et politique dans l'œuvre de Rousseau. Un essai d'interprétation*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 49 (1963), pp. 171-189; il secondo in «Giornale di metafisica», 19 (1965), pp. 1-21; e, tradotto in francese col titolo *Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau*, in *Rousseau et la philosophie politique. Colloque de l'Institut international de philosophie politique (22-23 juin 1962)*, Paris, Puf, 1965, pp. 171-194. Entrambi gli studi sono ora raccolti, con gli stessi titoli italiani, in S. COTTA, *I limiti della politica*, cit., pp. 225-245 e 263-284.

Per entrambi gli autori ho esplorato anche il tema del rapporto tra religione e politica facendone emergere tutte le differenze. Se, come già si è detto, Montesquieu dopo un'iniziale visione riduttiva della religione come *instrumentum regni* è venuto sempre più riconoscendo il significato e la forza autonoma della religione (e in specie di quella cristiana) rispetto alla politica, ben diversa è invece la posizione di Rousseau che nel *Contratto sociale* (1762), cioè nella sua opera centrale, attribuendo alla politica un'effettiva funzione soteriologia (da essa dipende non solo la salvezza politica e temporale, ma anche quella morale e spirituale dell'uomo), arriva ad una vera e propria divinizzazione dello Stato, mentre riduce la religione a una semplice funzione sociale. Occorre però ricordare che la centralità della politica non sarà l'ultima parola di Rousseau. Come ho cercato di mostrare in un altro mio lavoro (*Rousseau ou de l'insuffisance de la politique* [1978][25]) il riduzionismo politico del Ginevrino cede alla fine il passo, nelle *Rêveries du promeneur solitaire* (1776-1778), ad una disillusione profonda per la politica e ad una riscoperta dell'interiorità nei confronti della sottomissione dell'individuo al dovere civico e all'opinione pubblica.

D.: Alcuni anni or sono è stato ripubblicato negli Stati Uniti il tuo libro su Montesquieu[26]. Nella premessa hai sentito il bisogno di correggere un po' il tiro rispetto al tuo lavoro degli anni Cinquanta, pur senza rinnegarlo. Quali punti meritavano una correzione?

R.: Intanto, ovviamente, si doveva sottolineare il fatto che dopo il mio libro del 1953 gli studi su Montesquieu si erano enormemente sviluppati, approfondendo molti aspetti che allora non erano stati ancora indagati in profondità. Tra le correzioni che apportai al mio libro di allora ci fu una diversa valutazione del rapporto tra Montesquieu e il diritto naturale. Sul tema del giusnaturalismo sono, come è noto, andato io stesso rivedendo le mie posizioni. Mentre, inizialmente,

[25] In «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 55 (1978), pp. 847-860. In italiano, col titolo *Rousseau. L'insufficienza della politica*, il saggio fu pubblicato su «Il Veltro. Rivista della civiltà italiana», 22 (1978), pp. 235-246, ed è ora raccolto in S. COTTA, *I limiti della politica*, cit., pp. 285-299.

[26] Cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, with a New Preface by the Author and an Afterword by J.P. Mayer, New York, Arno Press, 1979. La *Preface* (*Premessa*) di Cotta, in italiano, non è numerata, ma consta di 14 pagine ed è datata 30 gennaio 1978.

ne ho criticato soprattutto un'impostazione dogmatica e deduttivistica, con il tempo ne ho invece riscoperto il valore nella prospettiva di un'ontologia fenomenologica. Ma, tornando a Montesquieu, oggi riconoscerei nella sua opera la presenza di un «diritto naturale» che non riguarda solo la natura fisica dell'uomo, ma anche quella sociale. La sua posizione resta, però, assai differente dalla concezione razionalistica di Hobbes e della maggioranza dei *philosophes* per la base empirica e il relativismo che la caratterizzano. Se le leggi sono sottratte all'arbitrio del legislatore e perciò sono «naturali», non per questo sono universalmente uniformi e dettate da una *raison raisonnante*, ma corrispondono ad una *nature des choses* che varia da una realtà sociale e politica all'altra.

Sono ritornato anche sulla distinzione tra piano dell'*essere* e del *dover essere*. Questa distinzione mi è parsa e mi pare ancora oggi in Montesquieu meno netta di quanto non mi sembrasse allora. Dall'indagine sulla struttura delle realtà socio-politiche e dei *rapports nécessaires* che le guidano si può per Montesquieu ricavare anche quali leggi sarebbero più adatte ad una determinata situazione. Il passaggio dall'essere al dover essere è quindi presente, ma mediato dall'osservazione attenta della realtà.

Ci sono poi altri aspetti, forse meno rilevanti, sui quali ho corretto un po' il tiro: per esempio, ho insistito e continuerei ad insistere meno sul carattere letterario delle *Lettres persanes*, non perché questo manchi, ma perché accanto ad esso devono essere riconosciuti il preciso orientamento filosofico e l'attenta osservazione dell'ambiente e delle idee del tempo che caratterizzano anche quest'opera. Ho insistito e continuerei ad insistere di più anche sul fatto che il contributo di Montesquieu si estende, oltre che al campo di una *scienza della società*, anche a quello di una *filosofia della politica* incentrata sull'idea di libertà[27].

Detto questo, mi pare che nel suo complesso il lavoro del '53 non sia andato troppo al di là del segno nel mettere in luce i caratteri generali più importanti del pensiero montesquieuiano. In particolare, mi sembra che lo sforzo fatto allora di prendere in considerazione gli scritti di Montesquieu nel loro insieme, invece di concentrarsi, come

[27] Su tutte queste 'correzioni', attenuazioni e ulteriori 'estensioni' del contributo di Montesquieu allo sviluppo della scienza sociale e della filosofia politica, vedi anche quanto Cotta scrive nel suo ampio studio introduttivo a *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 3-83.

per lo più veniva fatto precedentemente, su una singola opera, abbia dato dei frutti permettendo di cogliere l'unità di fondo dell'impresa montesquieuiana.

D.: In conclusione, con quali aspetti del pensiero e dell'itinerario di ricerca del grande bordolese ti sei sentito più in sintonia e quali aspetti ti paiono più rilevanti per una lettura odierna delle sue opere principali?

R.: Rispetto al primo punto, sottolineerei innanzitutto l'amore per la libertà, ma nello stesso tempo il rifiuto della posizione rivoluzionaria che crede in formule semplici e semplificatrici per raggiungere il bene dell'umanità. Montesquieu naturalmente non ha visto le grandi rivoluzioni, ma tutto il suo pensiero va contro quelle impostazioni che hanno trasformato l'esigenza di riforma della politica in un programma di palingenesi sociale. Aggiungerei anche che di Montesquieu apprezzo il rispetto e la capacità di comprensione delle forme politiche del passato europeo, pur nel loro necessario superamento. Mi pare che questo atteggiamento corrisponda ad una corretta visione della storia umana che non vede tutto il bene nel futuro e tutto il male nel passato.

Andando più in profondità, segnalerei una visione della politica che ne riconosce tutta l'importanza, ma senza mitizzazioni del suo potere salvifico; in parallelo, una comprensione dell'importanza della religione nella vita umana e sociale, che spesso sfugge al pensiero moderno.

Questi aspetti valgono, a mio parere, anche per la seconda parte del quesito. Ma ad essi aggiungerei altri due punti: uno di metodo e uno di sostanza. Il primo riguarda il suo insegnamento sull'importanza della ricerca umile e laboriosa della realtà per sfuggire alle grandi semplificazioni ideologiche. Il secondo è la sua lezione sul tema della libertà, che è stata capace di individuarne la realtà fragile e complessa e comprendere come essa nasca necessariamente da bilanciamenti istituzionali e sociali delicati. Una lezione che mantiene tutta la sua attualità anche oggi.

Firenze, dicembre 2004

Gli Autori

DAVIDE ARECCO ha studiato presso le Università di Genova, dove si è laureato in Filosofia, e di Bari, dove ha conseguito il Dottorato di ricerca in Storia della scienza. Si occupa di storia politica della cultura europea, con una particolare attenzione per le scienze e le tecniche, la realtà accademica e i contesti istituzionali tra XVII e XVIII secolo. Redattore e collaboratore di numerose riviste – tra cui «Cromohs», «Studi settecenteschi», «Nuova civiltà delle macchine», «Nuncius», «Studi secenteschi», «Ricerche storiche genovesi», «Nuova secondaria» e «Protagora» – è autore di vari saggi sulla storia intellettuale del Settecento. Ha pubblicato, tra gli altri, i volumi *Il sogno di Minerva. La scienza fantastica di Athanasius Kircher* (Padova, 2002) e *Mongolfiere, scienze e Lumi nel tardo Settecento* (Bari, 2003). Attualmente, si sta dedicando a studi sulle influenze dell'Illuminismo britannico nel Piemonte di età moderna e sulla fortuna italiana di Linneo.

MARCO ARMANDI insegna Etica ambientale nella Facoltà di filosofia dell'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma. Si è occupato prevalentemente del pensiero etico-politico francese del Settecento e dell'Ottocento. Ha pubblicato tra l'altro: *Il ritorno e il riconoscimento. Individuazione e narcisismo nell'«Émile»*, in «il cannocchiale» (n. 3, 1994, pp. 73-147); *Montesquieu. Dizionario delle idee* (Roma, 1998); *Robespierre. Dizionario delle idee* (Roma, 1999); *Condorcet biografo della ragione*, in Condorcet, *Vita di Voltaire* (Roma, 1999); *Il passaggio del Reno e le origini della sociologia della democrazia in Célestin Bouglé*, in AA.VV., *Polis ed Ethos. Itinerari del pensiero politico moderno* (Napoli, 2000, pp. 23-124). Sta lavorando attualmente a un manuale di etica ambientale e a una monografia su Paul Janet.

PAOLO BERNARDINI (PhD, Istituto Universitario Europeo, 1994) insegna Storia Europea e dirige il Center for Italian and European Studies presso la Boston University a Padova. È professore a contratto di Storia della cultura inglese presso l'Università di Parma, ed è stato Fulbright Visiting Professor presso lo European Union Center della University of Pittsburgh nel 2004-

2005. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *La Germania e l'Europa. Studi su politica, religione e filosofia del Settecento tedesco* (Pisa, 2002); *Pensare e potere. Per una nuova teoria critica del politico* (Padova, 2004). Di prossima pubblicazione sono: *Le rive fatali di Keos. Studi sul suicidio nella prima età moderna*; *Un'eredità nascosta. Studi sui rapporti tra ebraismo e cultura politica europea nell'età moderna*.

CARLO BORGHERO è professore ordinario di Storia della filosofia moderna nell'Università di Roma "Tor Vergata". Si è occupato della filosofia illuministica francese e dell'anti-illuminismo, del libertinismo erudito seicentesco, dello scetticismo nell'età moderna, della filosofia di Descartes e del cartesianesimo sei-settecentesco, delle discussioni sulla conoscenza storica, sulla certezza morale e sull'evidenza nelle materie di fatto, nonché di vari aspetti e problemi di storia della storiografia filosofica. Su Montesquieu ha scritto, oltre al capitolo della *Storia della filosofia* diretta da Pietro Rossi e Carlo A. Viano (*La politica e la storia*, vol. IV, pp. 216-235, Roma-Bari, 1996), i saggi *Dal 'génie' all''esprit'. Fisico e morale nelle «Considérations sur les Romains» di Montesquieu*, in *Storia e ragione*, a cura di A. Postigliola, Napoli, 1987, pp. 251-276; *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, in *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, 2003, pp. 137-201.

PIETRO CAPITANI insegna Storia della filosofia moderna all'Università di Bologna. Ha curato un volume antologico dal titolo *La nascita della scienza economica* (Torino, 1975) ed è autore di *L'ordine e l'ordinatore* (Bologna, 1983); oltre a lavori su François Quesnay (1978) e su Jean-Baptiste Say (1979), ha pubblicato un saggio su *Natura e legge naturale negli economisti del Settecento* («Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna», 1985-86, n. 7). Ha collaborato, con un articolo su *I fisiocrati e Mably: tra dispotismo legale e governo misto*, all'opera *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice (2 tt., Napoli, 2004[2], t. I, pp. 329-356). I suoi studi recenti vertono sullo scetticismo moderno e, in particolare, su François de la Mothe le Vayer. È membro della direzione della rivista «Dianoia».

THOMAS CASADEI è dottore di ricerca in Filosofia politica e assegnista presso la cattedra di Filosofia del diritto della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia. Ha curato la nuova edizione dell'opera di Guido Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, con una testimonianza di N. Bobbio (Reggio Emilia, 2001), la raccolta di scritti di Michael Walzer, *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo* (Reggio Emilia, 2002). Oltre ad alcuni saggi sui diritti so-

ciali, si segnalano, tra i suoi lavori in chiave filosofico-politica: *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., a cura di D. Felice, Napoli, 2004[2], t. II, pp. 625-673); *Modelli repubblicani nell'«Esprit des Lois». Un 'ponte' tra passato e futuro*, in *Libertà, necessità, e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, 2003, pp. 13-74; *Sovranità e «costituzionalismo progressivo» in Thomas Paine*, in *Potere sovrano: simboli, limiti ed abusi*, a cura di S. Simonetta, Bologna, 2003, pp. 137-157. Ha in corso di pubblicazione la monografia *Il "sovversivismo dell'immanenza". Diritto, morale, politica in Michael Walzer* (Polistampa, 2005).

BRUNELLA CASALINI è ricercatrice confermata e professoressa incaricata di Filosofia politica presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Firenze. Fa parte della redazione del «Bollettino telematico di filosofia politica» e collabora al progetto telematico «Jura Gentium», all'interno del quale cura la rubrica *Donne, diritti e politica globale*. Tra le sue pubblicazioni recenti: *Nei limiti del compasso. Locke e le origini della cultura politica e costituzionale americana*, Milano, 2002; *I rischi del 'materno'. Pensiero politico femminista e critica del patriarcalismo tra Sette e Ottocento*, Pisa, 2004; *American Citizenship Between Past and Present*, in R. Bellamy-D. Castiglione-E. Santoro (a cura di), *Lineages of European Citizenship: National and Historical Perspectives*, Basingstoke, 2004.

CRISTINA CASSINA è ricercatrice in Storia contemporanea presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Pisa. Oltre a saggi e interventi sul pensiero e le culture politiche del lungo Ottocento, e alla cura di tre volumi collettanei (*La storiografia sull'Italia contemporanea*, Pisa, 1991; *Sociologia, politica e religione: la filosofia di Comte per il diciannovesimo secolo*, Pisa, 2001; *Il pensiero gerarchico in Europa. XVIII-XIX secolo*, con A. Alimento, Firenze, 2002), ha pubblicato due monografie: *Idee, stampa e reazione nella Francia del primo Ottocento*, Manduria, 1996 e *Il Bonapartismo o la falsa eccezione. Napoleone III, i francesi e la tradizione illiberale*, Roma, 2001. Ha preso parte alla pubblicazione *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice (2 tt., Napoli, 2004[2]), con un saggio dedicato a *Alexis de Tocqueville e il dispotismo "di nuova specie"* (t. II, pp. 515-544).

MARIO A. CATTANEO è professore di Filosofia del diritto nell'Università di Padova, sede di Treviso (in precedenza nelle Università di Sassari, Ferrara, Milano Statale). È socio della Wissenschaftliche Gesellschaft presso l'Università di Francoforte sul Meno. I suoi studi riguardano prevalentemente dal punto di vista storico l'illuminismo francese e la filosofia giuridica e politica di Kant, e dal punto di vista teorico il tema della filosofia del diritto

penale. Tra le sue pubblicazioni: *Anselm Feuerbach filosofo e giurista liberale*, Milano, 1970; *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, Milano, 1981; *Pena, diritto e dignità umana*, Torino, 1990; *Terrorismo e arbitrio. Il problema giuridico del totalitarismo*, Padova, 1998; *Il liberalismo penale di Montesquieu*, Napoli, 2000; *Simone Weil e la critica dell'idolatria sociale*, Napoli, 2002; *Dignità umana e pace perpetua. Kant e la critica della politica*, Padova, 2002; *Riflessioni sull'umanesimo giuridico*, Napoli, 2004.

ALESSANDRO CECCARELLI è dottorando in Filosofia presso l'Università di Bologna. Tra le sue recenti pubblicazioni figurano scritti sulla filosofia della storia illuminista (*Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., a cura di D. Felice, Napoli, 2004[2], t. II), sul rapporto di Montesquieu con Spinoza («Quaderni spinoziani», 2004, 1), sulla microstoria («Discipline filosofiche», 2005, 2). Sta curando, per i tipi di Mimesis (collana "Althusseriana"), i testi del dibattito tra Althusser e Ricoeur su oggettività e storia.

SERGIO COTTA, nato a Firenze nel 1920, è professore emerito di Filosofia del diritto nell'Università "La Sapienza" di Roma, accademico dei Lincei e socio corrispondente dell'Institut de France e dell'Accademia delle Scienze di Torino e di altre accademie nazionali e internazionali. È stato per molti anni direttore della «Rivista internazionale di filosofia del diritto» ed è autore di numerose pubblicazioni nei campi della filosofia del diritto, della filosofia della politica e della storia del pensiero politico. Tra le sue opere principali si segnalano i volumi *Montesquieu e la scienza della società* (Torino, 1953), *La città politica di Sant'Agostino* (Milano, 1960), *La sfida tecnologica* (Bologna, 1968), *Perché la violenza?* (L'Aquila, 1978), *Dalla guerra alla pace* (Milano, 1989), *Il diritto nell'esistenza* (Milano, 1991), *Il pensiero politico di Montesquieu* (Roma-Bari, 1995), *Soggetto umano, soggetto giuridico* (Milano, 1997), *I limiti della politica* (Bologna, 2002). È stato a lungo presidente dell'Unione Italiana Giuristi Cattolici. Per la sua partecipazione alla guerra di liberazione è stato insignito della medaglia di bronzo al valor militare.

GIOVANNI CRISTANI è dottore di ricerca in Filosofia e svolge attualmente la sua attività presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna in qualità di borsista post-dottorato. Le sue ricerche vertono sul pensiero filosofico e scientifico settecentesco di area francese. Autore di una monografia su *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della Terra e filosofie della natura nell'età dell'«Encyclopédie»* (Firenze, 2003), ha pubblicato saggi sull'opera di Nicolas-Antoine Boulanger («Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna», 1992-1993; «Giornale critico della filosofia italiana», 1994), sui rapporti fra scienze della Terra e materialismo («Rivista di

storia della filosofia», 2000; «Dianoia», 2002) e sul mineralogista Johann Friedrich Henckel ("Preprint", 2004, n° 26). Suo è il contributo su Boulanger nell'opera *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., a cura di D. Felice, Napoli, 2004[2], t. I, pp. 257-280.

DOMENICO FELICE insegna Storia della filosofia e Storia della filosofia politica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna. Oltre ad aver scritto diversi saggi e curato vari volumi, tra cui *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu* (Napoli, 1998), *Poteri Democrazia Virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese* (Milano, 2000), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico* (2 tt., Napoli, 2004[2]) e *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu* (Napoli, 2003), è autore, fra l'altro, di *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie* (Bologna, 1995) e di *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu* (Pisa, 2000). È vicedirettore della rivista «Dianoia», coordina la collana "Preprint" del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna ed è membro del Consiglio scientifico della Société Montesquieu.

STEFANO B. GALLI è ricercatore di Storia delle dottrine politiche nel Dipartimento di Storia della Società e delle Istituzioni della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Milano. La sua attività di ricerca è prevalentemente orientata all'approfondimento del pensiero politico italiano ed europeo del XVIII e del XIX secolo. È stato il coordinatore scientifico del Comitato per le Celebrazioni del secondo centenario di Carlo Antonio Pilati, organizzate dal Comune di Tassullo (Trento) nel 2002. Recentemente, ha curato la pubblicazione della rassegna antologica degli scritti di Pilati *La Chiesa non è uno Stato*, preceduta da una sua ampia *Introduzione* (Roma, 2002). Suoi saggi sono apparsi su diverse riviste scientifiche e in numerosi volumi collettanei. È socio dell'Accademia roveretana degli Agiati.

MARCO GOLDONI è dottorando di ricerca in Giustizia Costituzionale e Diritti Fondamentali (*curriculum* di Teoria dei diritti fondamentali) presso l'Università di Pisa e collabora con le cattedre di Filosofia del diritto e di Informatica giuridica dell'Università di Modena e Reggio Emilia. Si è occupato di filosofi del diritto e della politica contemporanei come Bruce Ackerman, John Rawls e degli studi critici di teoria del diritto internazionale (contributi pubblicati su «Filosofia Politica», «Ragion Pratica», «Diritto e Questioni Pubbliche»). Attualmente, le sue ricerche vertono sul costituzionalismo rivoluzionario francese (con particolare riferimento al concetto di potere costituente e al pensiero di Sieyès), sui rapporti fra razza e diritto nell'ambito della *Critical Race Theory*, e sul *software* libero.

GIROLAMO IMBRUGLIA è professore di Storia moderna presso l'Università di Napoli «l'Orientale». Ha pubblicato: *Ludovico Antonio Muratori/Relation des missions du Paraguay*, introduction, présentation et notes de G. Imbruglia, Paris, 1983; *L'invenzione del Paraguay*, Napoli, 1987; *Il razzismo e le sue storie*, a cura di G. Imbruglia, Napoli, 1992; *Ragione e immaginazione. Edward Gibbon e la storiografia europea del Settecento*, a cura di G. Imbruglia, Napoli, 1996; *Naples in the Eighteenth Century. The Birth and Death of a Nation State*, edited by G. Imbruglia, Cambridge, 2000; *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana. In appendice il carteggio Venturi-Cantimori dal 1945 al 1955*, Napoli, 2003.

MANLIO IOFRIDA insegna Filosofia della storia all'Università di Bologna. Dopo essersi occupato di storia della filosofia del XVII secolo (M. Iofrida, *La filosofia di John Toland*, Milano, 1983; J. Toland, *Pantheisticon*, a cura di O. Nicastro e M. Iofrida, Pisa, 1996), si è dedicato alla filosofia contemporanea (M. Iofrida, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di J. Derrida*, Pisa, 1988; *Decostruzione e storia della filosofia*, Pisa, 1996). Svolge attualmente ricerche sul poststrutturalismo e sul pensiero di M. Merleau-Ponty (*Phénoménologie française, tradition surréaliste et identité de l'Europe: le jeune Foucault et Derrida face à Husserl*, «Études Phénoménologiques», 18 [2002], pp. 51-70; *Inattualità di Merleau-Ponty*, «Dianoia», 7 [2002], pp. 269-286; *Senso e limiti dell'antropologia nell'ultimo Merleau-Ponty*, «Discipline filosofiche», 13 [2003], pp. 323-346). Sta lavorando a una monografia sul tema della visione in Merleau-Ponty e nella cultura contemporanea.

GIORGIO LANARO, allievo e poi assistente di Mario Dal Pra, dal 1985 insegna Storia della filosofia nell'Università degli Studi di Milano. Ha curato l'edizione dell'epistolario di Giovanni Vailati (Torino, 1971) e ha pubblicato diversi articoli e quattro volumi, che riguardano soprattutto il positivismo europeo e la filosofia britannica dell'Ottocento: *La teoria dell'induzione in William Whewell*, Milano, 1987; *Il positivismo tra scienza e religione: studi sulla fortuna di Comte in Gran Bretagna*, Milano, 1990; *L'evoluzione, il progresso e la società industriale: un profilo di Herbert Spencer*, Firenze, 1997; *L'utopia praticabile: John Stuart Mill e la scuola sansimoniana*, Milano, 2003.

MAURO LENCI (Lucca) è attualmente assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze della Politica dell'Università di Pisa. Ha pubblicato una monografia sul pensiero politico di Edmund Burke (*Individualismo democratico e liberalismo aristocratico nel pensiero politico di Edmund Burke*, Pisa-Roma, 1999), ed articoli e saggi su varie riviste, tra cui: *Multiculturalism and Liberal Individualism*, «Biblioteca della libertà», 1995, n° 128, pp. 79-122; *Liberale o conservatore? I tentativi novecenteschi di fornire una interpre-*

tazione coerente di Burke, «Bollettino telematico di filosofia politica», 2000 (http://bfp.sp.unipi.it/cronbib/lenci.htm).

GABRIELE MAGRIN ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia del pensiero politico e delle Istituzioni politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Torino. Si è occupato di pensiero politico rivoluzionario e della cultura politica francese tra XVIII e XIX secolo (*La dimensione costituzionale della cittadinanza nella Rivoluzione francese [1789-1793]*, in V. Mura [a cura di], *Il cittadino e lo Stato*, Milano, 2002, pp. 55-70; *Benjamin Constant: il dispotismo come perdita della politica*, in M. Donzelli-R. Pozzi [a cura di], *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Roma, 2003, pp. 121-138). Ha pubblicato *Condorcet: un costituzionalismo democratico* (Milano, 2001) e diversi saggi sulla formazione delle teorie democratiche in epoca contemporanea. È attualmente assegnista di ricerca presso l'Università di Sassari.

DAVIDE MONDA svolge attività didattica e di ricerca presso l'Università di Bologna (Facoltà di Lettere e Filosofia, di Lingue e Letterature Straniere e di Scienze della Formazione), e si occupa di storia della letteratura (francese, italiana e comparata) e di storia delle idee dal Rinascimento al Romanticismo. Alla cultura francese, italiana e in generale europea dal Quattro all'Ottocento ha dedicato numerosi contributi e diversi libri (da ultimo, *Amore e altri despoti*, Napoli, 2004). Ha inoltre curato edizioni di opere di Ficino, Lutero, Calvino, Pernette du Guillet, Montaigne, Montesquieu, Bernardin de Saint-Pierre, Vigny, Balzac, Hugo, Di Giacomo, nonché parecchie antologie, fra cui ricordiamo: *La carne e lo spirito. Poesia morale e spirituale francese del Cinquecento*, Cesena, 1999; *Un gatto nell'anima*, Rimini, 2001; *Miserabili in poesia* (con G. Greco), Roma, 2002; *La poesia italiana dall'Arcadia al Parini* (con R. Roversi), Roma, 2002; *Lirici europei del Cinquecento* (con G.M. Anselmi, K.D. Elam, G. Forni), Milano, 2004; *Moralisti di Francia* (con A. Marchetti), Milano, 2005.

GIOVANNI PAOLETTI, dottore di ricerca in Filosofia (Università di Pisa) e in Sociologia (Institut d'Études Politiques, Parigi), è titolare di un assegno di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa. Si è occupato di storia della filosofia politica (*Illusioni e libertà. Benjamin Constant e gli antichi*, Roma, 2001) e di storia della sociologia. Ha curato la nuova edizione de *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* di Benjamin Constant (Torino, 2001), e scritto il saggio su Constant nell'opera *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., a cura di D. Felice, Napoli, 2004^2, t. II, pp. 439-462.

CRISTINA PASSETTI si è laureata nel 1996 all'Università di Pisa con una tesi in Storia della filosofia. Borsista (1997-98) presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, ha pubblicato il volume *Il giacobinismo radicale di Vincenzo Russo* (Napoli, 1999), frutto delle sue ricerche sul giacobinismo napoletano. Autrice, tra l'altro, dei saggi *«Despotisme de la liberté»: l'*eccezione *giacobina* (in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., a cura di D. Felice, Napoli, 2004[2], t. II, pp. 419-438), e *Vincenzio Russo e il problema del «popolo»* («Dianoia», 9 [2004], pp. 153-173), nel 2004 ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Storia moderna e contemporanea presso l'Università di Pisa, con un lavoro sulle matrici intellettuali e politiche dell'Illuminismo e del riformismo meridionale, che presto vedrà la luce in una monografia.

MARCO PLATANIA, dottore di ricerca in Filosofia e Politica, ha studiato alcuni aspetti del discorso politico e delle rappresentazioni storiografiche di età moderna, con particolare riferimento al ruolo di Montesquieu e alle sue più recenti riprese (Saint–Just e Montesquieu, «repubblicanesimo», guerra ed equilibrio europeo nell'opera di Montesquieu). Si è interessato anche al problema dell'approccio culturale moderno alla diversità (il popolo dei Trogloditi nell'immaginario moderno, e, di prossima pubblicazione: *Forme di libertà. Immagini politiche degli Indiani d'America nel secondo Settecento*).

REGINA POZZI insegna Storia contemporanea all'Università di Pisa, dove ha anche insegnato per diversi anni Storia della storiografia. Si è occupata di storia della cultura politica dell'Ottocento, con particolare riguardo alla storia francese. È autrice di numerosi saggi, tra cui si segnalano *Scuola e società nel dibattito sull'istruzione pubblica in Francia. 1830-1850* (Firenze, 1969), *Gli intellettuali e il potere. Aspetti della cultura francese dell'Ottocento* (Bari, 1979), *Hippolyte Taine. Scienze umane e politica nell'Ottocento* (Venezia, 1993), *Tra storia e politica. Saggi di storia della storiografia* (Napoli, 1996). Ha inoltre curato il volume *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento* (Roma, 2002). Nel biennio 1998-2000 e 2000-2002 è stata coordinatrice di due progetti di ricerca PRIN.

VIOLA RECCHIA è dottoressa di ricerca in Filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. I suoi studi vertono sull'illuminismo francese, con particolare riguardo al pensiero politico, alla riflessione utopica e ai percorsi dell'ateismo. È autrice dei saggi *La via segreta alla rivoluzione: le «Lettres sur l'esprit du siècle» di Dom Deschamps* («Studi Settecenteschi», 21 [2001], pp. 85-100), *Dispotismo, virtù e lusso in Claude-Adrien Helvétius* (in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto politico*, 2 tt., a cura di Domenico Felice, Napoli, 2004[2], t. I, pp. 281-307) e *Métaphysique et morale chez Dom Descham-*

ps. Une hypothèse de lecture du «Précis en quatre thèses du mot de l'énigme métaphysique et morale» (1771) ("Preprint", n° 26, 2004, pp. 135-152). Attualmente lavora alla traduzione italiana delle opere di Léger-Marie Deschamps.

UMBERTO ROBERTO, laureato presso l'Università di Roma "La Sapienza" con una tesi in Storia romana, dottore di ricerca in "Cultura dell'età romanobarbarica" (Università di Macerata), è stato borsista dell'Istituto italiano per gli Studi Storici (Napoli), e della Alexander-von-Humboldt Stiftung (2002-2003). Attualmente è wissenschaftlicher Mitarbeiter nella Theologische Fakultät della Friedrich-Schiller-Universität di Jena. Si occupa di storia sociale e culturale dal tardo ellenismo alla tarda antichità; di storia della storiografia antica e bizantina; e di storiografia moderna sul mondo antico, con particolare riferimento alla riflessione su Roma antica nel Seicento e nel Settecento (*Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, 1998; *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'«Esprit des lois» di Montesquieu***,** a cura di D. Felice, Napoli, 2003; *Mercanti e politica nel mondo antico*, a cura di A. Giardina e C. Zaccagnini, Roma, 2003).

ANTONINO ROTOLO è ricercatore e docente supplente di Filosofia del diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bologna. È membro del CIRSFID (Centro Interdipartimentale di Ricerca in Storia del Diritto, Filosofia e Sociologia del Diritto e Informatica Giuridica "Guido Fassò-Augusto Gaudenzi" dell'Università di Bologna). I suoi interessi vanno dallo studio del ragionamento normativo e giuridico alla filosofia politica. Autore di due monografie, *Identità e somiglianza. Saggio sul pensiero analogico nel diritto* (Bologna, 2001), *Istituzioni, poteri e obblighi. Un'analisi logico-filosofica* (Bologna, 2002), ha inoltre pubblicato numerosi saggi in volumi e riviste nazionali e internazionali. Si segnala in particolare il contributo *Hegel e lo spirito del dispotismo*, con Giorgio Bongiovanni (in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., a cura di D. Felice, Napoli, 2004[4], t. II, pp. 463-514). Referee per riviste e conferenze di livello internazionale, è *assistant editor* di «Ratio Juris: An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law» (Oxford, Blackwell) e di *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence* (12 voll.), in corso di pubblicazione presso la casa editrice Springer.

SILVIA SEBASTIANI, laureata in Storia all'Università di Firenze, ha discusso la sua tesi di dottorato presso l'Istituto Universitario Europeo nell'ottobre 2003 e ha usufruito della borsa post-dottorato "Franco Venturi", bandita dalla Fondazione Luigi Firpo di Torino durante il 2004. Nello stesso 2004, è

stata Helen Watson Buckner Memorial Fellow della John Carter Brown Library di Providence, Rhode Island. Responsabile della sezione bibliografica di «Cromohs (Cyber Review of Modern Historiography)», ha pubblicato numerosi articoli sul problema del progresso e della diversità umana nell'Illuminismo scozzese in riviste italiane quali «Studi Storici», «Passato e Presente» e «Storia della Storiografia», e contribuito con saggi ai seguenti volumi: S. Moussa (dir.), *L'idée de «race» dans les sciences humaines et la littérature*, Paris, 2003; B. Stråth (a cura di), *Europe and the Other and Europe as the Other*, Bruxelles, 2000; L. Passerini (a cura di), *Across the Atlantic. Cultural Exchanges between Europe and the United States*, Bruxelles, 2000; B. Taylor-S. Knott (a cura di), *Women, Gender and Enlightenment*, New York, 2005. È attualmente coordinatrice scientifica dei dottorati ISIT-Istituto Italiano di Studi Umanistici.

JOHN THORNTON insegna Storia romana presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza". Si occupa prevalentemente di storia e storiografia dell'età ellenistico-romana, e ha lavorato soprattutto su Polibio, redigendo tra l'altro le note di commento nell'edizione delle *Storie* a cura di Domenico Musti, di cui sono apparsi finora i volumi I-VI (Milano, 2001-2004). Ha pubblicato, oltre a numerosi saggi, la monografia *Lo storico, il grammatico, il bandito. Momenti della resistenza greca all'«Imperium Romanum»*, Catania, 2001.

LUIGI TURCO insegna Storia della filosofia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna. La sua principale attività di ricerca si è rivolta allo studio della cultura filosofica britannica, con particolare riferimento ai protagonisti dell'illuminismo scozzese (Hutcheson, Hume, Reid e Smith). È autore, tra l'altro, di una monografia intitolata *Dal sistema al senso comune. Studi sul newtonismo e gli illuministi britannici* (Bologna, 1974) e di un volume su *Lo scetticismo morale di David Hume* (Bologna, 1984). Ha curato l'edizione italiana del *Saggio sulla natura e condotta delle passioni* di Francis Hutcheson (Bologna, 1997).

LUCA VERRI è dottorando in Filosofia presso l'Università di Bologna con una tesi su Giordano Bruno, al quale ha già dedicato alcuni saggi: *Giordano Bruno e la «nuova» memoria. Quattro itinerari di ricerca*, in L. Verri (a cura di), *Sguardi sulla memoria*, Santarcangelo di Romagna (RN), 1999; *Memoria e oblio in Giordano Bruno*, «Dianoia», 6 (2001); *Riforma morale e «spaccio dei vizi»: Giordano Bruno e la necessità dell'oblio*, «Il pensiero mazziniano», 2003, n. 4. Tra i fondatori del *Gruppo di studi e ricerche filosofiche* «arcipelago», si occupa attualmente del rapporto tra memoria e oblio nella filosofia rinascimentale e moderna.

GIANMARIA ZAMAGNI, laureatosi presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna nel 1999 con una tesi sul teologo Hans Küng, e addottoratosi presso la stessa Università (dottorato in "Studi religiosi: scienze sociali e studi storici delle religioni") nel giugno 2004 con una tesi sull'ermeneutica di John Wyclif, ha svolto periodi di ricerca presso la Facoltà di Teologia cattolica e la Fondazione per l'etica mondiale a Tubinga, e successivamente presso l'Institut d'Histoire de la Réformation di Ginevra. Dal 2005 è borsista presso la Fondazione per gli studi religiosi Giovanni XXIII di Bologna, e continua a dedicare i propri studi alle connessioni fra teologia e pensiero politico. Ha pubblicato diversi saggi, fra cui *Oriente immaginario, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo Settecento francese*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, 2004[2], t. II, pp. 357-390, e ha in corso di stampa presso i Dehoniani di Bologna la monografia *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale*. Collabora a diverse riviste, quali «Filosofia e teologia», «La società degli individui», «Intersezioni», «Studi francesi», e da anni svolge attività di traduzione.

Indice dei nomi

Abbattista G., 256n., 271n.
Abbt Th., 318
Abrate M., 590n.
Adam A., 757-758
Adams A., 334 e n.
Adams J., 2, 270 e n., 326, 328-345, 351-354, 408
Adams S., 339n., 342
Adams W.P., 331n.
Addison J., 440, 748
Agostino (S.), 307n., 806, 832
Agulhon M., 628n.
Aiguillon (duchessa d') A.-Ch. de Crussol-Florensac, 884
Ajello R., 197n., 199n., 364n.
Alatri P., 183n., 249n.
Albertini Calabi R., 565n., 673n.
Albertone M., 329n., 332n., 380n., 891n.
Albertoni E.A., 595n., 599n.
Albina L., 159n.
Aldridge A.O., 332n.
Alembert (d') J.-B. Le Rond, 2, 3-43, 112, 120, 164, 212n., 249-253, 261, 264, 283, 379 e n., 470n., 657, 659, 869n., 885, 886n.
Alengry F., 381n., 364n., 565-566, 671, 673n., 676-677, 692n., 693, 694n., 874-875
Alfieri V., 606
Algarotti F., 50n.
Alimento A., 332n.
Allem M., 738n.
Allix E., 462n.
Althusser L., 2, 386 e n., 387n., 434 e n., 463n., 523 e n., 524n., 527, 529n., 530 e n., 535n., 673n., 693, 759 e n., 764n., 767n., 775-804, 850, 851n.
Ames F., 453-454
Amiel A., 807n.
Amleto, 594n.
Ammonio, 61n.
Amselek P., 759n., 761n., 766n.
André L., 169n.
Andrea d'Isernia, 207
Andreatta A., 374n.
Angermeier H., 537n.
Anquetil-Duperron A.-H., 177 e n.
Anson G., 164n.
Antomelli M., 564n.
Antoni C., 714n., 715 e n.
Appleby J., 338n., 351n., 453n.
Arago M.F., 379n.
Arbuthnot J., 215 e n., 882n.
Arcadio imperatore, 149
Archibugi D., 333n.
Arecco D., 247-275
Arendt H., 2, 342, 343n., 766 e n., 805-838, 864
Armandi M., 251 e n., 252n., 627-670, 675n., 681n., 870n., 872n.
Armitage D., 333n., 334n.
Arnaud P., 551n., 553n., 561n.
Arnold G., 307n.
Aristotele, 1, 37, 63, 173n., 215, 265, 335-336, 357, 485 e n., 516, 535, 558, 563, 642, 644-646, 651, 663-664, 672, 680-681, 689, 698-699, 730n., 751, 806, 823n., 856, 858-859

Aron R., 2, 382n., 383 e n., 390n., 463n., 522n., 567 e n., 576-578, 580, 670, 673n., 693, 794n., 802n., 839-865, 874, 896
Aubert G., 257
Augé M., 68n.
Augusto imperatore (*vedi* anche Ottaviano e Ottavio), 284-286, 299, 301 e n.
Aydie (cavaliere d') B.-M., 26n.

Baccelli L., 498n., 888n., 890n.
Bachofen J.J., 734n
Bacone F., 212, 222, 283, 336
Bacot G., 764n., 770n.
Baczko B., 388n., 891n.
Badian E., 287n., 290n., 300n., 305n.
Baker K.M., 378n., 379n., 380 e n., 381n., 406 e n.
Balbo C., 592 e n., 598-599, 600n.
Balbo P., 592-593, 599n., 600n., 609
Bankowski Z., 529n.
Barber G., 248n., 456n., 791n., 878n.
Barber W.H., 212n.
Barberis M., 458n., 461n., 462n., 467n., 468n., 478n., 479n., 480n., 481n., 484n., 491n.
Barbeyrac J., 166, 329n.
Barckhausen H., 20n., 748, 768n., 872-875, 879
Barclay J., 882n.
Baridon M., 279n., 287n., 290n.
Barnard F.M., 308n.
Barnes H.E., 707n.
Barni G.L., 131n.
Barni J., 675, 711n.
Barny R., 417n., 418n.
Barone F., 53n.
Barrès M., 698n
Barrière P., 893n.
Barrillot J., 52-53
Bartholdi F.-A., 627
Bassi F., 769n.
Bastid P., 347n.
Bastien A., 644-645
Bataille G., 834
Bath W.P., 64
Battista A.M., 731n.
Baum J.A., 874 e n.
Bavarez N., 839n., 843n., 845n.
Bayle P., 111, 212n., 283 e n., 381, 750, 883 e n.
Bazzicalupo L., 821n., 837n.
Beauchamp T.-L.,
Beaufort (de) L., 285
Beaumont (de) G., 575, 587n.
Beauvilliers (de) P., 170
Beccaria C., 2, 131-158, 188 e n., 200, 206, 437, 488n., 606, 666, 749, 869n.
Becchi P., 358n., 510n., 515n., 526n., 527n., 533 e n., 534n.
Becker C.L., 270n.
Becker P., 452n.
Beckett S., 308 e n.
Beckoi I., 260
Bedeschi G., 773 e n.
Beer (de) G.R., 277n.
Belissa M., 882n.
Bellamy R., 327n., 345n
Bellegarde (abate di) A.-D., 170n.
Benassati G., 374n.
Benedetti E., 775n.
Benoit-Smullyan E., 707n.
Benrekassa G., 24n., 112n., 129n., 215n., 217n., 298n., 470n., 471n., 479n., 489n., 491n., 492n., 493n., 496n., 777 e n., 778n., 782n., 801n., 802n., 851n., 887n.
Bentham J., 140, 480, 884n.
Berger D., 309n.
Bergson H., 669
Berlin I., 307-308, 488n.
Bernardini P., 307-323, 728n.
Bernon (de) O., 379n.
Bernoulli J., 381
Berrêdo Carneiro P.E., 551n., 553n., 561n.
Berry C.J., 86n., 243n.
Berselli Ambri P., 192n.
Berthelot J.-M., 697n.
Berthier G.-F., 18 e n., 162n.
Bertozzi P., 333n.
Bertrand É., 187n.

Besnard Ph., 688n., 875n., 876n.
Besterman Th., 22n., 160n. 176n., 212n.
Besussi A., 832n., 833n., 834n.
Beyer Ch.-J., 6n., 8n., 780n.
Bianchi I., 359n.
Bianchi L., 464n., 883n.
Bienenstock M., 320n.
Bin O., 571n.
Bingham A.J., 216n., 886n.
Binoche B., 28n., 782n., 794n., 802n.
Biral A., 69n., 100n.
Birnbaum P., 563n., 707n., 709n.
Biscione M., 713n.
Bismarck (von) O., 714
Bitossi E., 471n.
Blackstone W., 338n., 349, 360n., 439, 653
Blackwell Th., 216n.
Blanc (abate), 227n.
Bloch M., 168n.
Bloch O., 700n.
Bobbio N., 489n., 490n., 506 e n., 507n., 508 e n., 510n., 511n., 518 e n., 520n., 529n., 530 e n., 532n., 535n., 536n., 539 e n., 540n., 541 e n., 544n., 547-548, 773 e n., 775n., 894n.
Bock G., 451n.
Bodei R., 414n., 420n., 421 e n., 515n.
Bödeker H.E., 222n.
Bodin J., 166, 634, 807, 882n., 884n.
Boella L., 822n.
Boerhaave H., 110
Boffa M., 416n., 436n.
Bogliolo G., 308n.
Boileau-Despréaux N., 170
Bolingbroke (St. J., visconte di) H., 880-881, 890
Bollacher M., 307n., 319n., 320n.
Bonacina G., 536n., 537n., 543n., 544n., 545n., 549n.
Bonald (de) L.-A., 501, 707
Bonar J., 212n.
Bon-Compagni C., 590-591
Bongiovanni G., 534n., 535n., 541n., 548n.
Bonnaire (de) L., 34
Bonnard G.A., 277n., 278n., 296 e n., 297n., 299n.
Bonneval (de) J.-B. Gimat, 27n.
Borderie R., 131n.
Bordini G., 372n.
Boretti C., 264n.
Borghero C., 40n., 54 e n., 56n., 86n., 178n., 217n., 233n., 295n., 361n., 521n., 523n., 524n., 535n., 564n., 671-711, 777n., 802n., 825n., 845n., 874n., 875n., 877n.
Borgia C., 603n.
Borlandi M., 671n., 688n., 705n.
Bossuet J.-B., 12n., 13n., 498, 660-661, 699, 723
Botineau P., 672n.
Bottaro Palumbo M.G., 186n., 883n.
Botto M., 388n.
Bouchitté L., 587
Bouglé C., 700n., 710 e n.
Boulainvilliers (de) H., 251 e n., 470, 731n.
Boulanger N.-A., 24
Bourdeau M., 697n.
Bourdin J.-C., 247n.
Bourgeois L., 710
Bourgin H., 707n.
Bourzeis (de) A., 170n.
Boutroux É., 671n., 678, 697, 698n.
Bovero M., 510n., 511n., 512n., 521n.
Bovio G., 210n.
Bowersock G.W., 279n., 282n., 288n.
Bowles P., 242n.
Boyer A., 551
Bradley I., 225n.
Bradley Thompson C., 329n., 336 e n., 337n., 339n., 344n.
Brancas (marchese di) L., 884
Brauer O.D., 526n., 536n.
Bravo G.M., 492n.
Brethe de La Gressaye J., 20n., 68n., 169n., 170n., 183n., 789 e n., 894n., 899n.
Brewer J., 446n.
Briasson A.-C., 164n.
Briasson C., 22n.
Brochard V., 671n., 693

Bromley J.S., 457n.
Brougham H., 592
Brown M., 223n.
Brown S.J., 232n.
Brumfitt J.H., 212n.
Brummack J., 307n., 319n.
Brunetière F., 656 e n.
Brunner O., 532n.
Brunschvicg L., 567, 625n., 673n., 842-843, 847n., 853 e n.
Bruschi R., 359n.
Bryan S., 344-345
Bryce J.C., 224n.
Buchner H., 506n.
Buffon G.-L. Leclerc, 7, 225, 229 e n., 231, 885
Bultmann Ch., 307n.
Burckhardt J., 732-735
Burgh J., 331 e n., 451 e n., 452n.
Burgio A., 77n., 187n., 422n., 776n.
Burke E., 2, 273, 433-459, 592, 626 e n., 674, 810n., 820n., 897
Burkhalter F., 279n.
Burlamaqui J.-J., 166, 203, 270 e n., 325n., 882n.
Burnet W., 330, 334
Burrow J.W., 279n., 280n., 281n., 282n., 284n., 285n., 287n., 295n., 299n., 302n., 304n., 305n.
Burtt S., 890n.
Butler J., 343n.
Buttà G., 271n.
Buxbaum M.H., 332n.
Bynkershoek C., 193 e n.

Cabanis P.-J.-G., 461n., 463n., 497, 554
Cabeen, D.C., 23n.
Caesar J.W., 325 e n.
Caillois R., 2, 51n., 71n., 113n., 134n., 277n., 327n., 361n., 380n., 417n., 436n., 463n., 481n., 679n., 724n., 740n., 755 e n., 763n., 776n., 808n., 850n., 873n.
Caligola imperatore, 120n.
Callot É., 307n.
Callot J., 189n.
Calogero G., 506n.
Calzolari A., 247n.
Cambiano G., 789n., 889n.
Cameron Ch., 764n.
Campbell R.H., 242n.
Campioli P., 247n.
Candeaux J.-D., 118n., 481n.
Candeloro G., 342n.
Canovan M., 805n., 837n.
Capitani P., 352n., 461-478, 498n.
Cappello A., 672n.
Cappon L.J., 334n.
Capponi G., 591
Carabelli G., 268n.
Carbonel C.-O., 618n., 625n.
Carcassonne É., 18n., 21 e n., 27n., 34n., 38n., 68n., 436n., 748 e n., 749n., 750 e n., 766n.
Cardy M., 219n.
Caricchio M., 211n.
Carini C., 393n.
Carlo Alberto di Savoia, 589n., 593 e n., 594n., 599, 609
Carlo di Borbone, 198, 210
Carlo Magno, 389n.
Carlo I re d'Inghilterra, 331n.
Carlo V imperatore, 244 e n.
Caro E.M., 656 e n.
Carrara F., 141-142
Carré de Malberg R., 762 e n., 764 e n., 766, 769
Carrese P.O., 347n., 349 e n.
Carrithers D.W., 132n., 138 e n., 147, 148n., 674n., 876n., 882n., 889n.
Cartesio R., *vedi* Descartes R.
Caruso S., 334n.
Casadei Th., 2, 100n., 106n., 238n., 269n., 274n., 332n., 337n., 373n., 374n., 403n., 409n., 496n., 582n., 766n., 805-838, 864n., 889n.
Casalini B., 271n., 325-355, 374n., 654n., 815n.
Casini P., 206n., 250n., 268n.
Cassina C., 332n., 569-588
Cassirer E., 523 e n., 727n., 732n., 780n., 845n.

Castel L.-B., 18
Caterina II zarina di Russia, 33n., 167n., 184n., 249 e n., 256-261, 264, 266, 273, 313, 317, 897 e n.
Cattaneo C., 322 e n.
Cattaneo M.A., 68n., 78n., 131-158, 188n., 422n., 516-518, 773 e n.
Cavalcanti A., 192n.
Cavendish (sir) H., 446n.
Cavour (conte di) C. Benso, 596n., 604
Cazzaniga G.M., 100n.
Ceccarelli A., 387n., 760n., 775-804, 851n.
Ceppa L., 813n.
Cerati G., 573n.
Cesa C., 531n., 536n.
Cesare C.G., 57, 63n.
Cessole (de) E., 602
Chabod F., 176n., 471n., 729n., 730n., 735 e n.
Chamberlayne J., 881
Chamillart (de) M., 170
Chamley P.E., 52-53, 219 e n.
Channing W.E., 649
Chardin J., 748
Charrière (Mme de) I.-A-.E., 458n., 500 e n.
Chartier R., 15n.
Chateaubriand (de) F.-R., 641, 675, 884n.
Chazel F., 697n., 705n.
Chesterlfield (conte di) Ph.D. Stanhope, 11n.
Chevallier J.-J., 530 e n., 769n.
Chevrillon A., 622n.
Chinard G., 329n., 350 e n.
Chiosi E., 199n., 209n., 366n.
Chiquet L., 248n.
Chitarin A., 390n.
Chouillet A.-M., 329n., 332n.
Cibrario L., 598, 600n.
Cicerone M.T., 282 e n., 327, 408, 651
Cioranescu A., 23n.
Clarke S., 48
Clausewitz (von) K., 724n., 854, 855n.
Claye J., 655-656
Clément P., 164n.
Clephane J., 57-58
Clermont-Tonnere (conte di) S.M.-A., 628
Clinton G., 270n.
Clive J., 279n.
Clivio G.P., 590n.
Cluverius Ph., 294 e n.
Cobban A., 886n.
Cobbet W., 443n.
Cochrane E., 249n.
Codazzi A., 619n., 625n.
Codignola E., 516n., 674n.
Codino F., 281n.
Cofrancesco D., 839n.
Cohen-Halini M., 890n.
Cohler A.M., 326n., 327n., 580-581
Coke E., 439
Colardeau Ch.-P., 659
Colbert J.-F., 39
Colbourn T., 331n.
Coleman P., 674n., 876n., 889n.
Colesanti M., 252n., 738 e n.
Collé Ch., 27n.
Colletta P., 210n.
Colombo C., 168
Colombo P., 599n.
Colquhoun R., 839n.
Commodo imperatore, 120n.
Comte A., 2, 382n., 463n., 470n., 551-567, 577n., 622 e n., 672-673, 678, 681 e n., 684, 686 e n., 691-695, 697-699, 702, 704n., 705, 711, 840n., 843n., 845, 874-876
Condillac (Bonnot de) É., 212n., 616, 621
Condorcet (Caritat, marchese di) M.-J.-A.-N., 2, 165n., 188n., 329 e n., 332 e n., 333, 336, 351, 353, 377-411, 461n., 471, 488n., 498n., 502n., 551-552, 554, 556-559, 673, 699, 701, 711, 869n.
Condorcet O'Connor A., 379n.
Confucio, 175n.
Conlon, P.M., 24n.
Conniff J., 441n.

Constant B., 2, 352-353, 457-458, 459n., 479-504, 620, 648 e n., 657, 661, 675, 705, 708, 766
Conversi D., 323 e n.
Conze W., 532n.
Copeland T.W., 435n.
Copernico N., 557
Coppieters B., 517n., 520n., 547n.
Cordié C., 457n.
Correggio, Antonio Allegri *detto*, 281, 320
Corsini B., 197n.
Coser L.A., 707n.
Costa P., 807n., 817n.
Cotta M., 893-905
Cotta S., 2, 33 e n., 81n., 101n., 167n., 253n., 257-259, 271n., 288n., 326n., 327n., 361n., 362n., 373n., 374n., 381n., 409n., 414n., 489n., 518 e n., 523n., 525n., 529 e n., 565n., 581 e n., 767n., 771n., 773 e n., 780n., 813n, 869n., 874 e n., 875n., 893-905
Cottius M. Iulius, 285n.
Courtney C.P., 248n., 433 e n., 436n., 439n., 456 e n., 457n., 458n., 487n., 500n., 670n., 791n., 868n., 878n., 882n.
Courtois J.-P., 217n., 782n., 785n., 793n.
Cousin V., 593n., 623-624, 674 e n., 708
Cox I., 883n.
Coyer G.-F., 471n.
Craddock P.B., 278n., 279n., 280n., 281n., 282n., 287n., 289n., 290n., 294n., 305n.
Craig J., 222n.
Craigie Th., 221n.
Cramer G., 3, 4n., 5, 9, 30 e n., 32n., 38n.
Craveri B., 5n.
Cremonesi B.M., 168n.
Crépel P., 329n., 332n.
Creutzer F., 614
Crevier J.-B.-L., 189n., 317
Criscuolo V., 436n.
Cristani G., 2, 3-43, 112n., 164n., 248n., 250n., 886n.
Cristina regina di Svezia, 31n.
Croce B., 512n., 561n., 715n., 716n.
Crocker L.G., 217n., 249n., 886n.
Croly H., 354, 355n.
Cromwell O., 63, 255, 272
Cropsey J., 889n.
Crusoe R., 342
Cudworth R., 48
Cuin Ch.-H., 689n., 708n.
Cusani M., 192
Cutro A., 835n.
Cuvier G., 618, 625
Cuvillier A., 562n., 564, 567n., 671n., 676, 682n., 683n., 694, 875 e n.

D'Addio M., 345n.
D'Agata R., 471n.
D'Aguesseau H.-F., 602-604, 881
Dahl R.A., 896
Daire E., 218n.
Dal Lago A., 810n., 811n., 813n.
Dal Pra M., 48n., 49n.
D'Amico S.,
Damilaville, 111n.
Da Ponte L., 756
Darnton R., 251n.
Darwin Ch., 229n., 618
Dassier J.-A., 10, 868n.
David M.-A., 109
Davis T., 333n.
Davy G., 68n., 562n., 567n., 671n., 699n., 788n., 875n.
Deane S., 438n.
De Beauchamp A., 593n.
De Caprariis V., 270n., 753-754
Dedieu J., 216n.
De Felice R., 895n.
Defoe D., 440
De Gennaro (fratelli), 192, 209
Del Corno D., 61n.
Deleyre A., 886
Delfico M., 209
De Liguori G., 322n.
Deloffre F., 22n., 160n.
De Lolme J.-L., 338 e n., 351, 592
De Luca L.N., 357

De Luca S., 482n.
Del Vecchio M., 45n.
De Magistris P., 593n.
De Madariaga I., 249n.
De Mas E., 191n., 204n., 254n.
Demetrio di Falero, 116n.
De Michelis Pintacuda F., 891n.
Democrito, 336
Deneys H., 462n.
Deneys-Tunney A., 462n.
De Pascale C., 247n., 775n.
De Pauw C., 231 e n., 232n.
Deploige S., 697 e n.
Depont C.J.F., 443n.
Derathé R., 20n., 29n., 68n., 70n., 74n., 97n., 100n., 104n., 169n., 188n., 894n.
Derla L., 74n.
De Sanctis F.M., 571 e n., 583-587, 588n.
Descartes R., 13n., 30-31, 247 e n., 252
Desgraves L., 4n., 5n., 23n., 24n., 35n., 68n., 114n., 160n., 163n., 236n., 250n., 326n., 379, 401, 456n., 672n., 724n., 778n., 851n., 869n., 875n., 887 e n.
Destutt de Tracy A.-L.-C., 2, 328 e n., 352-353, 461-478, 498n., 708, 766, 869 e n.
Devine T.M., 242n.
Devizzi A., 463n.
Dezza E., 593n.
D'Hondt J., 507n., 536n.
Diaz F., 15n., 41n., 186n., 187n., 249n., 250n., 253n., 254n.
Dibon P., 883n.
Dickinson P.G.M., 457n.
Di Costanzo G., 734n.
Diderot D., 2-3, 9n., 12n., 13n., 24, 30, 33n., 111 e n., 120, 167n., 212n., 247-275, 470n., 635, 745, 885, 897 e n., 898n.
Di Donato F., 198n., 199n.
Díez del Corral L., 571n., 572n., 573, 574n., 579, 586-588
Digeon C., 697n.
Dilthey W., 669, 678, 716n., 734n., 842, 844, 852n., 864
Diodoro Siculo, 61
Dippel H., 332n.
Dodds M., 164n.
Dognin P.-D., 775n.
Dolle J.-M., 266n.
Domat J., 882
Domiziano imperatore, 120n., 296, 297n.
Donzelli M., 395n., 493n., 564n., 677n., 807n., 833n.
Doria P.M., 881 e n., 890
Dorigny M., 436n.
Dreier R., 529n.
Droysen J.G., 734n.
Dubois E.T., 109n.
Dubos J.-B., 184n., 215 e n., 295n., 731n., 885
Dubouchet P., 68n., 70n., 326n.
Duchet M., 229n., 230n., 232n.
Duclerc E., 636, 639 e n.
Duclos Ch. Pineau, 885
Ducrey P., 279n.
Du Deffand (marchesa di) M. de Vichy-Champrond, 4-7, 9n., 16, 25 e n., 165, 250
Du Fresny Ch.-R., 748
Duguit L., 762 e n., 763n.
Dupin C., 26n., 27n., 68 e n., 71-73, 97n., 162n., 163n., 165n., 168n., 869n.
Dupin (Mme) L.-M.-M., 68 e n., 71-73, 93n., 97n., 162n., 164n., 165n., 189n., 884
Dupon de Nemours P.-S., 218n., 219n., 332, 351
Dupré de Saint-Maur (Mme) M.-M., 884
Dupuy Ch., 464 e n.
Du Resnel J.-F. du Bellay, 885
Durkheim É., 2, 68n., 382n., 562-567, 577, 671-711, 776 e n., 783-784, 785n., 787 e n., 789, 840n., 845, 858, 860, 874-876, 877n.
Duso G., 70n., 100n., 507n., 508 e n., 509n., 510n., 512n., 515n.
Dutartre É., 839n.
Dutton D., 323n.

Duval M., 415n.

Edoardo I re d'Inghilterra, 255
Ehrard J., 24n., 35n., 40n., 68n., 70n., 71n., 97n., 100n., 162n., 216n., 249n., 261n., 262n., 263-264, 383n., 413n., 670 e n., 775n., 777 e n., 831n., 868n.
Eigeldinger F.S., 68n.
Einaudi M., 74n.
Eisenmann Ch., 2, 530 e n., 759-774, 776n.
Elliot G., 779n.
Elliot W., 443n.
Emerson R., 440n.
Emerson R.L., 221n., 225n.
Emery M., 3n., 12n., 886n.
Enegren A., 814n., 815n., 831n., 835n.
Enrico III re di Francia, 169
Epstein D.E., 346n.
Erba C., 590n., 599n.
Erskine C. lord Tinwald, 52
Eser A., 142 e n.
Esmein A., 763n.
Espiard de La Borde F.-I., 278, 882n.
Espinas A., 696
Esposito R., 807n., 810n., 829n., 831n.
Essar D., 12n., 13n.
Eulero L., 385
Eze E.C., 229n.

Faguet É., 2, 67n., 741-744
Falcioni R., 839n.
Fatta C., 506n.
Fauconnet P., 698, 699n., 711n.
Fedele M., 672n.
Federico II re di Prussia, 249n., 724n
Felice D., 1-2, 24n., 25n., 27n., 38n., 39n., 40n., 42n., 51n., 54n., 58n., 71n., 85n., 96n., 101n., 103n., 106n., 120n., 123n., 124n., 157n., 159-190, 211n., 216n., 217n., 231n., 238n., 247n., 255n., 269n., 290n., 291n., 295n., 327n., 329n., 332n., 339n., 347n., 348n., 361n., 365n., 366n., 367n., 372n., 373n., 386n., 390n., 394n., 395n., 409n., 413n., 414n., 434n., 436n., 464n., 467n., 487n., 489n., 492n., 493n., 496n., 518n., 521n., 523n., 530n., 534n., 535n., 541n., 565n., 570n., 582n., 601n., 628n., 723n., 731n., 759n., 765n., 767n., 771n., 774n., 775n., 791n., 797n., 802n., 805n., 816n., 824n., 825n., 836n., 854n., 857n., 869n., 875n., 883n., 889n., 893-905
Fénelon (de Salignac de La Mothe) F., 12n., 13n., 659, 753, 758
Feola R., 358n.
Ferguson A., 2, 47, 211n., 212, 225-226, 231, 233-244, 452-453, 501n., 502n.
Ferrand A., 501n.
Ferrari J., 838n.
Ferrari L., 311n.
Ferrari M., 592n.
Ferret C., 166n.
Ferrone V., 206n., 358n., 359n., 360n., 364n., 368n., 370n., 890n.
Ferrucci S., 250n.
Ferry J.-F.-C., 709
Fetscher I., 74n., 80n., 107n.
Feuerbach A., 145
Fichte J.G., 323, 507, 509-510, 637, 642
Fidia, 281
Fiévée J., 487n.
Filangieri G., 2, 192, 206n., 209, 259 e n., 320 e n., 357-375, 481, 482n., 483 e n., 485n., 486n., 487n., 488n., 490n., 497n., 501n., 606, 869n., 890n., 898n.
Filmer R., 335
Fink B., 458n.
Finkielkraut A., 323n.
Finzi R., 218n.
Finzi S., 810n.
Fioravanti M., 410n., 491n.
Fiorentino G., 208, 210
Fiorini V., 593n.
Firpo L., 273n., 471n., 894n.
Firpo M., 214n., 249n.
Fischer F., 715n.
Fistetti F., 815n.
Fletcher A., 440n.
Fletcher D.J., 109n., 110n.
Fletcher F.T.H., 219n., 439n.
Flores E., 613n., 673n.

Focher F., 806n., 836n.
Fontana B., 457n., 458n., 479n., 481n., 485n., 496n., 501n., 502n.
Fontaine de La Roche J., 18-19, 20n., 189n.
Fontenelle (Le Bovier de) B., 4n., 7, 26n., 247, 283 e n., 305, 743, 758, 884n., 885n.
Forbes D., 211n., 220n., 223n., 239 e n.
Formey S., 26n.
Forti S., 806n., 807n., 809n., 814n., 817n., 821n., 826n., 831n.
Fortunet F., 431n.
Foucault M., 864n.
Fouillée A., 703-704
Fraggianni N., 198 e n., 201
Fraisse L., 676n.
France P., 13n.
Francesco I re di Francia, 168
Francesconi D., 240n., 243n., 268n., 453n.
Francioni G., 891n.
François A., 68n., 71n., 97n.
Franklin B., 325n., 332-334, 350, 374
Fréron É., 22
Freud S., 669
Frine, 179
Frisi P., 606
Frizzi G., 277n.
Frosini V., 359n.
Fryer W.R., 433 e n.
Fubini R., 182n., 183n.
Furet F., 416n., 436n., 448n., 669, 674n.
Fustel de Coulanges N.-D., 671n., 677-678, 705

Gagnebin B., 69n., 196n.
Gaier U., 307n., 317n.
Galanti G.M., 209
Galasso G., 364n., 366n., 371n., 593n.
Galeno, 215, 216n.
Galiani F., 120, 620
Galilei G., 360, 557
Galli C., 810n., 829n.
Galli S.B., 589-609, 872n.
Galliani R., 93n., 171n.
Gambetta L., 707, 709
Gans E., 633, 637
Garavaglia G.P., 272n.
Gargiulo T., 811n.
Garnier-Pagès E.-J.-L., 639
Garrett A., 51n., 229n.
Gasparini É., 626 e n.
Gatti R., 103n.
Gauchet M., 482n.
Gaulin M., 15n.
Gauvain Gallois G.-A., 351
Gay P., 167n., 176n., 186n., 212n.
Geffriaud Rosso J., 114n., 249n.
Gelderen (van) M., 238n., 452n., 890n.
Gemmingen (von) O., 307n.
Genette G., 760n.
Gengembre G., 448 e n.
Genovesi A., 2, 191-210, 606
Gentile F., 362n., 373n.
Geoffrin (Mme) M.-Th., 4n., 250
Gerbi A., 232n.
Gerdil G.S., 606
Geuna M., 238n., 239 e n., 249n., 452n., 498n., 888n., 890n.
Gherib B., 213n.
Ghiringhelli R., 593n., 595n.
Ghisalberti C., 598n.
Giacomo I re d'Inghilterra, 331n.
Giannone P., 199, 207
Giansenio C., 19
Giarrizzo G., 277n., 279n., 280n., 281n., 282n., 284n., 287n., 288n., 289n., 290n., 293n., 294n., 295n., 296n., 299n., 371n.
Gibbon E., 2, 191, 232n., 277-306, 884n.
Gibelli D., 388n.
Giddey E., 279n., 290n.
Gilliard Ch., 278n.
Gilson D., 25n., 869n.
Ginsberg R., 15n.
Giorgio III Hannover re d'Inghilterra, 272
Giovenale, 288n.
Giraud V., 622 e n.
Giuliano l'Apostata imperatore, 18
Glacken C., 216n.

Glass B., 229n.
Gliozzi G., 214n., 229n., 230n.
Glockner H., 674n.
Godechot J., 872n.
Godwin W., 481, 502n.
Goethe J.W., 307, 357, 713-715, 733, 735
Goetz R., 478n.
Goggi G., 250n., 272n., 273n.
Goguet A.-Y., 501n.
Goldmann L., 777n.
Goldoni M., 759-774, 776n.
Goldschmidt V., 74n., 80n., 81n.
Golycin A., 259
Gordon Th., 256n., 270n.
Gori F., 731n.
Gorresio S., 585n.
Gouhier H., 551n., 553n.
Goulemot J.-M., 791n.
Goyard-Fabre S., 261n., 516 e n., 649 e n., 772 e n.
Gracchi (Gaio e Tiberio), 499
Grange H., 481n.
Granpré Molière J.J., 767n., 773n.
Graubard S.R., 279n.
Graven J., 132-133
Gravina G.V., 634, 882
Greblo E., 85n.
Greig J.Y.T., 45n., 227n.
Griffiths E., 672n.
Grimaldi F., 191-192, 209
Grimm G.E., 307n., 318n.
Grimm M., 250
Grimsley R., 4n., 8n., 9n.
Grippa G., 368 e n.
Grolman K., 135 e n., 153 e n.
Grosley P.-J., 869n.
Groult M., 4n.
Grozio U., 166, 187, 201n., 225n., 280, 325n., 329n., 642, 680, 882
Guadagnin F., 812n.
Guasco (di) O., 166n., 881n.
Guerci L., 117n., 211n., 256n., 891n.
Guicciardini F., 434
Guidobaldi A., 210
Guise W., 299n.
Guizot F., 496n., 614n., 674, 703, 708-710, 872 e n.
Guizot G., 614n.
Gundolf G., 713n.
Günzel S., 321n.
Gusdorf G., 248n., 462n.
Gustavo III re di Svezia, 261
Gutenberg J., 252
Guzzi M., 310n.

Haakonssen K., 225n., 244n.
Habermas J., 812n., 813n.
Haechler J., 109n., 110n., 112n., 113n., 120n., 123n., 127n.
Hale M., 439
Halévy É., 670
Hamilton A., 270 e n., 325n., 344n., 346-349, 351
Hamon L., 109n.
Hamowy R., 237n., 243n.
Hampson N., 68n.
Haraszti Z., 334n.
Harpaz É., 482n.
Harrington J., 65, 275n., 326, 330, 334-335, 345, 434, 440
Harris Sacks D., 225n.
Havet E., 612
Haym R., 309-310
Hayward J.E.S., 704n.
Head B.W., 462n., 464n., 478n.
Hegel G.W.F., 2, 505-549, 561 e n., 614, 634, 637, 642, 674 e n., 703, 708, 711n., 826, 852n.
Heidegger M., 842
Heideking J., 452n.
Heilbron J., 697n.
Heilbroner R.L., 242n.
Heise J., 308n.
Helvétius C.-A., 4n., 47, 195, 248 e n., 269 e n., 328 e n., 336, 352 e n., 357, 435n., 602, 604, 869n., 885
Hénault Ch.-J.-F., 6
Henretta J.A., 452n.
Henry M.Ch., 280n.
Herder J.G., 2, 307-323, 561 e n., 623 e n., 715 e n., 730n., 827

Herdmann F., 728n.
Hereth M., 580n.
Hervé É., 572
Hill B., 452n.
Hill L., 238n.
Hillerin (de) A., 360n.
Himly A., 693n.
Himy A., 333n., 334n.
Hirschman A.O., 585n.
Hitler A., 713, 724n., 733, 734n.
Hoadly B., 325n., 330, 334
Hobbes Th., 35n., 36n., 76 e n., 81, 134-135, 166, 263, 343n., 489, 490n., 507, 509n., 514, 643, 672, 698, 807 e n., 811 e n., 831-832, 836 e n., 854n., 890n., 896n., 897n., 904
Hoebel E.A., 232n.
Höffken J., 580n.
Hofmann É., 481n., 483n.
Holbach (Thiry, barone d') P.-H., 24, 33n., 212n., 248 e n., 254-256, 272, 470-471, 628
Holmes S., 458n.
Hölze E., 730n.
Hont I., 227n., 235n., 242n.
Höpfl H.M., 225n.
Hôpital (de) M., 379n.
Howard A.K., 211n.
Howard M., 225n.
Howe J.R., 331n.
Huarte J., 882n.
Hugo V., 131 e n., 156
Hulliung M., 434 e n.
Humboldt (von) W., 314, 648, 743
Hume D., 2, 45-65, 185, 186n., 212-213, 218-221, 226-228, 231, 238 e n., 240, 279n., 302n., 305n., 339 e n., 345, 357, 435, 440 e n., 443, 820n.
Hume J., 53n.
Humphries W.R., 65n.
Husserl E., 842, 844, 848, 864
Hutcheson F., 221n.
Hyneman C.S., 454n.
Hyppolite J., 522n., 536n.
Hytier A., 249n.
Hytier J., 744n.
Iggers G.G., 222n., 715n.
Ignatieff M., 227n., 235n., 242n., 243n.
Ihering (von) R., 696
Ilting K.-H., 506n., 508n., 534 e n.
Imbert P.-H., 353n., 461n.
Imbruglia G., 191-210, 256n., 263n., 367n., 436n.
Immerwahr J., 228n.
Invernici F., 595n.
Iofrida M., 103n., 522n., 567n., 673n., 802n., 839-865, 874n.
Ippocrate, 215, 216n., 336
Irmscher H.D., 307n., 308n.
Iselin I., 314

Jack M., 237n.
Jacob H., 509n.
Jacobi F.H., 312n.
Jacot Capra C., 217n.
Janet P., 112n., 670, 671, 674n., 676 e n., 678n., 679n., 680n., 681n., 683n., 684n., 693, 698n., 705, 873 e n., 875n., 876-877, 878n., 888n.
Jaucourt (de) L., 2, 24, 109-129, 252 e n., 264, 471n., 885
Jaume L., 100n., 496n., 497n.
Jaurès J., 707
Jay J., 270, 344n.
Jefferson Th., 270, 325n., 328, 329n., 333n., 334 e n., 342, 350-354, 453, 461n., 813n.
Jellinek G., 763n.
Jeune S., 623n., 624 e n.
Johnson R., 884n.
Jones P., 229n.
Jones R.A., 691n., 697n., 708n., 710n.
Jordan D.P., 280n., 282n., 283n., 299n., 305n., 306n.
Junod L., 277n., 290n.

Kaehler S.A., 733n.
Kafker F.A., 109n., 111n.
Kafker S.L., 109n., 111n.
Kames (Lord) Home H., 212, 225-234, 239
Kamiski P., 339n.

Kant I., 145, 308-309, 317, 321n., 502n., 507, 508n., 509n., 513, 561 e n., 633, 637, 642, 698, 703, 721n., 722, 806, 830n., 833, 836, 842, 849-850
Karady V., 672n., 693n., 698n.
Karsenti B., 564n., 677n., 705n., 710n., 711n., 776n., 845n., 876n.
Keiser E., 308n.
Kelley D.R., 225n., 631, 632n.
Kelsen H., 760 e n.
Kennedy E., 462n.
Keoane N., 434 e n.
Kergolay (de) L., 570n., 574n., 587-588
Ketcham R., 344n., 345n.
Kettler D., 239n.
Kintzler C., 383 e n., 385n.
Kitchin J., 487n.
Kitromilides P.K., 891n.
Klemperer V., 721n.
Knabe P.E., 251n.
Knudsen J.B., 222n.
Koebner R., 173n., 328n.
Kojève A., 852
Kölving U., 175n.
Koselleck R., 222n., 385n., 532n.
Kra P., 215n., 670n.

Laband P., 763n.
La Beaumelle (de) L. Angliviel, 27n., 317, 886
Laboulaye (Lefebvre de) É.-R., 2, 10n., 482n., 627-670, 675 e n., 766, 870-871, 872n.
Labriolle-Routherford (de) M.R., 86n.
La Bruyère (de) J., 123, 743, 753, 758
Lacombe P., 700n.
Lacordaire H., 575
Lacorne D., 351n.
Lacroix B., 703n.
Ladd E.C., 248n.
La Fayette (marchese di) M.-J. de Motier, 650, 829
Lafrance G., 68n.
Lagrange J.-L., 551
Lagrave H., 160n., 163n.
Lalande A., 700n.
Lally-Tollerand (barone de Tollerand, conte di Lally) G.-T., 628
Lambert (marchesa di) A. de Courcelles, 884
Lamberti J.-C., 326n., 569n., 571n., 579 e n., 581, 584n.
Lameth (de) C.M.F., 650
Lamo de Espinosa E., 322 e n.
La Mettrie (de) J. Offray, 882n.
La Mothe Le Vayer F., 123 e n.
La Motte (de) A. Houdart, 884n.
Lampria, 61n.
Lanaro G., 551-567, 673n., 874n., 875n., 876n.
Landi L., 182n., 187n., 348n., 365n., 374n., 434 e n., 552n., 559n., 564n., 767n., 769n., 772 e n., 774n., 776n., 857n.
Landucci S., 213n., 214n., 231n., 565n., 797n., 888 e n.
Langford P., 435n.
Lanson G., 788n.
Lanzillo M.L., 173n., 190n.
Laplace (de) P.-S., 381
La Porte (de) J., 27n., 34, 164n.
Larizza M., 560n.
La Rochefoucauld-Liancourt (duca di) F.-A.-F., 332
Larrère C., 100n., 135-136, 188n., 280n., 413n., 434 e n., 629n., 674n., 677n., 679n., 705n., 876n., 889n.
Laslett P., 328 n.
Lasson G., 506n., 510n.
Laud W., 63n.
Launay M., 68n., 71n., 72n., 93n.
Launay S., 839n., 855n.
Lauriol C., 27n.
Lauth R., 509n.
Law J., 10, 750
Lazarus M., 696
Lazarus S., 782n.
Leben Ch., 760n.
Le Blanc (abate) J.-B., 46, 881n.
Le Bozec C., 626n.
Ledru-Rollin A.-A., 636-639
Lefebvre N.-J., 217n.

Lefèvre A., 698n.
Leffler R., 339n.
Le Fort C., 118n.
Lefort C., 436n.
Lehmann W.C., 227n., 240n.
Leibniz G.W., 283, 308, 633, 642, 713, 714n., 733
Leigh R.A., 68n., 71n., 212n.
Lenci M., 433-459
Lenoir R., 688n.
Léon X., 564n.
Léonard N.-G., 659
Leoussi A.S., 323n.
Lerminier E., 632-635, 636n.
Le Ru V., 4n.
Lescure (de) A.M., 6n.
Lévy-Bruhl L., 622n.
Lewes G.H., 562
Lewinter R., 263n.
Licurgo, 243 e n.
Lieberman D., 227n.
Linguet S.-N.-H., 168n., 177 e n., 373
Littré M.-P.-É., 562, 563n., 709
Livingston W., 351 e n.
Livio T., 287-288, 335, 484, 497n., 603, 613-614
Livorsi F., 599n.
Lizé E., 256n.
Locke J., 247, 262, 280, 308, 325-326, 328 e n., 329n., 330, 334-336, 357, 437, 491n., 517, 653 e n., 826n., 861n., 881, 882n., 897n., 901
Logue W., 705n.
Loirette F., 170n.
Lolme (de) J.-L., 592
Lombroso C., 698n.
Lomonaco F., 210
Lops M., 270n.
Lough J., 109n., 110n., 112n., 249n.
Lovejoy A.O., 229n.
Low D.M., 277n., 278n., 280n., 283n., 290n., 293n., 299n.
Lowenthal D., 889n.
Luatti L., 773n.
Lucas H.-Ch., 531n.
Ludz U., 815n., 818n., 822n., 823n., 825n., 828n.
Luigi XI re di Francia, 603n.
Luigi XIV (Re Sole) re di Francia, 42n., 121, 123 e n., 161, 169-172, 175-176, 181n., 183, 198, 251, 256n., 630, 723n., 735, 750, 753
Luigi XV re di Francia, 249
Luigi XVI re di Francia, 214
Lukes S., 672n., 678n., 704n., 710n.
Luporini C., 777n.
Lusebrink H.J., 263n.
Lutz D.S., 325n., 454n.
Luzio A., 593n.
Luzzatto S., 271n.

Mably (Bonnot de) G., 212n., 256 e n., 357, 373, 486, 650
Macaulay C., 331 e n., 451, 452n.
Macaulay Th., 602
Macchia G., 252n., 737
MacCormick N., 529n.
MacDonald F., 331n.
MacDonald J., 422n.
Macherey P., 707n., 711n.
Machiavelli N., 65, 202, 239, 256n., 262n., 275, 302n., 326-327, 329 e n., 335, 337, 338n., 345, 408, 434, 489, 497-499, 583, 600 e n., 602-603, 634, 636, 660, 665, 680, 718-722, 724 e n., 727, 732, 806-807, 854, 890 e n.
Mac-Mahon P., 872n.
Macpherson (sir) J., 453n.
Madison J., 270, 325n., 326n., 335-336, 340n., 344n., 345-346, 897
Maestro M., 362n.
Maffei S., 881
Magni B., 807n., 833n.
Magri T., 490n.
Magrin G., 332n., 377-411, 493n., 498n.
Magrini M., 343n.
Mah H., 308n.
Mahoney D.J., 839n.
Maier C., 222n.
Maiorini M.G., 199n.
Mairan (Dortous de) J.-J., 885
Maistre (de) J., 637-638, 674, 707

Malebranche (de) N., 48, 247, 882
Mallarmé S., 744
Malouet P.-V., 628
Malthus Th.R., 552
Mancini P.S., 602
Mandar Th., 334n.
Mandeville (de) B., 85n., 86 e n., 90n., 441
Mandt H., 541n.
Mango A., 592n., 593n.
Manheim R., 671n.
Manin B., 436 e n., 479n., 492n.
Mann Randolf Th., 350
Manno G., 600n.
Mantegazza P., 698n.
Manzoni A., 131 e n., 591
Maometto, 339
Marana G.P., 748
Marat J.-P., 414
Marchetti M., 68n., 389n., 464n.
Mariani A., 264n.
Marietti Solmi A., 222n.
Marini G., 506n., 526n., 531n., 537n., 594n., 897n.
Marino L., 510n.
Mario C., 169
Marion H., 671n., 693, 706 e n.
Markovits F., 30n.
Markovits-Pessel F., 782n., 786n.
Marsengo G., 593n.
Marsigli L.F., 174n.
Martano S., 672n.
Martelloni A., 435n.
Marx K., 225n., 382n., 577n., 778-779, 797, 807 e n., 840n., 851n., 858, 860, 864
Mascilli Migliorni L., 232n.
Mason Sh., 175n., 236n., 882n.
Mason S.M., 68n.
Mass E., 251n., 436n., 487n., 505n., 670n., 721n., 724n., 879n., 880
Massano R., 590n.
Massari E., 562n.
Masseau D., 670n.
Masson A., 3, 5n., 23 e n., 50n., 112n., 160n., 211n., 247n., 514n., 571n., 873n., 887 e n., 893-894
Mastellone S., 255n., 839n.
Matteucci N., 255n., 259n., 270n., 273n., 471n., 579 e n., 773 e n.
Maupeou C., 249
Maupertuis (Moreau de) P.-L., 24n., 657, 885
Maurepas (conte di) J.-F. Phélypeaux, 884
Mauss M., 563n., 699n., 706n., 707n., 711n.
Mayer D.N., 353n., 354n.
Mayer J.P., 903n.
Mayeur J.-M., 872n.
Mazauric C., 626n.
Mazel H., 698n.
Mazza E., 50 e n., 51n., 52-53, 54n., 219n.
Mazza M., 292n., 304n., 305n., 715n.
Mazzolini R.G., 181n., 248n.
McElroy D.D., 221n.
McKenna A., 111n.
Meek R., 222n., 224n., 225 e n., 227n., 232n., 440n., 888n.
Meinecke F., 2, 463n., 471n., 713-736
Melon F., 85n., 86 e n., 93n.
Mercier R., 216n.
Mercier de la Rivière P.-P., 262
Meriggi M., 598n.
Merleau-Ponty M., 842, 864n.
Mervaud C., 175n.
Métius Suffétius, 296
Metius Volusianus, 296
Mettio Pompusiano, 296
Mezzadra S., 222n., 385n.
Michaud L.-G., 118n.
Michel K.M., 505n.
Michelet J., 614
Michelet K., 516n.
Michelet K.L., 674n.
Mill J.S., 561-562, 698 e n.
Millar A., 52
Millar J., 212, 222 e n., 225-226, 240-242, 244 e n.
Miller E.F., 49n., 219n.
Millon Ch., 645

Milton J., 325n., 330, 333n., 334-335, 437
Minosse, 176n.
Minuti R., 174n., 181n., 211n., 217n., 222n., 247n., 255n., 256n., 270n., 280n., 304n., 331n., 535n.
Mioni F., 270n., 330n.
Mirabaud (de) J.-B., 4n., 885
Mirabeau (Riqueti, conte di) H.-G.-V., 333n., 628
Mirkine-Guetzévitch B., 761n., 895 e n.
Mittica M.P., 173n.
Mizuta H., 212n.
Moffa G., 592n.
Mola A.A., 593n.
Moland L., 25n., 111n., 159n., 230n., 797n.
Moldenhauer E., 505n.
Molé L.-M., 575
Molière, 188n.
Momigliano A., 277n., 281n., 292n., 293n., 295n., 299n., 302n.
Mommsen Th., 625n.
Moncrif (Paradis de) F.-A., 170n.
Monda D., 123n., 737-758
Mongardini C., 623n., 624 e n.
Monge G., 551
Monnier R., 115n.
Monod G., 698n.
Montaigne (de) M. Eyquem, 165n., 882n.
Montesquieu (de) G., 873n.
Montezuma, 232
Monzani P., 3n., 12n., 886n.
Morales J.M., 777n.
Morandi G., 255n.
Moravia S., 216n., 462n.
Morcavallo B., 347n.
Moreau P., 625n.
Morelly, 33n.
Moréri L., 193 e n.
Morilhat C., 103n.
Morize A., 86n.
Morris M.F., 109n., 111n.
Mortier R., 12n., 111n., 250n.
Moscati L., 590n., 592n., 594n.
Mosher M., 882n., 889n.
Mosher M.A., 132n.
Mossner E.C., 52, 53n., 212n., 219n., 221n.
Mott T., 332n.
Moulier-Boutang Y., 779n.
Mounier J.-J., 628
Moureaux J.-M., 230n.
Mourral I., 775n.
Moussa S., 230n.
Mozart W.A., 756
Mucchielli L., 671n., 704n., 708n.
Muhlfeld L., 693 e n.
Müller A., 526n.
Muller J.W., 326n.
Myers R., 338n.
Mylne J., 222n.

Nada N., 593n.
Nail Kubali H., 699n.
Nakagawa H., 262n.
Namier L.B., 272n.
Napoleone I Bonaparte, 481, 597
Naves R., 183n.
Nedham M., 330, 333n., 334-335, 337
Negri A., 509n.
Negri G., 345n.
Nelson E., 890n.
Neumann F., 822n., 823n., 824n.
Neville H., 330, 334
Newton I., 179, 247-248, 311, 336, 360, 377, 381, 383n., 778-779
Niccolini A., 573n.
Nicolini F., 561n.
Nidditch P.H., 48n., 49n., 220n.
Niebuhr B.G., 729
Nietzsche F., 734n.
Niklaus R., 383n.
Nisbet R.A., 710n.
Nivernais (duca di) L.-J.-B., 211 e n.
Nocera G., 715n.
Nolla E., 572 e n., 575
Nordmann J.-Th., 625 e n.
Norton D.F., 52n.
Norton J.E., 277n.
Nugent Th., 212, 325n.
Nünning V., 452n.

Nuzzo E., 255n.

Oake R.B., 52n., 58 e n.
Oberdorfer A., 713n.
O'Brien K., 232 n.
Olivet (d') P.-J. Thoulier, 7n., 166n.
Omacini L., 481n., 502n.
Omar Khayyam, 465
Omero, 281, 659
Orazio Barbato M., 298
Orfeo, 284n.
Ortolan J.-L.-E., 614, 872
Osterhammel J., 222n.
Ottaviano imperatore, 285
Ottavio imperatore, 285n.
Otto R., 320n.
Overbeck F., 734n.
Overmeer R., 279n.
Owsei T., 229n.
Ozouf M., 416n., 436n., 448n., 674n.
Oz-Salzberger F., 238n.

Paganini G., 111n.
Pagano F.M., 131-132, 192, 209-210
Pagliaro H.E., 228n., 229n.
Pagnerre L.-A., 636, 639 e n.
Paine Th., 273-274, 332 e n., 336, 403 e n., 489n., 829
Paley W., 653 e n.
Palissot de Montenoy Ch., 22-24
Palter R., 229n.
Panebianco A., 839n.
Pangle Th., 331n., 434 e n., 889n.
Paoletti G., 457n., 458n., 479-504, 678n.
Pappas J., 4n., 5n., 26n.
Paradisi B., 422n.
Parekh B., 807n.
Pareto V., 382n., 577n., 840n., 844, 854n., 856, 861-862, 864
Pariente J.-C., 782n., 801n., 802n., 803n.
Parini G., 606
Parlato G., 593n.
Parson T., 845
Pascal B., 20, 570, 587-588, 743, 751
Pasini D., 824n.
Pasquino G., 773n.
Pasquino P., 403n., 489n.
Passerin d'Entrèves A., 773 e n.
Passetti C., 413-431
Pasta R., 251n.
Pavillard D., 279
Pebrandié (de) B., 215n.
Peguy Ch., 831n.
Pelham H., 273
Pellegrini C., 737 e n.
Pene Vidari G.S., 590n., 598n.
Pénisson P., 308n.
Périer J.-V., 602
Personè E., 191-210
Pesante M.L., 238n.
Petit A., 697n., 698n.
Petrillo R., 176n.
Petty W., 85n., 93n.
Peyre H., 672n., 676n.
Phillips M.S., 225n.
Picavet F., 6n., 462n., 698n.
Pickering M., 561n.
Pierson G.W., 580 e n.
Pietro I il Grande zar di Russia, 55-56, 725n.
Pii E., 255n., 373n., 452n.
Pindaro, 596
Pizzorno A., 704n.
Plamenatz J., 435 e n.
Planty-Bonjour G., 507n., 520 e n., 522n., 523 e n., 524n., 529n., 548n.
Platania M., 235n., 269n., 414n., 416n., 418n. 436n., 496n., 668n., 675n., 867-892, 894n.
Platone, 63, 116n., 120n., 265, 340n., 357, 360n., 659, 679, 751, 806, 811
Plavinskaia N., 249n.
Plesse P.-J., 18, 162n.
Plutarco, 61-62, 596
Pocar E., 523n., 727n., 845n.
Pocock J.G.A., 191, 235n., 237n., 238n., 267n., 269n., 271n., 273n., 275n., 277n., 278n., 280n., 281n., 282n., 284n., 288n., 289n., 290n., 293n., 300n., 302n., 305n., 329 e n., 434 e n., 438-439, 440n., 455 e n., 456n., 459 e n., 889n.

Pöggeler O., 506n.
Polibio, 61, 63, 285-286, 298, 327, 408, 740
Pomeau R., 160n., 164n., 165n.
Pontchartrain (conte di) L. Phélypeux, 170
Pope A., 19-20, 884n.
Popkin R.H., 228n.
Porret M., 112n., 115n., 118n., 135n., 146n., 188n., 232n., 247n., 479n., 882n., 883n.
Porset Ch., 68n., 71n., 72n., 163n., 672n., 674n., 875n.
Posner M., 724n.
Post A.H., 696
Postigliola A., 186n., 248n., 250n., 251n., 253 e n., 254n., 285n., 436n., 487n., 529n., 613n., 673n., 759n., 767n., 774n., 830n., 838n., 875n., 883n.
Pozzi R., 395n., 493n., 564n., 611-626, 656n., 673n., 677n., 779n., 807n., 833n.
Pradel K., 310n.
Prades (de) J.-M., 5
Prandi A., 237n., 269n., 329n.
Price E.H., 171n.
Price J.V., 227n., 228n.
Price R., 331n., 333 e n., 335, 343n., 437 e n., 449, 502n.
Priestley J., 455, 502n.
Proto M., 672n.
Proust J., 109n., 111n., 249n., 250n., 263n.
Proust M., 669
Provana L., 598
Pufendorf S., 166, 187, 280, 325n., 329n., 517, 882
Puget H., 761n.
Pyrard de Laval F., 165n.

Quesnay F., 13n., 262
Questa C., 731n.
Quinet E., 623

Racinaro R., 507n., 536n.
Raffeau M., 109n.
Rahe P.A., 132n., 882n., 889n.
Raleigh (sir) W., 293, 300
Ramsay A.M., 46n.
Ranieri F., 594n.
Ranke (von) L., 715 e n., 734 e n.
Raphael D.D., 224n.
Raskolnikoff M., 285n.
Ratti G., 593n.
Ravenel J., 630
Rawls A.W., 711n.
Raymond M., 69n., 196n., 751-753, 757
Raymond P., 782n.
Raynal G.-T., 212n., 263 e n., 274-275, 885
Raynaud Ph., 458n., 502n.
Reale M., 74n., 77n., 100n.
Rebejkov J.-C., 260n.
Rebuffa G., 422n., 427n., 773 e n.
Recchia V., 67-108, 163n., 328n., 830n.
Reeve H., 573n.
Reid K.S., 109n.
Reid Th., 65 e n.
Reill P.H., 222n.
Renan E., 625n., 709
Renaut A., 29n., 838n.
Rendall J., 242n.
Rétat P., 86n., 90n., 248n., 487n., 789n., 868n., 869n., 870n.
Revilliod G., 118n.
Rex W.E., 110n.
Rhedi, 59-60, 442
Rials S., 766n., 767n., 769n.
Ribbing de Löwen C.A., 500n.
Ribot Th.-H., 708n.
Rica, 741, 755
Ricci M., 590n.
Ricci S., 374n.
Riccobono F., 359n.
Richelieu (de) A.-J. du Plessis cardinale, 13n., 169 e n., 170n.
Richer F., 23 e n., 34n.
Richter M., 271n., 433n., 580 e n., 585-586, 710n.
Richtie D.E., 438n.
Ricoeur P., 779n., 810n.

Ricotti E., 600n.
Ricuperati G., 593n.
Riedel M., 508n., 532n., 542n., 544n.
Riley P., 882n.
Rizzi L., 70n.
Roberto U., 42n., 291n., 303n., 713-736, 883n.
Robertson J., 225n.
Robertson W., 212, 225-226, 231-234, 244 e n., 305n., 373, 440-441
Robespierre (de) M., 187n., 392, 414, 423, 425 e n., 436, 461n., 647, 835n.
Robinet E., 562
Robinson R., 436, 437n.
Rolland R., 431n.
Romagnani G.P., 592n., 598n., 599n.
Romagnosi G.D., 595n.
Romani B., 323n.
Romani R., 213n.
Romano B., 366n., 512n.
Romilly S., 592n.
Ronchetti E., 49n.
Rosanvallon P., 674n., 708n., 709 e n.
Rosati M., 697n.
Rosbottom R., 93n.
Rosen F., 140 e n., 144 e n.
Rosen G., 326n.
Rosenbaum A., 68n.
Rosenzweig F., 515n.
Ross E., 86n.
Ross I.S., 227n.
Rossana, 757
Rossi L., 374n.
Rossi P., 546n.
Rossi T., 593n.
Rosso C., 24n., 71n., 162n., 552n., 561n.
Rostand J., 248n.
Rota E., 893n.
Rotella S., 270n.
Roth G., 262n.
Rotolo A., 505-549, 728n.
Rotta S., 58 e n., 96n., 177n., 191n., 217n., 253n., 269n., 270n., 371n., 373n., 759n.
Rousseau J.-J., 2, 33n., 46, 47n., 65, 67-108, 120n., 183n., 187n., 196 e n., 203 e n., 212n., 224 e n., 241, 250, 314, 368, 422n., 435n., 436, 451n., 480-481, 485n., 486, 489-491, 497, 507, 509n., 511-512, 554 e n., 559, 563 e n., 564n. 570, 586-588, 602, 604-605, 628, 635, 639, 643, 647, 650-651, 654, 658, 670, 672, 694, 711, 760n., 770 e n., 807, 826, 829-830, 831n., 832, 835n., 836-837, 840-842, 849, 854, 862, 876-877, 890n., 897n., 901-903
Roux A., 886
Royer-Collard P.-P., 674, 708
Rudé G., 272n.
Ruffini F., 596n.
Ruggiero G., 359n.
Rush B., 326
Rycaut P., 164n., 174n.

Sainte-Beuve Ch.-A., 2, 614, 656-657, 659, 669, 675, 738-741, 749 e n., 752, 757
Saint-Évremond Ch. de Saint-Denis, 723, 758
Saint-Hilaire B., 645
Saint-Just (de) L.-A.-L., 2, 413-431
Saint-Lambert (de) J.-F., 254
Saint-Pierre (Castel, abate di) Ch.-I., 13n., 758
Saint-Simon (conte di) C.-H. de Rouvroy, 552 e n., 563 e n., 566, 701, 711
Saluzzo A., 598
Saluzzo C., 598
Salvatores M.G., 552n.
Salvatori R., 522n.
Sanna G., 516n., 674n.
Santabrogio A., 697n.
Santarosa (conte di) S.A. de Rossi di Pomarolo, 593-594
Santayana G., 354
Santucci A., 250n.
Saredo G., 590n., 598n.
Sarsini D., 264n., 267n.
Sartori G., 896
Sartre J.-P., 841-842, 849, 854
Saurin B.-J., 47, 166n., 189n.

Savigny (von) K.F., 594-597, 632-633, 637, 642-644, 661, 665, 675
Say J.-B., 462 e n., 552, 707, 891n.
Sbarberi F., 393n., 395n., 493n.
Scatasta G., 167n.
Scerbatov M., 259
Schäffle A., 696
Schelle G., 218n.
Schelling F.W., 637
Schiller F., 307
Schlegel F., 309
Schmid Th., 323n.
Schmitt C., 807, 811n., 829 e n., 836
Schmoller (von) G., 696
Schober A., 37n.
Schouls P.A., 31n.
Schwab R.N., 31n., 109n., 110n., 111 e n., 117n., 119n.
Scipioni (gli), 499
Sciume A., 594n.
Sclopis di Salerano F., 2, 589-609, 667, 872 e n.
Sclopis di Salerano V., 590n.
Scolari D., 713n.
Séailles G., 671n.
Sebastiani S., 51n., 211-245, 248n., 441n., 452n., 797n., 888n.
Secondat (de) J.-B., 10 e n., 11n., 15, 16n., 23 e n., 28 e n., 35n.
Seignebos Ch., 700n.
Séité Y., 217n.
Selby-Bigge L.A., 48n., 49n., 220n.
Selden J., 439
Senarclens (de) V., 281n., 282n., 284n., 303n., 724n.
Senofonte, 340 e n.
Serra A., 251n.
Serra T., 814n., 818n., 824n.
Sestan E., 256n.
Sgard J., 868n.
Shackleton R., 2-4, 9-10, 11n., 18n., 23n., 25n., 68n., 71n., 72n., 100n., 162n., 181n., 187n., 189n., 212n., 216n., 279n., 281n., 290n., 434 e n., 561n., 668n., 670, 780n., 830n., 831n., 867-894, 895n.
Shaftesbury A., 268 e n., 715
Shandy T., 343n.
Shays D., 334
Sheffield (Lord) J., 277n., 278n., 290n.
Sher R.B., 213n., 235 e n., 237n.
Shklar J.N., 253n., 347n., 434n., 436n., 451n., 523n.
Sidney A., 325n., 329n., 330, 334-335, 437, 440
Siep L., 512n.
Sieyès E.-J., 392, 398, 403 e n., 471, 489n., 766
Silla L.C., 169, 284-285, 868n.
Silvestri G., 773 e n.
Silvestrini G., 890n.
Simon W.M., 562n.
Simone P., 839n.
Simonetta S., 403n.
Simonutti L., 251n., 268n.
Siret Ch., 551
Skinner A.S., 52n., 219n., 225n., 242n.
Skinner Q., 238n., 272n., 273n., 333n., 334n., 451n., 452n., 890n.
Slimani A., 496n.
Sloan P.R., 229n.
Smend R., 307n.
Smith A., 2, 52n., 212 e n., 219n., 221 e n., 223-224, 225n., 226, 242 e n., 244 e n., 360n., 371, 373, 440n., 443, 459n., 480-481, 488n., 552n., 708
Smith D.W., 328n.
Smith M., 25n., 869n.
Smith R., 333n., 697
Socrate, 120n.
Solone, 116n., 243 e n., 339
Sombart W., 86n.
Sordini A., 225n.
Sorel A., 675 e n.
Sorel G., 620 e n., 693 e n., 707 e n.
Sorgi G., 896n.
Sorrentino V., 814n.
Sosio L., 250n.
Sozzi M., 269n.
Spadafora D., 237n.
Spallanzani M., 15n., 31n., 272n.
Spanheim E., 296-297

Spector C., 90n., 103n., 223n., 365n., 889n., 890n.
Spencer H., 496n., 678, 691, 695-697, 702, 705 e n., 707, 711
Spini G., 273n.
Spink J.S., 268n.
Spinoza B.,19, 247, 613, 621, 698, 836n., 843n., 882n., 897n.
Springborg P., 837n.
Spurlin P.M., 271n., 325n., 346n.
Staël-Holstein (Mme de) A.-L.-G., 482, 500 e n., 502n., 552n., 675
Stanislao I re di Polonia, 87
Starobinki J., 2, 68n., 70n., 281n., 389n., 464n., 466n., 475n., 755-757, 780n.
Stedman Jones S., 687n., 697n.
Stehr N., 321n.
Stein P.G., 224n., 227n.
Steinthal H., 696
Stelling-Michaud Suzanne, 109n.
Stelling-Michaud Sven, 109n.
Stendhal, Henri Beyle *detto*, 352, 614, 758
Stenger G., 248n.
Stephen L., 52
Sternberger D., 807n.
Stewart D., 212, 223-224, 225n., 440 e n., 459n.
Stewart Ph., 670n.
Stocking J.W., 229n., 239n.
Stoner J.R., 348n., 349n.
Storch (von) H., 321n.
Stourzh G., 346n.
Strabone, 61
Strauss L., 889n.
Strauss W.L., 229n.
Strugnell A., 272n., 274n.
Stuart J., 45, 50
Suard J.-B.-A., 869n., 886
Suckling N.C., 109n.
Sullivan B., 890n.
Suphan B., 307n.
Suratteau J.-R., 471n.
Svetonio, 296n.
Swedenborg E., 625
Swift J., 335
Tacito C., 61, 182n., 256 e n., 282 e n., 283n., 284-285, 287-288, 289n.
Taine H., 2, 611-626, 656, 673 e n., 698 e n., 709, 842
Talleyrand-Périgord (de) Ch.-M., 675
Talmon J.L., 831n.
Tamezey de Larroque P., 656 e n.
Tanucci B., 197, 358 e n.
Tarde G., 676 e n., 698
Tarello G., 461n., 773 e n., 794n.
Tavernier J.-B., 748
Taylor J., 335 e n., 353-354
Taylor S.S.B., 212n.
Tega W., 470n.
Teisseyre C., 868n.
Telemaco, 753
Tencin (Mme de) C.-A. Guérin, 4 e n., 251, 884
Teodosio imperatore, 149
Terenzi P., 809n.
Terres D., 206
Terrier J., 211n.
Tessitore F., 536n., 716n., 721n., 725n., 734n.
Thibaudet A., 738
Thibaut A.-F.-J., 594 e n.
Thomasius Ch., 140 e n., 155 e n., 602, 605-606
Thorensen T.H.H., 229n.
Thornton J., 277-306
Thurot F., 644-645
Tiberio imperatore, 120n.
Tiez M., 263n.
Timsit G., 759n., 760n.
Tocqueville (Clérel de) A.-Ch.-H., 2, 341 e n., 342n., 382n., 569-588, 620, 626 e n., 648, 675, 708, 710, 807, 820n., 823n., 833, 840-843
Todorov T., 29n., 231 e n., 390n., 760n.
Toffanin G., 256n.
Tommasi D., 357 e n.
Tönnies F.J., 704n.
Topazio V.W., 216n., 886n.
Torcy (marchese di) J.-B. Colbert, 170
Torta C., 593n.
Tortarolo E., 249n., 250n.

Tota E., 508n., 534n.
Tourneux M., 265n.
Traiano imperatore, 60, 169
Tranfaglia N., 214n., 249n.
Treitschke (von) H., 734n.
Trenchard J., 270n.
Trescher H., 505n.
Trevisan C., 217n.
Trevor-Roper H.R., 225n.
Troeltsch E., 716n.
Tronchin J.-R., 279n.
Troper M., 271n., 327n., 759n., 761n., 768 e n., 770n., 772n.
Trousson R., 68n., 250n.
Tullo Ostilio, 296
Turco L., 45-65, 186n., 219n., 238n., 889n.
Turgot A.-R.-J., 217-219, 222n., 332-334, 336, 344, 385, 400, 502n.

Ulpiano, 637, 882
Usbek, 59, 740-741, 748, 754-755
Uzès (duca d') Ch.-E. de Crussol, 25n., 165n., 187n.

Valat P., 551 e n.
Valentiniano imperatore, 149
Valeri N., 137n.
Valerio Potito L., 298
Valéry P., 2, 744-747, 755
Van der Heuvel J., 164n.
Varloot J., 262n.
Varvaro P., 270n.
Vatter M., 817n.
Vaughan C.E., 785n.
Venant Buchet J., 165n.
Venedy J., 602
Venezia J.-C., 761n.
Venturi F., 12n., 41n., 191 e n., 204n., 249n., 255n., 319n., 357n., 359n., 360n., 374n., 288 e n., 891n.
Venturino D., 251n.
Vernet J., 53n., 606
Vernière P., 256n., 785n., 791n.
Veronese P., 182
Verra V., 320n., 544n.
Verri A., 606
Verri L., 259n., 320n., 357-375
Verri P., 137 e n., 606
Vian L., 656, 668-670, 870-872, 873n., 874-876
Viano C.A., 705n.
Vico G.B., 191 e n., 194, 561-562, 602, 605-606, 634-635, 642, 673, 715, 716n.
Vida S., 173n.
Vidua C., 592n.
Vile M.J.C., 326n., 327n., 328n., 353n., 763n.
Vilettes A., 53
Villani A., 362n.
Villani P., 368n.
Villars (marchese di) P., 170
Villemain A.-F., 639-641, 642n., 657, 674, 869 e n., 870n.
Villeroi (duca di) N. de Neuville, 170
Vinet A.R., 649
Viora M., 594n.
Virgilio, 284
Viroli M., 70n., 451n.
Vitiello V., 536n.
Vives J.L., 155 e n.
Vlachos G., 52n., 772, 773n.
Vogt P., 688n.
Vogüé (de) E.-M., 698n.
Volpilhac-Auger C., 10n., 18n., 19n., 27n., 112n., 114n., 115n., 118n., 129n., 232n., 247n., 248n., 250n., 256n., 280n., 285n., 479n., 670n., 868n., 873n., 882n., 883n.
Voltaire, F.-M. Arouet *detto*, 2, 7, 9n., 25-27, 33n., 42n., 54, 67n., 68n., 71n., 85n., 86n., 111n., 127n., 132, 159-190, 212n., 229 e n., 230n., 231n., 232n., 249 e n., 251, 256 e n., 265, 290n., 308, 338n., 386 e n., 394n., 435n., 436, 486, 616, 619n., 620n., 628n., 635, 666, 716-717, 718n., 719 e n., 721-722, 723n., 725, 726n., 727, 733, 743, 745, 797 e n., 869 e n., 885, 897
Vossius I., 57
Vovelle M., 15n., 458n.

Waddicor M.H., 254n., 780n., 882n.
Waddington Ch., 671n.
Wagner A., 696
Waline J., 761n.
Wallace R., 57-58, 62
Walpole R., 273
Walter E.V., 422n.
Washington Adams G., 330n., 338n., 340n., 341 e n.
Washington G., 667
Watson Brownley M., 279n.
Watson W., 175n.
Watts Miller W., 672n., 675n., 677 e n., 679n., 680n., 683n., 689n., 694, 698n., 705n., 710n., 711n.,
Wauters É., 626n.
Weber M., 382n., 577n., 807, 811 e n., 840n., 842, 844-846, 848, 850, 851n., 855-856, 859-860, 864
Weil É., 852 e n.
Weinacht P.-L., 505n.
Whatmore R., 891n.
Wheeler R., 233n.
Whiteman A., 457n.
Wieland C.M., 312n.
Wightman W.P.D., 224n.
Wilkes J., 272-273
Williams D., 454-455
Wilson A.M., 247n., 250n.
Wilson T., 52n., 219n., 242n.
Wintherspoon J., 346n.
Wisbert R., 307n., 310n.
Wolff Chr., 308-309
Wolff K.H., 676n.
Wolff M., 527n.
Wolin S.S., 581-582, 585-586
Wolker R., 229n.
Womersley D., 282n., 285n., 288n., 290n., 300 e n., 304n., 305n., 306n.
Wood G.S., 326n.
Wood P.B., 213n., 222 e n., 223n., 225n., 229n.
Wootton D., 52n., 235n.
Worden B., 334n.
Worms R., 677 e n.
Wright J., 446n.

Xu Minglong, 175n.

Young G.M., 292n., 300n., 305n.
Young J.R., 242n.

Zaccagnini C., 303n.
Zamagni G., 8n., 38n., 71n., 109-129, 163n., 173n., 175n., 177n., 252n.
Zamboni G., 713n.
Zammito J.H., 308n., 320n.
Zanardi P., 268n.
Zanfarino G., 352n., 353n., 462n., 469n., 472n.
Zaremba M., 308n.
Zarka Y.-C., 100n.
Zeller E., 689n.
Zinke G.W., 332n.
Zippert Th., 307n.
Zoli S., 175n.
Zorzi R., 766n., 809n.

Finito di stampare nel mese di giugno 2005
in Pisa dalle
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com