



Con prospettive ed esiti differenti, ma seguendo un metodo rigorosamente legato all'analisi dei testi, l'opera ricostruisce – intrecciando riflessione filosofico-politica, antropologica e giuridico-istituzionale – la storia del concetto di dispotismo nelle sue molteplici accezioni, analitiche, polemiche, ideologiche, a partire da Aristotele fino a Hannah Arendt, evidenziando la sua autonomia categoriale, pur senza tralasciare la messa a fuoco delle inevitabili intersezioni e commistioni con altri concetti afferenti alle 'forme demoniache' del potere. Una ricostruzione 'totale', che fa dell'opera un'autentica miniera di informazioni e conoscenze, nonché un ineludibile punto di riferimento nella lotta incessante contro le ricorrenti minacce della illibertà e dell'oppressione. Indice del tomo: Gianmaria Zamagni, *Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo Settecento francese*; Alessandro Ceccarelli, *Dispotismo e 'ideologia europea' nelle filosofie della storia di Turgot e Condorcet*; Cristina Passetti, «*Despotisme de la liberté*»: l'eccezione giacobina; Giovanni Paolletti, *Benjamin Constant e il "dispotismo dei moderni"*; Giorgio Bongiovanni-Antonino Roto- lo, *Hegel e lo spirito del dispotismo*; Cristina Cassina, *Alexis de Tocqueville e il dispotismo "di nuova specie"*; Anselmo Cassani-Nadia Urbinati, *Figure del dispotismo in John Stuart Mill*; Silvano Sportelli, *Forma di produzione asiatica e dispotismo orientale in Karl Marx*; Manlio Iofrida, *Dispotismo e comunismo: «Il dispotismo orientale» di Karl August Wittfogel*; Thomas Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*.

In copertina: Caravaggio, *Medusa*, 1597.



DISPOTISMO

Domenico Felice (a cura di)

II

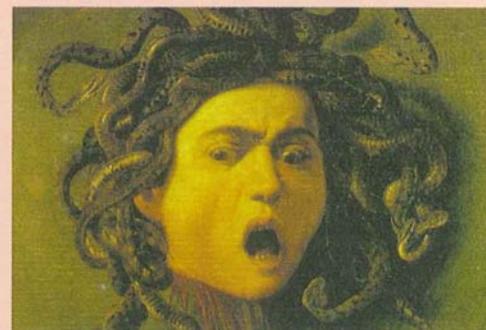


# DISPOTISMO

Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico

Tomo II

a cura di  
**Domenico Felice**



LIGUORI EDITORE

D O M I N I



MEMO

3



# DISPOTISMO

Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico

*a cura di Domenico Felice*

TOMO SECONDO

Liguori Editore

L'opera è pubblicata con il contributo del M.U.R.S.T.

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere tradotta, riprodotta, copiata o trasmessa senza l'autorizzazione scritta dell'editore. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiori al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe 2, 20121 Milano, telefax 02 809506, e-mail aidro@iol.it.

Prima edizione italiana Maggio 2002

Liguori Editore, Srl

via Posillipo 394

I 80123 Napoli

<http://www.liguori.it>

Copyright © Liguori Editore, S.r.l. 2002

*Felice, Domenico :*

***Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico :***

***Tomo Secondo/Domenico Felice***

Napoli : Liguori, 2002

ISBN 88 - 207 - 3173 - 8

1. Forme politiche 2. Oppressione I. Titolo

*Ristampe:*

---

9 8 7 6 5 4 3 2 1 0 2010 2009 2008 2007 2006 2005 2004 2003 2002

Questo volume è stato stampato in Italia dalle Officine Grafiche Liguori - Napoli su carta inalterabile, priva di acidi, a PH neutro, conforme alle norme Iso 9706 ∞.

## INDICE GENERALE

### TOMO PRIMO

- XV Premessa  
di *Domenico Felice*
- 1 Dispotismo e politica in Aristotele  
di *M. Paola Mittica e Silvia Vida*
- 33 Immagini del dispotismo: la Persia sassanide nella rappresentazione della cultura ellenistico-romana da Costantino a Eraclio (306-641 d.C.)  
di *Umberto Roberto*
- 71 Il «principatus despoticus» nell'aristotelismo bassomedievale  
di *Claudio Fiocchi e Stefano Simonetta*
- 95 Niccolò Machiavelli e la «monarchia del Turco»  
di *Giorgio E.M. Scichilone*
- 127 Signoria e tirannide nella *République* di Jean Bodin  
di *Margherita Isnardi Parente*
- 145 Forza e diritto. Il dispotismo nel *Secondo trattato sul governo* di John Locke  
di *Marina Lalatta Costerbosa*
- 165 Contro un 'Sole' dispotico. Assolutismo e dispotismo nella Francia di Luigi XIV  
di *Davide Monda*

VIII      DISPOTISMO. GENESI E SVILUPPI DI UN CONCETTO FILOSOFICO-POLITICO

- 189      Dispotismo e libertà nell'*Esprit des lois* di Montesquieu  
di *Domenico Felice*
- 257      Teocrazia e dispotismo in Nicolas-Antoine Boulanger  
di *Giovanni Cristani*
- 281      Dispotismo, virtù e lusso in Claude-Adrien Helvétius  
di *Viola Recchia*
- 309      La morte del corpo politico: il dispotismo in Jean-Jacques  
Rousseau  
di *Edoardo Greblo*
- 329      I fisiocrati e Mably: tra dispotismo legale e governo misto  
di *Pietro Capitani*

TOMO SECONDO

- 357      Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo  
nel secondo Settecento francese  
di *Gianmaria Zamagni*
- 391      Dispotismo e 'ideologia europea' nelle filosofie della storia di  
Turgot e Condorcet  
di *Alessandro Ceccarelli*
- 419      «Despotisme de la liberté»: l'*eccezione* giacobina  
di *Cristina Passetti*
- 439      Benjamin Constant e il "dispotismo dei moderni"  
di *Giovanni Paoletti*
- 463      Hegel e lo spirito del dispotismo  
di *Giorgio Bongiovanni e Antonino Rotolo*
- 515      Alexis de Tocqueville e il dispotismo "di nuova specie"  
di *Cristina Cassina*

- 545 Figure del dispotismo in John Stuart Mill  
I. Il dispotismo negli scritti e nei discorsi del giovane Mill  
di *Anselmo Cassani*
- 557 II. Il dispotismo nel pensiero politico e sociale del Mill maturo  
di *Nadia Urbinati*
- 575 Forma di produzione asiatica e dispotismo orientale in Karl Marx  
di *Silvano Sportelli*
- 599 Dispotismo e comunismo: *Il dispotismo orientale* di Karl August  
Wittfogel  
di *Manlio Iofrida*
- 625 Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt  
di *Thomas Casadei*
- 675 Gli autori
- 683 *Indice dei nomi*



«Il nucleo centrale dell'ideologia europea è il governo della libertà nel duplice senso della libertà degli antichi e della libertà dei moderni. Al governo della libertà si contrappone non la tirannia ma il dispotismo. Ed è il dispotismo, e non la tirannia, che ha costituito la vera antitesi dell'ideologia europea: l'Altro, contrapponendosi al quale il Sé acquista coscienza della propria identità e si autogiustifica come principio del bene opposto al principio del male».

(N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Torino, 1999, p. 607)

«Non si può affermare in maniera assoluta e generale che il maggior rischio attuale è la licenza o la tirannide, l'anarchia o il dispotismo. Ambedue sono da temere, e ambedue possono facilmente essere generati da una sola e medesima causa, l'*apatia generale*, frutto dell'individualismo [...]. Ciò che bisogna combattere è dunque meno l'anarchia o il dispotismo dell'*apatia*, che può creare pressoché indifferentemente o l'una o l'altro».

(Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II)



**ORIENTE IDEOLOGICO, ASIA REALE.  
APOLOGIE E CRITICHE DEL DISPOTISMO  
NEL SECONDO SETTECENTO FRANCESE**

di *Gianmaria Zamagni*

«C'era un'isola di fronte allo stretto chiamato (come dite voi) colonne d'Eracle. Quell'isola era più ampia della Libia e dell'Asia messe insieme...».

Platone, *Timeo*, 24e

«Fino a quando l'Islam resterà l'Islam (e tale resterà) e l'Occidente resterà l'Occidente (cosa meno sicura) il conflitto di fondo tra due grandi civiltà e stili di vita continuerà a caratterizzare in futuro i reciproci rapporti come ha fatto per quattordici secoli».

S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*

*Premessa*

Considerando la lunga storia del concetto di *dispotismo*, ciò di cui si fa oggetto nel presente contributo è l'accezione che questo termine viene ad assumere per denotare i regimi politici dell'Asia, intesa come «la partie du monde où le despotisme est, pour ainsi dire, naturalisé»<sup>1</sup>, nella seconda metà del Settecento. Si tratta dunque qui non del termine “dispotismo” *tout court*, ma del significato che questo assume a seguito soprattutto della

<sup>1</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, a cura di R. Derathé, 2 tt., Paris, 'Classiques Garnier', 1973, 1990, cap. V, 14, t. I, p. 71.

trattazione montesquieuiana del “dispotismo orientale” nell’*Esprit des lois*. Montesquieu non crea il concetto di dispotismo, non lo inventa, ma con un’«ardita innovazione» lo consacra nella storia del pensiero politico come una delle forme primarie di governo, accanto alla monarchia e alla repubblica<sup>2</sup>. Per questo motivo si può fin dal principio intendere, con Franco Venturi, la data del novembre 1748 (in cui vede la luce per la prima volta l’*Esprit des lois*) come lo «spartiacque del secolo»<sup>3</sup> per quanto riguarda la concezione europea del dispotismo orientale.

Dopo la pubblicazione del capolavoro di Montesquieu, infatti, il dibattito sul tema del dispotismo non potrà evitare il riferimento alla sua opera, in maniera implicita o patente, per seguirne l’impostazione o per contraddirla. La grande fama che questa raggiunse, e le teorie originali che vi si trovano, non passarono senza suscitare reazioni nell’ambiente erudito. Come riconobbe lo stesso Anquetil-Duperron nella *Législation orientale* (di cui tratterà l’ultima e più cospicua parte del presente lavoro), «les réflexions de M. de Montesquieu ont en quelque sorte fixé les idées sur la nature du Despotisme. Ainsi je pourrais ne citer que ce grand Politique, puisque depuis on n’a fait que le copier, & que d’ailleurs personne n’a plus approfondi que lui cette matière»<sup>4</sup>.

Senza prendere in considerazione ogni aspetto originale dell’*Esprit des lois*, considerando solo la categoria del dispotismo così nuovamente delineata – fosse essa intesa come categoria polemica rivolta contro l’assolutismo regio, ovvero come una forma specifica di governo – chi avesse avuto ambizione di partecipare al dibattito filosofico-politico del tempo, non poteva farlo senza prendere posizione su questo tema, imposto all’attenzione generale.

Lo scopo è dunque qui di fornire un quadro di alcune critiche fondamentali alla novità teorica di Montesquieu, formulate negli anni immedia-

<sup>2</sup> N. Bobbio, *Dispotismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Torino, UTET, 1983<sup>2</sup>, pp. 345-346, e N. Bobbio, *Grandezza e decadenza dell’ideologia europea* (1986), in Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, pp. 611-612.

<sup>3</sup> F. Venturi, *Despotismo orientale*, «Rivista storica italiana», 72 (1960), p. 119.

<sup>4</sup> A.-H. Anquetil-Duperron, *Législation orientale, ouvrage dans lequel, en montrant quels sont en Turquie, en Perse et dans l’Indoustan, les Principes fondamentaux du Gouvernement, on prouve, I. Que la maniere dont jusqu’ici on a représenté le Despotisme, qui passe pour être absolu dans ces trois Etats, ne peut qu’en donner une idée absolument fausse. II. Qu’en Turquie, en Perse & dans l’Indoustan, il y a un Code de Loix écrites, qui obligent le Prince ainsi que les sujets. III. Que dans ces trois Etats, les particuliers ont des propriétés en biens meubles & immeubles, dont ils jouissent librement*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1778, p. 9 (corsivo mio). Questo testo verrà in seguito citato con la sigla *LO*.

tamente seguenti alla pubblicazione della sua grande opera, e in ambiente francese. Quella di Claude Dupin, in primo luogo, contenuta nell'opera che reca il titolo *Réflexions sur quelques parties d'un livre intitulé: De l'Esprit des Loix*, datata 1749, e riedita circa un decennio dopo, in tre volumi, leggermente mutata, e con il titolo cambiato; quella di Voltaire, diffusa in diversi lavori del filosofo apparsi negli anni '50 e '60 del Settecento, e da ultimo compendiata nel suo *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1777); quella di Linguet, esposta soprattutto nella *Théorie des lois civiles, ou Principes fondamentaux de la société* (1767), e infine quella di Anquetil-Duperron, illustrata nella sua celebre *Législation orientale*, del 1778.

L'ordine che ho scelto di seguire non ha solo una giustificazione cronologica, ma è anche indice, come cercherò di mostrare, di uno sviluppo della polemica contro il dispotismo orientale.

### 1. *Le Observations del fermier général Claude Dupin*

Le *Réflexions sur quelques parties d'un livre intitulé: De l'Esprit des Loix* di Claude Dupin, che seguivano di neppure un anno la prima edizione dell'*Esprit des lois*, hanno costituito la prima critica organica rivolta a Montesquieu. Questo testo venne tuttavia ritirato subito dalla circolazione, per poi ricomparire (quasi immutato, solo edulcorato) in tre volumi, tra il 1757 e il 1758, con un nuovo titolo, *Observations sur un livre intitulé: L'Esprit des Loix*<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Abbiamo notizia della prima edizione, che fu diffusa, a quanto risulta dalle fonti principali, in soli otto esemplari, in una lettera indirizzata da Voltaire a Mme Dupin il 15 giugno 1749: si veda *Correspondance*, a cura di Th. Bestermann, 13 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1977-1993, vol. III, p. 61. L'edizione delle *Observations* potrebbe peraltro essere precedente al '57. In tutti i casi risulta chiaro che sia le *Réflexions* sia le *Observations* sono opera d'équipe, e cioè di Dupin, della moglie, dei gesuiti G.-F. Berthier e P.-J. Plesse. Lo stesso Rousseau, allora segretario e copista di Mme Dupin, collaborò stendendo il manoscritto. Si confrontino, per tutte queste questioni, C. Rosso, «Montesquieu e Claude Dupin: una stroncatura infelice», in appendice a Id., *Montesquieu moralista. Dalle leggi al «bonheur»*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1965 (trad. in francese: Bordeaux, Ducros, 1971), pp. 247-273 (p. 247, in nota, per quanto riguarda la collaborazione di Rousseau), studio, questo, che dedica la propria analisi all'edizione del '49; É. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle* (1927), Genève, Slatkine Reprints, 1978, pp. 129-138; R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 358-359; e Id., *Montesquieu, Dupin and the early writings of Rousseau*, in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 183-196.

L'opera di Montesquieu è, per il *fermier général* Dupin<sup>6</sup>, così discutibile nelle singole affermazioni, che è sufficiente appena un minimo di competenza per poterne fare una critica<sup>7</sup>. Egli stesso, nell'*Avertissement* al proprio lavoro, scrive di averne fatto una lettura non distesa e puntuale, ma molto parziale, e addirittura casuale:

Des onze cens pages comprises dans les deux Volumes de l'Esprit des Loix, il n'y en a guères plus de soixante & dix à quatre-vingt rappellées dans les trois Volumes de nos Observations; & dans le peu que nous avons pû faire, nous nous sommes contentés de ce que le hasard, plutôt que le choix, a fait tomber sous nos mains. L'ouverture fortuite du Livre a presque toujours décidé de notre travail<sup>8</sup>.

Ma al contrario di quanto afferma (e, se si vuole, a riprova dell'enorme portata dell'opera montesquieuiana), nei tre ampi volumi delle *Observations* quasi tutte le pagine dell'*Esprit des lois* sono citate, vi è seguito l'ordine dei libri – salvo mostrare numerose analogie in luoghi diversi – e le affermazioni più importanti vi si trovano discusse.

Occorre rilevare da subito che non di rado le obiezioni rivolte al Presidente da Dupin sono giocate sulle parole<sup>9</sup>, o sul facile riscontro di con-

<sup>6</sup> Uno dei motivi della repentina replica di Dupin può senz'altro essere la reazione all'attacco sferrato dall'*Esprit des lois* contro l'ufficio di *fermier général*; cfr. *De l'Esprit des lois*, cit., XIII, 19-20, t. I, pp. 242-244. Vedi *infra*, nota 8.

<sup>7</sup> C. Dupin, *Observations sur un livre intitulé: L'Esprit des Loix; divisées en trois parties*, [Paris, Guérin et Delatour, 1757-1758], t. I, p. viij: «Ce livre peut être attaqué avec espoir de succès dans presque toutes ses parties, toutes les fois qu'il se trouvera quelqu'un qui aura les qualités nécessaires pour l'entreprendre». In seguito questo testo sarà citato con la sigla *OEL*, seguita dall'indicazione del numero del tomo, in carattere romano, e della/e pagina/e.

<sup>8</sup> *OEL*, t. I, p. vij. Che questa affermazione risulti essere una nota di sarcasmo verso il *Président* sembra chiaro. Del resto però la prima edizione dell'opera dovette essere redatta in tempi brevissimi: la datazione si spingerebbe al massimo alla fine dell'anno '49. Corrado Rosso, in *Montesquieu moralista*, cit., p. 250, riporta una lettera inedita di Dupin in cui questi parla di tempi addirittura minori: «Je fus choqué de ce que l'auteur de l'*Esprit des Loix* avait écrit contre un état auquel le hasard m'a appelé et que j'ai taché de remplir avec honneur [...]. Je fus surpris de ses efforts pour faire fraterniser le despotisme avec la monarchie, je fus fatigué de cette multitude de pointes, de saillies. L'humeur me prit et, en moins de quatre semaines, je jetai sur le papier la valeur de trois volumes in -8°, et j'en fis imprimer seulement huit exemplaires. Quand je me relus de sang-froid, je ne fus pas content, je me trouvai faible, je me reprochai des personnalités». Ricuperò allora tutte le copie che poté, salvo due, e le fece bruciare».

<sup>9</sup> «Le principe du Gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature» [*De l'Esprit des lois*, VIII, 10]. Ce ne sera pas sans peine que l'on parviendra à concevoir ce que c'est qu'une chose qui se corrompt sans cesse, parce qu'elle est corrompue par sa nature, elle est parvenue par cet état au dernier période de la corruption, et ne peut se corrompre ni davantage, ni sans cesse, ni de quelqu'autre manière que ce soit»

traddizioni terminologiche nell'*Esprit des lois*<sup>10</sup>; ma la critica di Dupin non si ferma a questo. Per venire al tema in questione, l'obiezione fondamentale al concetto montesquieuiano di dispotismo vi è esposta immediatamente, nella risoluta negazione della validità della specifica categoria di «governo dispotico»:

«Le Gouvernement Despotique – dit-il [Montesquieu] – saute, pour ainsi dire, aux yeux; tout le monde est bon pour l'établir». Or ce prétendu Gouvernement Despotique n'est autre chose que la monarchie simple, aussi connuë des Auteurs politiques, que le Gouvernement Despotique leur est inconnu<sup>11</sup>.

Il primo dato per opporre alla trattazione montesquieuiana del dispotismo un'impostazione filosofico-politica più tradizionale può essere individuato nella polemica sulla (presunta) assenza di leggi nei regimi orientali, e in particolare di quelle leggi che moderano la absolutezza dei despoti.

Mais comment n'y auroit-il point de loix dans ces Etats? L'ordre n'est-il pas nécessaire dans tous les Gouvernemens? Peut-il y avoir de l'ordre sans qu'il y ait des loix? Toutes les parties de ces vastes Empires qui subsistent depuis tant de siècles avec gloire et splendeur, ne seroient-elles conduites que par le hazard? Cela peut-il être? Peut-on l'imaginer? Que seroient donc devenues ces loix qu'Othoman Premier, Empereur des Turcs, a établies, & qui lui ont fait donner le nom de Fondateur et de Législateur?<sup>12</sup>

(*OEL*, t. I, p. 380). Appare assai verosimile che le obiezioni di questo tenore siano di ispirazione gesuitica, come ipotizza anche C. Rosso, *Montesquieu moralista*, cit., pp. 256 ss.

<sup>10</sup> «Les Etats despotiques aiment les loix simples; ils usent beaucoup de la peine du Talion». Les loix quelque simples qu'ils soient n'en sont pas moins des loix; il y a donc des loix dans les Etats despotiques: cependant l'Auteur vient de nous dire qu'il n'y en avoit point» (*OEL*, t. I, p. 67).

<sup>11</sup> *OEL*, t. I, p. 25. L'affermazione di Montesquieu è tratta da *De l'Esprit des lois*, cit., V, 14, t. I, p. 71. Rosso parafrasa così la medesima conclusione delle *Réflexions*: «La novità della classificazione dei governi effettuata da Montesquieu è costituita dall'avervi compreso il dispotismo: naturalmente i censori reagiscono contro quest'innovazione, contraria alla tradizione della trattatistica politica, e fanno appello a questa per invalidare il sistema di Montesquieu. Ma l'argomento più probante è questo: se il dispotismo è una forma di governo, esso implica regole e leggi, una struttura fissa, e allora non è più dispotismo secondo la definizione di Montesquieu. Il dispotismo è una monarchia – concludono – una monarchia in cui domina l'ignoranza e la barbarie: «c'est l'abus des Loix, et non le défaut des Loix»» (*Montesquieu moralista*, cit., p. 258).

<sup>12</sup> *OEL*, t. I, pp. 61-62. Poco oltre Dupin fa notare, al tempo stesso, che la buona fama di alcuni dei protagonisti delle civiltà orientali non merita gli appellativi con cui Montesquieu designa i despoti: «En Asie, comme en Europe, les Princes sont ignorans, si on ne leur a rien appris; paresseux, s'ils on l'esprit lourd et engourdi; voluptueux s'ils écoutent plus leurs sens que la raison. Tamerlan, Soliman, Schah-Abbas, le Czar Pierre, ces grands hommes et tant

E ancora:

L'Auteur nous assure que «les loix, les moeurs et les manières, même celles qui paroissent indifférentes, sont aujourd'hui en Orient, comme elles étoient il y a mille ans». Ici il y a des loix en Orient, elles sont même immuables; plus haut, il n'y en a point; il faudroit être un peu plus d'accord avec soi-même. Baudier nous apprend que le Divan s'assemble régulièrement quatre jour de la semaine sous les yeux du Grand Seigneur [...]. S'il n'y a point de loix, à quoi bon ces fréquentes et longues séances? à quoi bon cette nombreuse et régulière assemblée de gens de loi? à quoi bon ce renvoi des différentes affaires dans différens Tribunaux?<sup>13</sup>

La questione della presenza di un consiglio di Stato, di un Divano, può qui convenientemente essere presa come esempio-tipo per seguire la discussione sull'esistenza e sul 'grado' di pluralismo di poteri nei paesi cosiddetti dispotici<sup>14</sup>. Non è possibile, per Dupin, definire dispotici *in realtà* i regimi orientali e, di conseguenza, mantenere la distinzione fra dispotismo e monarchia. Eppure nel contempo, poche pagine più avanti, è il nostro stesso censore a parlare della monarchia in termini che appaiono a tutta vista assolutistici, e che non sembrano contemplare "poteri intermedi" o contropoteri:

d'autres, n'étoient point tout cela» (*OEL*, t. I, p. 82). Una breve parentesi va aperta sul tema dell'importanza della religione nei paesi asiatici. Dupin usa il linguaggio dell'*Esprit des lois* per parlare dell'esistenza di un *dépôt de lois* negli scritti sacri orientali: «Delà vient que dans ces pays la Religion a ordinairement tant de force; c'est qu'elle forme une espèce de dépôt et de permanence» [*De l'Esprit des lois*, II, 4]. Les Législateurs de ces Pays ayant confondu dans leurs livres les institutions Religieuses, Politiques et Civiles, il est tout simple que la Religion y forme une espèce de dépôt et de permanence. L'Alcoran renferme en effet, avec les commentaires des douze premiers Successeurs de Mahomet, presque tout le droit Civil des Pays soumis au Mahoméisme» (*OEL*, t. I, pp. 73-74).

<sup>13</sup> *OEL*, t. I, pp. 63-64 L'affermazione di Montesquieu è tratta da *De l'Esprit des lois*, cit., XIV, 4, t. I, p. 250. Michel Baudier (1589?-1645) è l'autore di una *Histoire générale du Serrail*, Lyon, La Rivière, 1652. Dupin stesso tornerà in seguito sulla questione, ma facendo riferimento questa volta ai *Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient* (Amsterdam, de Lorme, 1711) di Jean Chardin (1643-1713): «A la vérité ce voyageur dit qu'il n'y a point en Perse de Conseil d'Etat établi et réglé, comme dans les Gouvernemens d'Europe; mais il ajoute que le Roi agit selon la direction du premier Ministre et des principaux Officiers de l'Etat; que quoiqu'il n'y ait point de Conseil fixe et régulier, les Grands ne laissent pas de conférer des affaires tous les matins à la porte du Serrail, dans un appartement qui y est expressément destiné. Cette forme ne ressemble pas à la nôtre, on ne lui donne pas le nom que nous lui donnons; mais le fonds n'a-t-il pas le même objet? [...]. Nous sommes en état d'en juger par nous-mêmes, et pour ce qui regarde l'Orient, l'Auteur [Montesquieu] s'est encore dispensé de suivre ici la route que son guide le Chevalier Chardin lui a tracée» (*OEL*, t. I, pp. 253-254).

<sup>14</sup> Vi si ritornerà anche in seguito, trattando di Voltaire e Anquetil-Duperron.

Dans tout Etat vraiment Monarchique le pouvoir réside, et doit résider dans un seul, sans quoi cet Etat cesseroit d'être Monarchique. Il peut y avoir des Etats, où le pouvoir du Monarque est plus absolu que dans d'autres<sup>15</sup>.

La tripartizione montesquieuiana viene così, chiaramente, privata della sua originale categoria interpretativa, e si ripropone la tripartizione classica delle forme di governo (monarchia, aristocrazia e democrazia, e le relative 'degenerazioni': tirannide, oligarchia, olocrazia). Ma se, come sembra, la monarchia viene definita come accentramento di poteri in una sola persona, allora ciò che Montesquieu chiama "dispotismo" è davvero poco differente da quello che Dupin intende per monarchia (*tout court* assoluta) e ciò che viene espunto è piuttosto il concetto di monarchia dei poteri intermedi:

Enfin nous voici arrivés au principe du Gouvernement despotique, et c'est la première fois qu'on le trouve rangé parmi les différentes sortes de Gouvernemens [...]. Admettre le Despotisme pour une forme de Gouvernement, c'est se combattre soi-même avec ses propres termes: car qui dit forme de Gouvernement, dit un état des choses, déterminé par des règles et par des Loix. Selon l'Auteur, le Despotisme n'a point de Loix, et n'est régi que par les caprices du Souverain. Donc le Despotisme ne peut-être mis au rang des Gouvernemens. Ces Etats dont il parle ici sous le nom de Gouvernemens despotiques, sont des Monarchies pures et simples [...]; c'est l'abus des Loix, et non le défaut des Loix, qui dans quelques-uns de ces Royaumes que l'Auteur appelle Despotiques, cause l'oppression et de la Tyrannie<sup>16</sup>.

E infatti:

On peut aussi bien dire de la Démocratie et de l'Aristocratie, qu'elles sont despotiques, que de la Monarchie; parce qu'il est possible que les chefs de tout Gouvernement quelconque abusent de leur pouvoir<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> OEL, t. I, p. 79.

<sup>16</sup> OEL, t. I, pp. 123-124. Alla pagina seguente, dello stesso segno, Dupin scrive: «A la vérité, depuis quelque tems, on se sert du terme de Despotisme, pour exprimer la différence qu'il y a entre les Monarchies violentes et les Monarchies modérées; mais ce terme n'a pas eu le droit de créer une quatrième espèce de Gouvernement séparé et distingué du Monarchique» (OEL, t. I, p. 125).

<sup>17</sup> OEL, t. I, p. 127. «Dans l'état de nature chacun étoit le maître absolu de sa personne et de ses actions; une multitude d'hommes réunis, a pû se dépouiller de ce droit qui résidoit originaiement dans tous, et le transmettre à un seul sans restriction; mais on ne doit pas confondre le pouvoir absolu avec l'abus du pouvoir; l'un est l'empire et la souveraineté, l'autre est la violence et le brigandage» (OEL, t. I, p. 131). In questo brano risulta chiaro quanto sia decisivo l'influsso dell'assolutismo di Hobbes per Dupin, influsso che, più o meno indirettamente, come si vedrà, si riscontra anche in Voltaire.

Dupin, dunque, rimane sostanzialmente fedele alle tipologie delle forme politiche precedenti Montesquieu, che egli crede tratto in errore da una non corretta interpretazione delle differenti fonti; da una mancata analisi della loro coerenza:

[...] si l'Auteur a puisé dans les Anciens son préjugé sur les Climats, il en a puisé tout le système et la plûpart des exemples qu'il rapporte, dans les modernes, et particulièrement dans les Voyages de Chardin, sans faire attention aux contradictions des uns et des autres, quoiqu'elles sautent, pour ainsi dire, aux yeux<sup>18</sup>.

Eppure non manca, già qui, quello spirito di obiezione di parte assolutistica che sarà caratteristico di Voltaire.

## 2. Voltaire e il dispotismo orientale dell'Esprit des lois

Voltaire era al corrente dei lavori di Claude Dupin già dalle *Réflexions*<sup>19</sup>. Diversi anni più tardi, tuttavia, nel *Commentaire sur l'Esprit des lois*<sup>20</sup> mostrerà il proprio debito diretto non a quella prima edizione, ma alle *Observations*, che in luoghi diversi definisce opera «sage et bien fait[e]»<sup>21</sup>. Scriverà infatti nell'*Avant-Propos* del *Commentaire* di quella

petite société de savants, nourris dans la connaissance des affaires et des hommes, [qui] s'assembla longtemps pour examiner avec impartialité ce livre si célèbre. Elle fit imprimer, pour elle et pour quelques amis, vingt-quatre exemplaires de son travail, sous le titre d'*Observations sur l'Esprit*

<sup>18</sup> OEL, t. II, p. 344.

<sup>19</sup> Scrive a Mme Dupin, il 15 giugno 1749, alludendo appunto alle *Réflexions*: «Je me flatte de voir à mon retour le véritable *Esprit des lois*» (*Correspondance*, cit., vol. III, p. 61: cfr. R. Shackleton, *Montesquieu, Dupin, and the early writings of Rousseau*, cit., p. 186).

<sup>20</sup> L'edizione prescelta per questo scritto di Voltaire è *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-85 (in seguito: Mol.), vol. XXX, pp. 405-464. D'ora innanzi si citerà quest'opera con la sigla CEL.

<sup>21</sup> Voltaire a Mme Dupin, 19 gennaio 1761, in *Correspondance*, cit., vol. VI, p. 220. Analoghe formule di stima verso il gruppo di Dupin ricorrono più volte nel corso del *Commentaire*: «Je passe une foule d'autres assertions qui me semblent autant d'erreurs, et qui ont été fortement relevées par les sages critiques dont j'ai parlé à la fin de l'avant-propos» (p. 413); «Les savants cités ci-dessus ont remarqué qu'il n'est pas surprenant que dans un pays sans lois il n'y ait pas de dépôt de lois» (*ibid.*); «Ceux qui ont critiqué savamment l'*Esprit des Lois* disent [...]» (p. 420 e *passim*).

*des Lois*, en trois petits volumes. J'en ai tiré des instructions, et j'y joins mes doutes<sup>22</sup>.

Al paragrafo XLIII del *Commentaire* un lungo brano di Dupin sull'ufficio del visir si trova in parte citato, in parte parafrasato. Letterale è comunque la ripresa dell'osservazione: «Si l'établissement d'un vizir était dans ces pays une loi fondamentale, il y aurait dans tous un vizir, et nous voyons le contraire», e poco innanzi la conclusione: «Donc l'établissement d'un grand vizir dans les États que l'auteur [Montesquieu] appelle despotiques n'est pas, comme il le prétend, une loi fondamentale de l'État»<sup>23</sup>.

Secondo Élie Carcassonne, «l'influence des *Observations* resta [...] très faible; on pourrait même l'estimer nulle, si Voltaire n'avait voulu le lire, et enrichir de leur érudition son *Commentaire sur l'Esprit des lois*»<sup>24</sup>. Per quanto la gran parte delle obiezioni di Voltaire si trovassero infatti già in Dupin, l'opera di quest'ultimo non ebbe certo la diffusione (cosa di cui fu in parte responsabile egli stesso, avendone ritirate e distrutte le copie) che avranno le critiche voltairiane.

Nel *Commentaire* Voltaire sembra mostrare una certa (seppur ambigua) ammirazione per Montesquieu:

C'est avec douleur, et en contrariant mon propre goût, que je combats ainsi quelques idées d'un philosophe citoyen, et que je relève quelques-unes de ses méprises. Je ne me serais pas livré, dans ce petit commentaire, à un travail si rebutant si je n'avais été enflammé de l'amour de la vérité, autant que l'auteur l'était de l'amour de la gloire. Je suis en général si pénétré des maximes qu'il annonce plutôt qu'il ne les développe; je suis si plein de tout ce qu'il a dit sur la liberté politique, sur les tributs, sur le despotisme, sur l'esclavage, que je n'ai pas le courage de me joindre aux savants qui ont employé trois volumes à reprendre des fautes de détail<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> CEL, pp. 406-407. Cfr. R. Shackleton, *Montesquieu, Dupin and the early writings of Rousseau*, cit., p. 190. Della *petite société* si è detto più sopra, alla nota 5.

<sup>23</sup> CEL, p. 436 (Dupin, per la precisione, conclude però con «de ces Etats»: cfr. OEL, t. I, pp. 86-87).

<sup>24</sup> É. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 136. Sull'influenza di Dupin su Voltaire, si veda anche il volume, già citato, di R. Shackleton, *Montesquieu. A critical biography*, cit., pp. 358-359; Id. *Montesquieu, Dupin and the early writings of Rousseau*, cit.; R. Villers, *Montesquieu, le fermier général Dupin et Voltaire*, «Revue historique de droit français et étranger», 115 (1970), p. 183; e, infine, H. Lagrave, *Voltaire juge de Montesquieu: le «Commentaire sur l'Esprit des lois»*, in *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain*. Actes du Colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989) réunis par Louis Desgraves, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, pp. 107-118.

<sup>25</sup> CEL, p. 439.

Si trova nell'*Avant-Propos* forse la massima attestazione di stima verso il *Président*; parlando dell'*Esprit des lois*, Voltaire vi scrive infatti: «Presque tous ceux qui étaient les juges naturels d'un tel livre, gens de lettres, gens de loi de tous les pays, le regardèrent et le regardent encore comme le code de la raison et de la liberté»<sup>26</sup>.

Premesso questo, Voltaire apre il proprio *Commentaire* fornendo una definizione di despota. Egli ritiene che Montesquieu abbia snaturato questo termine, usandolo per definire una tipologia di governo:

Les Grecs et ensuite les Romains entendaient par le mot grec *despotès* un père de famille, un maître de maison [...]. Il me semble qu'aucun Grec, qu'aucun Romain ne se servit du mot *despote*, ou d'un dérivé de *despotès*, pour signifier un roi<sup>27</sup>.

Anche a prescindere dal fatto che Aristotele abbia usato o meno la parola "despota" per designare un tipo di monarchia assoluta orientale<sup>28</sup>, ciò che qui conta è che Voltaire, come già Dupin, non accetta la nuova categoria proposta dall'*Esprit des lois*. Viceversa, la stessa parola "monarca" indica per Voltaire *tout court* un sovrano assoluto, senza «poteri intermedi»:

Le terme de *monarque* emportait originairement l'idée d'une puissance bien supérieure à celle du mot *despote*: il signifiait seul prince, seul dominant, seul puissant; il semblait exclure toute puissance intermédiaire<sup>29</sup>.

Dunque, ne risulta che la monarchia e il dispotismo non sono che lo stesso e il medesimo potere, esercitato con minore o maggiore assolutezza. Come già scriveva nel *Supplément au Siècle de Louis XIV* (1753): «[...] le despotisme [...] n'est autre chose que l'abus de la monarchie, de même que

<sup>26</sup> CEL, p. 406.

<sup>27</sup> CEL, p. 409.

<sup>28</sup> Ma si veda, su questo, il contributo di M. Paola Mittica e Silvia Vida, *Dispotismo e politica in Aristotele*, nella presente opera.

<sup>29</sup> CEL, p. 409. Girolamo Imbruglia scrive che «Voltaire, avendo reso impalpabile la categoria di dispotismo, utilizzò quella di feudalesimo, a mezzo tra democrazia militare e anarchia, per intendere sia un'epoca della storia occidentale, sia vaste aree asiatiche» (G. Imbruglia, *Tra Anquetil-Duperron e l'«Histoire des deux Indes». Libertà, dispotismo e feudalesimo*, «Rivista storica italiana», 106 [1994], p. 176). Sul filoassolutismo di Voltaire e sul suo parallelo rifiuto della monarchia dei poteri intermedi teorizzata da Montesquieu nell'*Esprit des lois*, cfr. 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, Li-guori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 243-255.

dans les États libres l'anarchie est l'abus de la république»<sup>30</sup>; analogamente, nel *Commentaire*, obietta a Montesquieu: «L'auteur ne met pas une grande différence entre la monarchie et le despotisme: ce sont deux frères qui ont tant de ressemblance qu'on les prend souvent l'un pour l'autre»<sup>31</sup>. Come già in Dupin, comunque, anche qui il dispotismo viene ritenuto una categoria priva di validità e, ancor prima, una forma di governo inesistente nella realtà:

Je crois ici combattre un préjugé: que le gouvernement turc est un gouvernement absurde qu'on appelle *despotique*; que les peuples sont tous esclaves du sultan, qu'ils n'ont rien en propre, que leur vie et leurs biens appartiennent à leur maître. Une telle administration se détruirait elle-même<sup>32</sup>.

In questo modo, rifiutando la categoria dell'*Esprit des lois*, Voltaire al tempo stesso ritorna però ad una bipartizione di tipo machiavelliano (per cui si danno solo repubbliche e monarchie)<sup>33</sup>, discostandosi in questo caso da Dupin. Ma, ancora analogamente al proprio predecessore, considera il dispotismo (equiparandolo, dunque, alla tirannide) come mera degenerazione della monarchia<sup>34</sup>.

La critica che viene nel testo come conseguenza (mentre sarebbe forse dovuta essere logicamente anteriore), è che Montesquieu avrebbe creato la propria errata immagine dell'Oriente in base a relazioni false, che po-

<sup>30</sup> Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, a cura di R. Pomeau, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1957, p. 1246. Si osservi la ripresa quasi letterale di Dupin: «C'est l'abus des Loix, et non le défaut des Loix, qui dans quelques-uns de ces Royaumes que l'Auteur appelle Despotiques, cause l'oppression et de la Tyrannie», già citato più sopra. Una formulazione analoga si trova nelle *Pensées sur le gouvernement* (1750-51), Mol., XXIII, p. 230: «Le despotisme est l'abus de la royauté, comme l'anarchie est l'abus de la république». Nella stessa opera: «Dans un livre 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» (p. 530). Infatti, ancora nel *Commentaire*, scrive: «Je ne sais d'ailleurs quels sont les États que l'auteur appelle monarchiques, et quels sont les despotiques. J'ai bien peur qu'on ne confonde trop souvent les uns avec les autres» (CEL, p. 416).

<sup>31</sup> CEL, p. 411.

<sup>32</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, a cura di R. Pomeau, 2 voll., Paris, Garnier, 1963, vol. I, p. 832.

<sup>33</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, I: «Tutti gli stati, tutti e' dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o repubbliche o principati».

<sup>34</sup> Cfr., in proposito, M.L. Lanzillo, *Tra Bruto e Cesare. Forme della tirannide in Voltaire*, «Filosofia politica», 10 (1996), pp. 439-454, e D. Felice, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, in Id., *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, p. 234, nota 56.

tevano essere facilmente smentite da altre, ad avviso di Voltaire, più attendibili<sup>35</sup>. Al paragrafo XII del *Commentaire*, quest'ultimo tratta del problema del giuramento reso dal sovrano turco, e insieme accenna di passaggio al consiglio di Stato. Egli riprende Paul Rycout, tra le principali fonti di Montesquieu per la Turchia, il quale riporta il giudizio di alcuni cadì, secondo cui il Gran Signore può dispensarsi dal rispettare il giuramento prestato all'atto d'insediamento. Svolge quindi la seguente argomentazione: il sultano può fare promesse o verso i suoi sudditi o verso le potenze vicine. Ma «si ce sont des promesses à ses sujets, il n'y a point de serment». Perché non ci sarebbe giuramento verso i sudditi? Forse perché già *a priori* ne si esclude la possibilità, per non dover negare l'assolutezza del sovrano? Il testo non aiuta a comprenderlo. Il ragionamento invece continua: se il giuramento è verso le potenze vicine, può essere rotto da una dichiarazione di guerra, certo una guerra ingiusta, «comme elles le sont presque toutes». Ma, ed è ciò che qui interessa, il sultano deve riunire allora un «conseil de conscience». Per questo Voltaire può concludere, contro Montesquieu:

L'auteur de *l'Esprit des Lois* donne cette prétendue décision des cadis comme une preuve du despotisme du sultan. Il me semble que ce serait, au contraire, une preuve qu'il est soumis aux lois, puisqu'il serait obligé de consulter des docteurs pour se mettre au-dessus des lois<sup>36</sup>.

Poco oltre il *Commentaire* ci mostra quest'importante ragione d'opposizione fra Montesquieu e Voltaire. Fondando la loro conoscenza della Turchia su due diverse, e anzi opposte fonti, risulta comprensibile come si trovino in opposizione essi stessi: «Nous sommes voisins des Turcs; nous ne les connaissons pas. Le comte de Marsigli, qui a vécu si longtemps au milieu d'eux, dit qu'aucun auteur n'a donné une véritable connaissance ni de leur empire, ni de leurs lois»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Tra queste Voltaire utilizza, in particolare, l'opera di L.F. Marsigli, *Stato militare dell'Impero ottomano, incremento e decremento del medesimo*, La Haye, Gosse e Neaulme, 1732. Questo scritto ribaltava la visione offerta da Paul Rycout, *The present state of the ottoman Empire* [...], London, 1668, che nella sua traduzione francese (*Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman* [...], traduite de l'anglois [...] par M. Briot, Paris, 1670) costituiva una delle fonti principali per Montesquieu. È tratto caratteristico di quest'ultima opera (giudicata «admirable» nell'articolo *Turquie* scritto dal cavaliere de Jaucourt per l'*Encyclopédie*), infatti, la ripresa di temi quali l'assenza di proprietà e l'abolizione della nobiltà nel regime turco. Cfr. R. Minuti, *Mito e realtà del dispotismo ottomano: note in margine ad una discussione settecentesca*, «Studi settecenteschi», 1 (1981), pp. 40, 43, 48 e *passim*.

<sup>36</sup> *CEL*, p. 417.

<sup>37</sup> *Ibid.*

Un'analoga opposizione di fonti diverse è riscontrabile anche sull'India. In un passaggio dell'*Esprit des lois* (XIV, 15), Montesquieu fa riferimento alla lettera del gesuita Bouchet, contenuta nel *Recueil de lettres édifiantes*<sup>38</sup>, alla quale Voltaire oppone la relazione del colonnello inglese Scrafton<sup>39</sup>. Il Bouchet, peraltro, aveva fatto incappare Montesquieu in una contraddizione palese rispetto alla propria teoria dei climi, secondo la quale, come è noto, ai regimi orientali corrispondeva un clima torrido e un governo dispotico. Il Bordolese, commentando un'assai mite norma di successione indiana riportata dal gesuita, scrive infatti: «Heureux climat, qui fait naître la candeur des mœurs et produit la douceur des lois»<sup>40</sup>.

Del resto, numerose contraddizioni simili erano state al centro della critica di Dupin. Voltaire, nell'individuare la causa nel modo di procedere di Montesquieu, scrive:

Il se fait ici une règle générale [...]. Je ne conseillerais pas à un homme qui se mêlerait d'instruire de poser ainsi des règles générales. A peine a-t-il établi un principe, l'histoire s'ouvre devant lui, et lui montre cent exemples contraires<sup>41</sup>.

Se Dupin o Voltaire abbiano ragione, non è qui lo scopo di deciderlo. Deve essere tuttavia detto che nell'opera di demolizione dell'architettura dell'*Esprit des lois* che questi intentano, e che conseguono pure con ragione su molti singoli punti, non si respira affatto la stessa ampiezza e finezza teorica del capolavoro montesquieuiano.

La discussione, tuttavia, dovrebbe essere 'ricentrata' per essere compresa un poco più chiaramente. Voltaire altrove lascia infatti bene intendere il motivo del proprio attacco alla nuova categoria montesquieuiana: «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»<sup>42</sup>. Voltaire, cioè, «non meno di Montesquieu, parla della Turchia con un occhio ben vigile sulla realtà francese contemporanea; l'antidispotismo

<sup>38</sup> *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, 34 voll., Paris, 1702-1776, vol. XIV.

<sup>39</sup> Cfr. CEL, pp. 443-444. L'opera di Luke Scrafton (†1769) cui si riferisce Voltaire sono le *Reflections on the government of Hindostan*, London, Kearsley, 1763.

<sup>40</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, cit., XIV, 15, t. I, p. 260.

<sup>41</sup> CEL, p. 411.

<sup>42</sup> *Supplément au Siècle de Louis XIV*, cit., p. 1247.

di Montesquieu poteva mascherare un antiassolutismo “parlamentare” e “feudale” da cui era necessario prendere adeguatamente le distanze»<sup>43</sup>.

Il Patriarca, detto con altre parole,

avait compris d'emblée que le but de Montesquieu était de ridiculiser la monarchie absolue de Louis XIV et de la rendre odieuse par la simple évocation des formes du despotisme oriental: caricature de Versailles et de la cour, épouvantail destiné à mettre en garde contre la menace qui guettait la royauté. Il ne fait pas de doute pour Voltaire que c'est à la monarchie absolue qu'en a Montesquieu et qu'à travers le Grand Turc, c'est Louis XIV qu'il vise<sup>44</sup>.

Voltaire è tra i primi ad interpretare chiaramente la categoria montesquieuiana di “despotisme” come categoria eminentemente *polemica*, ideologica, e vi opporrà per questo un'antitetica posizione di elogio dei regimi asiatici, in particolare della Turchia e della Cina<sup>45</sup>.

Chiarita questa chiave di lettura, secondo la quale Voltaire interpreta ideologicamente un Montesquieu che egli ritiene ideologico a sua volta, e chiarito il motivo dell'attacco che gli rivolge, nell'intento di preservare l'immagine della monarchia di Luigi XIV, assume significato la sua difesa dei regimi orientali.

<sup>43</sup> R. Minuti, *Mito e realtà del dispotismo ottomano*, cit., p. 50 (corsivo mio). Rolando Minuti, in questo suo fondamentale contributo sul tema, considera Voltaire nella duplice veste di demistificatore dell'immagine del dispotismo tratteggiata dall'*Esprit des lois*, e di polemista politico. È vero che Voltaire svolge quest'opera di demistificazione, ma lo fa, sulla base dello *Stato militare* di Marsigli, non opponendo, come vorrebbe Minuti, al mito montesquieuiano la *realtà* dei regimi asiatici, bensì antepoendogli piuttosto un altro mito, analogo e contrario, funzionale alla propria difesa dell'assolutismo *éclairé*. La distinzione fra governo dispotico e monarchico «signifiait, aux yeux de Voltaire, que Montesquieu identifiait le despotisme “asiatique” avec le despotisme “éclairé”, c'est-à-dire avec la monarchie absolue, centralisée, bourgeoise et rationaliste dont Voltaire, le “sauveur du grand siècle” [...], s'était fait l'apologiste» (S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, «Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte», 18-19 [1960-1961], p. 341).

<sup>44</sup> S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, cit., p. 341.

<sup>45</sup> Non è questo il luogo per decidere se il dispotismo montesquieuiano si configuri perlopiù come una categoria polemica ovvero ‘sociologica’, ‘scientifica’. Per la prima interpretazione, resta fondamentale L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959, mentre per la seconda si veda D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit. È quantomeno chiaro, tuttavia, che polemico fu Voltaire, nel suo attacco al *Président*.

### 3. Simon-Nicolas-Henri Linguet e il paradosso del «saggio» dispotismo orientale

Anche Simon-Nicolas-Henri Linguet percepiva il quadro dell'Oriente tracciato da Montesquieu essenzialmente come una controfigura della monarchia francese. Ma a differenza dello stesso Voltaire, che egli emulava fin dagli anni della propria *Histoire du siècle d'Alexandre* (1762)<sup>46</sup>, Linguet ci permette di fare un passo avanti (peraltro conclusivo, come vedremo), poiché nella sua maggiore opera, la *Théorie des loix civiles*, alla concezione montesquieuiana dell'Oriente viene contrapposta la sua perfetta antitesi fino alle estreme conseguenze, altrettanto ideologica: la celebrazione dei regimi asiatici come luogo della 'perfetta immobilità politico-sociale'<sup>47</sup>.

Ma andiamo per gradi. Nel 1767, anno di edizione della *Théorie des loix civiles*, l'*Esprit des lois* rappresentava per Linguet, dopo una certa ammirazione dimostrata nelle opere giovanili, il principale bersaglio polemico<sup>48</sup>. Egli stesso lo dichiara apertamente, quando scrive alle prime bat-

<sup>46</sup> L'opera prima di Linguet porta per titolo proprio *Histoire du siècle d'Alexandre* (1762), cui seguirà l'*Histoire des révolutions de l'Empire romain* (1766). «Ripercorrere nella sua interezza l'itinerario tracciato da Voltaire [nel *Siècle de Louis XIV*] fu [...] per Linguet un vero e proprio programma per i lavori futuri»: così V.G. Stella, *Linguet «philosophe»*, «Studi Settecenteschi», 18 (1998), p. 100.

<sup>47</sup> Cfr. V.G. Stella, *Linguet «philosophe»*, cit., p. 111: «Nel 1767, infatti, l'immobilismo dei regimi orientali verrà presentato da Linguet come l'argomento più importante a favore delle istanze riformistiche delle quali quell'opera doveva essere la giustificazione teorica [...]. Quando questo tema verrà riproposto nella *Théorie des loix civiles*, esso subirà del resto anche una completa rielaborazione, per la quale l'immobilismo dei regimi orientali diventerà perpetuazione di strutture sociali determinate – come la schiavitù –, in grado di garantire in ogni circostanza la sussistenza anche a chi è nella condizione di dover scambiare il proprio lavoro coi beni necessari al sostentamento». Si veda, per un breve *excursus* nel pensiero di Linguet sul dispotismo, G. Francioni, *L'Illuminismo tra utopia e riforma*, in P. Rossi-C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, 6 voll., Roma-Bari, Laterza, 1995-2000, vol. IV, *Il Settecento*, pp. 437-438; e G. Cambiano, «*Polis*». *Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 338-339.

<sup>48</sup> Per l'influsso di Montesquieu sul primo Linguet, si veda, di questi, l'*Histoire du siècle d'Alexandre. Avec quelques réflexions sur ceux qui l'ont précédé*, Amsterdam [ma Paris, Cellot], 1762, pp. 25-26: «L'Asie le premier séjour des hommes, le premier pays peuplé, a été aussi le premier soumis à cette puissance arbitraire qui semble dégrader l'humanité. Dans cette partie du monde, soit par la mollesse du climat, soit par la force de l'habitude, les fers des peuples ne se sont jamais relâchés». Marco Minerbi, scrivendo proprio dell'*Histoire du siècle d'Alexandre*, commenta: «Linguet accoglie la caratterizzazione dell'Oriente ormai in larga misura acquisita dopo Montesquieu, secondo la quale costà dominavano il dispotismo e la schiavitù: e non solo e non tanto all'epoca di Alessandro, quanto nel presente» (M. Minerbi, *Le idee di Linguet*, «*Rivista storica italiana*», 93 [1981], p. 683). Per le critiche verso il *Président*, si legga invece M. Yardeni, *Linguet contre Montesquieu*, in *La fortune de Montesquieu. Montes-*

tute del volume: «[...] ces principes, mon cher ami, ne sont point ceux de l'Esprit des Loix, ni de tous nos Publicistes: mais ce sont ceux de la vérité»<sup>49</sup>. E, come viene promesso, tutto il volume – per limitarsi a questo – è costruito come contrappunto dello *Spirito delle leggi*. Montesquieu vi è in assoluto l'autore più citato e discusso<sup>50</sup>.

Limitandoci al tema che ci interessa, quello del dispotismo orientale, ecco come Linguet interpreta Montesquieu e l'*Esprit des lois*: «[...] la Monarchie, telle qu'on la voit dans l'Esprit des Loix, est un beau fantôme de la création de cet Auteur, comme le despotisme y est un *spectre hideux*, qui n'a pas plus de réalité. C'est un Peintre qui a souvent tracé sur sa toile des objets de fantaisie»<sup>51</sup>.

Ne fa seguire allora il rovesciamento, ciò che per Linguet ha la portata di una vera e propria rivoluzione copernicana della legislazione<sup>52</sup>: «On n'y réfléchit point assez: mais cet Orient que nous dédaignons avec tant d'orgueil, et dont nous allons mendier si basement les richesses, est peut-être la véritable école, où nous devons aller puiser toutes nos connoissances en politique»<sup>53</sup>.

Definendo la monarchia come «le gouvernement où un seul domine» e tenendo fermo che «il n'y a point de monarchie quand celui qui gouverne

*quieu écrivain*, cit., pp. 93-106; per esempio a p. 93: «Montesquieu, qui représente aux yeux de Linguet plusieurs de ses cibles préférées, devient très tôt l'ennemi intellectuel de choix de Linguet», e pp. 96-98: «Si dans l'*Histoire du siècle d'Alexandre* on peut découvrir encore une certaine influence de Montesquieu sur les vues de Linguet, très vite, le Président de Bordeaux deviendra le grand ennemi à abattre [...]. Deux de ses œuvres principales, la *Théorie des lois civiles*, de 1767, et le *Du plus heureux gouvernement ou parallèle des constitutions politiques de l'Asie avec celles de l'Europe*, de 1774, ne sont que des réfutations directes de l'*Esprit des Lois*. Des dizaines de chapitres de ses autres livres et plusieurs articles des "Annales" visent eux aussi directement Montesquieu. On pourrait même intituler toute l'œuvre théorique de Linguet du nom de l'*Anti-Montesquieu*».

<sup>49</sup> S.-N.-H. Linguet, *Théorie des lois civiles, ou Principes fondamentaux de la société* (1767), Paris, Fayard, 1984, p. 10. In seguito questo testo verrà indicato con la sigla *TLC*.

<sup>50</sup> «Il ne me reste plus, mon cher Ami, qu'à vous dire un mot des Auteurs que j'ai combattus, M. de Montesquieu est le premier, et le plus respectable à tous égards» (*TLC*, p. 52).

<sup>51</sup> *TLC*, p. 42 (corsivo mio). Si osservi come la scelta dei termini sia speculare a quella di Voltaire, che nel 1753, nel *Supplément au siècle de Louis XIV* (già citato più sopra) aveva scritto: «[...] on s'est formé un fantôme hideux pour le combattre». Tuttavia, va osservato che Voltaire non appare mai citato all'interno della *TLC*.

<sup>52</sup> «Je fais pour la législation, ce qu'a fait autrefois Copernic pour l'Astronomie. Quand ce Savant Chanoine développa la seule théorie raisonnable qui ait été donnée des mouvements célestes, il n'inventa rien de lui-même. Il se borna à renouveler les opinions des Chaldéens. [...] Pourquoi les vrais principes de la politique ne se seroient-ils pas produits dans les mêmes campagnes, qui ont vu éclore [*sic*] ceux de l'Astronomie?» (*TLC*, p. 50).

<sup>53</sup> *TLC*, p. 49.

est astreint à suivre des loix fixes & établies»<sup>54</sup>, il vero dispotismo, agli occhi di Linguet, non è allora la concentrazione di tutti i poteri nelle mani di uno solo, ma, al contrario (come del resto per Voltaire), la 'spartizione' dei poteri in molte mani, perché questo implica, hobbesianamente, l'eterna mobilità, e il moltiplicarsi stesso degli abusi:

L'intérêt du grand nombre est que l'Etat soit calme, et l'autorité du Prince reconnue sans contestation; qu'elle ne dépende pas d'une foule de petits Tyrans, qui la morcelleroient pour l'usurper, et qui, sous prétexte de protéger le peuple, ne s'accorderoient que pour en partager les dépouilles<sup>55</sup>.

Ecco dunque il perché dell'elogio paradossale<sup>56</sup> dei regimi orientali. Nella *Théorie des lois civiles*, al pari che in altre opere successive, è chiaro il netto rovesciamento del ragionamento di quel Montesquieu che non si è neppure «daigné s'instruire des premiers éléments de la politique de ces empires, qu'il travailloit à dégrader si ignominieusement»<sup>57</sup>: l'immobilità politico-sociale delle «sagge» monarchie asiatiche è il migliore equilibrio, cui devono tendere anche gli Stati europei; la semplicità delle leggi orientali è per Linguet, cioè, tutt'altro che un indice di dispotismo, come invece ha fatto credere Montesquieu:

<sup>54</sup> S.-N.-H. Linguet, *Du plus heureux gouvernement ou parallèle des constitutions politiques de l'Asie avec celles de l'Europe, servant d'introduction à la «Théorie des lois civiles»* (1774), 2 tt., Paris, EDHIS, 1970, t. I, p. 6.

<sup>55</sup> TLC, pp. 34-35. Cfr. anche S.-N.-H. Linguet, *Lettres sur la Théorie des Loix civiles*, Amsterdam, s.e., 1770, pp. 45-46: «Qu'on y prenne garde, dans le vrai despotisme, sous cette administration horrible, qui est la caducité, la putréfaction d'un État, ce qui la rend à charge aux peuples, ce n'est pas la réunion du pouvoir dans les mains d'un seul homme, c'est au contraire sa dispersion dans toutes les mains, qui soutiennent et favorisent le tyran; c'est l'oubli des loix: c'est le défaut d'une main ferme et vigoureuse, qui assujettisse également toutes les parties de l'État et les empêche de se déplacer: le despotisme est si peu un gouvernement en forme, qu'à l'instant où il existe, il n'y a plus de forme de gouvernement; or ce n'est qu'après avoir passé par tous les degrés de l'existence et de la corruption, que l'on arrive à cette époque fatale». M. Minerbi, *Le idee di Linguet*, cit., p. 702, commenta: «Chiamare dispotismo l'assenza di "forme de Gouvernement" ha il senso di una contrapposizione polemica a Montesquieu (per il quale il dispotismo consisteva semmai in un eccesso di potere), ma ha ancora più il senso di denuncia di una situazione presente».

<sup>56</sup> Oltre che presso i suoi contemporanei, Linguet si è acquisito questa fama di amante dei paradossi in pressoché tutti gli interpreti moderni. Cfr. in particolare M. Yardeni, *Linguet contre Montesquieu*, cit., pp. 94-95. Oltre agli autori già citati, si veda ancora L. Guerci, *Repubbliche antiche e dispotismo orientale: il paradosso di Linguet*, in Id., *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, Guida, 1979, pp. 141-165.

<sup>57</sup> S.-N.-H. Linguet, *Du plus heureux gouvernement*, cit., t. II, p. 26.

Ils lui ont fait croire qu'au contraire le calme heureux, le paisible sommeil dont [la société] jouit en Asie, étoit une véritable maladie, qu'ils ont désignée sous le nom effrayant de despotisme. Ces préjugés accrédités par des esprits intéressés à les répandre, ont été reçus par des esprits crédules, qui n'en ont jamais examiné la justesse. C'est à combattre les uns, et à éclaircir les autres, que ce Livre est destiné<sup>58</sup>.

Nel fare questo, tuttavia, Linguet affatto trascura di corroborare la propria *Théorie* con l'apporto di resoconti di viaggiatori in Oriente. Charadin vi si trova citato, ma solo limitatamente ad alcune norme sul divorzio, e nessun'altra fonte viene menzionata sul tema del presunto despotismo «sage» et «éclairé» dell'Asia<sup>59</sup>. Così sembra si possa dire, con Marco Minerbi, che

è molto probabile, anche se non si può provarlo rigorosamente, che l'apologia della Turchia, più precisamente del despotismo asiatico, non nascesse sul fondamento di una documentazione solida, di un paragone vero e proprio tra istituzioni sociali e politiche diverse. Si dovrebbe parlare, con maggior precisione, del capovolgimento dell'immagine del despotismo asiatico che Montesquieu aveva sviluppata, giacché proprio Linguet contrappone all'*Esprit des Lois* una visione della Turchia come Stato non-despotico<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> *TLC*, p. 48. Si veda anche, sempre di Linguet, la *Réponse aux docteurs modernes, ou Apologie pour l'auteur de la «Théorie des loix» et des Lettres sur cette Théorie, avec la réfutation du système des philosophes économistes*, 2 voll., s.l., 1771, vol. I, p. 248-249: «Or c'est ce qu'on n'a jamais fait que dans les monarchies sages, éclairées, de l'Asie. C'est là, et là seulement, que la moindre altération dans les formalités consacrées, le moindre abus contre le dernier des citoyens, auroit des conséquences pour la tête même de l'Etat. C'est là que les *sultans*, les *sophis* sont enchaînés au bien public par la considération du leur, et que les *visirs* sont préservés de la tentation de devenir oppresseurs, par la crainte d'un châtement toujours visible et toujours prochain. C'est là que, sous l'apparence d'une gravité triste et d'une morne pesanteur, on trouve des peuples satisfaits, des nations livrées à une joie pure et douce, des hommes dont les jours s'écoulent dans la paix la plus heureuse, et qui ne cessent de benir d'une voix unanime l'administration admirable à laquelle ils sont redevables de ce calme fortuné». Come glossa felicemente M. Yardeni, *Linguet contre Montesquieu*, cit., p. 104: per Linguet «le vrai despotisme qui fausse la nature du gouvernement légitime, qui ronge ses attributs, ce sont le corps intermédiaires».

<sup>59</sup> Cfr. il brano appena citato alla nota 58, dove si parla appunto delle monarchie dispotiche asiatiche come di monarchie «sages» et «éclairées».

<sup>60</sup> M. Minerbi, *Le idee di Linguet*, cit., p. 718-719, che così continua poco oltre: «Sembra molto verisimile che alle sue opinioni sull'Oriente Linguet sia giunto in maniera del tutto indipendente da testimonianze dirette [...]. L'Oriente mussulmano che emerge dalla pagina di Linguet è tutto costituito capovolgendo le caratteristiche rilevanti dello Stato e della società occidentali, e attribuendo (forse anche per amore del paradosso) le caratteristiche che così 'risultano' a quella Turchia che soprattutto con Montesquieu era diventata l'esempio del despotismo più implacabile [...]. Essa era già divenuta un mito filosofico [...]. Il ricorso a un simile

In questo modo, tuttavia, Linguet sembra condurre la linea argomentativa, che era stata anche di Dupin e Voltaire, ad un vicolo cieco<sup>61</sup>. Tutta la sua tesi per celebrare il 'dispotismo' orientale è svolta in una maniera che la fa risultare oramai del tutto scollata da un qualsivoglia presupposto di *realtà*, che sia suffragato da fonti (di viaggiatori o d'altro tipo). Ben più di un simile presupposto di realtà vi era in Montesquieu, per cui resta un «margine di non-identificazione»<sup>62</sup> fra imperi orientali e monarchia assoluta francese.

Un presupposto simile vi era ancora in Voltaire, che, pur leggendo l'Oriente dell'*Esprit des lois* come controfigura dell'assolutismo monarchico che egli al contrario difendeva, continua nondimeno a contestare le tesi del *Président* con l'utilizzo di fonti differenti. Per concludere, come osserva ancora Minerbi,

la Turchia e la Persia di Linguet finiscono col non corrispondere a nessuna immagine reale, e col rivelare il loro contenuto soltanto se li si prende in esame per quello che sono realmente: una trasposizione, in positivo, degli aspetti più negativi riscontrati nella società e nello Stato francesi<sup>63</sup>.

mito corrisponde all'impossibilità di riuscire a dare alla sua diagnosi catastrofica della crisi politica e sociale dell'antico regime, uno sbocco che in qualche modo o prefigurasse una possibile via d'uscita, oppure consentisse un'identificazione positiva (magari criticamente mediata) con lo stato di cose esistente». E, in nota, Minerbi aggiunge con acume: «G. Conti Odorisio, *S.-N.-H. Linguet dall'ancien régime alla rivoluzione* [Milano, Giuffrè, 1976, pp. 117 ss.], istituisce una continuità Linguet-Anquetil Du Perron, rilevando che il primo costituisce un preciso antecedente rispetto al secondo. Resta dunque del tutto in ombra la natura diversa, anzi *opposta*, del tipo di interesse che spingeva l'uno e l'altro autore ad interessarsi dell'Asia e del "dispotismo" asiatico. Anquetil Du Perron si propone di scalzare l'immagine montesquieuiana del dispotismo asiatico mostrando che è costruita su una documentazione o insufficiente o inaccettabile, e dunque contrapponendole una più ricca e più articolata cognizione dei fatti. L'immagine degli Stati orientali "dispotici" di Linguet è invece costruita [...] a partire da un 'rovesciamento' dello stato della società in Europa» (corsivo mio). Proprio in questa direzione interpretativa si svilupperà l'ultima parte del presente lavoro.

<sup>61</sup> Per il rapporto tra Linguet e Voltaire sul tema del dispotismo, si veda V.G. Stella, *Linguet «philosophe»*, cit., p. 108, nota 55.

<sup>62</sup> M. Minerbi, *Le idee di Linguet*, cit., p. 722. Thierry Hentsch, per parte sua, scrive: «Pour l'auteur de l'*Esprit des lois*, le despotisme correspond à une réalité profonde, immuable même, de l'Orient. Il ne s'agit pas (à l'inverse de ce que dit Voltaire) d'une perversion du pouvoir monarchique, mais de la forme même du pouvoir en Orient» (T. Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 160).

<sup>63</sup> M. Minerbi, *Le idee di Linguet*, cit., p. 724. Cfr. T. Hentsch, *L'Orient imaginaire*, cit., p. 160: «L'Orient et le despotisme deviennent ainsi l'objet d'un débat interne à l'Occident qui n'a plus grand-chose à voir avec la réalité du pouvoir ottoman ou persan».

#### 4. *Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron e la Législation orientale. L'approccio etnologico e storico ad un «mito filosofico»*

Per spiegare come Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) entri nel dibattito sul dispotismo è necessario partire un po' da lontano<sup>64</sup>. Quando egli era ventenne, la sua spiccata propensione per le lingue orientali era già risultata evidente all'abbé Sallier. Questi, conservatore dei manoscritti della Bibliothèque Royale di Parigi, gli aveva fatto ottenere una pensione per dedicarsi allo studio, allorché il giovane, dal padre indirizzato allo stato ecclesiastico, comprese di non essere votato all'apostolato missionario. La scoperta, nella Bibliothèque, di quattro fogli di una copia del *Vendidad-Sadé*, una della raccolte componenti l'*Avesta*<sup>65</sup>, fu sufficiente ad Anquetil-Duperron per prendere la decisione di dedicare all'antica lingua iranica il proprio studio per molti anni a venire. Arruolatosi nella Compagnia delle Indie, partì per l'India, dove intendeva apprendere il sanscrito e il persiano, il 5 novembre 1754, e arrivò a Surat – la sua meta, il centro principale della comunità parsi dell'India – il primo maggio del 1758, dopo avere a lungo viaggiato attraverso il subcontinente. Al ritorno in patria, il 15 marzo 1762, Anquetil portava con sé una grande conoscenza di quella terra, che l'aveva ospitato per quasi sei anni, e una profonda erudizione in materia di lingue orientali e testi religiosi, oltre a centottanta manoscritti<sup>66</sup>. Nel 1771, a Parigi, mise a punto il primo frutto delle proprie ricerche, la traduzione della *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*<sup>67</sup>.

Fu nel 1778 che la *Législation orientale* vide la luce, un'opera, questa, ch'egli dedicava pressoché interamente alla confutazione delle teorie di

<sup>64</sup> Relativamente alla biografia di Anquetil, si veda: R. Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron, suivie des usages civils et religieux des Parses par Anquetil-Duperron*, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1934; A. Jaulme, *Anquetil-Duperron*, in *Dictionnaire de biographie française*, 19 tomi finora pubblicati, t. II, a cura di J. Balteau, M. Barroux e M. Prevost, Paris, Letouzey et Ané, 1936, coll. 1374-1383; e J.-L. Kieffer, *Anquetil-Duperron. L'Inde en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

<sup>65</sup> Com'è noto, *Avesta* è il nome dato alla raccolta dei testi sacri della religione di Zaratustra (detta appunto zoroastrismo dal nome del fondatore, ma altrimenti nota anche col nome di mazdeismo, dal nome della divinità principale, Ahura Mazda).

<sup>66</sup> «J'avois passé huit ans hors de ma patrie et près de six dans l'Inde. Je revenois en 1762 plus pauvre que lorsque je partis de Paris en 1754 [...]. Mais j'étois riche en monuments rares et anciens, en connoissances que ma jeunesse (j'avois à peine 30 ans) me donnoit le temps de rédiger à loisir et c'étoit toute la fortune que j'avois été chercher aux Indes» (citato da A. Jaulme, *Anquetil-Duperron*, cit., col. 1380).

<sup>67</sup> A.H. Anquetil-Duperron (a cura di), *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre* [...], 3 voll., Paris, Tilliard, 1771.

# LÉGISLATION ORIENTALE,

OUVRAGE DANS LEQUEL, EN MONTRANT QUELS SONT  
EN TURQUIE, EN PERSE ET DANS L'INDOUSTAN, LES PRINCIPES  
FONDAMENTAUX DU GOUVERNEMENT, ON PROUVE,

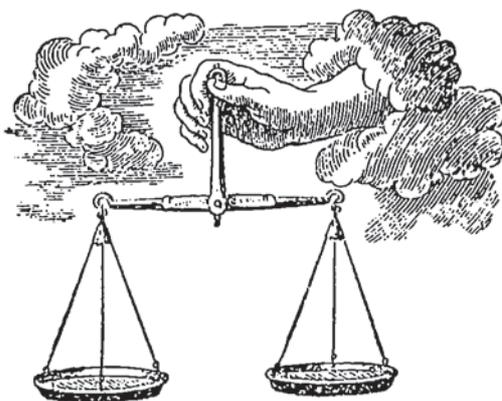
- I. *Que la maniere dont jusqu'ici on a représenté le DESPOTISME, qui passe pour être absolu dans ces trois ETATS, ne peut qu'en donner une idée absolument fausse.*
- II. *Qu'en TURQUIE, en PERSE & dans l'INDOUSTAN, il y a un Code de Loix écrites, qui obligent le Prince ainsi que les sujets.*
- III. *Que dans ces trois ETATS, les particuliers ont des PROPRIÉTÉS en biens meubles & immubles, dont ils jouissent librement.*

Par M. ANQUETIL DUPERRON,  
de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres, & Interprète  
du Roi pour les Langues Orientales.

---

*Tros Rutulus ve suat, nullo discrimine habeo:* VIRG.

---



A A M S T E R D A M,  
Chez M A R C - M I C H E L R E Y.  
M D C C L X X V I I I.

Frontespizio della *Législation orientale* di Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron  
(Parigi, Bibliothèque Nationale)

Montesquieu sul dispotismo orientale<sup>68</sup>. Già nella *Préface*, il riferimento al *Président* è molto chiaro, ma l'attacco, più che a questi, sembra, almeno in questo luogo, rivolto piuttosto alle cattive fonti di cui egli poteva disporre:

Ces réflexions m'ont fait jeter les yeux sur ce que les Voyageurs disent des peuples de l'Asie. Mon étonnement a été extrême à la vue du portrait qu'ils en font; portrait tantôt de fantaisie, tantôt d'intérêt ou de prévention. Comme ils n'ont pas lu les Livres sacrés qui fixent les différentes croyances de cette contrée, il n'est pas surprenant que la plus-part, par exemple, au lieu des idées sublimes dont la chaîne forme le vrai système théologique des Indiens, ne nous présentent chez ce peuple qu'un Polythéisme révoltant. Mais il ne faut que des yeux pour voir le Prince gouverner son Etat, les juges rendre la justice. Cependant, sur le rapport de ces Voyageurs, de l'abus de l'autorité devenue pour un temps arbitraire, on a fait une espece particulière de Gouvernement existant sous le nom de Despotique: point de loix fixes, point de propriétés dans ce Gouvernement<sup>69</sup>.

Come si vede, anche Anquetil obietta a Montesquieu l'esistenza del dispotismo come forma specifica di governo. È proprio sulla scorta di questa prima obiezione fondamentale che si articola la *Législation orientale* – che possa esistere una simile forma autonoma di governo – e sulle altre due che da essa conseguono, ossia che non vi siano in questo regime leggi statuite e che non vi esista alcun tipo di proprietà privata<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. F. Venturi, *Despotismo orientale*, cit., p. 121. Oltre a Montesquieu, le cui riflessioni, ripetiamolo, «ont en quelque sorte fixé les idées sur la nature du Despotisme [...] depuis on n'a fait que le copier» (*LO*, p. 9), il bersaglio delle osservazioni critiche di Anquetil-Duperron erano soprattutto Nicolas-Antoine Boulanger, per le sue *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761), e Alexander Dow, del quale Anquetil traduce anche, in parte, la *Dissertation concerning the origin and nature of despotism in Hindostan* (che precedeva la traduzione inglese, curata dallo stesso Dow, di Muhammad Firishta, *History of Hindostan*, 3 voll., London, Becknet-de Hondt, 1768-1772) in appendice alla *Législation orientale*, cit., pp. 212-245.

<sup>69</sup> *LO*, p. v. Altrove, invece, Anquetil rimprovera a Montesquieu di aver effettuato una lettura parziale, o addirittura tendenziosa, delle fonti di cui disponeva. «Comment M. de Montesquieu qui avoit lu le Voyage de Chardin, puisqu'il le cite ailleurs, peut-il avancer ce dernier fait? La plus grande partie du 6<sup>e</sup>. volume présente les Loix civiles des Perses sur tous ces objets» (p. 3). Del resto, anch'egli utilizzerà molte di quelle fonti, più altre originali «qui me paroissent propres à détruire le phantôme de Despotisme qu'on a cru jusqu'ici être celui de l'Orient» (p. 12).

<sup>70</sup> *LO*, p. vi: «La II. Partie, en prouvant qu'il y a dans l'Orient un Code de loix écrites, & la III<sup>e</sup>, que la propriété des biens y a lieu, détruisent totalement l'objection, & font rentrer les Etats de cette contrée dans la classe des Gouvernemens où l'administration est fondée sur les droits respectifs du Prince & des sujets». Era stato Voltaire a fornire questo modello tripartito di critica all'*Esprit des lois*. Il tentativo di Anquetil, assai chiaro in questo passaggio, appare però, piuttosto, quello di eliminare la plurisecolare "linea di distinzione" che opponeva Europa e Asia come terre, rispettivamente, di governi moderati e dispotici.

Il giovane indologo dà una risposta già in via preliminare:

Ou les reproches que l'on fait aux Princes de l'Orient ne sont pas fondés, ou bien ce qu'on trouve avec justice à reprendre dans leur conduite, n'est qu'un abus de l'autorité reconnu par ces Princes eux-mêmes, par leurs sujets. D'ailleurs on retrouve sous les autres Gouvernemens les mêmes vices, des excès pareils. Ces vices, ces excès ne sont donc pas particuliers au Despotisme, ne sont pas le caractere propre de cette espece de Gouvernement<sup>71</sup>.

Anche in questo caso, come era stato del resto per le obiezioni di Dupin e di Voltaire, il dispotismo viene ritenuto la semplice degenerazione di una forma monarchica di governo, che abusa delle leggi. Con la differenza, però, che Anquetil non svolge la sua critica con l'intento di riqualificare l'assolutismo in patria, quanto per dare un quadro dell'Asia più rispondente alla realtà storica e fattuale di cui era stato in prima persona testimone<sup>72</sup>. Una prolessi della tesi finale è nettissima, in questo senso, già nell'*Avant-Propos*: «un système de Despotisme [...] n'existe réellement nulle part. Le Gouvernement despotique, dit M. De Montesquieu, est celui, où un seul, sans loi, et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices»<sup>73</sup>. Se questa definizione può essere giusta, per come il monarca (ab-)usa l'autorità che gli è stata conferita, essa è assolutamente falsa, qualora la si intenda riferita al «gouvernement constitutif» di uno Stato<sup>74</sup>:

Il n'y a pas au monde de peuple, chez qui, de droit, par la nature du gouvernement, un seul, sans loix, sans règle, entraîne tout par ses caprices. Et il suffit d'ouvrir les Voyageurs, pour y voir, dans les plus grands Etats de l'Orient, des loix précises sur les différens objets que le savant Publiciste a nommés<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> *LO*, p. vi.

<sup>72</sup> Cfr. R. Minuti, *Mito e realtà del dispotismo ottomano*, cit., pp. 53-54; J.-L. Kieffer, *Anquetil-Duperron*, cit., p. 27; G. Abbattista, *Premessa a A.-H. Anquetil-Duperron, Considérations philosophiques, historiques et géographiques sur les deux mondes*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1993, p. xv; G. Imbruglia, *Tra Anquetil-Duperron e l'«Histoire des deux Indes»*, cit., pp. 141-142.

<sup>73</sup> *LO*, p. 2. L'affermazione di Montesquieu è tratta da *De l'Esprit des lois*, II, 1, t. I, p. 14.

<sup>74</sup> «La définition que M. De Montesquieu donne du Despotisme, peut, à plusieurs égards, être juste, relativement à la maniere dont tel Prince particulier use de l'autorité qui lui a été confiée: mais elle est absolument fausse, si on l'entend du gouvernement constitutif d'aucun Etat» (*LO*, p. 2).

<sup>75</sup> *Ibid.*

Ne segue che:

1°. Le Despotisme, tel que le présente ce savant, est un Gouvernement qui n'existe nulle part. 2°. Il n'est pas dans la nature que le Despotisme, supposé même tel que le peint M. de Montesquieu, ait des suites aussi funestes qu'il le prétend. L'humanité reprend toujours ses droits. [...] 3°. Le Despotisme, dans les Etats mêmes où il paroît être le plus absolu, ne produit pas les effets que lui attribue M. de Montesquieu. Dans ces Etats le Législateur a des objets sur lesquels il peut statuer; il y a des loix sur les propriétés, les mariages, les successions, sur le commerce, quoique les Souverains s'en réservent quelquefois, comme en Europe, des branches considérables; on y répond de sa conduite, l'homme y est maître de ses volontés; le Prince y avance le mérite; enfin le Magistrat y explique la loi & juge<sup>76</sup>.

Ciò che è ancora importante notare è quanto non sia un ideale filosofico o teorico-politico a motivare le obiezioni rivolte da Anquetil a Montesquieu e, a ben vedere, neppure la volontà di approssimarsi alla verità effettuale o storica (non in ultima istanza, almeno), quanto l'esigenza, di carattere eminentemente pratico, di rimuovere un pregiudizio diffuso in Europa e gravido di conseguenze per il subcontinente indiano e per l'Asia in generale. Scrive egli infatti: «Les idées fausses que M. de Montesquieu donne sur cet objet, peuvent faire commettre dans ces contrées des *fautes irréparables*»<sup>77</sup>. Nel suo viaggio in India Anquetil era stato testimone del colonialismo europeo, e lo era stato in una fase che vedeva proprio gli Inglesi al colmo della loro brutalità: il loro predominio sul subcontinente era oramai completo, e non erano ancora intervenute quelle forme di regolamentazione delle colonie che si sarebbero avute con il *Regulating Act* del 1773 e soprattutto con il *Pitt India Act* (1784). Memore degli «orrori» provocati dalla colonizzazione spagnola in America<sup>78</sup>, ciò che Anquetil paventa è che, oltre alla fame di ricchezza, la falsa rappresentazione che l'Occidente si è creato dell'India e dell'Asia in generale risulti funzionale, come alibi, per una politica di vero e proprio saccheggio e sterminio. Il viaggiatore francese lo osserva in maniera assai lucida quando scrive:

La Question que je traite ne paroît pas indifférente, quand on fera réflexion que la plûpart des Européens qui vont dans l'Inde, pleins de ces dé-

<sup>76</sup> *LO*, p. 4.

<sup>77</sup> *LO*, p. 8. Il corsivo è mio. Di «pericolose implicazioni pratiche» scrive, fra gli altri, G. Abbattista, *Premessa*, cit., p. xiv.

<sup>78</sup> «Jamais procès plus important ne fut porté au tribunal de l'univers. Nous frémissons encore à la lecture des horreurs commises contre les Américains, lors de la découverte de cette nouvelle partie du monde» (*LO*, p. 178).

clamations contre le Gouvernement Asiatique, croyent en quelque sorte suivre l'ordre établi dans ces contrées, en imitant la rapacité, la cruauté de plusieurs Commandans Indiens, que par là ils alienent les peuples, ruinent le commerce, qu'ils révoltent les esprits par des violences dont les naturels ont horreur. Il est difficile d'être juste & humain, quand d'une part l'intérêt dicte des arrêts de sang, & que de l'autre on croit n'avoir affaire qu'à des esclaves, à des êtres peu élevés au dessus de la brute<sup>79</sup>.

È importante tenere ben presente questa tesi di fondo, se si vuole comprendere l'opera di Anquetil, caratterizzata dall'«impegno morale» proprio di un «savant d'une valeur exceptionnelle»<sup>80</sup>, che mostra profondo amore per la terra e la cultura orientali. Del resto, la scarsità di viaggiatori disinteressati e la raffigurazione dell'Asia secondo inveterati (ma convenienti) luoghi comuni facilitavano il fraintendimento ed una generalizzazione dei tratti peggiori di essa, fatta in buona o cattiva fede<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> *LO*, p. 18. Questa idea continuerà a percorrere tutti i lavori di Anquetil che seguiranno la *Législation*. In una delle opere successive, le *Récherches historiques et géographiques sur l'Inde*, in J. Bernoulli-J. Tieffenthaler-J. Rennell, *Description historique et géographique de l'Inde*, 3 voll., Berlin, Pierre Boudeaux, 1786-89, vol. II, p. 141, egli scriverà: «Attaquer sans raison un Roi, notre ami, chez qui nous avons un Etablissement; prendre simplement son pays: cela répugne au bon sens; il est permis d'être injuste, barbare, mais non trop grossièrement absurde [...]: telle est la Politique Européenne dans l'Inde». E ancora, nel *Supplément pour les Récherches historiques et géographiques sur l'Inde*, in J. Bernoulli-J. Tieffenthaler-J. Rennell, *Description historique et géographique de l'Inde*, cit., vol. III, t. II (1789), p. 4, il Nostro utilizzerà in merito una bella metafora: «Pauvres Indiens! Des loups noirs vous mangeoient: des loups blancs sont venus; ils ont dévoré les loups noirs; maintenant ils vous mangent. Helas, pauvres Indiens, votre sort a-t-il changé!»; fino al 1798, quando ne *L'Inde en rapport avec l'Europe* (Paris, Leguilliez) userà proprio il termine *despota* per definire il colonizzatore inglese: «D'ailleurs, l'Inde a un maître, un *despote* absolu, l'Anglais» (p. iii; il corsivo è nel testo).

<sup>80</sup> Cfr. R. Minuti, *Proprietà della terra e despotismo orientale. Aspetti di un dibattito sull'India nella seconda metà del Settecento*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 8 (1978) 2, p. 57, che parla, a proposito di Anquetil, di «impegno morale in difesa dei diritti del popolo dell'Indostan», e S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, cit., p. 344, per la definizione di Anquetil come «savant d'une valeur exceptionnelle».

<sup>81</sup> «Ce qui est mal en Asie, est toujours une suite du Gouvernement. Les sauterelles ont dévasté un canton; la guerre en a dépeuplé un autre; le manque de pluie cause une disette qui oblige le pere de vendre son Enfant pour vivre (j'ai vu cela en 1755 dans le Bengale): encore le Gouvernement. Le Voyageur compose son ouvrage à Paris, à Londres, à Amsterdam, où il est permis de tout dire contre l'Orient. Les mêmes inconvénients, dans sa patrie, il les attribuerait à la terre, au ciel, à la malice des hommes; parce que c'est la raison qui y a dicté les Loix. Malheureusement ces loix ne sont pas toujours suivies; comme dans l'Orient le Gouvernement n'a pas toujours les suites, en bien & en mal, qu'il pourroit avoir» (*LO*, p. 32). Similmente, parlando della ragion di Stato, commenta Anquetil: «Les Européens, quand ils parlent des Orientaux, appellent cela fourberie; en Europe, c'est habileté, politique» (*LO*, p. 37). E, da testimone in prima persona della realtà francese, oltre che di quella indiana, egli osserva: «Pour

Ma riprendiamo ancora una volta la questione dell'esistenza o meno di un consiglio di Stato, per vedere se e in che misura vi siano dei freni al potere assoluto dei monarchi asiatici. Non è facile, in primo luogo, dare ragione della enorme mole di testimonianze che Anquetil apporta; di questa letteratura di viaggio egli può altresì effettuare una approfondita analisi e rilevare al suo interno le incongruenze e le contraddizioni che poterono ingannare Montesquieu; e nondimeno, a questa mole di relazioni di viaggiatori egli aggiunge la propria personale esperienza di viaggio e nuove fonti di prima mano. In definitiva, la conclusione è che

ce despote si terrible, au tour du quel, chez M. de Montesquieu, la crainte & les soupçons forment une haie impénétrable, n'est donc dans l'Inde qu'un simple Monarque, quand des événements accidentels ne le tirent pas de cet état. Allons plus loin, & faisons voir jusqu'où ces Princes se communiquent à leur sujets [...]. Corneille le Bruyn, le pere de Chinon, le Missionnaire Sanson nous apprenent qu'il y a en Perse un Conseil d'Etat auquel le Roi assiste, & que, si les affaires n'y vont pas bien, c'est la faute du Prince & non du Gouvernement. Le Divan, en Turquie, s'assemble quatre jour de la semaine; les affaires des particuliers y sont traitées, ainsi que les affaires d'Etat, & le Grand Seigneur y assiste souvent sans être vu<sup>82</sup>.

A riprova di questo fatto, Anquetil riproduce anche, in appendice alla *Législation orientale*, alcune di quelle *Gazettes* che rendono pubblici gli atti dello Stato. E commenta: «Et de quoi parlent ces Gazettes? On dit d'abord

peu que l'on veuille faire attention à ce qui se passe [sous] nos yeux, & examiner avec impartialité les corps politiques dont nous sommes environnés, on trouvera que le Sultan n'est pas plus despotique que plusieurs Souverains Chrétiens, & moins peut être que quelques-uns d'entre eux» (*LO*, p. 58, citando da J. Porter, *Observations on the religion, law, government and manners of the Turks*, London, Nourse, 1768, parte I, p. 90).

<sup>82</sup> *LO*, pp. 40-41. Cfr. anche p. 63: «Chardin dit bien & M. de Montesquieu après lui, "que la politique de Perse n'a point de méthode assurée [...] qu'il n'y a point de Conseil d'Etat établi & réglé comme dans les Gouvernemens de l'Europe". Les Voyageurs que j'ai cités ci-devant [le Bruyn, de Chinon, Sanson], affirment le contraire. Mais chez Chardin, c'est disputer sur le mot. "Le Roi, dit ce Voyageur, agit ordinairement selon la direction du premier Ministre, & des principaux Officiers de l'Etat [...]. Dans les occasions de guerre, il assemble ses principaux Officiers de tous les ordres". Voilà un Conseil de guerre. "Quoi qu'il n'y ait pas de Conseil fixe & régulier, les Grands ne laissent pas de conférer des affaires ensemble, ce qui se fait journellement, soir & matin, à la porte du Serail, dans un appartement destiné à cela"» (corsivo mio). Le opere di Le Bruyn, di Chinon e di Sanson a cui Anquetil si riferisce sono, rispettivamente, il *Voyage au Levant* [...], trad. du flamand, Delft, de Kroonevelt, 1700; le *Relations nouvelles du Levant* [...], Lyon, Thioly, 1671; e l'*Estat présent du royaume de Perse*, Paris, Langlois, 1694.

que les principaux Ministres se sont rendus à telle heure au Palais? Voilà un Conseil d'Etat»<sup>83</sup>.

Altre due questioni tra loro interconnesse vengono da Anquetil-Duperron argomentate e ampiamente corroborate di testimonianze per ribattere alla visione tradizionale dell'Asia: l'esistenza di un giuramento del sovrano e la subordinazione – che da tale giuramento consegue – di quest'ultimo al diritto, che, particolarmente nei paesi di cultura islamica, è stabilito nei testi sacri e nei loro commenti. Scrive Anquetil trattando della Turchia:

Je vois dans le Solitaire Turc & dans Ricaut deux sermens, formant une *espece de contrat* entre le Souverain & la nation Turque. Il n'y a que la force qui puisse l'annuler. Le pouvoir du Grand Seigneur est toujours subordonné à son serment, quelqu'étendue qu'on donne d'ailleurs à ce pouvoir. Car les loix de Mahomet qu'il jure de maintenir, regardent les affaires civiles comme les devoirs de la religion dont les Légistes ne le dispensent pas<sup>84</sup>.

Se esiste non solo un consiglio di Stato, ma un giuramento di fedeltà al Corano, come testo religioso e come fonte primaria del diritto, è difficile riconoscere il Gran Signore nel fosco ritratto che ne aveva dato Montesquieu:

[...] la promesse du Prince à son installation, la loi qu'il jure d'observer, l'*Alkoran*, la forme des Tribunaux, le détail des loix que l'on y suit, *tout prouve que le Grand Seigneur n'est pas un Despote dont le Gouvernement soit arbitraire, enfin que de droit il est soumis aux loix de l'Etat*<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> LO, p. 42. Le gazzette sono riprodotte alle pp. 193-200.

<sup>84</sup> LO, p. 47 (corsivo mio). Come si vedrà poco più oltre, questo accenno al contrattualismo, assieme con una certa concessione ad una teoria della proprietà privata intesa come diritto di natura, permettono di stabilire un rapporto tra Anquetil-Duperron e John Locke. Era stato il segretario dell'ambasciata francese a Costantinopoli, M. de La Croix, a tradurre l'*Etat général de l'empire otoman* [sic], *depuis sa fondation jusqu'à présent et l'abrégé des vies des empereurs, par un solitaire turc*, 3 voll., Paris, Pierre Hérisant, 1695. Anquetil osserva che in Turchia tutti i casi di giustizia civile vi «sont examinés & traités d'une maniere fixe & sous toutes les faces, dans les livres de loix des Turcs, loix que l'on étudie dans les Mosquées; ce qui ne s'accorde pas avec Ricaut qui veut que les Cours de Justice soient réglées par les ordres qu'elles reçoivent d'en haut» (p. 54). «Au reste il y a maintenant assez de personnes en France qui peuvent certifier qu'en Turquie l'Alkoran est le Code qui sert de base aux décisions religieuses & civiles des Cadis; & l'on verra plus bas que ce Code, augmenté considérablement par les commentaires & les décisions particulieres des Juges, renferme tous les cas qui peuvent concerner les personnes & les biens» (p. 61).

<sup>85</sup> LO, p. 54 (corsivo mio).



Antiporta dell'edizione di Amsterdam del 1709-1710 dei *Voyages de François Bernier*  
[...] contenant la description des États du Grand Mogol

Lo stesso discorso, del resto, vale anche per gli altri paesi di cui Anquetil tratta, ossia la Persia<sup>86</sup> e l'India<sup>87</sup>.

Ad occupare la terza parte dell'opera è, come s'è accennato, la discussione sull'esistenza della proprietà privata, e del commercio, in Asia. Tra i viaggiatori moderni era stato soprattutto François Bernier (1620-1688)<sup>88</sup>, un'altra delle fonti principali di Montesquieu, a rilanciare con forza la tesi dell'assenza di proprietà nei paesi asiatici, e proprio a lui si rivolge Anquetil: «[II] avance [...] que la Turquie, la Perse & l'Indoustan ont ôté *le mien & le tien*, à l'égard des fonds de terre, & de la propriété des possessions entre les particuliers, tels qu'ils sont en Europe»<sup>89</sup>. Con sarcasmo, però, Anquetil rivolge direttamente a Montesquieu questa osservazione, sulla questione del commercio:

Il semble, à entendre M. de Montesquieu, qu'en fait de négociant, il ne puisse y avoir dans les Etats despotiques que de petits détailliers. J'avoue d'abord que les Indiens négligent certains moyens de s'enrichir que l'intérêt pourroit leur indiquer. Par exemple, ils n'ont pas encore tenté d'ériger en

<sup>86</sup> L'amministrazione della giustizia in Persia era stata ben spiegata da Chardin soprattutto nel sesto libro dei suoi *Voyages*, che Anquetil cita in generosa misura: «Leur grand Livre de droit, dit plus bas Chardin, est l'Alkoran. Les juges y recourent d'abord. Mais s'ils n'y trouvent pas de décision claire & nette sur le cas contesté, ils recourent au livre des dits & faits da Mahomet, puis au livre des dits & faits des Imams, & en dernier lieu à ce livre de droit, le Scheraaet [...] qui contient les loix de leur droit civil & criminel» (p. 65). La conclusione, anche in questo caso, è chiaramente espressa: «De tous ces détails je conclus, que, malgré le Despotisme qui regne en Perse, il y a dans ce Royaume des Loix fixes, & écrites, aux quelles le Souverain est de droit soumis comme ses sujets, que les violences qui s'y exercent viennent des hommes & non du vice de la Législation, & de la Constitution de l'Etat» (p. 87).

<sup>87</sup> «Nous avons vu que le Gouvernement de l'Indoustan n'étoit pas arbitraire, ou du moins qu'il ne l'étoit que par abus, comme le Gouvernement Romain, sous Néron, Domitien, Commode. L'abus du pouvoir, dans les mains de ces Princes, fera-t-il jamais dire que de leur tems l'Empire Romain fût, par sa constitution, sans loix?» (p. 99). E ancora: «Je conclus de leur témoignage qu'il y a dans l'Indoustan, pour les Mahométans comme pour les Gentils, des Coutumes ayant force de loix, écrites & non écrites; que le peuple les connoît, qu'on les lui explique, qu'il compte sur les loix, que de plus il y a un Code général, l'*Alkoran* & ses gloses, pour les Mahométans, les *Vèdes*, leur commentaires, le *Vignanam* pour les Indous» (p. 99). Per la funzione giuridica dei Veda, cfr. anche: «Le *Vedam* & ses commentaires réglent la morale, certaines observations légales & même civiles. On sait que dans l'Orient ces deux objets ont les mêmes principes» (p. 92).

<sup>88</sup> Cfr. F. Bernier, *Voyages [...] contenant la description des États du Grand Mogol* (1699), 2 voll., Amsterdam, Marret, 1709-1710, sul quale vedi in particolare F.A. Cappelletti, *Un libertino alla scoperta dell'India. Dispotismo e proprietà in François Bernier*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 74 (1997), pp. 575-593.

<sup>89</sup> *LO*, p. 140 (corsivo nel testo).

commerce réglé ces *Ventes de chair humaine* qu'on appelle en Europe la *Traite des Negres*. En cela ils sont moins avancé que nous<sup>90</sup>.

Anche in questo caso, sulla scorta delle testimonianze dei viaggiatori che lo hanno preceduto, Anquetil obietta al *Président* l'esistenza della proprietà in India, di una attività di commercio, di specifiche leggi di successione:

Sans entrer dans un plus grand détail, je crois pouvoir conclure des faits précédens que dans l'Indoustan il y a des Principautés, des Gouvernemens, des terres, des biens tenus en propre par des particuliers sujets du Mogol; qu'il y a de même un droit de succession reconnu par le Prince, soutenu par ses sujets, & en conséquence des titres d'honneur qui passent des pères aux enfans<sup>91</sup>.

Anquetil riporta una impressionante quantità di fonti, ma ciò che soprattutto gli permette di arrivare a conclusioni nette, è il metodo che utilizza; e per quanto alcune fonti gli diano anche torto, oltre che ragione, egli è in grado di evidenziare in esse le contraddizioni interne, come si è visto anche più sopra nel caso di Chardin, sull'esistenza del consiglio di Stato, con il suo *disputer sur le mot*<sup>92</sup>.

Oltre al riferimento al contrattualismo, che più sopra si è intravisto, non manca, a ben vedere, l'idea di un diritto naturale alla proprietà, a mostrare un significativo debito di Anquetil verso John Locke, per quanto questi non venga mai citato nella *Législation orientale*:

Le Gouvernement de l'Indoustan n'est donc en grande partie, malgré ce que dit M. Dow, que le régime des Bénéfices ou des fiefs, non en fond de

<sup>90</sup> *LO*, p. 29 (corsivi miei). È peraltro noto che lo stesso Montesquieu si esprime nei toni di un'inequivocabile condanna della tratta dei neri, in *De l'Esprit des lois*, cit., XV, 5, t. I, pp. 265-266.

<sup>91</sup> *LO*, p. 151. Parallelamente, poco più avanti, scrive: «Les cultivateurs, les marchands, les artisans, les simples sujets du Mogol, qui n'ont pas d'état particulier, jouissent du même droit de propriété, c'est-à-dire qu'ils possèdent en propre des terres, des maisons, des biens enfin qu'ils laissent à leurs héritiers légitimes, enfans & autres» (p. 152).

<sup>92</sup> «Il résulte des différens passages que j'ai rapportés, que les Voyageurs, affectés selon l'état dans lequel ils ont vu le Gouvernement Mogol, ont porté sur les mêmes choses des jugemens souvent assez différens. L'un a pris pour coutume constante, générale, l'autre pour loi, ce qui se passoit sous ses yeux, sans porter ses vues plus loin, sans pénétrer dans le sanctuaire de la justice. Hé! pourquoi n'en aurait-elle pas un dans l'Inde comme en Europe? En même tems, ils rapportent des traits qui les mettent en contradiction avec eux-mêmes. Selon quelques-uns, ce sont des exceptions; & un spectateur impartial dira que ces exceptions sont la Loi, le droit commun malheureusement trop souvent violé» (*LO*, p. 155).

terre, mais en rentes fieffés & prises sur des terrains dont les propriétaires disposent librement. Ceci explique les contradictions nées du rapport des Voyageurs, & confirme les *droits imprescriptibles* de l'humanité, qui assurent par tout, pour me servir des termes de Bernier, & contre Bernier même, le *mien & le tien*.

La proprietà è, conclude, «un *droit fondé sur la nature* & confirmé par la Loi»<sup>93</sup>.

Ciò che ancora deve essere osservato, è che Anquetil viaggiatore rientra dall'India con una enorme quantità di documenti a riprova delle proprie tesi, e non solo in ambito linguistico e religioso. Egli, fra le sue carte, riporta in patria anche la copia di un contratto di vendita di una casa, a confutare d'un colpo la mancanza di leggi e di proprietà. E commenta:

Il n'y a, dit-on, ni justice, ni propriété, ni succession par conséquent dans l'Inde. Tout y appartient de droit au Monarque. Dans ces acte tout tend à constater que le vendeur a droit de vendre, non par la concession du Prince, mais de son chef<sup>94</sup>.

Anquetil mostra poi, analogamente a quanto aveva fatto nella prima parte della sua opera, quanto la tesi rilanciata da Bernier sull'assenza di proprietà privata fosse funzionale ad una legittimazione del colonialismo europeo moderno: «Il semble que les Européens, dans l'Inde, pensent être dans un pays appartenant au premier qui peut s'en emparer, & se croient tout permis pour cela»<sup>95</sup>. Era stato in particolare Alexander Dow (†1779),

<sup>93</sup> *LO*, pp. 159-160 (corsivi miei). Uno studio sistematico del debito di Anquetil verso Locke richiederebbe un ulteriore ritorno ai testi, e in particolare alle sue opere *La dignité du commerce et de l'état de commerçant* (Paris, chez la V.ve Tilliard et fils, 1789) e *L'Inde en rapport avec l'Europe*, cit., che non è possibile effettuare qui; si tenga presente, tuttavia, già da ciò che si è potuto vedere, che lo stesso Anquetil viaggiò in India comunque con un proprio bagaglio teorico più o meno consapevole, a fornirgli una sorta di 'griglia' di precomprensione dinanzi alla visione dell'altrui mondo.

<sup>94</sup> *LO*, p. 170. Anquetil conclude: «A Surate, dans l'Inde, les habitans sont propriétaires réels des biens, maisons, terrains qu'ils achètent, sans rapport au Gouvernement, à moins que pour des raisons particulieres les biens ne soient grévés de rentes; que les enfans, filles & garçons, héritent de droit, & également des biens fonds & autres de leurs pères, acquis des deniers de ceux-ci. Voilà ce qui constitue la propriété» (p. 171). Il contratto è tradotto alle pp. 161-166.

<sup>95</sup> *LO*, p. 175. «Les Européens qui ont dans l'Inde des charges [...] n'ont donc pas droit de s'emparer des terres des naturels, de prétendre ensuite les leur vendre, de les troubler dans la possession de leurs biens; de mettre sur le Commerce des droits arbitraires, de s'unir à des usurpateurs, de donner des Principautés à leur protégés, & cela sur cette fausse supposition, que dans un pays d'où le Despotisme a banni les droits de la propriété, tout est permis à celui qui est le plus fort» (pp. 171-172). Come si vede, dunque, l'opera è divisa in tre parti secondo

ufficiale della Compagnia delle Indie Orientali, che in un suo scritto aveva esplicitamente proposto al parlamento inglese di rendere la Compagnia proprietaria di tutte le terre del Bengala e del Bihar per scopi ipocritamente filantropici. Le sue affermazioni al riguardo sono riportate, tradotte, nella *Législation orientale*:

L'Indoustan aujourd'hui est déchiré par les factions: toutes les loix, divines & humaines, y sont foulées aux pieds. Au lieu d'un Tyran, comme dans le

le tre grandi critiche che Anquetil-Duperron rivolge al concetto del dispotismo orientale; il libro, nondimeno, su ognuno dei tre aspetti ripartisce attenzione ai tre paesi presi in considerazione: la Turchia, la Persia, l'India; infine, nello svolgimento del ragionamento (tesi 'diffusa' sul dispotismo, discussione attingendo alle fonti, confutazione della tesi, e infine *smascheramento dello scopo imperialistico*), il testo è costruito con un'architettura forte, sebbene reso forse macchinoso dalle troppe fonti citate e discusse. Colgo comunque lo spunto di questa organizzazione delle parti di cui è costituito il testo, per porre in questione quanto ha scritto Luccetta Valensi, nel suo *Éloge de l'Orient, éloge de l'orientalisme. Le jeu d'échecs d'Anquetil-Duperron*, «Revue de l'histoire des religions», 4 (1995), p. 444: «Le livre est mal fait, brouillon, confus [...]. Il est mal écrit». La Valensi del resto, nel suo contributo, si limita ad osservare che Anquetil, relativamente alla portata dei suoi scritti, non ebbe affatto fortuna, né raggiunse la fama di coloro che aveva osato attaccare. Ciò che credo vada detto a tal proposito, è che Anquetil appare tuttavia dotato di una sensibilità *etnologica* e *storico-critica* che, se non ebbe molto seguito al suo tempo, dopo di lui si imporrà sempre più all'Occidente: «L'esprit ethnologique s'est lentement imposé. Les lecteurs prennent conscience qu'une civilisation non occidentale, non chrétienne, peut aussi avoir de la valeur. Bien sûr, ce n'est pas du jour au lendemain que tout ethnomorphisme disparut, mais, après Anquetil-Duperron, n'importe qui ne peut plus écrire n'importe quoi sur l'Inde. L'indianisme scientifique s'est progressivement imposé, laissant de côté l'exotisme de pacotille, l'orientalisme à bon marché, l'orientalisme des idées toutes faites depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, sinon le XVI<sup>e</sup>»: così J.-L. Kieffer, *Anquetil Duperron*, cit., p. 274. Di questo debito sono ben consapevoli, tra gli altri, Arnaldo Momigliano, che scrive: «Tra il 1770 e il 1785 Carsten Niebuhr, Anquetil-Duperron e Sir William Jones aggiunsero alla storia una nuova dimensione» (A. Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984, p. 325; originariamente col titolo *Eighteenth-century prelude to Gibbon* [1977], in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980); e Edward W. Said: «[...] dopo William Jones e Anquetil-Duperron e dopo le spedizioni di Napoleone in Egitto, l'Europa imparò a conoscere l'Oriente in modo più scientifico» (E.W. Said, *Orientalismo* [1978], tr. it. di S. Galli, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 25). Del testo di Said, vedi ancora p. 82: «Per la prima volta [con Anquetil-Duperron] l'Oriente si mostrò all'Europa nella concretezza dei suoi testi, dei suoi linguaggi, delle sue civiltà. Pure per la prima volta l'Asia acquistò una precisa fisionomia intellettuale e storica, da opporre alle nozioni mitiche». Pienamente consapevole dell'importanza di Anquetil è anche Wilhelm Halbfass: «Anquetils Behmühungen, die ältesten Quellen der indischen Religion in Sanskrit ausfindig zu machen und zu studieren, bleiben zwar erfolglos, aber die *Entscheidung* seines Ansatzes ist gleichwohl für die indologische Forschung bedeutsam und richtungweisend. Seiner grundsätzlichen Standort und seine methodischen Leitgedanken grenzt er nachdrücklich von der üblichen Verfahrensweise der Indienreisenden seiner Zeit ab» (W. Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1981, p. 82; corsivo mio).

tems de l'Empire, le pays gémit sous mille tyrans, & les cris de la multitude opprimée percent jusqu'aux cieux. Ce seroit donc servir la cause de la justice & de l'humanité, de précipiter tous ces petits Tyrans du haut des Trônes qu'ils se sont érigés à force de crimes, & de donner à tant de millions d'hommes un gouvernement fondé sur les principes de la vertu & de l'équité<sup>96</sup>.

E così Anquetil commenta: «Croirot-on, à de pareils discours, entendre parler ici des Européens qui ont rempli de sang le Bengale, les deux côtes, le Guzarate?».

In conclusione, la critica di Anquetil-Duperron a Montesquieu pare non essere tanto diretta al teorico in quanto tale (se non in prima battuta), quanto alla politica di colonizzazione inglese, che della dottrina del dispotismo orientale si serviva per il proprio tornaconto. In maniera cristallina, lo sottolinea ancora una volta Anquetil stesso, proprio nelle battute finali della sua opera:

Le Despotisme est le Gouvernement de ces contrée: le Souverain se dit propriétaire de tous les biens de ses sujets. Devenons ce Souverain, & nous voilà maîtres de toutes les terres de l'Indoustan<sup>97</sup>.

Soprattutto qui è il merito di Anquetil-Duperron nell'orizzonte del dibattito che si è cercato di ricostruire. Il suo scopo era in particolare quello di far sì che non fosse avallata la tesi sul dispotismo orientale, foriera com'era di conseguenze per la campagna di colonizzazione europea. Essa,

<sup>96</sup> *LO*, pp. 175-176. Anquetil cita dalla *Inquiry into the State of Bengal* di Dow, che era inserita nel terzo volume della *History of Hindostan* di M. Firishta, da lui tradotta. Un altro giudizio, ancor più esplicito, di Dow, in inglese, viene così riportato e commentato: «The advantages of a conquest of Hindostan to this country are obvious. It would pay as much of the national debt, as government should please to discharge». Avec de pareilles vues tout devient légitime» (*ibid.*). L'attività di Alexander Dow, ufficiale della East India Company, fu tuttavia prevalentemente quella di traduttore dal persiano e di drammaturgo (per maggiori notizie e una diffusa discussione, cfr. R. Minuti, *Proprietà della terra e despotismo orientale*, cit., pp. 61-84). A proposito di questi passi Franco Venturi osserva: «Anquetil-Duperron citava leggi, disposizioni, contratti, usi e costumi che provavano l'esistenza di una proprietà. Aggiungeva anzi che, come l'idea del despotismo era servita a giustificare le violenze europee in Oriente, così la persuasione che là non si ritrovasse una proprietà privata era stata non poco utile per appoggiare le proposte di coloro che tendevano all'incameramento di tutte le terre degli indigeni» (F. Venturi, *Despotismo orientale*, cit., p. 124). Dello stesso avviso è S. Stelling-Michaud, *Le mythe du despotisme oriental*, cit., p. 345: «C'est le mérite d'Anquetil-Duperron d'avoir opposé l'Orient réel au mythe de l'Orient despotique et d'avoir montré que la prétendue négation du droit de propriété individuelle, imputée à tort au despotisme, a servi d'arme à la politique coloniale».

<sup>97</sup> *LO*, p. 178.

presentandosi come connotata di un carattere sempre più ideologico, risultava infatti essere anche del tutto funzionale ad un etnocentrismo violento in India. D'altro canto, e ciò pure va ascritto a suo merito, egli le si oppose senza rimanere in quella linea di interpretazione che correva tra Dupin e Linguet, per il tramite di Voltaire, che ne forniva un mero rovesciamento, al solo fine di difendere un assolutismo *éclairé* in patria.

Solo fuggendo d'un colpo la tesi teorica di Montesquieu e dei suoi epigoni minori, astratta e pericolosa (soprattutto con questi ultimi, e con Dow in particolare), e la antitesi di questa, tutta polemica ed ideologica, e solo ritornando ad un confronto *vis-à-vis* con il dato reale di un altro continente, per quanto suscettibile di interpretazione parziale o fuorviante, sarebbe stato possibile smorzare l'impatto degli Europei in Asia. Forse non ci sarebbero stati dei nuovi *conquistadores*, in definitiva, se si fosse potuto comprendere che «le Despotisme [...] est un Gouvernement imaginaire qui n'existe & ne peut exister nulle part»<sup>98</sup>, neppure in Asia.

<sup>98</sup> *LO*, pp. 179-180.

## DISPOTISMO E 'IDEOLOGIA EUROPEA' NELLE FILOSOFIE DELLA STORIA DI TURGOT E CONDORCET

di *Alessandro Ceccarelli*

1. Compito di questo contributo è di vagliare l'incidenza che l'uso ragionato del concetto di 'dispotismo' ha nella costruzione della filosofia della storia illuminista. Prima di andare direttamente ai casi concreti da interrogare e sottoporre a verifica, ci sembra opportuno effettuare alcune precisazioni. La concettualizzazione del progresso nasce in Turgot come alternativa laica alla visione provvidenzialistica del divenire storico di Bossuet. Volta all'esplorazione dei nessi causali che danno un senso e una direzione alla storia universale attraverso l'operare umano, essa appare meno ambiziosa della filosofia della storia del suo seguace Condorcet, che celebra, nell'osservazione retrospettiva dello sviluppo dell'*esprit*, l'approdo ad una nuova èra della ragione. In quest'ultimo autore – come vedremo – la riflessione sulla storia si polarizza con maggiore intensità sui concetti critici e polemici che hanno avuto corso durante la stagione illuminista. Come è stato scritto, tali concetti hanno la caratteristica comune «di implicare e insieme di escludere i concetti opposti»<sup>1</sup>, e questa circostanza riguarda in

<sup>1</sup> R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959), tr. it. di G. Panzieri, Bologna, il Mulino, 1972, p. 116. Sulla struttura dicotomica implicata dal concetto di critica illuministica, cfr. pp. 114-139. Per quanto riguarda il tema del progresso in Turgot e Condorcet rinviamo qui ad alcuni lavori presi in esame, senza alcuna pretesa di esaustività: J. Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle* (1910), Genève, Slatkine Reprints, 1969, in particolare pp. 388-405, 670-707; W.R. Inge, *The idea of progress*, Oxford, Clarendon Press, 1920; J. B. Bury, *Storia dell'idea di progresso* (1932), tr. it. V. Di Giuro, Milano, Feltrinelli, 1964, pp. 112-115 (su Turgot), pp. 146-152 (su Condorcet); K. Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), tr. it. F. Tedeschi Negri, Milano, il Saggiatore, 1989, pp. 111-136; B. Bacsko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo* (1978), tr. it. di M. Botto e D. Gibelli, Torino, Einaudi, 1979, pp. 179-223; F.E. Manuel, *I profeti di Parigi* (1978), a cura di A. Santucci, Bologna, il Mulino, 1979, pp. 41-142; R. Koselleck-C. Meier, *Progresso* (1975), tr. it. di S. Mezzadra, Venezia, Marsilio, 1992, pp. 33-80;

modo specifico il concetto di dispotismo. Concetto che pure in Condorcet – sul quale l'influsso di Montesquieu è più pronunciato di quanto non risulti ad un primo sguardo – si presta ad un uso polivalente, costituendo di fatto una chiave di lettura sui regimi politici alternativa alla teoria classica delle forme di governo. Ma l'esigenza della nostra esposizione è piuttosto un'altra: ci si propone infatti di evidenziare quei luoghi nei quali parlare di dispotismo significa sviluppare la matrice eurocentrica della teoria del progresso. Bisogna, in altri termini, analizzare in che modo il tema canonico del 'dispotismo orientale' si sia acclimatato all'interno della teoria del 'progresso' e della descrizione storica dei 'progressi'. Il primo dato che emerge, al riguardo, è il seguente: il cammino liberatore della ragione si rende visibile, cioè concepibile, soltanto allorché la storia si è definitivamente liberata da ogni ipoteca 'orientale'. L'autonomia e soprattutto la conclusività della storia europea, proiettate in direzione del futuro dalla filosofia della storia, divengono rispettivamente condizione e postulato a garanzia del dispiegamento generale degli effetti liberatori del progresso. La tematizzazione di un progresso scientifico e tecnico, morale e sociale, garantito per l'Occidente (*ergo*, per tutto il genere umano), sta alla base di quella che Norberto Bobbio ha definito felicemente «ideologia europea»<sup>2</sup>. Definizione che per i nostri scopi è ben più atta a descrivere le condizioni del discorso sulla storia universale di quanto non lo siano le qualificazioni di 'eurocentrismo' o di 'eurocentrico', sovente applicate nell'ignoranza dei

R. Nisbet, *History of the idea of progress*, London, Heinemann, 1980. In ambito nazionale sono da segnalare: R. Franchini, *Il progresso. Storia di un'idea*, Milano, Nuova Accademia, 1960, pp. 65-86; G. M. Pozzo, *La storia e il progresso nell'Illuminismo francese*, Padova, CEDAM, 1964, cap. II. Tra i contributi più recenti e significativi: S. Testoni Binetti, *Progresso*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1983<sup>2</sup>, pp. 895-900; G. Sasso, *Tramonto di un mito: l'idea di progresso tra Ottocento e Novecento*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 111-115; R. Guiducci, *Storia delle concezioni di progresso e regresso*, Milano, Angeli, 1993, in particolare pp. 23-35; M.L. Salvadori-F. Sbarberi, *Progresso*, in A. d'Orsi (a cura di), *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 169-196; Paolo Rossi, *Naufrazi senza spettatore. L'idea di progresso*, Bologna, il Mulino, 1995; Pietro Rossi, *Progresso*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, 8 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991-98, vol. 7, pp. 79-83.

<sup>2</sup> N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1993, pp. 604 e ss.; Bobbio parla di «ideologia europea» per designare un effetto ricorrente nelle fondazioni del pensiero politico occidentale. Effetto in cui alla tematizzazione della libertà fa riscontro l'emarginazione del mondo orientale, ricondotto alla funzione di 'altro' costitutivo. Particolarmente efficace è il rimando al pensiero di Carlo Cattaneo (1801-1869), la cui interpretazione del concetto di dispotismo esprime in modo esemplare ciò che l'ideologia europea è e comporta (pp. 613-614; cfr. anche, sempre di Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 112-124).

luoghi determinati della loro genesi e del loro effettivo significato storico, ideologico o politico.

Nella filosofia della storia di Condorcet, come altrove, la dicotomia dispotismo-libertà rimanda immediatamente alla distinzione forte tra il processo dinamico della *civilisation* e il ristagno, la paralisi dei regimi costituiti sulle basi della schiavitù e della superstizione. Per una ragione storica volta a ritrovare il disegno del suo sviluppo, ritmato attraverso una serie lineare di «*époques*», un compito fondamentale è quello di espungere e cancellare come accidentali tutti quegli elementi che mal si conciliano con una teleologia del progresso, per quanto importanti essi possano essere al fine di una conoscenza oggettiva del passato. La filosofia della storia smaschera, anzi, come pura superstizione lo studio che si attiene al passato tramandato per formulare i suoi principi<sup>3</sup>. Al contrario: l'emergere di un nucleo razionale (di una direzione o di un progresso) dal coacervo dei fatti storici è garantito in ultima istanza dalla prefigurazione di una futura epoca della ragione. Epoca che avrà tanta attinenza con lo sviluppo morale e intellettuale della specie umana quanta ne ha un fenomeno naturale con la legge fisica postulata per descriverlo:

[...] ce perfectionnement de l'espèce humaine doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini [...]; nous parlons ici d'un progrès susceptible d'être représenté avec précision par des quantités numériques ou par des lignes [...]<sup>4</sup>.

Per via di queste articolazioni di fondo, in tutto l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), la rassegna delle *époques* precedenti quella della Francia (illuminista, poi rivoluzionaria) si

<sup>3</sup> Cfr. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, in *Œuvres de Condorcet*, a cura di A. Condorcet O'Connor e M.F. Arago, 12 tt., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1968 (facsimile dell'ed. Paris, 1847-1849), t. VI, p. 22 (edizione 'storica', di uso consueto; la citeremo come *OC* seguito dal tomo in numero romano e la/e pagina/e; in caso di opere differenti dall'*Esquisse* il titolo verrà apposto). Cfr. le osservazioni di M. Minerbi nella sua *Introduzione a Condorcet, Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Torino, Einaudi, 1969, p. XIV.

<sup>4</sup> *OC*, VI, pp. 273-274. A questo proposito vale la pena di riportare un giudizio di Paolo Rossi, secondo il quale «l'esistenza di una forma di sapere entro la quale si danno indiscutibili miglioramenti e avanzamenti venne pensata come l'*origine* e insieme la *conferma* di una filosofia della storia che vede la storia caratterizzata non solo da miglioramenti e avanzamenti, ma da un'intenzione razionale» (P. Rossi, *Naufrazi senza spettatore*, cit., p. 124; corsivi nel testo). Vedi anche B. Bacsko, *L'utopia*, cit., p. 204, che analizza le conseguenze della spazializzazione del tempo storico e del livellamento dei fenomeni storici sul piano della legge naturale. Su temi simili, cfr. pure le riflessioni di M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia* (1970), tr. it. di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1978, pp. 58-63.

delinea attraverso «una forma di assimilazione del passato tanto ideologica quanto selettiva»<sup>5</sup>. Il senso fondamentale della storia è riconosciuto attraverso la vittoria dei Lumi, la quale a sua volta perviene alla sua pienezza in un domani nel quale le scienze, l'amministrazione della società e la politica saranno unite in un progresso razionalmente preconstituito. La selettività di questo modello riguarda tanto il concetto della storia universale quanto lo spazio mondiale, geopolitico, del suo attuarsi. Il suo contenuto non è più identificabile nella storia politica tradizionale, ma nelle trasformazioni simultanee della scienza, della tecnica e della società; il suo spazio, invece, si verrà concentrando sempre più verso l'Europa occidentale, i cui sviluppi – dal Medioevo sino ai tempi moderni, con i prodromi della storia greca e romana – si costituiscono attraverso il contrasto e l'esclusione di tutto ciò che si colloca a Oriente. È infatti attraverso un sistema di esclusioni e di designazioni che Condorcet assicura all'*esprit* il suo sviluppo, destinato a definirsi con nettezza sempre maggiore; ad emanciparsi, cioè, dalle oscillazioni e dai parziali regressi che lo avevano reso evidente fino ad allora solo a poche menti. Viene così postulato e ipotizzato il passaggio (definitivo, irreversibile) ad un futuro caratterizzato dal perfetto adeguamento dello sviluppo sociale alla regolarità (uniforme, prevedibile) del progresso delle scienze. Ciò è possibile perché sono stati ormai rimossi (cioè smascherati) tutti gli ostacoli 'storici' al dispiegamento della *perfectibilité* della specie umana.

<sup>5</sup> B. Baczko, *L'utopia*, cit., p. 214. Su Condorcet e sull'*Esquisse*, oltre ai testi citati nella nota 1, vedi anche M. Ghio, *Condorcet*, «Filosofia», 6 (1955), pp. 227-263; è di riferimento consueto il saggio di A. Cento, *Condorcet e l'idea di progresso*, Firenze, Parenti, 1956, pp. 70-128. Tuttavia la sua tesi, che vede in Condorcet la sintesi e il superamento delle unilateralità del pensiero storico di Voltaire e Turgot, appare decisamente datata, oltre che alquanto discutibile. Maggiore pregnanza hanno sicuramente le posizioni espresse da K.M. Baker in *Condorcet: from natural philosophy to social mathematics*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1975. Sull'*Esquisse* cfr., in particolare, pp. 343-383. Secondo Baker in Condorcet manca una spiegazione del progresso mediante cause storiche reali: la storia illustrerebbe il progresso, senza spiegarlo. È del tutto legittimo, comunque, affermare che la visione della scienza politica che emerge dai testi è di fatto astorica, perché l'idea di politica di Condorcet, anche se rimanda al progresso, viene fondata sulla teoria della probabilità, intesa come 'matematica sociale'. Una valida introduzione al pensiero condorcettiano è M. Crampe-Casnabet, *Condorcet, lecteur des Lumières*, Paris, PUF, 1985. Cfr. anche J. Dagen, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Strasbourg, Klincksieck, 1977, cap. XIV; R. Waldinger, *Condorcet: the problematic nature of progress*, in *Condorcet Studies I*, a cura di L.C. Rosenfield, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1984, pp. 117-129; J.-P. Frick, *Condorcet et le problème de l'histoire*, «Dix-huitième siècle», 18 (1986), pp. 337-358; S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo*, Bari, Laterza, 1986, pp. 216-220; B. Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994, pp. 67-77.

2. Il carattere di questo progetto apparirà in una luce del tutto nuova allorché avremo mostrato le linee lungo le quali si saldano la tematizzazione del dispotismo e l'affermazione del protagonismo delle *Lumières*, per evidenziare la necessaria esclusione dei paesi orientali da questa geo-storia dell'*esprit*. Più sopra abbiamo fatto menzione della stretta dipendenza di alcune posizioni di Condorcet dall'enorme lavoro di sistematizzazione teorica e storica effettuato da Montesquieu; se ne trova la dimostrazione nell'uso 'analitico' del concetto di dispotismo in certi punti topici dell'*Esquisse*<sup>6</sup>. Bisogna poi ricordare che Condorcet, già nel primo anno della Rivoluzione, aveva steso un pamphlet dal titolo *Idées sur le despotisme* – il quale tuttavia riveste un interesse secondario ai fini della nostra analisi<sup>7</sup>.

Il primo punto importante da segnalare è che nell'*Esquisse* s'incontra una definizione per così dire 'strutturale', sorretta da una distinzione forte tra *despotisme* (articolato su una struttura socio-politica ben definita, quindi stabile e durevole a certe condizioni) e *tyrannie* (legata alle contingenze del momento storico, perciò transitoria). È la nozione stessa di dispotismo a richiedere tale articolazione concettuale, poiché, essendo esso un potere che per sua natura prescinde dalla legittimità (quindi anche dalla rappresentanza, dalle implicazioni tra le funzioni del potere e le articolazioni della società, ecc.), si devono cercare le sue condizioni di esercizio, di funzio-

<sup>6</sup> Cfr., soprattutto, *OC*, VI, pp. 48 e 113.

<sup>7</sup> Cfr. *Idées sur le despotisme à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre* (1789), in *OC*, IX, pp. 147-173. Risulta che quest'opera venne pubblicata, insieme ad altri pamphlet, al fine di influenzare l'opinione pubblica durante la prima ora della Rivoluzione: cfr. F. Alengry, *Condorcet, guide de la Révolution française*, Paris, Alcan, 1904, pp. 30-33. Le *Idées* costituiscono un testo singolare: esso si presenta come uno studio analitico sul concetto di dispotismo, ma il suo vero scopo è l'affermazione della necessità della *déclaration des droits*, affinché vengano adempiute le condizioni materiali della rappresentanza politica. Condorcet, alludendo ai pericoli del momento politico, parla di *despotisme indirect*, di un governo dotato di leggi ragionevoli ma dispotico di fatto. L'analisi del dispotismo definisce anche i termini della differenza tra *tyrannie* e *despotisme*: quest'ultimo concerne ogni abuso di un potere illegittimo, mentre la tirannia è la violazione di un diritto naturale esercitata da un potere indifferentemente legittimo o illegittimo (p. 164). Per una messa a punto delle coordinate del pensiero politico-costituzionale di Condorcet e della sua attività pubblicistica durante la Rivoluzione, si vedano, oltre al già citato Alengry, S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo*, cit., pp. 123-135; M. Crampe-Casnabet, *Condorcet, lecteur des Lumières*, cit., pp. 38-39; e, da ultimo, G. Magrin, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Milano, Angeli, 2001. Brillanti osservazioni sulle *Idées* si trovano in L. Jaume, *Condorcet. Des progrès de la raison aux progrès de la société*, in S. Bernstein-O. Rudelle (a cura di), *Le modèle républicain*, Paris, PUF, 1992, pp. 129-141. Sul rapporto Condorcet-Montesquieu, cfr. R. Niklaus, *Condorcet et Montesquieu, «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.

namento e di conservazione come tali. Condorcet definisce così il potere dispotico:

J'entends ici par despotisme, par le distinguer des tyrannies passagères, l'oppression d'un peuple sous un seul homme, qui le domine par l'opinion, par l'habitude, surtout par une force militaire plus soumise encore à son autorité arbitraire [...]. Immédiatement entouré d'une portion nombreuse et choisie de cette force armée formée de la nation conquérante, environné des chefs les plus puissants de la milice, retenant les provinces par des généraux dont les ordres s'étendent sur plusieurs portions de cette même armée, le despotisme règne par la terreur [...]. *Un soulèvement de la garde, une sédition de la capitale peuvent être funestes au despote, mais sans affaiblir le despotisme*<sup>8</sup>.

Gli elementi che risaltano immediatamente da questo passaggio sono principalmente due: innanzitutto, si ha dispotismo *stricto sensu* quando il potere viene concentrato nelle mani di uno solo, e coincide con il suo arbitrio. Vi sono poi – per non confondere dispotismo, monarchia e tirannide – le condizioni specifiche della riproduzione e dell'articolazione del governo dispotico; condizioni che rispecchierebbero quelle del potere militare, in cui arbitrio e rigore sono ugualmente essenziali alla gestione del comando, alla sua diffusione e distribuzione. Questo approccio al problema, in particolare, dovrebbe anche indicare quali fattori e quali rapporti rendono permanente, durevole e solido, un simile ordinamento della società, che comporta l'arbitrio di un capo, ma che si conserva a prescindere da esso. L'impiego diretto di questa categorizzazione è ben visibile nell'interpretazione delle condizioni politiche dell'età medievale quali le troviamo all'altezza della sesta *époque* dell'*Esquisse*. Qui, infatti, l'Europa attraverserebbe una fase di decadenza, che la vede divisa e contesa tra *tyrannie sa-*

<sup>8</sup> OC, VI, p. 48 (corsivi nostri). Si capisce che questa tematizzazione del *despotisme* ha nell'*Esprit des lois* la sua fonte privilegiata, canonica. Sarà opportuno citare qui almeno un passo di quest'opera, tenendo in conto che le tesi che vi sono esposte fanno da sfondo alle tematiche e agli autori che stiamo trattando. «Lorsque la conquête est immense, elle suppose le despotisme. Pour lors l'armée répandue dans les provinces ne suffit pas. Il faut qu'il y ait toujours autour du prince un corps particulièrement affidé, toujours prêt à fondre sur la partie de l'empire qui pourrait s'ébranler» (*De l'Esprit des lois*, X, 16). Sulle differenti implicazioni politiche delle conquiste, in Asia ed Europa, cfr. in particolare il cap. 5 del libro XVII del capolavoro montesquieiano, intitolato: *Que quand les peuples du nord de l'Asie et ceux du nord de l'Europe ont conquis, les effets de la conquête n'étaient pas les mêmes*. Su questi punti in Montesquieu, vedi D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 98-100, 176-177.

*cerdotale e despotisme militaire*<sup>9</sup>. La descrizione di Condorcet è modulata attraverso l'allontanamento e la separazione di Oriente e Occidente, illustrata in modo tipico dalla scissione dell'Impero Romano. Non si tratta di due spazi soltanto: sono due modi del tempo storico che vengono ora a divergere, costituendo orizzonti differenti per la storia delle *Lumières*.

In questo contesto, il quesito che dobbiamo porre è: perché Condorcet, tematizzando la separazione tra i destini storici di Oriente e Occidente, caratterizza il Medioevo attraverso il contrasto tra una specie di tirannia (sacerdotale) e una forma di dispotismo (militare)? In termini più espliciti: perché qualificare il ruolo della Chiesa cristiana medievale come 'tirannico' e non come 'dispotico'? Il linguaggio abituale di Condorcet, e il livello corrente della retorica rivoluzionaria – oltre all'ascendente volterriano – definiscono come dispotici ogni religione e ogni potere clericale<sup>10</sup>. Tuttavia il Medioevo – che segna una tappa decisiva nell'autonomizzarsi della storia occidentale, ed in questo senso ha una sua funzione peculiare nell'*Esquisse* – vede la contesa tra un potere militare strutturalmente dispotico e lo sviluppo delle pretese di egemonia della Chiesa, che si pongono su piani radicalmente eterogenei<sup>11</sup>. La pertinenza terminologica di questo binomio (*tyrannie/despotisme*) sembra motivata da una ragione di concetto in virtù della quale Condorcet non può, senza indebolire le linee di fondo che sorreggono il quadro teorico, definire come *despotique* l'egemonia della Chiesa cristiana e la sua interferenza con i poteri dell'Età di Mezzo. Il motivo sta in ciò, che la narrazione di questa epoca è caratterizzata – come abbiamo accennato – dal fondamentale divergere di storia occidentale e orientale, ormai divenute due sistemi autonomi ed incomunicabili. E il distinguo che vale per l'Europa medievale non deve valere altrove: è in Oriente e solo in Oriente (il riferimento è, in particolare, all'Impero bizantino) che la casta sacerdotale diviene, nella sua essenza, base strutturale del dispoti-

<sup>9</sup> *OC*, VI, p. 109. Sintomatica la tesi delle *Idées*, secondo la quale l'Europa moderna, invece, si è definitivamente sbarazzata del pericolo di una dittatura militare di vasta portata: cfr. *OC*, IX, p. 157.

<sup>10</sup> «[...] le despotisme a aussi son instinct; et cet instinct avait révélé à ces rois, que les hommes, après avoir soumis les préjugés religieux à l'examen de la raison, l'étendraient bientôt jusqu'aux préjugés politiques [...]» (*OC*, VI, p. 149). La continuità e la solidarietà tra l'ignoranza politica e l'insipienza spirituale sono qui postulate attraverso il loro comune carattere dispotico.

<sup>11</sup> A conferma di quanto viene qui sostenuto, bisogna ricordare che in questa parte dell'*Esquisse* Condorcet usa ripetutamente e insistentemente il termine *tyrannie*, e sembra evitare la caratterizzazione dei conflitti politici nel Medioevo nei termini del *despotisme*. Cfr. *OC*, VI, pp. 109 ss. Sul rapporto tra i due termini, cfr. in generale J.-L. Labarrière, *Tyrannie et despotisme*, in P. Raynaud-S. Rials (a cura di), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996, pp. 707-709.

simo. Ipotizzare, rispetto all'Europa, un legame fondamentale tra il potere della Chiesa e la costituzione dispotica (legata alle modalità della conquista militare) dei poteri civili, avrebbe pericolosamente avvicinato Est e Ovest, compromettendo l'orientamento del discorso – la sua stessa logica. Quindi, sebbene Oriente e Occidente, nel Medioevo, precipitino nella decadenza e nella barbarie parallelamente, più o meno nello stesso periodo, questa comune sorte implica due dinamiche storiche ben differenziate. In Europa ci sarà una rapida *décadence des lumières*, il cui ritmo, però, imporrà in seguito – e con altrettanta forza – la necessità di un cambiamento e di un'inversione di rotta. In Oriente, al contrario, il buio della ragione si propagherà in tempi indefinitamente lunghi, con un 'congelamento' generale del progresso e dello sviluppo, nelle scienze come nella società.

Si è a questo punto portati ad immaginare che si tratti di un'autentica predisposizione dei paesi orientali per la stasi e per la lentezza, anche durante le epoche di decadenza. In realtà, il problema è costituito dall'assenza di una dialettica, sia pure elementare, di decadenza e ripresa: c'è il blocco di quei fattori che fanno della storia il terreno della prassi umana. Per Condorcet le società orientali, seppur vittime di un processo di decadenza e di esaurimento delle loro risorse vitali, non potranno comunque reagire agli effetti di tale condizione. Viceversa per gli Europei la crisi implicherà, dopo una nuova stagione di conflitti, la definitiva riabilitazione del soggetto e della guida del progresso: l'*esprit*. Tutto questo, ad ogni modo, non deve meravigliare: è solo il rovescio di una riduzione della storia a teleologia della ragione. Le *Lumières* potranno tornare ad Oriente solo per volontà di una Europa rivoluzionaria e liberatrice dei popoli oppressi, a conti fatti<sup>12</sup>. La lentezza, la stagnazione e l'assenza di un ritmo storico, tipiche del mondo orientale, verranno redente (per così dire) mediante

<sup>12</sup> Secondo Condorcet il decadimento della religione predispone l'Oriente alle conquiste delle *Lumières* occidentali, senza che ciò comporti le lotte e le rotture che si sono date in Europa: «[...] tout prépare la prompte décadence de ces grandes religions de l'Orient, qui [...] ne menacent plus de retenir la raison humaine dans un esclavage sans espérance, et dans une enfance éternelle. La marche de ces peuples serait plus prompte et plus sûre que la nôtre, parce qu'ils recevraient de nous ce que nous avons été obligés de découvrir [...]» (*OC*, VI, p. 243; corsivo nostro). Da notare, inoltre, che l'autore poco sopra aveva congetturato la possibilità di una nuova invasione tartara di vasta portata, per poi rigettarla: «Nous ferons voir qu'une seule combinaison, une nouvelle invasion de l'Asie par les Tartares, pourrait empêcher cette révolution, et que cette combinaison est désormais impossible» (*OC*, VI, pp. 242-243). È importante per noi sottolineare che questa evenienza catastrofica costituirebbe l'unica diretta messa in causa dell'espansione dei Lumi liberatori presso le popolazioni extraeuropee. Altro luogo sintomatico, a questo proposito, è un passo della biografia condorcettiana di Voltaire, in cui si afferma: «Ce n'est point la politique des princes, ce sont les lumières des peuples civilisés qui garantiront à jamais l'Europe des invasions» (*OC*, IV, p. 147).

l'accesso alle verità della ragione, già rese concrete dalle proprie conferme in sede storica. Se ne deve dedurre che, qualora l'Asia possa fare tesoro delle conquiste illuministiche, applicarle direttamente alla sua condizione, depositario del dinamismo storico resterà comunque e inevitabilmente l'Occidente; in particolare quello delle Rivoluzioni francese e americana, delle società civili 'illuminate' e delle classi mercantili in ascesa. Si ha quindi a che fare con un'istanza logica, discorsiva – non con un pregiudizio acquisito, che si possa espungere senza intaccare il resto della narrazione.

Riprendiamo la nostra analisi dal punto cui avevamo fatto riferimento: per quanto riguarda le condizioni dell'Europa medievale il termine adatto è *tyrannie sacerdotale*, perché è solo in Asia che il *despotisme* si è determinato come una struttura conglobante, monolitica e capace di coinvolgere la religione e gli apparati chiesastici nella sua rete, rigida e paralizzante. Se la natura del dispotismo implica nel suo concetto l'articolazione del potere di uno solo con i meccanismi organizzativi di un corpo militare, in grado di rendere il potere stesso inaccessibile ed inattaccabile, indipendentemente dal fallimento del singolo capo politico, tale governo, al livello della sua genesi, sarà il risultato immediato di una conquista militare che funga anche da rivoluzione politica. Perciò si deve riconoscere che nell'Europa delle invasioni barbariche erano presenti, a livello formale, le basi del dispotismo nella sua piena accezione. La tendenziale identificazione di potere militare e potere politico (ricorrente tanto nel Medioevo quanto in alcune fasi della storia della Roma imperiale) porta Condorcet ad adottare la definizione, in realtà generica, di *despotisme militaire*, coerente in sede di teoria politica, ma da relativizzare e, al limite, invalidare, a livello di filosofia della storia. Per quanto vi possano essere i termini atti al suo sviluppo – l'identità immediata di potere politico e potere militare, la conquista come strumento di fondazione della comunità civile – in Europa il dispotismo resta un elemento tendenziale, che non può maturare, anzi deve in varia misura combinarsi, o comunque fare i conti, con gli elementi già presenti, tra i quali spicca, appunto, il potere del clero e l'organizzazione della Chiesa: «Ainsi, le roi n'eut point auprès de lui une armée toujours rassemblée; et le despotisme ne put y suivre presque immédiatement la conquête, comme dans les révolutions de l'Asie»<sup>13</sup>.

Un aspetto determinante per cogliere a fondo i giudizi che strutturano questo *excursus* sull'età medievale, centrale per la sua posizione all'interno dello scritto e per la modulazione dei suoi contenuti, viene messo in rilievo poco oltre. Condorcet si trova a constatare il fatto che l'Occidente medie-

<sup>13</sup> OC, VI, p. 112.

vale, malgrado il rallentamento subito nei progressi materiali e spirituali, conserva anche nella fase regressiva una sua dinamica propria, una dialettica delle forze politiche la cui instabilità si traduce nella ricerca (vana) di una formula politica universale. Così l'Italia, terreno delle scorribande barbariche, disgregata e privata dell'unità statale, conserva comunque una sua sostanziale autonomia rispetto alle mire politiche dei capi barbarici, in quanto sede della Chiesa. Il nostro autore dà qui ad intendere che la Chiesa medievale ebbe un ruolo di 'contropotere', che si traduceva nella resistenza permanente ad ogni stabilizzazione nei termini di un'egemonia militare dispotica. Ruolo che vanificava le aspirazioni del *despotisme militaire* sino a renderlo incompiuto, anche se perfettamente coincidente con la categoria sotto la quale viene sussunto. A tale situazione viene contrapposta in modo definitorio quella, tipicamente orientale, che contempla un legame strutturale tra clero e dispotismo; condizione in cui l'ordine del ministero religioso interpreta nella sua essenza i bisogni del potere dispotico ben più di quanto lo possa, da solo, l'arbitrio del capo politico:

Rome, qui ne reconnut de maîtres que pour en changer, conservait une sorte d'indépendance. Elle était la résidence du chef de la religion. Ainsi, tandis que, dans l'Orient, soumis à un seul prince, le clergé, tantôt gouvernant les empereurs, tantôt conspirant contre eux, soutenait le despotisme, même en combattant le despote, et aimait mieux se servir de tout le pouvoir d'un maître absolu que de lui en disputer une partie, on voit, au contraire, dans l'Occident, les prêtres, réunis sous un chef commun, élever une puissance rivale de celle des rois, et former dans ces États divisés une sorte de monarchie unique et indépendante<sup>14</sup>.

Questo passaggio modula l'interpretazione della categoria di dispotismo in una sua funzione predominante, riconducibile al sistema di pensiero dell'ideologia europea. In Oriente, il clero non avrebbe fatto altro che esprimere – sacralizzandolo – il nucleo del potere dispotico, la sua costituzione storica fondamentale. Ed è per questo che ha potuto servirsi del 'despota' oppure, all'occorrenza, contrastarlo con la certezza della propria vittoria: l'intreccio complessivo di potere materiale e potere carismatico che lo attornia, fa di un dato capo il 'despota'. Perciò il mero potere personale, con la sua componente di arbitrio e di tirannide, non restituisce, in sede di analisi storica concreta, l'essenza del dispotismo. Si ha propriamente dispotismo qualora un'intera casta religiosa, rigida depositaria delle sue prerogative, le ceda apparentemente al singolo capo per potersene servire al

<sup>14</sup> OC, VI, p. 113 (corsivo nostro).

meglio. Ed è soltanto ad Est, per così dire, che il dispotismo, sviluppato 'secondo il suo concetto', implica una radice che potremmo chiamare teologica o teocratica, espressa dalla posizione e dal ruolo del clero. Una lettura che potrebbe ricordare Nicolas-Antoine Boulanger, ma molto alla lontana, perché in quest'ultimo la teocrazia e il dispotismo (orientale) si collocano in sequenza, e implicano distinte fasi di quella che si può chiamare una storia naturale della psiche collettiva<sup>15</sup>.

In Asia, stando alla descrizione condorcettiana, l'elaborazione delle leggi e di tutti gli altri vincoli materiali della società è direttamente legata all'esistenza di una casta sacerdotale; il linguaggio teologico e l'immaginazione religiosa veicolano di per sé il contenuto del sistema sociale, dandone una rappresentazione indiscutibile. Abbiamo più sopra ipotizzato che l'uso ragionato della definizione *tyrannie sacerdotale*, limitata al mondo occidentale, potesse costituire il sintomo di una radicale differenziazione tra Oriente e Occidente, dove è il primo a riassumere e sviluppare senza residui le condizioni logiche e storiche del dispotismo. Ora, le ripetute osservazioni di Condorcet sul carattere orientale del nesso tra religione (teologia e potere clericale; educazione alla superstizione e al dogma) e poteri dispotici vanno appunto riferite a quest'ultima tesi. Lo scrupolo di evitare una caratterizzazione *despotique* delle istituzioni della cristianità medievale avrebbe avuto così delle motivazioni fondate, specifiche; bisognava prendere atto del fatto che la Chiesa e il Cristianesimo, dopotutto, erano pur sempre un prodotto eminentemente europeo. Le venature terminologiche e concettuali che l'*Esquisse* presenta vengono ad evidenziarsi per contrasto, ponendo a confronto i dati perenni della storia d'Oriente con i passaggi e le contraddizioni che caratterizzano la vicenda europea. Come sempre, la differenza di fondo, in linea generale, consiste nella capacità del mondo occidentale di elaborare le proprie crisi, sviluppando un ritmo storico che non ha eguali, sia nei momenti di *civilisation* sia nelle fasi di decadenza. Lo stesso schema è alla base delle considerazioni di Condorcet sul significato della legislazione presso i Greci e presso i popoli orientali. I primi hanno fatto della legge un patto tra eguali, per garantire almeno le condizioni mi-

<sup>15</sup> Boulanger, sulla scia di Montesquieu, si interroga sulle cause storiche, naturali e culturali, del dispotismo in Oriente, per definirlo a partire dalle sue radici teocratiche. Il dispotismo asiatico costituirebbe così un prodotto derivato, una variante dell'era della superstizione diffusa, reazione psicologica ai cataclismi naturali. Bisogna notare che anche in Boulanger il concetto di *despotisme* viene evocato per collocare storicamente e tematizzare concettualmente i termini della separazione tra storia occidentale (tendente alla libertà e all'individualismo) e storia orientale (in cui il diritto è misconosciuto, e vigono soltanto oppressione e arbitrio): rimandiamo, in proposito, al contributo di Giovanni Cristani nella presente opera.

nime della libertà; i secondi non ne hanno fatto altro che un nuovo strumento nelle mani del despota, pensandola esclusivamente in funzione di colui che la deve imporre:

Si l'on compare la législation, et surtout la forme et les règles des jugements dans la Grèce, et chez les Orientaux, on verra que, chez les uns, les lois sont un joug sous lequel la force a courbé des esclaves; chez les autres, les conditions d'un pacte commun fait entre des hommes. Chez les uns, l'objet des formes légales est que la volonté du maître soit accomplie; chez les autres, que la liberté des citoyens ne soit pas opprimée [...]<sup>16</sup>.

La spaccatura tra Est e Ovest è tale per cui, dietro all'identico nome della legge e all'identica funzione del legiferare, si celano condizioni opposte, tra le quali a malapena è possibile svolgere un paragone che non si traduca in un giudizio definitorio ed insindacabile. Ad interessarci è soprattutto il fatto che nell'*Esquisse* si ripresenti questa separazione di fondo tra le dinamiche socio-politiche dell'Occidente e le condizioni strutturali dell'Oriente. A questo proposito bisogna aggiungere che la differenziazione tra *despotisme militaire* e *tyrannie sacerdotale*, la quale avrebbe luogo nella sola Europa, non vale soltanto per il Medioevo – del quale ci siamo sopra occupati. Infatti, anche nell'interpretazione dell'Impero romano, del quale Condorcet valuta negativamente la specializzazione e il monopolio nell'interpretazione delle leggi, queste caratterizzazioni si ripresentano in coppia, giustificando un'apparente analogia con l'Oriente, la quale però non ha altra funzione se non quella di rafforzare la distinzione tra i due mondi. Nell'età dell'Impero, la formazione di una classe particolare di interpreti delle leggi (i giureconsulti) tendeva a svilupparsi consolidando gli aspetti sacrali e carismatici del diritto, attraverso il monopolio esclusivo dell'interpretazione. Tuttavia, il risultato generale di queste condizioni storiche (della politica, della prassi giuridica, della religione limitata al culto esteriore) era, nel suo senso complessivo, quello di una relativa tutela dei *droits naturels*; il diritto positivo dei Romani, pur divenendo oggetto di un rispetto sacrale e prerogativa di una casta separata, non aveva in nessun modo il ruolo meramente dispotico conferitogli *ab origine* negli Stati orientali. Non poteva dunque diventare strumento indifferente dell'oppressione e dell'arbitrio:

Rome, longtemps déchirée par les factions de généraux ambitieux, occupée de nouvelles conquêtes, ou agitée par les discordes civiles, tomba enfin de

<sup>16</sup> OC, VI, p. 76.

son inquiète liberté dans un *despotisme militaire* plus orageux encore [...].  
*Quand les lois, comme dans l'Orient, sont liées à la religion, le droit de les interpréter devient un des plus forts appuis de la tyrannie sacerdotale*<sup>17</sup>.

Se a proposito di Roma le cose stanno così, l'Oriente invece ha sin dall'inizio pregiudicato le sue possibilità di emancipazione razionale e di sviluppo storico, perché nella sua formazione non ha legato le funzioni della legge alla libertà, alla proprietà o alla cittadinanza, ma al contrario ne ha fatto lo strumento principale per paralizzare la società civile. Il senso stesso della legalità è stato travisato e corrotto dai regimi orientali, ed è per questo che il clero è potuto diventare il garante e il depositario. Insomma, questo legame tra clero e amministrazione, tra legge e religione, definisce il dispotismo *sans phrase* nello stesso momento in cui lo colloca nel mondo orientale.

3. Torniamo all'*époque* che più ci interessa, vero e proprio compendio dell'ideologia europea tardo-illuministica, ovvero la sesta, in cui si tratta della *décadence des lumières jusqu'à leur restauration, vers le temps des croisades*. Questo capitolo dell'*Esquisse* è stato preso in considerazione per una serie di motivi che si possono così riassumere: 1) perché vi s'impone la traccia di una biforcazione tra storia orientale e storia occidentale, in cui la distinzione dei ritmi<sup>18</sup> nasconde una separazione – in qualche modo 'ontologica' – tra *Lumières* e *despotisme*, che è funzionale alla teleologia del progresso; 2) perché le sorti del Medioevo barbarico europeo sono descritte attraverso la categoria analitica di *despotisme militaire*, definita in linea di principio ma storicamente transitoria (quindi, dal punto di vista della sua riuscita pratica, assimilabile alle contingenze della *tyrannie*); 3) perché è proprio il ruolo eccentrico (di 'contropotere') giocato dalla Chiesa, in ultima analisi, a rendere limitate ed inefficaci le tendenze dispotiche insite nelle conquiste barbariche. Inoltre, è in questa *époque* che si preparano le condizioni remote di un progresso pienamente sviluppato; ed è perciò ancora più forte il bisogno di emarginare lo stesso Est europeo, così come il mondo medio-orientale o quello turco-ottomano.

<sup>17</sup> *OC*, VI, pp. 94-95 (corsivo nostro). Sul significato del termine *tyrannie* in Condorcet, cfr. *supra*, nota 7.

<sup>18</sup> Condorcet esemplifica questa concezione di fondo quando accenna alla scissione dell'Impero Romano e ad una variante 'bizantina' del dispotismo orientale. La decadenza sarebbe qui priva di forma, cioè di sviluppi definiti, rallentata e incapace di delineare soluzioni autonome. Ma l'elemento decisivo, qui come altrove, è un altro: «Dans l'Orient, le peuple se livrait davantage aux querelles théologiques: elles y occupent une place plus grande dans l'histoire, y influent davantage sur les événements politiques» (*OC*, VI, p. 119).

L'ipotesi teleologica dell'*Esquisse* raggiunge infatti la sua apoteosi con la messa al bando dell'Islam dal cammino della civiltà, esclusione contro la cui necessità nulla possono le evidenze storiche. Sono questi i punti nei quali la logica di esclusione, che permea il progetto di Condorcet, attinge il massimo vigore. Dopo aver riconosciuto i meriti e i risultati conseguiti dalle popolazioni arabo-musulmane – nei diversi campi scientifici, letterari o filosofici –, il nostro autore si vieta di riconoscere una qualche autonomia ai prodotti della cultura islamica. Infatti quest'ultima, fondando la sua identità su di una religione positiva, essenzialmente dispotica ed oppressiva tanto sul piano culturale quanto su quello sociale, non poteva per definizione ottenere dei progressi scientifici, ma dovette prenderli in prestito dai Greci per poi restituirli agli Europei. La logica del progresso si rivela ancora una volta teleologica; i suoi postulati sono ben evidenti e le sue forzature necessarie:

Les sciences y étaient libres, et les Arabes durent à cette liberté d'avoir pu ressusciter quelques étincelles du génie des Grecs; *mais ils étaient soumis à un despotisme consacré par la religion*. Aussi, cette lumière ne brilla-t-elle quelques moments que pour faire place aux plus épaisses ténèbres; et ces travaux des Arabes auraient été perdus pour le genre humain, s'ils n'avaient pas servi à préparer cette restauration plus durable, dont l'Occident va nous offrir le tableau<sup>19</sup>.

Questo giudizio definitorio, come si vede, riconduce la religione di Maometto al sistema politico dispotico delle società orientali, in cui il potere concentrato e l'arbitrio diffuso ricevono una convalida supplementare dalla religione. Come si è visto, in casi simili l'autorità prescinde da ogni bisogno di legittimazione e, proprio per questo, assume un aspetto teocratico. Il carattere singolare dell'Islamismo, la sua parentela con la storia europea e con il Cristianesimo, sono revocati e destituiti in base ad un risultato politico che ha un senso univoco, e viene assimilato ai destini di oppressione e di stasi tipici del mondo orientale. Quasi per dare ad intendere che anche la religione più prossima alle cause della civilizzazione deve, in quanto legata a popolazioni collocate a Est dell'Europa, divenire la copertura e lo strumento del peggiore dispotismo. Il *génie* custodito nelle scienze e nei saperi arabi viene sacrificato sull'altare del dispotismo che riassume le sue radici teocratiche. Il senso del loro sviluppo, il contenuto e il valore di civiltà di cui essi si fecero portatori viene custodito e mantenuto esclusivamente dagli sviluppi successivi del mondo occidentale. Di conseguenza: se

<sup>19</sup> OC, VI, p. 122 (corsivo nostro).

il carattere della civiltà islamica ha un senso autonomo, esso consiste esclusivamente nel suo auto-annientamento sotto il dispotismo<sup>20</sup>. Quindi la libertà di cui godono – provvisoriamente – le realtà culturali dei popoli islamici costituisce un'eccezione, da citare ma da non prendere assolutamente in considerazione, se non per ricondurla ai destini dell'Oriente. Oppure per farne menzione come di una circostanza favorevole, comunque accidentale, alla rinascita delle *Lumières*. L'ideologia europea rivela la sua logica stringente proprio nel momento in cui è in grado di proiettare i propri assunti indifferentemente sulla storia passata o su quella futura. Il contributo delle popolazioni islamiche non può avere nessun significato in termini di *civilisation*, non può pretendere di usurpare il monopolio della ragione occidentale-europea sul senso della civiltà, della storia. Una religione «fanatique», un potere dispotico, una regione medio-orientale non possono produrre una civiltà. Tutto ciò che – nei fatti – contrasta tale giudizio, dev'essere ricondotto a «une exception passagère aux lois générales de la nature»<sup>21</sup>. Anche qui, notiamolo ancora, è l'orientamento del discorso a costituirne il nucleo, e le manipolazioni successive dei concetti, così come le forzature della lettura storica, sono giustificate dalle necessità di questa teleologia.

Tuttavia, mentre l'esposizione dell'*Esquisse* si avvicina ad un punto di svolta (la proiezione del presente nel futuro dell'*esprit*, decima *époque*), risultano insufficienti tutte le differenziazioni e i confini posti tra storia orientale e storia occidentale. Sembra che Condorcet si renda conto che gli è necessario riconoscere – nei fatti militari e negli eventi politici – un punto di rottura più originario, definito e concreto, che segni l'inarrestabile allontanarsi di due destini. Ed è altrettanto vero che la ragione in cammino può tanto più assicurarsi del suo futuro e definitivo dispiegamento universale, quanto più si è potuto allontanare in un passato remoto e quasi mitico il conflitto tra la storia occidentale ed il dispotismo orientale. Per questo la separazione tra Oriente – statico, rallentato, incapace di formulare l'unità di un movimento storico finalizzato – e Occidente – dinamico, definitivamente riconciliato con l'ordine 'naturale' dei progressi scientifici e sociali –

<sup>20</sup> Cfr. *OC*, VI, p. 123, in cui Condorcet afferma che la sopravvivenza degli Arabi alla perdita delle loro conquiste rappresenta «le spectacle hideux d'un peuple dégénéré jusqu'au dernier terme de la servitude, de la corruption, de la misère». Il finale della sesta *époque* non è meno perentorio: «J'exposerai comment la religion de Mahomet, la plus simple dans ses dogmes, [...] semble condamner à un esclavage éternel, à une incurable stupidité, toute cette vaste portion de la terre où elle a étendu son empire [...]. La Chine nous offre le même phénomène, quoique les effets de ce poison abrutissant y aient été moins funestes» (*OC*, VI, p. 124).

<sup>21</sup> *OC*, VI, p. 123.

viene retrodatata alla battaglia di Salamina (480 a.C.). Costituisce, in tal senso, un particolare sintomatico la circostanza che di ciò si parli non nella parte relativa alla storia greca antica, nella quarta *époque*, ma al termine della nona, dedicata alla Francia moderna e contemporanea, *depuis Descartes jusqu'à la formation de la république française*. Particolare per noi interessante, poiché sembrerebbe che proprio nel momento di proiettarsi nel suo elemento costitutivo – il futuro razionalizzato – lo ‘spirito universale’ di Condorcet debba – per l’ultima volta – ricacciare indietro il fantasma più temuto, atto a minacciarlo con la sua sola esistenza. Tutto questo mentre si celebrano i successi, presenti e futuri, del sistema sociale fondato sulla proprietà privata e sulla divisione del lavoro. Leggiamo:

La possession des objets de consommation les plus communs, qui satisfont avec quelque abondance aux besoins de l’homme dont les mains fertilisent notre sol, est due aux longs efforts d’une industrie secondée par la lumière des sciences; et dès lors *cette possession s’attache, par l’histoire, au gain de la bataille de Salamine, sans lequel les ténèbres du despotisme oriental menaçaient d’envelopper la terre entière*<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> OC, VI, p. 235 (corsivo nostro). La narrazione dell’evento è riportata per esteso nel *Fragment de l’histoire de la quatrième époque* (OC, VI, pp. 466-471). Il passo citato rappresenta una testimonianza d’eccezione sui caratteri ideologici della filosofia della storia settecentesca. A noi interessa non tanto per il suo contenuto (la battaglia di Salamina, da Erodoto in poi, è un vero e proprio luogo comune della coscienza collettiva, greca ed europea), quanto per il fatto notevole che questo è uno dei rari punti di tutto l’*Esquisse* in cui venga evocato un fatto di storia politico-militare, e gli venga attribuito il ruolo di uno spartiacque epocale. Lo riteniamo quindi essenziale conferma delle nostre considerazioni, e per un ordine di motivi opposto a quello che porta Marco Minerbi, nella sua *Introduzione*, a scrivere quanto segue: «Condorcet vuole dunque presentare al lettore una “storia ipotetica”: [...] l’ipotesi consiste qui in quella riduzione della storia di tutti i popoli del globo alla storia di un popolo unico [...]. A questa riduzione ne soggiace un’altra, non meno importante nell’economia e nella struttura dell’opera: l’eliminazione quasi totale di ogni riferimento ad avvenimenti significativi nell’ambito della storia politica e civile. Uno dei pochissimi fatti di tale ordine esplicitamente nominati da Condorcet è la battaglia di Salamina, *ma si tratta di un riferimento occasionale: esso serve all’autore per sottolineare che anche un fatto di storia militare può avere un’importanza determinante sul piano [...] più generale*» (Condorcet, *Abbozzo di un quadro storico*, cit., p. VIII; corsivo nostro). Sull’origine dell’ideologia europea in Erodoto, cfr. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 606. Cfr. anche F. Meinecke, *Le origini dello storicismo* (1936), tr. it. di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, Firenze, Sansoni, 1954, p. 109. Il filosofo tedesco riporta a nome di Voltaire (senza indicare la fonte testuale) una frase lapidaria che sta in una nota al volterrano *Commentaire sur l’Esprit des lois* (1777), e della quale è in realtà Condorcet il vero autore. Vi si afferma: «Si Xerxès eût vaincu à Salamine, nous serions peut-être encore des barbares»; cfr. *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. 30, p. 445. Le note aggiunte da Condorcet sono inserite nelle edizioni delle opere complete di Voltaire a partire dall’edizione Kehl, del 1784-1789. Da notare, poco

È così, con un gesto che somiglia troppo ad un esorcismo, che l'*esprit* prende definitivamente congedo dal suo passato, liquidando il suo 'altro' nel momento in cui assegna un luogo e un tempo lontani alla sua sconfitta e alla sua minaccia. Ci sembra sia da tenere in particolare considerazione il posto occupato nell'*Esquisse* da questo passaggio. Lo sviluppo della *possession* (e dei suoi 'naturali' correlativi: le leggi ragionevoli e le libertà civili) sarebbe stato impossibile se le forze del dispotismo orientale non fossero state sradicate anzitempo, in un mondo – quello antico – che ancora non ne concepiva l'importanza come principio ordinatore della società. Possiamo a questo punto dare per assodato quanto dicevamo all'inizio: cioè che la razionalità della storia, come approssimazione ad un progresso lineare ed indefinito nel suo protrarsi, richiede (quale sua condizione discorsiva) l'esclusione alla radice (anche in termini meramente fattuali e cronologici) di ogni ipotesi 'orientale'.

4. In Turgot<sup>23</sup> i progressi, che hanno per motore il *génie*, non s'identificano né con l'uniformità delle leggi fisiche né con le vie imperscrutabili della provvidenza divina, ma si richiamano l'un l'altro attraverso una rete di cause ed effetti regolati da una legge immanente, analoga a quella di un meccanismo complesso. La presa d'atto di una continuità e di una razionalità, nello sviluppo dei mezzi atti a soddisfare i bisogni vitali, ha per controparte la scissione tra mondo naturale (uniforme, chiuso in un cerchio ripetitivo di condizioni) e mondo umano (diseguale, discontinuo ma creativo), il cui senso può essere espresso solo in virtù di una razionalizzazione *ex post*. Il concetto di progresso viene così estrapolato da un contesto mobile e privo di una direzione preconstituita o ineluttabile: la storia delle civil-

sopra (p. 410), un'altra nota condorcettiana che contiene una digressione su tirannia e dispotismo, in polemica con Montesquieu.

<sup>23</sup> È opportuno rendere brevemente conto della nostra scelta di posticipare Turgot a Condorcet, invece di seguire l'ordine cronologico, che esprime anche il rapporto di filiazione intercorrente tra i due autori (il secondo, vale la pena ricordarlo, fu grande amico e biografo del primo) e le rispettive teorie (cfr. *infra*, nota 25). È nell'*Esquisse* che l'ipotesi turgotiana di una storia universale diviene teoria a pieno titolo. Ed è parimenti in questo testamento spirituale dei Lumi che la tematica del progresso rivela tutte le sue ipoteche ideologiche (teleologismo, proiezione del futuro sul passato; tutti i sintomi di una teoria della ragione storica che non si è ancora differenziata a sufficienza dall'utopia in senso stretto), e in modo circostanziato quella che riguarda l'eurocentrismo. Sembrandoci dunque che in Turgot il problema che interessa in questa sede emerga in modo meno completo, e tenendo conto del fatto che i suoi tentativi teorici hanno avuto un'influenza profonda, ma non una fortuna e una risonanza paragonabili a quelle del capolavoro di Condorcet, abbiamo scelto di porre innanzi l'interpretazione dell'*Esquisse*. Anche in questo caso, infatti, è l'anatomia dell'uomo che deve spiegare l'anatomia della scimmia.

tà, costituitasi attraverso l'alternarsi di decadenza e sviluppo, deve comunque renderne conto. L'ottimismo della ragione, se c'è o se dev'esserci, è temperato dalla presa d'atto di queste condizioni. E se «le génie est répandu sur le genre humain à peu près comme l'or dans une mine», bisognerà sempre tenere presente che i suoi slanci, «quoique nécessaires, sont entremêlés de décadences fréquentes»<sup>24</sup>. Il rapporto di filiazione che corre da Turgot a Condorcet è evidente: ma se lo si vuole considerare da vicino, bisogna riconoscere innanzitutto la differenza di fondo che riguarda il senso progettuale delle rispettive filosofie della storia. Così, mentre la storia universale costituisce in Turgot un'ipotesi di lavoro volta a definire complessivamente l'*histoire du genre humain*, essa comporta in Condorcet il ruolo egemone, universale e universalizzante, delle *Lumières*, in cui teoria del progresso e senso della storia ottengono la loro fondazione e la loro unità. In Turgot, dunque, troviamo interpretazioni storiche che entreranno a far parte dell'*Esquisse*; ma bisogna sempre riconoscere, perlomeno, che manca in esse quel *pathos* progettuale che animerà la scrittura di Condorcet, votata ad un futuro e ad una posterità quanto meno indefiniti. Ora il nostro compito è quello di illustrare o definire gli elementi che, in Turgot, danno corpo alla tematica del dispotismo orientale, allo scopo di mettere in luce quella linea di tendenza che, nella filosofia della storia settecentesca, costituisce dall'interno il discorso dell'ideologia europea.

Prendiamo in considerazione innanzitutto il *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750)<sup>25</sup>, famoso discorso pronunciato alla *maison* della Sorbona. Vi vengono analizzate le cause e le condizioni che incrementano o rallentano le possibilità dello sviluppo intellettuale, scientifico, tecnico, onde misurarne l'impatto all'interno del mondo storico. La lontana Asia viene descritta, a questo proposito, come un mondo privo *ab origine* di tali possibilità di sviluppo, pur esprimendo un tipo di civiltà ben definito, i cui caratteri sono legati al primo sorgere dei saperi scientifici. Dobbiamo vedere da vicino come questa constatazione, in Turgot, dia luogo ad uno specifico discorso sulla realtà politica del dispotismo,

<sup>24</sup> *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, 5 voll., a cura di G. Schelle, Glashütten im Taunus, Detlev Auvermann, 1972 (facsimile dell'edizione Paris, 1913-23), vol. I, pp. 302-303; cfr. anche pp. 133 e 217.

<sup>25</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, pp. 214-235. Questo discorso contiene, condensato, il programma della filosofia della storia di Turgot. Pronunciato in latino, esso venne tradotto in francese e diffuso in una cerchia ristretta di amici in un'edizione bilingue, affidata alla cura di Dupont de Nemours. Qui, tra l'altro, fa la sua comparsa quella dottrina della *perfectibilité humaine*, i cui meriti vengono ricordati da Condorcet nel suo *Esquisse*: cfr. *OC*, VI, pp. 194-195. Su Condorcet lettore e conoscitore delle opere di filosofia della storia di Turgot, cfr. l'introduzione di G. Schelle, in *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, pp. 32-33.

tipo elementare di Stato, e sulle forme di vita civile che essa presuppone. Il sapere scientifico, in Asia, non trova le condizioni adatte allo sviluppo che richiede, perché viene reso sterile da una precoce 'sistematizzazione', che è l'opposto del progresso intellettuale<sup>26</sup>. Turgot argomenta che se le scienze vengono mantenute costantemente allo stato embrionale – come misteri religiosi o segreti di Stato – è perché sono strumenti supplementari del dispotismo in formazione. I saperi hanno svolto infatti, a suo parere, un ruolo d'eccezione nel mondo orientale, divenendo fattori della stabilità (della permanenza) del regime dispotico. Oltre che come segno manifesto del ristagno e dell'involuzione della vita storica in Oriente, la situazione delle scienze asiatiche funge anche da caso limite rispetto allo sviluppo universale dell'*esprit*:

[...] dans la grande Asie, le *despotisme politique*, effet de l'établissement des grands empires dans des siècles barbares; le *despotisme civil* né de l'esclavage et de la pluralité des femmes qui en est une suite; la mollesse des princes; l'abaissement des sujets; à la Chine, le soin même que prirent les Empereurs de régler les études et de mêler les sciences à la constitution politique de l'État, les retinrent à jamais dans la médiocrité; ces tiges trop fécondes en branches dès leur origine cessèrent bientôt de s'élever<sup>27</sup>.

Questo 'falso inizio' dei progressi dell'intelletto umano si connette immediatamente alla costituzione paradigmatica del dispotismo. Poiché la

<sup>26</sup> Nel successivo *Plan* (cfr. *infra*), riferendosi ancora a questo giudizio, Turgot afferma: «Une maturité précoce, dans les sciences ou dans les langues, n'est pas un avantage à envier. L'Europe, plus tardive que l'Asie, a porté des fruits plus nourissants et plus féconds» (*Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 320).

<sup>27</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 221 (corsivi nostri). Dove c'è stata la tendenza preponderante a dare un ordine definitivo alle scienze, a fissarle in un sistema compiuto, cioè in Oriente, ne sono state soppresse le possibilità di progresso. In Turgot, dunque, la concettualizzazione del dispotismo s'intreccia con l'origine orientale delle scienze, presto ridotte ad un ordine di sterili dogmi; e questo a partire già dalle sue *Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts* (1748), pensate per un concorso dell'Accademia di Soissons, dove è dato leggere: «[...] la protection donnée aux sciences dans les Royaumes de l'Orient est ce qui les a perdues, ce qui, en les transformant en dogme, a arrêté leur progrès. La Grèce n'a devancé de si loin les Orientaux dans les sciences qu'elle tenait d'eux que parce qu'elle n'était pas soumise à une seule autorité despotique» (*Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 131). Vedi anche *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 320. Su questo aspetto, cfr. F.E. Manuel, *I profeti di Parigi*, cit., p. 45. Sulla filosofia della storia e sul progresso in Turgot, cfr. J. Dagen, *L'histoire de l'esprit humain*, cit., cap. IX; A. Cento, *Condorcet e l'idea di progresso*, cit., pp. 98 ss.; C. Signorile, *Il progresso e la storia in A. J. R. Turgot*, Padova, Marsilio, 1974, in particolare pp. 125-139; R. Finzi, *Introduzione a Turgot, Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, Torino, Einaudi, 1978, in particolare pp. XIII-XXXIV. Di quest'ultimo studioso si vedano anche le *Note su Turgot, la storia e l'economia*, Bologna, Clueb, 1987, pp. 29-41.

storia asiatica rappresenta il caso esemplare di un 'congelamento' dei ritmi storici, in essa la realtà del dispotismo si proietta sugli aspetti principali della vita sociale e intellettuale, ne assorbe il senso per farne funzioni di dominio. Le scienze vengono così ricondotte, attraverso il loro monopolio da parte di una casta di mandarini, ai bisogni della riproduzione dello Stato e della società. Il *despotisme politique* ha sempre per controparte il *despotisme civil*; e non può realizzarsi altrimenti. Le creazioni umane originali – nelle arti, nella tecnica o nei saperi in genere – sono tanto legate alla conservazione di tale regime, da venir private delle condizioni del loro sviluppo, dei mezzi della propria evoluzione. Abbiamo quindi, da un lato, un potere che informa la totalità della vita civile; dall'altro, un sapere scientifico bloccato e inerte, incapace di produrre effetti di progresso. Invece in Condorcet – che pure si propone di sviluppare in un quadro sistematico i progressi intellettuali – non ci sarà bisogno di motivare con argomenti *ad hoc* il blocco e la sterilità delle scienze orientali, perché gli Asiatici non hanno mai avuto a che fare con qualcosa che non fosse teologia, ovvero superstizione; dispotismo e teologia tendono a confondersi<sup>28</sup>.

5. È in una digressione piuttosto particolareggiata, nella prima parte del *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (1751)<sup>29</sup>, che Turgot definisce in maniera sostanzialmente completa il suo punto di vista sulla questione che ci riguarda. L'impostazione dello scritto mira ad una spiegazione di più ampio respiro di quei nessi che producono, in Oriente, una 'civiltà' (ma questo termine può valere solo in senso lato) del dispotismo. In questo *excursus*, infatti, esso viene tematizzato in diretto rapporto al tenore della vita collettiva – rapporto che esprime i suoi caratteri generali e le sue implicazioni particolari. Vedremo come questa impostazione comporterà una critica determinata della civiltà islamica e dello Stato turco-ottomano, esempi lampanti del potere corruttore del dispotismo nei confronti dei costumi civili, delle *mœurs*. Anzitutto, però, bisogna dare ragione del dispotismo in base a ciò che lo ha reso possibile nella pratica come regime, localizzando e circoscrivendo la sua influenza ad una determinata parte del globo. Bisogna, in altre parole, spiegare come una forma politica abbia potuto consolidarsi attraverso la repressione permanente di quelle energie creative che, anche nelle fasi di decadenza della storia, non restano mai del tutto sopite. In Turgot il concetto del dispotismo mette in relazione tra loro il blocco iniziale delle scienze, il destino (politico) dei paesi orien-

<sup>28</sup> Cfr. in proposito *supra*, nota 10.

<sup>29</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, pp. 275-323.

tali e le patologie dei costumi presso le rispettive popolazioni. Per ciò che pertiene, nella fattispecie, alla sua definizione ed alla sua relativa collocazione spazio-temporale, il dispotismo è il prodotto elementare (e necessario) di un'espansione militare, che finisce per imporsi come fattore di unificazione giuridica e politica. Il legame tra il re e gli amministratori locali è, per così dire, preso di peso dalla forma verticistica del comando militare; il dispotismo, inteso esclusivamente come governo civile, è analogo a una dittatura militare permanente:

Quand c'est le conquérant qui a lui-même institué des gouverneurs dans les provinces, son ignorance a dû le porter à prendre son gouvernement pour modèle et, par conséquent, à établir un despotisme de détail [...]. Lorsque le gouvernement militaire est le seul lien de l'État, et ne forme une nation qu'en l'asservissant à un prince, ce gouvernement est despotique dans son principe, et s'il n'est pas tempéré par les mœurs, il l'est encore dans la pratique<sup>30</sup>.

Se i principi di una spiegazione dal sapore montesquieuiano giustificano l'importanza attribuita alle aggressioni e conquiste militari in Oriente, è tuttavia l'assenza di fattori 'moralì', che interagiscano con la forma politica dispotica, a rendere ragione della sua stabilità e a suggellare la sua permanenza. Il clima, la povertà del territorio o la sua inaccessibilità, non sono cause che bastano a definire la portata che le invasioni tartariche assumono nella storia politica dell'Asia (è a questa, naturalmente, che Turgot tende a riferirsi quando estrapola gli aspetti qualificanti del regime dispotico). Certo, il priore della Sorbona cita come cause fondamentali del dispotismo l'ampiezza territoriale, la vastità delle conquiste e il numero degli abitanti, e rigetta come deterministica e insufficiente la teoria dei climi, sia di Jean-Baptiste Dubos sia di Montesquieu<sup>31</sup>. Ma l'essenziale del suo punto di vista sul dispotismo orientale (e questo lo distingue in particolare modo da Condorcet) sta nell'indicazione dell'immatunità delle *mœurs*, che esso implica in concreto. La distinzione, nel passo citato, tra la condizione di possibilità del dispotismo – il governo militare che si fa regime – e la sua messa in atto concreta – la corrispettiva mancanza di costumi civili nella massa dei sudditi – sembra andare in questa direzione. E in questo stesso senso pare muoversi pure la contrapposizione tra *esprit de commerce*, sviluppatosi nelle repubbliche antiche (e, nei tempi moderni, naturale

<sup>30</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 292 (corsivo nostro). Sullo sfondo, al solito, ci sono le tesi e le problematiche poste da Montesquieu; cfr. *supra*, nota 8.

<sup>31</sup> Cfr. *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 140. Sulla teoria dei climi di Dubos, cfr. le sue *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (Paris, 1719); per quanto riguarda quella di Montesquieu, invece, cfr. *De l'Esprit des lois*, libri XIV-XVII.

portatore della tendenza alla rappresentanza politica), ed *esprit du despotisme*<sup>32</sup>, costante tratto distintivo delle popolazioni asiatiche.

Il modello del dispotismo orientale rimanda, come sappiamo, agli esiti delle conquiste barbariche in Asia, in cui le funzioni del governo militare e del governo civile restano indifferenziate, e «tout se fait militairement»<sup>33</sup>. Tuttavia, la distinzione tra condizioni di principio e conseguenze di fatto, sottesa nel passo citato, impone la considerazione dei dati relativi alla situazione delle masse dominate, capaci di adattarsi ad un uso sistematico dell'arbitrio: «la mollesse, l'entêtement, l'esprit de routine et tout ce qui porte à l'inaction»<sup>34</sup>. In Turgot, dunque, il dispotismo può, sin dall'inizio, riadattare concretamente le consuetudini e le forme della vita sociale, ai fini della sua conservazione e del suo definitivo consolidamento. Esso è necessario e inevitabile non tanto in virtù della forma monolitica assunta dallo Stato, quanto perché la *nation* – la massa dei sudditi, il collettivo o la moltitudine regolamentati attraverso le forme giuridiche e i rapporti di potere – viene 'irreggimentata' mediante la sottomissione capillare ad un unico despota. Dove c'è *despotisme*, la *nation* è l'effetto coatto della sottomissione ad un principe, dinasta o conquistatore, che comanda sui governatori come un generale sui suoi soldati; e sulla popolazione, come un padrone sui suoi schiavi. La popolazione è priva di forma perché le mancano le *mœurs*, qualità atte allo sviluppo del senso civico e dell'identità collettiva: si riconosce solo dal suo ruolo passivo di referente per gli ordini del capo – che è, quindi, un padrone.

Legando il modello del potere dispotico al mancato sviluppo delle *mœurs*, Turgot individua una causa positiva, generalizzante perché di tipo socio-antropologico, atta a spiegare come un capo politico divenga necessariamente padrone e signore delle vite altrui. Il futuro ministro di Luigi XVI è infatti persuaso che «il ne faut pas croire que les hommes se soient jamais volontairement donné un maître», ma che, soltanto, «ils ont souvent consenti à reconnaître un chef»<sup>35</sup>. Se quindi lo *chef* militare e politico agisce di fatto come un *maître*, ciò avviene per un ordine di motivi indipendente dalle volontà degli individui o dalle necessità immediate del governo civile. L'assenza di costumi adatti, l'im maturità e l'ignoranza delle masse, impediscono lo sviluppo di quel *quantum* minimo di senso civico che possa rendere sensata (e praticabile) la distinzione tra lo *chef* (politico) e il *maître* (dispotico). Insomma: se il dispotismo può e dev'essere considerato un

<sup>32</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 287.

<sup>33</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 120

<sup>34</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 133

<sup>35</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 283.

regime dotato di caratteri propri, sembra rispondere Turgot a Montesquieu, è perché in Oriente le *mœurs*, i sistemi di riconoscimento che danno senso e identità alla *nation*, hanno subito un blocco prematuro, divenendo la materia prima per la formazione di un dominio 'totale'.

6. Il ruolo – essenziale – delle *mœurs* per la qualificazione della tematica in oggetto, viene in luce con maggiore evidenza allorché si confrontano le tendenze dispotiche dell'epoca delle conquiste in Asia con il nostro Medioevo barbarico. Qui le conquiste militari dei popoli nordici sono state, secondo Turgot, attribuite di una popolazione che cercava la propria libertà, e non di un capo che voleva soddisfare la sua ambizione e il suo arbitrio; perciò esse non si tradussero in un dispotismo compiuto. Avvicinatisi ai costumi delle nazioni in stato di decadenza, disposti ad accogliere il valore della civiltà attraverso il Cristianesimo, i barbari del Nord-Europa hanno in realtà preservato l'Occidente dal dispotismo. Le «*mœurs romaines*», da un lato, e «*la religion que les barbares embrassèrent*», dall'altro, hanno garantito l'Europa, per i secoli a venire, dall'involuzione in senso dispotico delle istituzioni e (soprattutto) dei costumi. Infatti, in Turgot, il privilegio storico del mondo europeo richiama immediatamente il significato della religione cristiana, «*la seule religion*» che abbia avuto il merito «*d'avoir partout affaibli le despotisme*»<sup>36</sup>. Non è proprio a partire da questi assunti, che il Medioevo – cristiano o barbarico – verrà descritto nell'*Esquisse*: la sesta *époque* vi sarà modulata, lo abbiamo visto, sulla dicotomia esclusiva di *décadence* e *lumières*. Nondimeno, la storia universale di Turgot e il quadro dei progressi intellettuali in Condorcet sono, riguardo a questo tema, accomunati da una pregiudiziale di fondo: la definizione (e valutazione) dell'età barbarica europea in base al confronto col dispotismo asiatico. Definizione che assolve l'Europa dalle limitazioni implicate nel concetto di dispotismo, e che restituisce al Medioevo una funzione più puntuale nel disegno dei progressi del mondo civile. Perciò fare il punto sul Medioevo significa sempre richiamare il divario che allontana Oriente e Occidente. Ecco come, nel *Plan*, viene spiegato questo divario:

<sup>36</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 212. Costituisce un particolare rimarchevole il fatto che il priore Turgot prenda in considerazione il Cristianesimo esclusivamente come fenomeno storico, come fattore di sviluppo della moralità e della civiltà; analogo sembra essere l'atteggiamento di Montesquieu al proposito, cfr. *infra*, nota 41. Il lirico *Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain* (1750) è importante per documentare la formazione del pensiero turgotiano, anche se non vi si formula ancora in modo essenziale la prospettiva della storia universale: cfr. *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, pp. 194-214. Vedi, al riguardo, G.M. Pozzo, *La storia e il progresso nell'Illuminismo francese*, cit., pp. 98-100 e J. Dagen, *L'histoire de l'esprit humain*, cit., p. 434.

Les royaumes d'Europe conquis par les barbares du Nord ont donc été préservés du despotisme, parce que ces barbares étaient libres avant la conquête qui se faisait au nom du peuple, et non pas à celui du roi [...]. Il n'en fut pas de même en Asie, où les peuples conquis se trouvaient d'avance accoutumés au despotisme, parce que les premières conquêtes, antérieures au temps où les mœurs auraient pu se former, avaient été vastes et rapides<sup>37</sup>.

Mettere in questione la necessità storica del dispotismo, oppure interrogarsi sulla possibilità del suo radicamento nelle terre d'Occidente, significa cogliere nella situazione delle *mœurs* dei popoli extraeuropei la causa principale del consolidamento di questo regime. I popoli asiatici, privi di una cultura e di un'identità proprie, non potevano che essere i destinatari privilegiati del potere dispotico. Quanto più tale aspetto viene approfondito, tanto più Turgot è portato a definire positivamente, a spiegare con ragioni determinate, l'assenza del senso comune collettivo: e questo avviene soprattutto allorché il discorso volge verso la critica del *mahométisme*. Il carattere dispotico dello Stato turco-ottomano ed il pervertimento dei costumi morali e sessuali nelle società islamiche sono termini inscindibili, e in quanto tali si spiegano a vicenda. Qui infatti il dispotismo ha preso corpo attraverso le consuetudini, e le ha modellate secondo le proprie esigenze, ponendo così le proprie fondamenta negli animi dei sudditi.

L'ampio *excursus* sulla natura del dispotismo che troviamo nel *Plan* definisce in modo circostanziato i termini di una critica serrata dell'Islam, e focalizza il problema dell'introduzione del dispotismo nei costumi morali della popolazione, i quali divengono così il sintomo manifesto del governo dispotico. Lo sviluppo di questo punto di vista comporta l'esclusione radicale della religione maomettana dal concetto stesso della civiltà, la sua riduzione a puro *fanatisme*, perversione degli animi. Il *despotisme des Turcs* permea e impregna tutti i lati della vita collettiva; esso

<sup>37</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 293 (corsivo nostro). Cfr., ancora una volta, *De l'Esprit des lois*, XVII, 5. Negli appunti che compongono il *Plan d'un ouvrage sur la géographie politique* (1751) vengono enumerate le cause che differenziano le conquiste dei popoli germanici da quelle dei Tartari e il loro rispettivo esito (luogo ricorrente nella giustificazione storica del dispotismo orientale, lo si è visto): *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, pp. 261 e 273. Quest'opera, anche se mai sviluppata, ha un valore rappresentativo che è stato così stigmatizzato: «Turgot, con la sua "géographie politique", progettò il corrispondente spaziale di una filosofia del progresso per dimostrare la contemporaneità del non contemporaneo sul pianeta» (R. Koselleck-C. Meier, *Progresso*, cit., p. 71). Cfr. C. Signorile, *Il progresso e la storia in A.-R.-J. Turgot*, cit., pp. 121-124, che contiene anche, in appendice, la (prima e unica) traduzione italiana della *géographie* (assente, invece, nella silloge di scritti curata da R. Finzi per Einaudi).

[...] entre dans la constitution de leur gouvernement. Il infecte toutes les parties de l'État; il en enchaîne tous les ressorts. Chaque pacha exerce sur les peuples qui lui sont soumis la même autorité que le grand seigneur a sur lui<sup>38</sup>.

Se la dura requisitoria di Turgot contro l'Islam aggiunge qualcosa di nuovo alla caratterizzazione del dispotismo, è perché nell'economia della sua esposizione gli aspetti strutturali della concentrazione del potere politico-militare perdono il loro peso determinante, e di conseguenza l'accento viene posto sulla penetrazione del *despotisme* nelle istituzioni, nella prassi amministrativa, nella vita pubblica e privata. La condizione postulata per il consolidamento del regime non è più l'assenza di costumi, civili o civilizzati, nelle popolazioni sottomesse (come avveniva paradigmaticamente per l'Asia), ma il loro snaturamento predisposto e calcolato. La vera forza del

<sup>38</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 292. Questo passo è già presente nelle *Recherches*, ma con una notevole variante, che riguarda il contesto in cui è inserito. Si potrebbe pensare che nel 1748 Turgot ancora non disponesse di una definizione adeguata del regime dispotico, e che fosse così spontaneamente portato ad usare in modo sinonimico *tyrannie* e *despotisme*; tuttavia già si profilava come elemento fondante della sua visione della storia l'opposizione dicotomica tra le civiltà orientali e il mondo europeo. Come nelle opere che abbiamo citato, anche nelle *Recherches* tale opposizione si modula su due assi principali: il problema dell'origine delle scienze e dei governi civili in Asia, da un lato, e l'ordine di considerazioni imposto dalla valutazione storica degli effetti delle invasioni barbariche nel Medioevo, dall'altro. Turgot nota che queste ultime, pur avendo comportato la definitiva estinzione della lingua latina e delle conoscenze che mediante essa si erano accumulate, non poterono tuttavia eliminare le arti (le belle arti o le arti meccaniche? probabilmente le seconde, a giudicare da quanto segue nel testo); ma proprio a questo punto fa irruzione il suo severo giudizio sulle condizioni retrograde imposte dalle invasioni degli Arabi, distruttive come mai avrebbero potuto esserlo quelle delle popolazioni germaniche. Leggiamo: «Les arts subsistèrent malgré cela [le invasioni barbariche]; il faut pour les abattre des coups plus violents. Il n'y a que la conquête des Turcs qui l'ait pu faire. Mais cela vient en partie de leur fanatisme et de leur religion destructrice, en partie de l'espèce de leur tyrannie qui n'est pas, comme la tyrannie des empereurs romains, un simple abus du despotisme. Celle des Turcs entre dans la constitution de leur gouvernement; elle infecte toutes les parties de l'État; elle enchaîne tous les ressorts; chaque pacha exerce sur les peuples qui lui sont soumis la même autorité que le Grand-Seigneur a sur lui» (*Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 120; corsivo nostro; cfr. anche pp. 124-125 [«la tyrannie»]). Per una ricostruzione delle rappresentazioni illuministiche del mondo islamico, cfr. A. Grosrichard, *Structure du serail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979; T. Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Minuit, 1988; H. Desmet-Grégoire, *Le Divan magique: l'Orient turc en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 1994; A. Gunny, *Images of Islam in eighteenth century writings*, London, Grey Seal, 1996; A. Thomson, *Islam*, nel *Dictionnaire européen des Lumières*, a cura di M. Delon, Paris, PUF, 1997, pp. 600-603. Sul problema in Montesquieu, il quale pare considerare lo Stato turco-ottomano come il prototipo degli Stati dispotici, cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 35, 95-96, 198-202, 207-210. Vedi, inoltre, il contributo di Giorgio Bongiovanni e Antonino Rotolo nel presente tomo, *Hegel e lo spirito del dispotismo*, nota 129.

dispotismo risulta allora essere la trasformazione dell'autorità arbitraria in costume diffuso tra i sottomessi, la tolleranza e il consenso dei quali essa gode a garanzia della sua affermazione e durata. L'accentuazione delle connotazioni polemiche, sempre implicite nella categoria del dispotismo<sup>39</sup>, si coniuga in questo caso con l'esclusione del mondo islamico dal cammino della civiltà. L'abuso di potere e il ricorso sistematico all'arbitrio divengono per i popoli arabi una 'seconda natura', che surroga i costumi e le concezioni della vita collettiva fino a delineare il quadro di una specie di anti-civiltà.

Si ha a che fare, dunque, con un «despotisme qui s'étend sur les mœurs civiles»<sup>40</sup>, i cui segni evidenti, inequivocabili, sarebbero la schiavitù, la poligamia, la corruzione e la mollezza dei costumi. Segni che venivano evocati genericamente nella definizione del dispotismo asiatico, e che trovano qui un'illustrazione e una conferma definitive. Il *despotisme des Turcs* è descritto in termini decisamente valutativi, nell'ambito di una specie di patologia dei costumi, che è anche un'eziologia del loro pervertimento; perché, secondo Turgot, mai come nella storia dei popoli arabi il dispotismo ha potuto dispiegare i suoi effetti nefasti. La gravità di questa presa di posizione va ricondotta, senza mezzi termini, all'interpretazione turgotiana del Cristianesimo; infatti, quanto più quest'ultimo viene riconosciuto come momento di *civilisation* o come elemento costitutivo dell'identità europea, tanto più la religione di Maometto deve trovarsi esclusa dal concetto corrente di civiltà, per essere spiegata come prodotto degenerato del dispotismo. Anzi, Turgot va oltre perché trattando delle Crociate, caratterizzate dalla comune opposizione delle popolazioni europee ai Musulmani, evoca l'inclinazione innata alla libertà che contraddistingue l'Europa:

[...] les guerres contre les Musulmans dans la Palestine, en donnant à tous les États de la chrétienté un intérêt commun, leur apprennent à se connaître, à s'unir, jettent les semences de cette politique moderne par laquelle tant de nations semblent ne composer qu'une vaste République<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Turgot era sempre stato consapevole delle ambiguità e dei rischi legati all'uso genericamente polemico del termine 'dispotismo' e dell'aggettivo 'dispotico', di solito diretti contro gli avversari dei *philosophes*: cfr., ad es., la sua lettera a Condorcet del dicembre 1773, in *Œuvres de Turgot*, cit., vol. III, pp. 639-641.

<sup>40</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 294.

<sup>41</sup> *Œuvres de Turgot*, cit., vol. I, p. 232. Anche in Montesquieu il riconoscimento dei meriti storici del Cristianesimo (non tanto come *vera religio*, quanto come culto anti-dispotico e moderatore dei costumi) ha per contropartita un giudizio assolutamente negativo sull'Islam (fatalista, aggressivo, intollerante ecc.): cfr., ad esempio, *De l'Esprit des lois*, XXIV, 3-4, 11, 14 e XXV, 13.

Il valore storico-universale assegnato alle Crociate lega indirettamente la cristianità medievale all'evoluzione politica del mondo occidentale moderno. La scoperta del significato 'progressivo' di questa stessa cristianità ha come contropartita una lettura dell'Islam che accentua i caratteri del *despotisme* fino a delinearne la figura definitiva, estrema.



## «DESPOTISME DE LA LIBERTÉ»: L'ECCEZIONE GIACOBINA

di *Cristina Passetti*

1. Con la riflessione montesquieuiana sulle forme di governo, il concetto di dispotismo trova la sua definizione, per così dire, 'classica'. Con l'autore dell'*Esprit des lois*, infatti, esso diviene genere di governo a tutti gli effetti, categoria con cui «interpretare e spiegare, e quindi includere a pieno titolo nello schema generale delle forme di governo, anche le realtà giuridico-politiche extraeuropee, antiche e moderne, in particolare asiatiche, realtà fino ad allora solo parzialmente inserite nel campo di studio della scienza politica»<sup>1</sup>.

Le conseguenze di tale innovazione sono note, a partire dalla rivalutazione concettuale che ebbe la forma monarchica europea, quale forma politica capace di garantire una reale sicurezza (libertà politica) a tutti i cittadini, in contrapposizione ai governi asiatici. Come è stato fatto notare, Montesquieu fondava il proprio edificio teorico su una dicotomia, dispotismo/libertà, che nella storia del pensiero politico è risultata assai feconda<sup>2</sup>. Quella dicotomia ha in effetti codificato un modello politico di tipo bipolare (Oriente/Occidente) che vede, da una parte, negare la possibilità ai popoli asiatici di spezzare le catene del dispotismo, condannandoli perciò ad una sorta di perpetua riproduzione della stessa forma di governo; mentre, dall'altra, affermare che nelle nazioni europee le diverse interrelazioni tra potere esecutivo, potere legislativo e potere giudiziario, seppure in forme differenti e in modi spesso imperfetti, realizzano comunque la libertà politica.

<sup>1</sup> D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, p. 25.

<sup>2</sup> Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, in particolare pp. 604-618, dove si sottolinea appunto la fecondità della dicotomia dispotismo/libertà e, più in generale, del modello politico bipolare che ne è alla base.

Con il giacobinismo questo impianto teorico, rinvenibile già nel pensiero greco (in particolare in Aristotele) e riproposto in modo sistematico da Montesquieu, viene per certi aspetti messo in questione. Fin dall'89, infatti, nello svelare al mondo che la libertà politica poteva essere conquistata da *tutti* i popoli, perché non legata ad alcun carattere nazionale, la Rivoluzione francese presentò la lotta universale dei popoli contro le teste coronate come lotta della libertà contro il dispotismo<sup>3</sup>. Una 'guerra totale' per la libertà, che fu portata alle estreme conseguenze dai giacobini francesi, per i quali la Rivoluzione «combatteva una lotta comune e globale per la liberazione dei popoli dal giogo delle tirannie dinastiche, e per un'unione armoniosa delle nazioni»<sup>4</sup>. Essi, perciò, negarono in qualche modo il modello politico bipolare e basarono la loro politica su tutta una serie di valori universali, progressivamente affermati a partire dal 1790, che non furono soltanto «combinazioni di idee o principi che servivano da guida, ma quasi cose tangibili e visibili, verità che si impongono di per sé e che esigono l'accettazione»<sup>5</sup>.

Quei valori vennero però rielaborati anche ripercorrendo interi blocchi della teoria politica montesquieuiana, dai quali scaturirono quelli che Remo Bodei definisce 'ibridi', 'mutanti' concettuali, riassumibili proprio nella locuzione «dispotismo della libertà» (*despotisme de la liberté*), che in questo modo è diventata un concetto paradigmatico per le future rivoluzioni<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> È questa una considerazione ormai accreditata nella storiografia sulla Rivoluzione francese. Vedi, ad es., 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, F. Angeli, 2000, pp. 51-64, la quale, parafrasando Montesquieu, fa notare, tra l'altro, che se la libertà è qualcosa di cui tutti possono appropriarsi, ciò significa rischiare di trovare al posto della libertà universalizzata il dispotismo.

<sup>4</sup> J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), trad. it. di M.L. Izzo Agnetti, Bologna, Il Mulino, 1977<sup>2</sup>, p. 179.

<sup>5</sup> J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit., p. 112. Tra i valori giacobini si ricorda la trilogia repubblicana libertà-eguaglianza-fraternità, a cui si deve aggiungere il culto per la patria (patriottismo). Su questo, cfr. il contributo di M. Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, trad. it. di C. Patanè, Bari-Roma, Laterza, 1998, in particolare pp. 43 ss., che rappresenta anche una messa a punto storiografica degli studi sul giacobinismo e sul suo significato ideologico e politico.

<sup>6</sup> R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1994<sup>2</sup>, in particolare pp. 369-443. Il discorso di Bodei risulta particolarmente suggestivo in relazione alla spiegazione generale dell'origine dei concetti-ossimoro usati dai giacobini francesi, frutto di passioni, precisa, in loro contrastanti e coesistenti pressoché in modo permanente, come la 'paura' e la 'speranza'. L'uso paradigmatico del *despotisme de la liberté* lo si trova, ad es., nella formula della «dittatura del proletariato» di matrice marxista-leninista. Essa sta a indicare sia un certo sistema politico, sia una fase provvisoria dell'evolu-

Non possiamo qui proseguire su un terreno che ci porterebbe troppo lontano dal nostro tema. Possiamo però osservare che, nel momento in cui il giacobinismo si è posto in termini di 'visione del mondo'<sup>7</sup>, esso ha utilizzato un linguaggio ancora legato alla terminologia politica d'antico regime, ma pregno di una nuova concettualizzazione politico-ideologica che l'espressione «dispotismo della libertà» descrive efficacemente. Perciò, se ci fermiamo al piano linguistico-terminologico, tra le accezioni 'positive' che il termine «dispotismo» assume nel corso del XVIII secolo<sup>8</sup>, quella definita dall'espressione «dispotismo della libertà» rappresenta una vera e propria *eccezione*, l'eccezione più significativa, più forte, in relazione alla nozione di dispotismo, proprio perché coniuga concetti tra loro antitetici, andando a costituire la 'matrice' per tutta una serie di concetti-ossimoro che rappresentano le parole d'ordine dell'azione politica dei giacobini francesi<sup>9</sup>. Inoltre, sempre da questo punto di vista, il giacobinismo ha creato una vera e propria 'catena sinonimica' tra «dispotismo», «dittatura» e «terrore», nella quale rientrano anche i termini «tirannia» e «tirannide»<sup>10</sup>.

zione storica, durante la quale le classi lavoratrici (operai e contadini) si arrogano il diritto di reggere lo Stato, dalla cui direzione sono state escluse le classi 'tradizionali' (nobiltà e borghesia), la cui liquidazione economica e fisica deve essere perseguita 'fino in fondo'. Del resto, la storiografia marxista-leninista ha rilevato il valore paradigmatico del concetto di «dispotismo della libertà», interpretando il giacobinismo nei termini di Rivoluzione spinta 'fino in fondo'. Sulla «lapidaria caratterizzazione del giacobinismo come ideologia e pratica della "Rivoluzione fino in fondo"», cfr. M. Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, cit., pp. 43-44 e *passim*. Si veda anche J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit., il quale fa notare come «i "principi eterni", l'"ordine naturale", il "regno della virtù" avevano un significato importantissimo per Robespierre e Saint-Just, proprio come concetti quali la "società senza classi" e "il passaggio dal regno della necessità al regno della libertà" hanno per un marxista ortodosso» (p. 112).

<sup>7</sup> M. Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, cit., pp. VII-VIII.

<sup>8</sup> Per Cesare Beccaria il «dispotismo delle leggi» (*Dei delitti e delle pene*, § 9) rappresenta la condizione migliore, il buon ordine delle società. Egli «è il primo a coniare un'espressione favorevole al 'dispotismo', a dare questo nome a un potere centrale forte, capace di infrangere le resistenze dei corpi intermedi e di percorrere la strada delle riforme: lo è in assoluto». Così commenta A. Burgio (nota 48, pp. 149-151), curatore dell'edizione Feltrinelli del *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria (Milano, 1997<sup>5</sup>), ricostruendo brevemente la storia delle accezioni 'positive' del concetto di dispotismo, alle quali va aggiunto il concetto di *despotisme de la liberté*.

<sup>9</sup> Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., pp. 382-384, che ricorda altri concetti-ossimoro quali, ad es., l'accostamento di «virtù» e «terrore» effettuato da Robespierre (cfr. il discorso del 18 piovoso, anno II [5 febbraio 1794]) e l'espressione «dittatura della giustizia» che troviamo in Saint-Just (si veda il *Rapport* dell'8 ventoso, anno II [26 febbraio 1794]). Su questo, torneremo in seguito.

<sup>10</sup> Sulle differenze terminologico-concettuali tra «dispotismo» e «tirannia» (o «tirannide»), tra «dispotismo», «dittatura» e «terrore», cfr. *Dizionario di politica*, diretto da N. Bob-

Ma andando oltre, affrontando la questione dal punto di vista ideologico-politico e di azione rivoluzionaria, vediamo come sia il «dispotismo», nel senso di *despotisme de la liberté*, a diventare il mezzo privilegiato della politica giacobina. Ciò, non solo per l'attuazione, ma anche per la costruzione e il mantenimento della libertà repubblicana in Francia. Dunque, nel proseguire la nostra riflessione sul concetto di «dispotismo della libertà», cercheremo di precisarne il significato in relazione sia alla sua valenza ideologica sia alla sua applicazione in termini di prassi politica.

2. L'espressione *despotisme de la liberté* è stata usata per la prima volta da Jean-Paul Marat in un intervento del 1793 su «Le Moniteur», ma è a partire dalla seconda metà del 1789, che nei suoi scritti è possibile rintracciare i germi di quella che è diventata, a pieno diritto, l'espressione simbolica più appropriata con la quale definire la politica dei giacobini francesi<sup>11</sup>.

bio, N. Matteucci e G. Pasquino, Torino, Utet, 1983<sup>2</sup>, alle voci «Dispotismo» (di N. Bobbio) e «Dittatura» (di M. Stoppino). Sulla 'catena sinonimica', si vedano le osservazioni di C. Vetter, *Il dispotismo della libertà. Dittatura e rivoluzione dall'Illuminismo al 1848*, Milano, F. Angeli, 1993, in particolare pp. 32-42 e 180-220. Si rimanda, inoltre, agli studi di J. Guilhaumou, di cui si ricorda, in particolare, *La langue politique de la Révolution française. De l'événement à la raison linguistique*, Paris, Méridiens, 1989. Un'utile banca dati linguistica è data dai *Matériaux pour l'histoire du vocabulaire français. Datations et documents lexicographiques*, a cura di B. Quemada, Paris, Le Belles Lettres, s.d. (numero monografico delle «Annales littéraires de l'Université de Besançon»). Una pubblicazione recente che discute alcune delle suddette corrispondenze sinonimiche è *Dictature, absolutisme et totalitarisme. Colloque des 15 et 16 mai 1997 à la Fondation Singer-Polignac*, numero monografico della «Revue française d'histoire des idées politiques», 6 (1997). Infine, per una ricostruzione storico-concettuale della nozione di «terrore» si rimanda alla voce «Terror, Terrorismus», in O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, vol. 6, pp. 323-444; mentre, nella prospettiva del 'ricordo', della 'memoria', relativamente al Terrore giacobino, cfr. S. Luzzatto, *Il Terrore ricordato. Memoria e tradizione dell'esperienza rivoluzionaria* (nuova edizione ampliata), Torino, Einaudi, 2000.

<sup>11</sup> J.-P. Marat, in occasione del dibattito alla Convenzione Nazionale per l'istituzione del Comitato di Salute Pubblica (1° Comitato), scrive su «Le Moniteur» (6 aprile 1793): «Peut-être cependant, ce Comité, avec les moyens que vous lui donnez, ne sera-t-il pas encore assez fort pour sauver la liberté; c'est par la violence qu'on doit établir la liberté, et le moment est venu d'organiser momentanément le *despotisme de la liberté* pour écraser le *despotisme des rois*» (*Réimpression de l'ancien Moniteur seule histoire authentique et inaltérée de la Révolution française depuis la réunion des États-Généraux jusqu'au Consulat [mai 1789-novembre 1799]. Avec des notes explicatives*, 32 tomi in 31 volumi, a cura di L. Gallois, Paris, H. Plon, 1840-1845, t. XVI, p. 76). L'espressione di Marat viene ripresa, come si vedrà più avanti, da M. 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 febbraio 1794), in Id., *Discours et Rapports à la Convention*, Paris, Union Générale d'Éditions,

Tuttavia, gli stessi 'elementi originari' del discorso politico maratiano sembrano derivare da esperienze più antiche, quelle degli anni giovanili, quando Marat, seppure con toni meno accesi, dichiarava necessario spezzare le «catene della schiavitù» (*chaînes de l'esclavage*)<sup>12</sup>.

Delle opere politiche anteriori lo scoppio rivoluzionario, è in *The Chains of Slavery* (1774) che viene sviluppato il tema della ribellione entro un contesto ben definito<sup>13</sup>. In quest'opera, infatti, Marat mette a nudo i mezzi, gli artifici, leciti o illeciti, che i sovrani sono soliti escogitare ai danni del popolo per sottometterlo ai loro voleri, e teorizza la necessità che il popolo si opponga con la forza ad ogni forma di dispotismo, sia esso di natura 'monarchica' (*despotisme des rois*) o 'parlamentare':

Le parlement qui étoit le glorieux boulevard de la liberté Britannique, est métamorphosé en une faction audacieuse [...]; en une bande de traîtres masqués qui, sous le nom de gardiens fidèles, trafiquent honteusement des droits & des intérêts de la nation: alors le prince devient absolu, & le peuple esclave<sup>14</sup>.

Eppure, in quest'opera il richiamo di Marat alla lotta armata non ha ancora un fine rivoluzionario, le sollevazioni popolari non hanno lo scopo di mutare la forma di governo, o di rovesciare l'ordine esistente, per l'instaurazione di un regime democratico; qui egli vuole unicamente ripristinare un più corretto rapporto tra popolo e 'rappresentanti', richiamando anch'essi ai loro doveri, e rimarcando la necessità di allargare ad una più vasta rappresentanza il sistema di governo britannico del suo tempo, il

1965, pp. 207-241, in cui afferma che «le gouvernement de la Révolution est le *despotisme de la liberté* contre la *tyrannie*» (p. 222). I corsivi sono nostri.

<sup>12</sup> Si veda L. Guerci, *Marat prima della Rivoluzione: «Le catene della schiavitù»*, «Rivista storica italiana», 91 (1979), pp. 434-469.

<sup>13</sup> Durante il suo soggiorno inglese (1765-1776) Marat scrisse, com'è noto, quattro opere, di cui due di natura medica. Le opere 'politiche' sono: *A philosophical Essay on Man* (Londra, 1773), tradotto anche in francese e pubblicato nel 1774 presso M.-M. Rey con il titolo *Essai sur l'homme*, e *The Chains of Slavery* (Londra, 1774), uscito anonimo, poi tradotto in francese e riedito nel 1793 con l'eloquente titolo di *Les chaînes de l'esclavage, ouvrage destiné à développer les noirs attentas des princes contre le peuple; les ressorts secrets, les ruses, les menées, les artifices, les coups d'État qu'ils emploient pour détruire la liberté et les scènes sanglantes qui accompagnent le despotisme* (Paris, par l'«Imprimerie de Marat», Rue des Cordeliers). Del periodo precedente la Rivoluzione, ricordiamo anche l'*Éloge de Montesquieu* (scritto in occasione del concorso per un elogio a Montesquieu organizzato dall'Accademia di Bordeaux nel 1782, dove fu presentato da Marat nel 1785, ma uscito postumo nel 1883) ed il *Plan de législation criminelle* (scritto nel 1778, pubblicato la prima volta nel 1780 a Neuchâtel, ristampato a Parigi nel 1782, poi nel 1790, infine, postumo, nel 1799).

<sup>14</sup> J.-P. Marat, *Les chaînes de l'esclavage*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972, p. 30.

quale, per scongiurare corruzione e dispotismo, avrebbe dovuto fissare in modo preciso i confini, sia del potere regale, sia di quello dei *membres du parlement*.

Così, seppure ai margini del movimento filosofico europeo, Marat partecipa del dibattito illuminista, affrontando temi discussi diffusamente in quegli anni. Dalla sua posizione, che non pone dubbi circa la validità che egli attribuisce al modello costituzionale inglese, traspare una sincera ammirazione per Montesquieu: l'insurrezione è interpretata come deterrente contro qualsiasi potere dispotico, ma l'invito alla rivolta indirizzato al popolo si realizza all'interno di una sostanziale accettazione della teoria montesquieuiana dell'equilibrio dei poteri<sup>15</sup>. Tutto ciò non può allora essere letto in senso rivoluzionario, senso che, invece, quella stessa tesi assume in occasione della pubblicazione, nel 1793, dell'edizione francese di *The Chains of Slavery*, alla quale Marat ha apportato correzioni che avvalorano la lettura 'rivoluzionaria' del suo lavoro giovanile<sup>16</sup>. Tuttavia, prima di arrivare al 1793, momento in cui Marat ha ormai unito all'attività di publicista quella di militante «giacobino»<sup>17</sup>, crediamo necessario seguire gli sviluppi del suo pensiero a partire dai primi anni rivoluzionari, durante i quali egli impiega ogni energia allo scopo di descrivere e precisare i contorni di un percorso, quello del popolo verso la libertà, che l'avanguardia rivolu-

<sup>15</sup> Nell'*Éloge de Montesquieu* (cfr. qui, nota 13), Marat dichiarava in modo esplicito la propria ammirazione per colui che aveva saputo dare base scientifica alla politica, senza separare il diritto codificato (leggi) dal diritto naturale (morale). Per Marat, Montesquieu aveva il merito di aver descritto meglio di chiunque altro i meccanismi legislativi atti all'instaurazione di un regime temperato. Ne *La Constitution, ou Projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen, suivi d'un Plan de constitution juste, sage et libre* (Paris, 1789), egli rinnovava la propria stima nei riguardi di Montesquieu, invocandolo come «le plus grand homme qu'ait produit le siècle» (p. 3). Al riguardo, si vedano le osservazioni di R. Barny, *Montesquieu patriote?*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 83-95; e C. Rosso, *La réception de Montesquieu, ou les silences de la harpe éolienne*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1989, pp. 84-85. L'ammirazione per Montesquieu rappresenta perciò una costante del pensiero maratiano.

<sup>16</sup> Cfr. L. Guerci, *Marat prima della Rivoluzione*, cit., p. 436. Aggiungendo ben cinque nuovi capitoli, Marat – afferma Guerci – cerca di dare «una fondazione 'filosofica' alla trattazione del dispotismo»; egli «attribuisce valore normativo alla Sparta di Licurgo e alla Roma dei primi tempi della Repubblica, tesse l'elogio del piccolo Stato, traccia una schematica filosofia della storia facendo coincidere il dispotismo e la 'servitude' con la vecchiaia delle 'nations', polemizza aspramente contro il commercio e il lusso, loda i popoli amici della povertà, stigmatizza la disegualianza». A differenza della critica tradizionale su Marat, C. Vetter, *Il dispotismo della libertà*, cit., non crede affatto che l'opera del 1774 possa costituire il primo nucleo tematico della teoria sul «dispotismo della libertà» (cfr. pp. 202-203).

<sup>17</sup> Usiamo qui il termine «giacobino» non in relazione diretta con il movimento 'storico' (club dei *jacobins*), ma nel senso più generale, o 'trans-storico', che esso ha assunto. Su questo, cfr. le precisazioni di M. Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, cit., *passim*.

zionaria avrebbe dovuto garantire sgombro da qualsiasi ostacolo o impedimento<sup>18</sup>. Secondo Patrice Gueniffey, è proprio così che il Terrore ha avuto origine: dalle stesse parole di Marat, il quale non ha mancato occasione per denunciare la corruzione della classe politica e il complotto che, a suo parere, essa preparava ai danni del popolo<sup>19</sup>.

3. Nel primo periodo della Rivoluzione (1789-1791), Marat si muove sulla scena politica in qualità di 'osservatore' del dibattito istituzionale in corso all'Assemblea. Il suo progetto è quello di tutelare la libertà che i Francesi avevano appena conquistato<sup>20</sup>. Perciò, nel settembre del 1789, egli

<sup>18</sup> Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., p. 422: «L'idea dei 'moti popolari' come adempimento della filosofia è presentata da Marat in netta antitesi con l'ipotesi di una crescita lenta del progresso civile. Non si può aspettare che la ragione penetri diffusamente nel corpo sociale, secondo i pigri automatismi dei regimi monarchici e l'evolversi lento di un costume plasmato dall'inerzia di secoli. Occorre prima sbloccare con uno *choc* i suoi meccanismi inceppati. E per far questo [è] sufficiente, dice Marat [«L'Ami du Peuple», 25 ottobre 1790], di *ne point s'y opposer*, di agire politicamente in forma negativa, ossia senza intervenire a frenare la potenza di tali moti. Bisogna, semmai, aiutarli a rimuovere gli ostacoli e gli impedimenti, così da "permettere all'indignazione delle masse di seguire il proprio corso". Identica posizione viene assunta da L.-A.-L. Saint-Just, che fin dal 1791 aveva interpretato la Rivoluzione sulla base dell'idea di equilibrio: una nazione deve reggersi sulla legge o sull'armonia naturale. Proprio per questa ragione egli nel 1794 iniziò a scrivere le *Istituzioni Repubblicane*, di cui parleremo più avanti. Per J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit., Saint-Just era convinto dell'esistenza di «un'armonia inerente alla società. Il compito di un governo non era quello di imporre la propria volontà o il proprio modello a una società, ma quello di rimuovere gli ostacoli che si opponevano a quest'armonia, fine per cui era stato istituito il Terrore. L'armonia era destinata ad affermarsi, quando tutti gli elementi dell'esistenza sociale fossero stati collocati nel posto loro adatto» (p. 193). Ma anche su questo, si veda più avanti.

<sup>19</sup> P. Gueniffey, *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Paris, Fayard, 2000, cap. III («La leçon de l'«Ami du Peuple»»), pp. 69-80, in particolare pp. 69-71.

<sup>20</sup> Al momento della rottura rivoluzionaria, la Francia si presentava nelle condizioni ideali per impiantare una monarchia sul modello costituzionale inglese (bastava istituire un reale sistema di equilibrio dei poteri) e Montesquieu sembrava rappresentare la chiave interpretativa della fase politico-istituzionale apertasi allora. Dopo il 1791, questa fiducia venne meno. L'anno 1791 fa, quindi, da spartiacque tra un primo periodo in cui il richiamo all'*Esprit des lois* è forte e costante, e uno successivo, nel quale la tesi montesquieuiana dell'equilibrio dei poteri viene progressivamente abbandonata. Su questo, si vedano i contributi di M. Platania, *Virtù, repubbliche, rivoluzione: Saint-Just e Montesquieu*; J. Ehrard, 1795, «*année Montesquieu*»? *Pourquoi l'auteur de «L'Esprit des lois» n'est pas entré au Panthéon*; e quello, già ricordato, di C. Larrère, *Montesquieu et «l'exception française»*, in *Poteri, democrazia, virtù*, cit., complessivamente pp. 11-64. Non stupisce, quindi, il fatto che, oltre a Marat, anche altri futuri 'terroristi', a quella data, fossero entusiasti dell'opera montesquieuiana, come ad es. Saint-Just, che pubblicava *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution* (Paris, Beuvin, 1791), in cui, a parere di J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit., «Saint-Just parla con entusiastica approvazione dei principi del 1791. La Francia aveva realizzato una sintesi (*coalisé*) di demo-

fonda il giornale noto con il titolo di «L'Ami du Peuple»<sup>21</sup>, inserendosi, almeno indirettamente, in quel dibattito, sì da renderlo accessibile a un più vasto pubblico.

Deluso nelle aspettative, Marat mette quasi subito in evidenza lo scarso venutosi a creare tra realtà effettuale e progetto politico, e procede in una campagna denigratoria ai danni dei 'costituenti'. Convinto che i *membres du parlement* abbiano tradito le idee e persino i principi ispiratori della Rivoluzione, egli porta avanti un'azione continua e martellante di denuncia, non solo del loro tradimento, ma anche delle deficienze in seno alla Costituzione, nonché del complotto aristocratico mosso contro le masse popolari. La sua nuova immagine è quella del 'rivoluzionario' che vuole realizzare un progetto politico preciso: costruire la nazione 'nuova' sulla base di una altrettanto nuova rappresentazione della teoria dell'equilibrio dei poteri<sup>22</sup>.

Tre sono, per Marat, i poteri necessari al compimento del suo progetto: il potere del popolo, quello del governo e quello dell'opinione pubblica.

crazia (*état civil*), di aristocrazia (potere legislativo) e di monarchia (potere esecutivo). Secondo la migliore tradizione di Montesquieu» (p. 122). Sempre secondo Talmon, Saint-Just anche dopo il 1791 portò avanti l'idea dell'equilibrio tra le forze sociali come fine della Rivoluzione, ciò in contrasto con Robespierre – elemento che, più di altri, evidenzia la differenza esistente tra i due –, il cui fine rivoluzionario era inteso in modo dinamico, come «avanzamento senza sosta verso la completa realizzazione dell'ideale democratico. La libertà dell'uomo e la sovranità popolare assoluta costituivano i fini supremi» (pp. 125-126).

<sup>21</sup> Il 12 settembre 1789 Marat fonda il giornale dal titolo «Le Publiciste Parisien», che egli ribattezzerà pochi giorni dopo (il 16 settembre) con il più conosciuto «L'Ami du Peuple». Il foglio quotidiano avrà alterne vicende e nel corso del tempo muterà di nuovo nome. Tra il settembre 1792 ed il marzo 1793, esso uscirà con il titolo «Journal de la République Française», organo di governo, quindi come «Le Publiciste de la République Française», il cui ultimo numero vide la luce il giorno successivo la morte di Marat, cioè il 14 luglio 1793. Una breve storia del giornale è fornita da M. Vovelle nella sua «Introduzione» a J.-P. Marat, *Écrits, présentés par M. Vovelle*, Paris, Messidor/Éditions Sociales, 1988, pp. 7-42. Per «L'Ami du Peuple», cfr. J.-P. Marat, *Œuvres politiques 1789-1793*, a cura di J. De Cock e Ch. Goëtz, 10 voll., Bruxelles, Pôle Nord, 1989-1995. Per una panoramica sulla stampa francese negli anni rivoluzionari si rimanda a J. Godechot, *La presse française sous la Révolution et l'Empire*, in *Histoire générale de la presse française*, sous la direction de C. Bellanger, J. Godechot, P. Guiral et F. Terrou, 5 voll., Paris, PUF, 1969-1976, vol. I («Des origines à 1814»), pp. 405-567.

<sup>22</sup> R. Barny, *Montesquieu patriote?*, cit., pp. 88-91, fa notare come Marat sia il solo, tra i rivoluzionari democratici, a invocare contemporaneamente Montesquieu e Rousseau. Se di Montesquieu egli ammira soprattutto la lotta contro ogni forma di oppressione, per l'instaurazione della libertà, il cardine concettuale dell'analisi maratiana coincide però con la nozione di «volontà generale» che si trova al fondo di tutte le sue argomentazioni. Un aspetto, questo, rilevato, anche per Robespierre e (in parte) Saint-Just, da A. Burgio, *Rousseau, la politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, Milano, Guerini e Associati, 1996, pp. 144-165.

Il potere del popolo si esprime nelle grandi giornate rivoluzionarie, quando esso mostra la sua forza bruta, irrazionale, dell'Ercole in marcia<sup>23</sup>. Il potere del governo, invece, è assimilato al potere dell'antica dittatura romana<sup>24</sup>. Infine, il terzo dei poteri, il potere dell'opinione pubblica, è esattamente la forza della parola come espressione di un potere popolare sempre pronto ad esercitare pressioni sullo Stato.

Tuttavia, ciò che Marat descrive è comunque una raffigurazione tradizionale del rapporto tra governanti e governati. Il popolo stringe un patto sociale con i suoi governanti e deve punirli nel caso in cui essi non rispettino quel patto. In effetti, lo scopo di Marat è proprio questo: punire chi governa male, giudicare i responsabili di una determinata situazione, fare in modo che i 'rappresentanti' operino a favore del bene comune, così come viene inteso dal popolo. Per questo egli diventa 'voce' del popolo, in nome del quale invoca il ricorso alla violenza rivoluzionaria come mezzo per combattere la corruzione del corpo politico e i pericoli di ricadere nel *despotisme des rois*<sup>25</sup>. Il potere dell'opinione pubblica rappresenta perciò una forma alternativa di liberazione dall'oppressione, resa possibile attraverso la violenza che la parola suscita. Questa parola, questo 'verbo', Marat lo mette in bocca a sé stesso, assumendo l'appellativo di *Ami du Peuple*, cioè espressione, attraverso il 'verbo', dell'opinione del popolo<sup>26</sup>.

In questo modo, viene attuato uno spostamento da quelle che sono le manifestazioni di forza bruta del popolo, che in massa insorge, a espressioni di forza linguistica, attraverso il portavoce dell'opinione pubblica, Marat appunto. Se la forza serve l'opinione, il primato è sempre e comun-

<sup>23</sup> La raffigurazione del popolo come Ercole in marcia è spiegata efficacemente da L. Hunt, *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali* (1984), trad. it. di E. Joy Mannucci, Bologna, Il Mulino, 1989, cap. III («Le immagini della sinistra»), pp. 89-113. A p. 96 viene descritta l'immagine del popolo che primeggia su quella dei suoi rappresentanti (Ercole che scavalca la Libertà); alle pp. 97-99, Hunt mette in evidenza l'ambiguità che si cela nella figura di Ercole: forza bruta contro forza razionale (quella dei rappresentanti del popolo); a p. 107, infine, l'autrice ricorda la distruzione della statua (colosso) di Ercole, avvenuta su ordine direttoriale agli inizi del 1795.

<sup>24</sup> Cfr. qui, nota 30.

<sup>25</sup> Cfr. P. Gueniffey, *La politique de la Terreur*, cit., pp. 77-80.

<sup>26</sup> Secondo P. Gueniffey, *La politique de la Terreur*, cit., pp. 69 ss., Marat acquista un potere speciale, quello che deriva dalla potenza dell'opinione pubblica. Egli è il promotore di un giornalismo che orienta e forma l'opinione pubblica. Cfr. anche M. Ozouf, «Marat», in F. Furet-M. Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese* (1988), trad. it. a cura di M. Boffa, 2 voll., Milano, Bompiani, 1994 (nuova edizione), vol. I («Avvenimenti, protagonisti»), pp. 315-322, la quale indica proprio in ciò l'eccezionalità della figura di Marat 'rivoluzionario', analista della Rivoluzione e instancabile espressione del 'pensiero orribile' di distruzione di tutti gli avversari.

que della parola, anche quando il popolo mostra il suo 'dispotismo'. Il che giustifica le affermazioni di Marat, per il quale, in un paese dove la libertà stava appena nascendo (*liberté naissante*), era del tutto impossibile combattere attraverso vie legali coloro che per secoli vi avevano governato. Ed è proprio per tutelare quella *liberté naissante*, che Marat formula il nucleo teorico della tesi della «dittatura» come strumento di conquista e di salvaguardia della libertà.

4. Gli scritti maratiani successivi (1792-1793) presentano un progressivo confluire della tesi della «dittatura» nella teoria della violenza rivoluzionaria quale elemento fondamentale per l'eliminazione (fisica) dei nemici della Rivoluzione nell'esercizio della dittatura da parte del Comitato di Salute Pubblica<sup>27</sup>. Si tratta, ora, di seguire questo passaggio del pensiero di Jean-Paul Marat, che va dalla richiesta della «dittatura» e di un Tribunale di Stato, alla applicazione del *despotisme de la liberté* mediante il 'partito' rivoluzionario.

In relazione alla tesi della «dittatura» come mezzo di liberazione delle masse, Cesare Vetter individua due momenti, coincidenti con quelle che possono essere definite costanti del pensiero maratiano: da un lato, la necessità di un continuo controllo dei rappresentanti, i cui atti devono essere discussi ed eventualmente emendati dal popolo; dall'altro lato, l'esigenza di tutelare la libertà dei cittadini, ancora incapaci di usare in modo proprio gli strumenti della politica, attraverso un organismo istituzionalmente definito<sup>28</sup>. Sostiene infatti Marat:

Je le dis avec douleur: l'édifice de la constitution est manqué, et il l'est pour toujours, à moins que nous ne prenions enfin le seul moyen propre à contenir dans le devoir les ennemis de la révolution [...]. Pour mettre un frein à leur audace, il aurait demandé avant tout l'érection d'un vrai tribunal d'État, composé de quelques bons patriotes chargés de faire, à la face des cieux et de la terre, le procès aux conspirateurs contre la patrie, puis l'institution d'une charge de dictateur, élu par le peuple dans les temps de crise, dont l'autorité n'aurait duré que trois jours et dont le devoir aurait été

<sup>27</sup> Cfr. C. Vetter, *Il dispotismo della libertà*, cit., p. 195: «È la concezione della dittatura levatrice di libertà a costituire il tratto distintivo della nuova idea di dittatura che comincia ad affermarsi con Marat». Ciò, continua Vetter, rappresenta l'elemento moderno del pensiero maratiano, in quanto alla «dittatura», sia essa di uno solo, oppure di un organismo articolato, viene attribuita la funzione di trasformazione (politica, sociale e morale) della società.

<sup>28</sup> Cfr. C. Vetter, *Il dispotismo della libertà*, cit., pp. 180-189 e *passim*.

de punir militairement les mauvais citoyens qui auraient mis le salut public en danger<sup>29</sup>.

Qui Marat ridisegna, in pratica, la mappa costituzionale. In caso di emergenza, ben due nuove magistrature sarebbero intervenute: il Tribunale di Stato, processando i cospiratori (*conspirateurs*) e il dittatore (*dictateur*), punendo militarmente i 'cattivi cittadini' (*mauvais citoyens*), coloro cioè che potevano mettere in pericolo la stabilità della Nazione.

La «dittatura» maratiana mostra, così, un duplice volto. Da una parte, riprende lo statuto dell'antica magistratura romana, soddisfacendone i parametri formali: modo di attribuzione della carica, estensione dei poteri attribuiti, scopo e durata. Essa è quindi concepita nel senso classico di potere supremo rimesso dal popolo nelle mani di un solo uomo, per una durata limitata nel tempo. In questo caso, la «dittatura» è una magistratura 'legale' (costituzionale)<sup>30</sup>. Dall'altra parte, però, nel dover punire i *mauvais citoyens*, essa tende a configurarsi nei termini che Franz Neumann ha definito di «dittatura educativa»<sup>31</sup>, assumendo un duplice orientamento, di natura morale e di natura politica. Nel primo caso, la «dittatura» serve a soddisfare un'esigenza specifica, quella di preparare il terreno per l'instaurazione della democrazia, educando i 'buoni' cittadini ed eliminando quelli 'cattivi'; nell'altro caso, invece, diventa il mezzo atto all'eliminazione (fisica) dei nemici che, all'interno dell'Assemblea e nei gangli stessi del potere costituito, vogliono imporre scelte in contrasto con la volontà del popolo<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> J.-P. Marat, *Observations de l'Ami du Peuple*, «L'Ami du Peuple», n. 177 (30 juillet 1790), in Id., *Œuvres politiques*, cit., t. II (Février 1790-Août 1790), pp. 1131-1136 (la citazione è a p. 1136).

<sup>30</sup> Sulle caratteristiche intrinseche della «dittatura» come magistratura prevista costituzionalmente si rimanda al *Dizionario di politica*, cit., *sub voce*. Sulla «dittatura» si vedano anche C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), trad. it. di B. Liverani, Roma-Bari, Laterza, 1975; AA.VV., *Dictature et Légitimité*, a cura di M. Duverger, Paris, PUF, 1982; e AA.VV., *Dittatura degli antichi e dittatura dei moderni*, a cura di G. Meloni, introduzione di C. Nicolet, Roma, Editori Riuniti, 1983.

<sup>31</sup> F. Neumann, *Note sulla teoria della dittatura*, in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario* (1957), trad. it. di G. Sivini, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 329-355, in particolare pp. 348 ss. Qui Neumann, oltre ad offrire la definizione di «dittatura» come «governo di una persona o di un gruppo di persone che si arrogano il monopolio del potere dello Stato e lo esercitano senza alcun freno» (p. 329), mette in evidenza i parametri che storicamente contraddistinguono il potere del 'dittatore', i quali corrispondono a: (1) modo di elezione/attribuzione della carica di dittatore; (2) scopo del ricorso a tale magistratura; (3) estensione (poteri) della dittatura; (4) durata (temporaneità) della dittatura.

<sup>32</sup> Si veda il *pamphlet* dal titolo *Marat, l'Ami du Peuple, aux braves Parisiens*, Londres et Paris, «Chez les Principaux Libraires», 26 agosto 1792, in cui Marat enuncia, per la prima volta, l'idea di una struttura collettiva cui affidare il potere 'dittatoriale': «Vous le dirai-je, mes

Affinché i nemici della rivoluzione siano efficacemente puniti, è necessario utilizzare un potere straordinario includente la violenza, la quale, se momentaneamente esercitata, diviene strumento di liberazione delle masse:

[...] c'est par la *violence* qu'on doit établir la *liberté*, et le moment est venu d'organiser momentanément le *despotisme de la liberté* pour écraser le *despotisme des rois*<sup>33</sup>.

La «dittatura» perde quindi la propria legalità e si trasforma in una struttura collettiva, il cui compito è quello di coordinare misure di salute pubblica. Marat attua così il passaggio dalla «dittatura» al «dispotismo della libertà».

A differenza della «dittatura», il *despotisme de la liberté* non è una magistratura costituzionalmente definita, ma uno strumento 'esclusivamente' politico, il cui uso, quand'anche momentaneo, non permette di stabilire né la sua durata né, tanto meno, la sua estensione. Il punto è che Marat concepisce la politica come *permanente esercizio del sospetto*, e questo comporta necessariamente l'esclusione di ogni possibilità di fondare il regno della libertà su una qualunque legalità storicamente formata e, per conseguenza, il ricorso al Terrore. Con il «dispotismo della libertà» tutto diventa lecito: i confini della violenza legittima, quella impiegata per la liberazione delle masse, si dilatano al punto che il ricorso al Terrore può diventare sistematico; allo stesso modo, anche il limite temporale nell'uso della forza, richiesto dalla «dittatura», può essere eluso. Con il *despotisme de la liberté* si può solo confidare in un impiego 'ragionevole' (virtuoso) della violenza.

Quando Marat arriva a questa teorizzazione, la Repubblica si trova in un momento molto particolare della sua vita. Il legame tra masse contadine e avanguardia rivoluzionaria si è interrotto. La guerra all'esterno e il di-

chers amis, peut-être serez-vous enfin forcés, pour sauver le peuple, de nommer un triumvirat d'hommes les plus éclairés, les plus intègres et les plus intrépides, qui concerteront toutes leurs mesures dans un Conseil composé des patriotes les plus judicieux et les plus purs» (in J.-P. Marat, *Écrits*, cit., pp. 206-209; il passo è a p. 208). Ai primi di aprile del 1793, Marat esorta nuovamente l'Assemblea affinché istituisca addirittura due distinti comitati: «Une grande mesure préalable doit être prise, sans laquelle tous nos moyens de défense seront sans succès: c'est d'organiser sur-le-champ un comité de sûreté générale et un comité de défense générale, composés chacun de douze membres pris parmi les patriotes les plus purs qui jouissent le plus de la confiance publique» (J.-P. Marat, *Sur l'établissement d'un comité de sûreté générale*, «Le Publiciste de la République Française», n. 161 [5 aprile 1793], in Id., *Œuvres*, recueillies et annotées par A. Vermorel [1869], Darmstadt-Aalen, Scientia, 1989, pp. 280-281).

<sup>33</sup> Cfr. qui, nota 11 (corsivi nostri).

lagare delle 'insorgenze' mettono il 'partito' giacobino di fronte alla necessità di prendere decisioni drastiche, formando comitati di vigilanza rivoluzionaria, un Tribunale eccezionale e un Comitato di Salute Pubblica (6 aprile 1793). Seppure senza Marat, di lì a poco la 'dittatura giacobina' (giugno 1793 - luglio 1794) avrebbe avuto inizio, e molte delle richieste tante volte formulate dall'*Ami du Peuple* avrebbero finalmente trovato concreta applicazione.

5. Se Marat *da vivo* ha servito la 'causa della libertà' attraverso una ininterrotta denuncia dei nemici della *liberté naissante*, Marat *da morto* rappresenta un punto di riferimento simbolico imprescindibile per i giacobini francesi. La tesi del «dispotismo della libertà» costituisce una sorta di eredità per il 'partito' giacobino ed offre una giustificazione razionale del ricorso al Terrore.

Attraverso il concetto di *despotisme de la liberté* si definisce, infatti, ciò che è stato il Terrore rivoluzionario, lo si descrive e, in un certo senso, si spiega anche la politica terroristic-rivoluzionaria esercitata tra la seconda metà del 1793 e il 9 Termidoro<sup>34</sup>. In quest'ottica, affermare il «dispotismo della libertà» significa usare la *violence* per punire gli oppressori dell'umanità, sconfiggere i nemici della Rivoluzione, essere giusti nei confronti del popolo. Ma questa *violence*, una forza in grado di opporsi contro tutte le aristocrazie, non può che essere quella del popolo stesso, la quale, benché considerata giusta, buona e positiva, in rapporto al fine, nei giacobini francesi suscita un forte sentimento di paura, la paura per Ercole che schiaccia la Libertà<sup>35</sup>. Da parte dell'avanguardia rivoluzionaria, la violenza popolare viene perciò giudicata liberatoria solo se esercitata assieme al «dispotismo», inteso nei termini maratiani di *despotisme de la liberté*, la cui sistematica applicazione deve servire proprio a porre le basi per costruire

<sup>34</sup> Cfr. F. Furet, «Terrore», in *Dizionario critico della Rivoluzione Francese*, cit., vol. I, pp. 172-186, dove l'autore mette in particolare evidenza «il carattere della cultura rivoluzionaria francese, attraverso svariati itinerari di idee» (p. 184), sulle quali il Terrore gioca un ruolo evidentemente fondamentale. Tali idee sono: (1) la Rivoluzione crea un uomo nuovo (rigenerazione per mezzo del Terrore); (2) la politica può tutto, dunque il Terrore è legittimo in quanto con esso l'individuo esce rigenerato; (3) la Rivoluzione ha messo il popolo al posto del re (sovranità, che il Terrore deve continuamente stabilire). Sul Terrore e sul suo significato, si veda anche P. Gueniffey, *La politique de la Terreur*, cit., *passim*. Sullo sviluppo della politica terroristic-rivoluzionaria tra la seconda metà del 1793 e il 9 Termidoro, cfr. il recente contributo di L. Jaume, *L'État jacobin ou le constitutionnalisme en procès*, in *L'État moderne. Regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*, études réunies par S. Goyard-Fabre, Paris, Vrin, 2000, pp. 205-226.

<sup>35</sup> L. Hunt, *La Rivoluzione francese*, cit., p. 96.

la repubblica democratica. Di conseguenza, ciò che sembra spingere, in ultima istanza, i giacobini francesi verso il Terrore sono le passioni, in particolare quelle della 'paura' e della 'speranza', con le quali si inserisce nella razionalità della politica un elemento dinamico, il cui scopo è restringere la forbice che separa l'avanguardia rivoluzionaria dalle masse, masse che essa intende rappresentare<sup>36</sup>.

Dunque, il Terrore 'scientificamente' ed 'oggettivamente' attuato fa sì che la forza del popolo risulti 'razionalizzata' e in grado di portare a compimento la Rivoluzione<sup>37</sup>. Tuttavia, non c'è soltanto il Terrore scatenato contro i nemici 'naturali' del popolo ad assolvere tale compito; applicata in modo altrettanto sistematico ai danni delle 'fazioni' politiche concorrenti, l'epurazione consente al 'partito' giacobino l'esercizio *in proprio* del potere e amplia le possibilità di applicazione del Terrore stesso. In effetti, a mano a mano che ci si avvicina al 9 Termidoro, il Terrore perde la sua funzione originaria: da mero strumento di difesa (salute pubblica), finisce con il coincidere con la Rivoluzione, dalla quale esso non può più essere separato<sup>38</sup>.

A conferire questo nuovo statuto al Terrore ha contribuito soprattutto la teoria rivoluzionaria robespierrista, il cui punto focale è rappresentato proprio dalla categoria di «nemico del popolo»<sup>39</sup>. Robespierre se ne serve in un modo ancor più energico di quello messo in campo da Marat, per descrivere la realtà storica come lotta incessante e insopprimibile di due forze tra loro opposte: Rivoluzione e controrivoluzione. All'interno di una realtà così strutturata, la controrivoluzione è sempre in agguato, non aspetta altro che il momento favorevole per riemergere, per imporre nuovamen-

<sup>36</sup> Per gli 'eredi' di Marat, 'paura' e 'speranza' assumono una nuova funzione, andando a convergere e a saldarsi, allo scopo sia di salvare la Rivoluzione dai suoi nemici, sia di realizzare un mondo nuovo. Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., in particolare pp. 385-387.

<sup>37</sup> Questo aspetto è stato messo soprattutto in evidenza da M. Ozouf, *L'École de la France*, Paris, Gallimard, 1984, in particolare pp. 109-127 («Guerre et Terreur dans le discours révolutionnaire»). Così anche R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., pp. 385-387.

<sup>38</sup> Cfr. F. Furet, «Terrore», in *Dizionario critico della Rivoluzione Francese*, vol. I, cit. Cfr. anche P. Gueniffey, *La politique de la Terreur*, cit., pp. 326-340 («De la République à la Terreur»).

<sup>39</sup> La categoria «nemico del popolo» assume una valenza sempre più ampia includendo, con gli 'aristocratici', i 'fanatici' e i 'preti', tutti coloro che in seno all'Assemblea avevano cospirato, o erano sospettati di cospirare, contro la libertà stabilita. Si vedano, di M. Robespierre, «Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales», rapporto presentato a nome del Comitato di Salute Pubblica il 18 floreale, anno II (7 maggio 1794), e l'ultimo discorso alla Convenzione Nazionale, pronunciato l'8 termidoro, anno II (26 luglio 1794), in Id., *Discours et Rapports à la Convention*, cit., rispettivamente pp. 243-286 e 287-308.

te il proprio dominio e, quindi, per assoggettare le masse. Robespierre suggerisce allora l'opportunità di una continua vigilanza<sup>40</sup>.

Il 5 febbraio del 1794, di fronte alla Convenzione Nazionale, egli afferma: «La première maxime de votre politique doit être qu'on conduit le peuple par la raison, et les ennemis du peuple par la terreur»<sup>41</sup>. La Nazione è al riparo dai pericoli controrivoluzionari solo se il Terrore viene esercitato in modo permanente.

Saint-Just condivide con Robespierre l'opinione circa la necessità di ricorrere al Terrore istituendo un governo rivoluzionario fino alla pace<sup>42</sup>. Anch'egli giustifica l'uso di uno strumento politico così estremo come risposta immediata alla durezza dei tempi, premessa necessaria al trionfo della virtù. Saint-Just sostiene altresì che il governo rivoluzionario, a confronto di tutti gli altri governi, è addirittura 'moderato'; le misure di salute pubblica, da esso applicate, altro non sono che un complesso di leggi rivoluzionarie, atte alla difesa della Nazione, un baluardo contro ogni minaccia derivante dai nemici del popolo<sup>43</sup>.

Sul piano della prassi rivoluzionaria non si riscontrano quindi differenze sostanziali tra i due maggiori teorici del giacobinismo francese, differenze che si rilevano invece sul piano teorico<sup>44</sup>. Il programma di Saint-Just

<sup>40</sup> Cfr. M. Robespierre, «Sur les rapports des idées religieuses et morales», cit., p. 308: «Quel est le remède à ce mal? punir les traîtres, renouveler les bureaux du comité de sûreté générale, épurer ce comité lui-même, et le subordonner au comité de salut public; épurer le comité de salut public lui-même, constituer l'unité du gouvernement sous l'autorité suprême de la Convention Nationale, qui est le centre et le juge, et écraser ainsi toutes les factions du poids de l'autorité nationale, pour élever sur leurs ruines la puissance de la justice et de la liberté».

<sup>41</sup> Il discorso prosegue: «Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois *la vertu et la terreur*: la vertu, sans laquelle la terreur est funeste; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible; elle est donc une émanation de la vertu». (M. Robespierre, «Sur les principes de morale politique», discorso del 18 piovoso, anno II [5 febbraio 1794], in Id., *Discours et Rapports à la Convention*, cit., pp. 221-222. Il corsivo è nel testo).

<sup>42</sup> Cfr. L.-A.-L. Saint-Just, «Rapport sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix», discorso pronunciato alla Convenzione Nazionale il 10 ottobre 1793, in Id., *Le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix*, introduction et notes de J. Gauthier, Paris, Éditions Raisons d'Être, 1946, pp. 125-146.

<sup>43</sup> L.-A.-L. Saint-Just, «Rapport sur le personnes incarcérées», in Id., *Le gouvernement révolutionnaire-jusqu'à la paix*, cit., pp. 147-166.

<sup>44</sup> Sul piano della prassi rivoluzionaria, le posizioni dei due maggiori esponenti del giacobinismo francese sono effettivamente assimilabili. A. Soboul nota che le uniche differenze che possono essere evidenziate riguardano il modo in cui quelle due figure vengono generalmente rappresentate: Robespierre, come 'uomo di assemblea e di club', mentre Saint-Just come 'uomo d'azione'. Cfr. l'«Introduzione» a L.-A.-L. Saint-Just, *Terrore e libertà. Discorsi e*

presenta tratti divergenti dalla teoria rivoluzionaria dell'Incorruttibile, principalmente in relazione al rapporto tra mezzi e fine rivoluzionario, sul quale crediamo opportuno soffermarci in quanto investe direttamente il nostro tema.

Il meccanismo che emerge dalla strategia politica robespierrista è quello che Patrice Gueniffey puntualmente descrive, secondo cui Robespierre non fa altro che assegnare alla Rivoluzione fini sempre più assoluti, non fa che moltiplicare gli ostacoli all'instaurazione di una repubblica di cittadini, non fa che esasperare e rendere sempre più drammatica la situazione, allo scopo di creare nuove tensioni e prolungare nel tempo il proprio potere personale<sup>45</sup>. Pur ammettendo che il fine rivoluzionario sta nella creazione di una nuova forma di Stato, la 'città della virtù', Robespierre pare interessarsi esclusivamente dei mezzi con i quali fondarla:

On a dit que la *terreur* était le ressort du gouvernement despotique. Le vôtre ressemble-t-il donc au despotisme? Oui, comme le glaive qui brille dans les mains des héros de la liberté, ressemble à celui dont les satellites de la tyrannie sont armés. Que le despote gouverne par la terreur ses sujets avertis; il a raison, comme despote: domptez par la *terreur* les ennemis de la liberté; et vous aurez raison, comme fondateurs de la République. Le gouvernement de la Révolution est le *despotisme de la liberté* contre la *tyrannie*<sup>46</sup>.

Secondo Robespierre, la Rivoluzione altro non è che la 'rivelazione' a se stessa del proprio fine, coincide anzi con esso. Se lo scopo del governo rivoluzionario è sostituire la morale all'egoismo, «c'est-à-dire toutes les vertus et tous les miracles de la République, à tous les vices et à tous les ri-

*rapporti* (1957), a cura di A. Soboul, trad. it. di P. Basevi, Roma, Editori Riuniti, 1966, pp. 7-46, in particolare p. 44. Per un profilo, sia di Robespierre, sia di Saint-Just, si rimanda al *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., vol. I, *sub voce*. Un giudizio su entrambi anche in J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit., che definisce polemicamente Robespierre un «egotista nevrotico, che deve imporre la sua volontà – razionalizzata come verità divina – o compiacersi in un'estasi di autocommiserazione» (p. 113), mentre Saint-Just è il «filosofo della dittatura giacobina e uno tra i suoi più significativi rappresentanti» (p. 114). Talmon sottolinea, inoltre, che l'aspetto sul quale si gioca la differenza tra i due giacobini riguarda proprio il fine rivoluzionario. Si vedano anche, qui, le note 18 e 20.

<sup>45</sup> Cfr. P. Gueniffey, *La politique de la Terreur*, cit., pp. 317-342. Riguardo alla possibilità della cessazione del Terrore, Robespierre la indica nel discorso sulla religione e sull'Essere Supremo: cfr. M. Robespierre, «Sur les rapports des idées religieuses et morales», cit., *passim*.

<sup>46</sup> M. Robespierre, «Sur les principes de morale politique», cit., p. 222 (corsivi nostri).



Francisco Goya, *Capricho* n. 43, 1797 («Il sonno della ragione genera mostri»)

dicules de la monarchie»<sup>47</sup>, ciò è possibile solo prolungando il ricorso alla Rivoluzione, dunque ricorrendo costantemente al *despotisme de la liberté*<sup>48</sup>.

Al contrario di Robespierre, Saint-Just riesce a guardare oltre la Rivoluzione, ad andare al di là del «dispotismo della libertà». L'assillante bisogno di dare giustificazione teorica al governo rivoluzionario lo porta infatti a negare il «Terrore permanente». Saint-Just concepisce il movimento rivoluzionario non come fine esso stesso, bensì esclusivamente quale mezzo idoneo a dare un solido fondamento al nuovo Stato repubblicano. La realtà gli appare solo momentaneamente in balia di forze contrapposte; una volta pacificata, essa presenterà i caratteri di una società tranquilla, armoniosa e libera<sup>49</sup>. Per essa, Saint-Just elabora sin dalla fine del 1793 un progetto, con il quale impiantare nuove istituzioni repubblicane atte a fondere, in un nuovo corpo sociale, le trasformazioni derivanti dall'esperienza rivoluzionaria<sup>50</sup>.

Nel febbraio del 1794, Saint-Just affronta il tema delle istituzioni repubblicane dinanzi alla Convenzione Nazionale, anticipando molti dei problemi che troviamo, seppure solo abbozzati, nei *Fragments sur les Institutions Républicaines*<sup>51</sup>. Nell'espone il *Rapport sur le personnes incarcérées*, Saint-Just non nasconde che

<sup>47</sup> M. Robespierre, «Sur les principes de morale politique», cit., pp. 212-213.

<sup>48</sup> Cfr. F. Furet, «Terrore», in *Dizionario critico della Rivoluzione Francese*, cit., vol. I, p. 184: «È il governo della paura, che Robespierre teorizza come governo della virtù».

<sup>49</sup> Sulla realizzazione della 'società dell'armonia', cfr. le osservazioni di G. Rebuffa, *Saint-Just interprete di Montesquieu*, in *Diritto e potere nella storia europea. Atti del IV Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto in onore di B. Paradisi*, 2 voll., Firenze, Olschki, 1982, vol. II, pp. 851-865.

<sup>50</sup> Secondo G. Rebuffa, *Saint-Just interprete di Montesquieu*, cit., p. 862, talvolta «questo programma viene da Saint-Just fraseggiato in termini rousseauviani, richiamanti la necessità di «far governare direttamente il popolo sovrano». Ma la sostanza resta quella del costituzionalismo 'antidispotico' dell'*Esprit de la Révolution*, con l'obiettivo di rendere il potere esecutivo subordinato all'assemblea dei rappresentanti, attribuendo a questa la somma più rilevante dei «poteri di governo». Un elemento, questo, che lo contraddistingue da Robespierre e lo rivela, sempre secondo Rebuffa, più che un seguace del *Contrat social*, un vero e proprio interprete del pensiero di Montesquieu, suo coerente 'maestro' nell'intero suo percorso rivoluzionario (dal 1791 al 9 Termidoro). Sulla poco avvertibile influenza di Rousseau nel pensiero di Saint-Just si vedano anche J. MacDonald, *Jean-Jacques Rousseau and the French Revolution (1762-1791)*, Londra, Athlone, 1965; e A. Burgio, *Rousseau, la politica e la storia*, cit.. Sul debito dei giacobini nei confronti del pensiero montesquieuiano risulta, invece, meno convincente E.V. Walter, *Politiche della violenza. Da Montesquieu ai Terroristi* (1968), «Comunità», 25 (1971), pp. 7-30.

<sup>51</sup> I *Fragments sur les Institutions Républicaines* sono, in realtà, una raccolta di appunti di Saint-Just, probabilmente conservati da Bertrand Barère. Furono pubblicati per la prima volta da G.-J. Briot, ex deputato del Consiglio dei Cinquecento, con il titolo *Fragments sur les Institutions Républicaines, ouvrage de Saint-Just*, Paris, Fayolle, 1800. A questa seguì una seconda

[...] nous avons un gouvernement; nous avons ce lien commun de l'Europe, qui consiste dans les pouvoirs et une administration publique. Les *institutions*, qui sont l'âme de la République, nous manquent. Nous n'avons point de *lois civiles* qui consacrent notre bonheur, nos relations naturelles, et détruisent les éléments de la tyrannie<sup>52</sup>.

Saint-Just crede quindi fermamente che «l'essor du gouvernement révolutionnaire, qui avait établi la *dictature de la justice*, est tombé»<sup>53</sup>, e che ciò di cui ora la Nazione ha bisogno, altro non è che di *institutions républicaines* e di *lois civiles*, con le quali realizzare pienamente la nuova forma di società.

Affermando che il governo rivoluzionario ha ormai perso l'afflato della «dittatura della giustizia», Saint-Just motiva la necessità di dare inizio ad una nuova fase della Rivoluzione, superando le contraddizioni sociali e proiettandosi, con un atto volontario, verso il mondo della virtù realizzata. Nei *Fragments* egli non si arrende alla necessità dichiarata da Robespierre di unire «virtù» e «terrore»<sup>54</sup>. Saint-Just sostiene, molto chiaramente, che per consolidare la Rivoluzione, virtù e forza non sempre sono sufficienti; bisogna ricorrere alle «istituzioni repubblicane» se si vuole rendere forza e giustizia efficaci sostituti di qualsiasi forma di potere personale e autoritario<sup>55</sup>. L'introduzione di tali «istituzioni» e di «leggi civili», in quanto fonda-

edizione con lo stesso titolo, *précédé d'une notice par Ch. Nodier*, Paris, Techener, 1831. L'acquisizione delle carte manoscritte di Saint-Just presso la Bibliothèque Nationale di Francia ha, successivamente, permesso la revisione critica delle precedenti versioni. Cfr. L.-A.-L. Saint-Just, *Frammenti sulle Istituzioni Repubblicane. Seguito da scritti inediti*, nuova edizione a cura di A. Soboul, trad. it. di G. Procacci, preceduta dal testo in francese, Torino, Einaudi, 1952. Per la storia delle edizioni dei *Fragments* si rimanda all'«Introduzione» di A. Soboul, pp. 9-28.

<sup>52</sup> L.-A.-L. Saint-Just, «Rapport sur le personnes incarcérées», cit., p. 150 (corsivi nostri).

<sup>53</sup> L.-A.-L. Saint-Just, «Rapport sur le personnes incarcérées», cit., p. 161 (corsivo nostro). È questo (*dictature de la justice*) l'ossimoro che in Saint-Just sostituisce quello maratiano di *despotisme de la liberté*. Esso non è una semplice variante. Infatti, per quanto il suo significato, dal punto di vista della prassi rivoluzionaria, resti immutato, la *dictature de la justice* pone l'accento sulla capacità delle *institutions républicaines* e delle *lois civiles* di «assorbire» le contraddizioni sociali, sino a risolverle nella società dell'armonia. Qui sta, in sostanza, il senso dell'uso di tale variante nel pensiero di Saint-Just.

<sup>54</sup> Cfr. *supra*, nota 41.

<sup>55</sup> Cfr. L.-A.-L. Saint-Just, *Frammenti sulle Istituzioni Repubblicane*, cit., Premier fragment («Préambule»), pp. 31-35, in particolare p. 35: «Il faut substituer par les *institutions*, la force et la justice inflexible des *lois* à l'*influence personnelle*. Alors la Révolution est affermie; il n'y a plus de jalousie ni de faction; il n'y a plus de prétention ni de calomnie. Les institutions ont pour objet d'établir de fait toutes les garanties sociales et individuelles, pour éviter les dissensions et les violences. *De substituer l'ascendant des mœurs à l'ascendant des hommes*» (corsivi nostri). Sulla necessità della limitazione dell'autorità del governo (o del potere personale),

no il regno della felicità e dell'armonia, in quanto salvano il popolo dai suoi nemici, deve quindi mettere fine al Terrore:

La Révolution est glacée; tous les principes sont affaiblis; il ne reste que des bonnets rouges portés par l'intrigue. L'exercice de la Terreur a blasé le crime [...]. La Révolution doit s'arrêter à la perfection du bonheur et de la liberté publique par les lois. Ses élancements n'ont point d'autre objet, et doivent renverser tout ce qui s'y oppose; et chaque période, chaque victoire sur le monarchisme, doit amener et consacrer une *institution républicaine*<sup>56</sup>.

Sarà, invece, il 9 Termidoro a porre fine a tutto quanto: al *despotisme de la liberté*, all'istituto della «dittatura», al Terrore rivoluzionario; e lo farà per mezzo della stessa fredda lama della ghigliottina, usata molte volte dall'Incorruttibile e dal suo *entourage*. Si aprirà così necessariamente la strada, per la Francia e per l'Europa tutta, verso nuovi e tumultuosi scenari politici. La «giornata del 10 agosto 1792, cui spesso viene dato il nome di Seconda Rivoluzione, portò in essere una specie di Stato popolare – la Repubblica giacobina – che amò fieramente e stranamente rifarsi al “dispotismo della libertà”; poi, dopo la caduta di Robespierre, la Rivoluzione doveva attraversare una fase di stagnazione che produsse il colpo di stato di Bonaparte – il 18 brumaio dell'anno VIII – il dispotismo *di un solo uomo*»<sup>57</sup>.

si vedano anche le considerazioni di G. Rebuffa, *Saint-Just interprete di Montesquieu*, cit., in particolare pp. 863-865.

<sup>56</sup> L.-A.-L. Saint-Just, *Frammenti sulle Istituzioni repubblicane*, cit., Troisième fragment («Idées générales»), p. 52 (corsivi nostri). Vedi anche pp. 43-51.

<sup>57</sup> J.-J. Chevallier, *Storia del pensiero politico*, vol. III: *Un'epoca di transizione: 1789-1848* (1984), trad. it. di N. Tonna, a cura di C. Galli, Bologna, Il Mulino, 1986, p. 28 (i corsivi sono nel testo).

## BENJAMIN CONSTANT E IL “DISPOTISMO DEI MODERNI”

di *Giovanni Paoletti*

«Dans les gouvernements qui ont des formes libres, quand il y a réellement liberté, l'on jouit et l'on se tait. Quand il y a tyrannie, on souffre et l'on murmure; ou, si la tyrannie est trop ombrageuse, on se tait encore. Mais, sous le despotisme, on souffre et l'on remercie»<sup>1</sup>.

È opinione diffusa che, dopo aver vissuto una stagione aurea nel Settecento, la nozione di dispotismo conosca nella filosofia politica dell'Ottocento un processo di tendenziale marginalizzazione nella gamma lessicale disponibile per descrivere le forme del potere oppressivo<sup>2</sup>. Ciò si comprende in rapporto alle due principali accezioni del termine – l'analitica e la polemica – elaborate soprattutto nel secolo dei *philosophes*<sup>3</sup>. In base all'accezione analitica, che ha nell'*Esprit des lois* (1748) la sua massima espressione, il dispotismo designa una forma autonoma (cioè non degenerata) di governo, retta dalla volontà indifferente alle leggi del despota, geograficamente individuata (nei grandi imperi orientali), fondata su una disposizio-

<sup>1</sup> B. Constant, *Introduction à l'«Histoire des Républiques italiennes», par M. de Sismondi*, «La Minerve», 19 Aprile 1818, in B. Constant, *Recueil d'articles. Le Mercure, La Minerve et La Renommée*, a cura di É. Harpaz, 2 voll., Genève, Droz, 1972, vol. I, p. 377 (pp. 371-380); cfr. con *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays* [1803-1810], a cura di H. Grange, Paris, Aubier, 1991, IV.8, p. 218.

<sup>2</sup> Cfr. ad es. M. Stoppino, voce *Dittatura*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica* (1983<sup>2</sup>), Milano, TEA, 1990, p. 336.

<sup>3</sup> Riprendiamo questa fondamentale distinzione da N. Bobbio, voce *Dispotismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, cit., pp. 323-326. La distinzione ha mostrato in particolare la sua rilevanza euristica nell'analisi del dispotismo in Montesquieu svolta da D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, ETS, 2000 (in particolare, sul dispotismo orientale, il cap. I: «Una filosofia del dispotismo, forma naturale e mostruosa di governo», pp. 19-117).

ne servile dei sudditi (e non solo sulla violenza del sovrano) e perciò di lunga durata (a differenza di tirannia e dittatura). Nell'accezione polemica, quale ricorre ad esempio nell'*Essai sur le despotisme* (1776) di Mirabeau, il dispotismo non si riferisce soltanto ai popoli orientali, ma è rivolto come strumento di critica contro gli stessi governi europei. Ponendo l'accento sul carattere assoluto e arbitrario di questi – in Mirabeau il bersaglio esemplare è Luigi XIV –, l'accezione polemica, o «moderne»<sup>4</sup>, conserva l'attributo dell'indifferenza alle leggi, ma abbandona o impoverisce di senso gli altri caratteri definitivi del dispotismo: scompare ovviamente la localizzazione geografica; la forma dispotica è considerata degenerare («contre nature»<sup>5</sup>) e la sua durata deprecata; la disposizione all'obbedienza dei sudditi, lungi dal consistere in una determinazione positiva alla servitù, è un effetto in negativo d'ignoranza e appare perciò riformabile con il progresso dei lumi: «L'homme [...] est un animal bon et juste, qui veut jouir. Le despotisme ne peut être admis par lui, ni souffert par lui dès qu'il est suffisamment instruit»<sup>6</sup>.

Questa duplicità di accezioni non era priva di potenzialità dialettiche, come mostrano ad esempio il dibattito suscitato dalla teoria fisiocratica del “dispotismo legale” o la stessa corrispondenza speculare che lega l'accezione polemica di Mirabeau a quella analitica di Montesquieu. Nell'Ottocento la dicotomia sembra tuttavia irrigidirsi, con la progressiva codificazione dei due sensi di dispotismo. Sul piano teorico si può parlare di una complessiva marginalizzazione ottocentesca della nozione, nel senso che il dispotismo, per effetto della genericità già implicita nell'impiego dell'accezione polemica, tende a diventare sinonimo di governo arbitrario od oppressivo, senza specificazione alcuna, né possibilità di distinzione rispetto alle nozioni di tirannia, autocrazia, dittatura, ecc. D'altra parte, mette capo a una sorta di marginalizzazione anche la principale ripresa ottocentesca dell'accezione analitica, quella della *Filosofia della storia* di Hegel, purché s'intenda che non si tratta in questo caso del concetto, che nel contributo hegeliano è lungi dall'impoverirsi, ma del *fenomeno* del dispotismo. La marginalità nello spazio del dispotismo, da Hegel confinato ad Oriente,

<sup>4</sup> H.-G.-V. Riqueti, conte di Mirabeau, *Essai sur le despotisme* (1776), in *Œuvres de Mirabeau*, Paris, Brissot-Thivars-Blanchard, 1821 (rist. anast. Centre de Philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1992), p. 1 («Personne n'ignore l'étymologie du mot *despote*, dénomination autrefois destinée à l'autorité tutélaire, et devenue dans nos langues le signal de la tyrannie et l'éveil de la terreur. Je ne considérerai dans cet essai les mots *despote*, *despotisme* que dans leur acception moderne»).

<sup>5</sup> Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, cit., p. 49.

<sup>6</sup> Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, cit., p. 45.

è infatti rafforzata con la sua ideale proiezione all'indietro nel tempo, come regime tipico dei popoli «senza storia»: il dispotismo per Hegel si arretra alle frontiere dell'Occidente e alle soglie della storia del mondo. In entrambe le accezioni, la storia ottocentesca della nozione di dispotismo sembra concludere all'impossibilità di applicare agli Stati moderni il termine in senso proprio. Chiusa in fallimento la stagione dei cosiddetti dispotismi illuminati e, più in generale, finita idealmente con la Rivoluzione francese l'età dell'assolutismo, il dispotismo sembra essere rimasto una parola senza referente preciso, almeno dalla nostra parte del mondo: un problema di ridefinizione si pone a chi non intenda usarla in senso vago o esclusivamente esotico.

È innanzitutto rispetto a questo mutamento semantico nel passaggio fra i due secoli, che vanno collocate le ricorrenze del termine e della nozione di dispotismo negli scritti di Benjamin Constant (1767-1830), il maggiore pensatore politico francese del primo quarto dell'Ottocento. Già Bobbio ha provveduto opportunamente a segnalare nel *pamphlet* antinapoleonico *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814) un esempio di applicazione dell'accezione polemica di dispotismo<sup>7</sup>. Approfondendo questo riferimento e integrandolo alla rassegna delle altre opere teoriche di Constant, incluse quelle dedicate alla religione<sup>8</sup>, il presente lavoro intende piuttosto mettere

<sup>7</sup> N. Bobbio, *Dispotismo*, cit., p. 325.

<sup>8</sup> Le opere di Constant sono citate in questo lavoro in base al seguente sistema di abbreviazioni (l'asterisco segnala quelle lasciate inedite dall'autore): *De la force* = *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796), *RP* = *Des réactions politiques* (1797), *ET* = *Des effets de la Terreur* (1797), raccolti in unico volume da Ph. Raynaud, Paris, Flammarion, 1988; *Fragments* = *\*Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays* [1803-1810], cit.; *PdP 1806* = *\*Principes de politique applicables à tous les gouvernements* [1806-10], 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 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<sup>2</sup>), 2 voll., Genève-Paris, Slatkine Reprints, 1984, I, pp. 167-271 ("Additions et notes" del 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<sup>2</sup>), in B. Constant, *Écrits politiques*, a cura di M. Gauchet, Paris, Gallimard, 1997 (coll. "Folio"), pp. 303-588; *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, 1822-24; *Rel.* = *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824-31), a cura di É. Hofmann, Arles, Actes-Sud, 1999; *Mélanges* = *Mélanges de littérature et de politique* (1829), parzialmente ripubblicati in *Écrits politiques*, cit., pp. 621-755 (fra parentesi il saggio cui è riferita la citazione); *PR* = *\*Du*

in luce le peculiarità che la riflessione constantiana sul dispotismo presenta in rapporto alla storia generale del termine. In un *primo* momento si cercherà di mostrare che la compresenza delle due accezioni (analitica e polemica) di dispotismo non dà luogo in Constant a un fenomeno d'impoverimento semantico, ma al contrario permette un'integrazione feconda fra un'esigenza scientifico-descrittiva dei regimi politici storici e la disamina critica degli stessi. In *secondo* luogo, si sosterrà la tesi secondo cui il principale motivo d'interesse della riflessione constantiana sul dispotismo consiste nell'elaborazione di una specifica accezione – il “dispotismo dei moderni” del titolo – volta a rendere conto di quelle che egli percepiva come forme di oppressione politica nuove e tipiche del suo tempo: mantenere la parola, con almeno parte del suo tradizionale bagaglio di determinazioni, per analizzare i problemi posti dalla Rivoluzione francese. Come *terzo* ed ultimo punto, si chiarirà brevemente la rilevanza della nozione constantiana di dispotismo rispetto alla concezione liberale della libertà.

### 1. *Dispotismo e definizioni*

A una prima cernita, la distribuzione delle ricorrenze del termine ‘dispotismo’ in Constant suscita un'impressione d'ambivalenza. La latitudine semantica del termine è resa immediatamente evidente dalla possibilità di applicarlo a contesti e casi storici diversi: l'Impero romano e quelli orientali, la Francia d'*ancien régime* e quella post-rivoluzionaria sono a turno investiti da Constant del poco onorevole titolo. Tuttavia, questa duttilità del vocabolo non sembra corrispondere automaticamente alla genericità del suo significato, né soprattutto all'impossibilità d'introdurre nella casistica del potere arbitrario o oppressivo delle distinzioni precise. Nei *pamphlets* del periodo direttoriale, ad esempio, al momento del suo più forte impegno repubblicano, Constant si conforma all'uso codificato dell'accezione polemica per indicare con la parola «Despotisme» – maiuscolo e senza aggettivi – la monarchia d'antico regime<sup>9</sup>; e tuttavia si avvale dell'accezione analitica per sottolineare, in contrasto con il dispotismo orientale, l'intrinseca tendenza alla libertà delle forme repubblicane: «Ce n'est pas faute de révolutions, que les peuples de l'Asie n'ont jamais été libres; c'est faute d'avoir eu des mots et des formes, qui, à l'instant même où le joug

*polythéisme romain*, 2 voll., Paris, Béchet, 1833. Per la sua preziosa consulenza sul *Filangieri*, ringrazio Laura Saggiorato.

<sup>9</sup> *De la force*, p. 33.

était brisé, leur montrassent un autre but, que celui de se replacer sous un joug nouveau»<sup>10</sup>. All'estremo opposto (per cronologia e per genere) della produzione di Constant, la grande opera storico-teorica sulla religione, *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824-31), documenta abbondantemente un uso scientifico-descrittivo della nozione di dispotismo, calcato sulla teoria del dispotismo orientale di Montesquieu: le religioni sacerdotali, originarie dell'Egitto e dell'Asia, appaiono a Constant come forme di «despotisme théocratique»<sup>11</sup>. E tuttavia egli non manca di mettere in luce, di preferenza nelle note o nelle prefazioni ai singoli volumi, come il dispotismo sacerdotale interessi anche per motivi diversi dall'erudizione: «Triste résultat du despotisme et d'une civilisation excessive, la Chine est, pour les nations européennes, ce qu'étaient les momies dans les festins de l'Égypte, l'image d'un avenir peut-être inévitable sur lequel on s'étourdit, mais vers lequel on marche à grands pas»<sup>12</sup>.

Prima di concludere eventualmente che la libertà nell'uso finisce per confondere senza rimedio il significato del termine 'dispotismo', bisogna riconoscere che Constant sembra alternarne consapevolmente le accezioni, e giovarsi della loro interazione, più che accettarla in modo acritico o smarrirne il senso. Il problema diventa dunque verificare se e in che misura il rapporto fra le diverse accezioni di dispotismo sia suscettibile di definizione, e quale funzione tale rapporto rivesta nel discorso constantiano. Come anche nel caso dello stesso Montesquieu<sup>13</sup>, è comunque da escludere la lettura più semplice (o semplicistica): che il dispotismo orientale non sia altro che un mascheramento fittizio per parlare d'Europa e d'attualità. Constant si rifà anzi proprio a Montesquieu, il cui riferimento al dispotismo orientale non gli pareva affatto allegorico, per prendere le distanze da quella che considera una cattiva abitudine dei *philosophes*: ricorrere alla comparazione con esempi antichi od orientali idealizzati (l'India di Voltaire, la Sparta di Mably, la Cina di Filangieri) per criticare i moderni<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *De la force*, p. 74.

<sup>11</sup> Vedi ad esempio, *Rel.*, IV.2 (sull'influenza del clima), p. 174 (pp. 172-175): «Tout semble avoir été imposé par le hasard, mais calculé pour la durée éternelle. Tout est frappé d'immobilité, et, par une conséquence naturelle, l'effet devient cause. Cette immobilité qui résulte de l'action du climat sur les facultés de l'homme, aggrave cette action. Le despotisme théocratique qu'elle favorise tient ses esclaves à distance l'un de l'autre».

<sup>12</sup> *Rel.*, II.2, p. 621n.

<sup>13</sup> Come ha persuasivamente sostenuto D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 116-117 e nota, 142-144.

<sup>14</sup> *Filangieri*, II, IV, pp. 31-32.

In Constant si trovano varie definizioni di dispotismo, per quanto mai all'interno di una trattazione sistematica. La definizione più ampia si basa sull'attribuzione al potere dispotico dei caratteri di arbitrarietà (*arbitraire*)<sup>15</sup> e assolutezza<sup>16</sup>. Si tratta di una definizione in tutto conforme all'uso settecentesco, se è vero che l'unico tratto comune all'accezione analitica di Montesquieu e a quella polemica di Mirabeau era proprio l'indifferenza alle leggi del potere dispotico. Il despota non obbedisce ad altro che al proprio capriccioso volere (arbitrio), un volere assoluto in quanto libero da qualsiasi ostacolo, e in particolare non vincolato da leggi (*legibus solutus*): «J'entends par despotisme – scrive Constant in un importante passo dell'*Esprit de conquête* – un gouvernement où la volonté du maître est la seule loi»<sup>17</sup>.

È tuttavia sufficiente continuare la lettura dello stesso passo per ottenere altre determinazioni del dispotismo, che avvicinano a una sua definizione più stretta. Assenza di corporazioni, appropriazione esclusiva del territorio da parte del despota, dipendenza del potere giudiziario, ignoranza dell'*habeas corpus*<sup>18</sup>: sono tutti caratteri ripresi dall'analisi montesquiviana del dispotismo, con la sola e non trascurabile differenza che qui Constant li applica alla Francia di Napoleone. Un'ulteriore e più fondamentale precisazione riguarda poi la nozione stessa di "arbitrio". In Constant essa è sinonimo d'illegittimità. Un potere è illegittimo (o arbitrario) secondo Constant quando viola una di queste due condizioni: quanto al titolo (la «source»), deve emanare dalla volontà generale; quanto all'esercizio (l'«objet»), deve rispettare i limiti della sua competenza, cioè i diritti dell'individuo<sup>19</sup>. In attesa di tornare sulla novità di questa concezione della legittimità, basti notare che un potere dispotico può trasgredire entrambe le condizioni: il despota «n'a pour titre que le glaive extérmineur»<sup>20</sup>, cioè la forza e non la volontà generale, e d'altra parte ogni paese

<sup>15</sup> Carattere che il dispotismo condivide peraltro con la tirannia: *RP*, p. 144; *Fragments*, VIII.3, p. 373; *Ecu*, II, X, p. 183; *PdP* 1815, II, p. 326 e IX, p. 396; *Filangieri*, I, VI, p. 33.

<sup>16</sup> *PdP* 1806, I.7, pp. 40-41, XVII.1, p. 460, XVII.4, p. 471; *Fragments*, VI.7, p. 295; *PdP* 1815, I, p. 313n. e IX, p. 401n.; *Mélanges*, p. 733 ("Pensées détachées"); *Filangieri*, I, VIII, p. 51.

<sup>17</sup> *Ecu*, II, X, p. 182.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *PdP* 1806, II.1, pp. 49-50; *PdP* 1815, I, pp. 312-313. Per distinguerla dalla legittimità (o illegittimità) del titolo, si potrebbe anche parlare in questo caso di legalità (o illegalità) dell'esercizio del potere.

<sup>20</sup> *PdP* 1806, II.1, p. 49; *PdP* 1815, I, p. 313; *Réflexions*, "Note A", p. 278.

in cui non siano rispettati i diritti individuali «est un pays soumis au despotisme»<sup>21</sup>.

Questa duplice disponibilità alla violazione configura l'illegittimità come proprietà essenziale e non accidentale del dispotismo, in rottura con la tradizione che riteneva il dispotismo pienamente legittimo in quanto appropriato alla natura di determinati luoghi e popoli<sup>22</sup>. Il dispotismo è anzi la forma di governo illegittima per antonomasia, eccellenza che esso condividerebbe con l'anarchia, se non fosse che il più delle volte – qui Constant pensa al Terrore – la stessa anarchia (l'assenza di governo) non è altro che la maschera esteriore del dispotismo (la «présence continue et universelle d'un gouvernement atroce»):

Il n'y a que deux formes de gouvernement, si toutefois on peut leur donner ce titre, qui soient essentiellement, éternellement illégitimes, parce qu'aucune association ne les peut vouloir, c'est l'anarchie et le despotisme. Je ne sais au reste si cette distinction souvent répétée en faveur du dernier n'est pas illusoire. Il y a entre le despotisme et l'anarchie plus d'analogie que l'on ne pense<sup>23</sup>.

La capacità d'attrazione rispetto ad altre specie d'oppressione, che ad esso finiscono per essere ricondotte (come l'anarchia), e il carattere irrevocabilmente illegittimo, che non ammette gradi al suo interno, sembrano qualificare il dispotismo non come una forma di governo fra altre, secondo l'innovativa impostazione di Montesquieu<sup>24</sup>, ma come la categoria generale del potere arbitrario, in cui le singole forme di governo possono sempre confluire per via degenerativa, ogni volta che negano la libertà<sup>25</sup>. La negazione della libertà dei sudditi è implicita nel carattere autocratico del potere dispotico, cioè nell'idea che la volontà del padrone sia l'unica norma; in tal senso l'assenza di libertà nel dispotismo deriva in prima istanza dal fatto che la libertà (intesa al modo dello stato di natura, come esercizio senza

<sup>21</sup> PdP 1806, VII.1, p. 127; cfr. *Fragments*, VIII.8, p. 403.

<sup>22</sup> Cfr. N. Bobbio, *Dispotismo*, cit., p. 320. Già Montesquieu, *De l'Esprit des lois* (1748), V, 14, non aveva tuttavia mancato di notare come l'assenza di una legge di successione al trono renda la sovranità di ogni nuovo despota strutturalmente illegittima quanto al titolo («personne n'y est souverain de droit, mais seulement de fait»).

<sup>23</sup> PdP 1806, I.2, p. 23 (e cfr. p. 24); *De la force*, p. 29; *ET*, p. 173; *Ecu*, II, XV, pp. 206-207; PdP 1815, I, p. 322 (dove l'illegittimità del dispotismo è ricondotta non all'impossibilità di ottenere il consenso dei membri dell'associazione civile, ma alla violazione dei limiti dell'esercizio dell'autorità); *PR*, t. I, p. 209.

<sup>24</sup> Cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 23-24.

<sup>25</sup> Ad es. PdP 1806, XVII.4, p. 471; PdP 1815, I, p. 313 e nota; *Filangieri*, I, VIII, p. 51; *Mélanges*, p. 623 ("Préface").

freni della volontà) esiste, ma è monopolio dei detentori del potere: «le despotisme n'est autre chose que la liberté d'un seul ou de quelques-uns contre tous»<sup>26</sup>. Istituito una polarità fra libertà e dispotismo, e dunque considerando in generale quest'ultimo come sinonimo di oppressione, Constant concede alla nozione di dispotismo la sua massima estensione.

L'esigenza analitica, e con essa una maggiore specificità del termine, ritrovano invece il loro spazio appena Constant si chiede come avvenga in concreto la degenerazione dei governi. Se è vero che anche la repubblica è esposta al «despotisme des factions»<sup>27</sup>, la via normale al dispotismo resta quella che passa per la monarchia, soprattutto quando essa è associata a una grande estensione territoriale. Nei *pamphlets* del Direttorio<sup>28</sup> e soprattutto nei *Fragments* costituzionali inediti del periodo napoleonico, Constant sostiene, di nuovo in disaccordo con Montesquieu, «la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays»<sup>29</sup>. Tranne che nel caso dell'Inghilterra, singolare per storia dinastica e posizione insulare, l'esistenza di un esercito numeroso e permanente inclina le grandi monarchie continentali al dispotismo<sup>30</sup>. Vista l'implicita presa di distanze dall'associazione montesquiviana fra monarchia e ampiezza territoriale dello Stato, non pare un caso che Constant, per avvalorare la sua tesi, preferisca l'autorità delle *Lettres persanes* a quella dell'*Esprit des lois*: «C'est dans ce sens que Montesquieu disait: la monarchie est un état violent, qui dégénère presque toujours en despotisme ou en république»<sup>31</sup>.

Sarebbe tuttavia sbagliato pensare che la concezione del dispotismo come monarchia degenerata scompaia del tutto con il progressivo distacco di Constant dalla militanza repubblicana. È noto come, a partire dai *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* del 1806, la filosofia politica constantiana abbandoni l'esclusiva polarizzazione attorno all'ideale repubblicano, per interessarsi appunto ai principi e agli elementi comuni a ogni forma di governo. In questa prospettiva più spiccatamente teorica e sistematica, l'associazione tra monarchia e dispotismo torna in

<sup>26</sup> *PdP* 1806, XV.1, p. 384; cfr. *Ecu*, II, XV, p. 207 e *PdP* 1806, I.2, pp. 24-25: «L'anarchie et le despotisme réintroduisent dans l'état social l'état sauvage; mais l'anarchie y remet tous les hommes; le despotisme s'y remet lui seul, et frappe ses esclaves, garrottés des fers dont il s'est débarassé».

<sup>27</sup> *Fragments*, IV.8, p. 217.

<sup>28</sup> Ad es., *De la force*, pp. 69, 71-72; cfr. *PdP* 1806, XV.3, pp. 386-387.

<sup>29</sup> Come recita il titolo stesso dell'opera. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VIII, 16-17.

<sup>30</sup> *Fragments*, IV.2, p. 193. La redazione del libro IV risale del resto agli anni del Direttorio (p. 185n.).

<sup>31</sup> *Fragments*, IV.2, p. 193. Cfr. Montesquieu, *Lettres persanes*, CII.

una formulazione astratta, che permette infine di distinguere fra varie specie di potere oppressivo. Una sovranità assoluta e illimitata, ripete Constant a proposito di Hobbes, conduce inevitabilmente all'arbitrio; ma l'arbitrio prende nomi diversi sotto istituzioni diverse: «Le gouvernement populaire n'est qu'une tyrannie convulsive, le gouvernement monarchique qu'un despotisme plus morne et plus silencieux»<sup>32</sup>. La distinzione torna in forma più chiara nelle opere della Restaurazione in cui Constant parla dell'organizzazione dei poteri dello Stato, riprendendo e sviluppando quella che egli stesso riteneva la sua teoria costituzionale più originale: l'idea di un potere neutro (*pouvoir neutre*), allo stesso tempo superiore e intermedio rispetto agli altri, destinato in modo specifico ed esclusivo a mantenere l'equilibrio e correggerne gli abusi. Se è vero in genere che sotto il dispotismo tutti i poteri sono «réunis et confondus»<sup>33</sup>, Constant precisa anche che quando il potere neutro è riunito al legislativo si parla di tirannia (come avvenne talora nella Convenzione); «quand la même somme d'autorité s'est trouvé réunie au pouvoir exécutif, il y a eu despotisme», come al momento dell'attribuzione a Giulio Cesare della dittatura a vita<sup>34</sup>.

Questa distinzione fra dispotismo e tirannia può ricordare le definizioni classiche, vuoi per l'associazione fra tirannia e governo popolare, già tipica dei Greci<sup>35</sup>, vuoi per l'affinità che la preponderanza dell'esecutivo sul legislativo nel dispotismo secondo Constant presenta rispetto alla tradizionale indifferenza alle leggi della volontà del despota. Nel confronto con la definizione dell'*Esprit de conquête* («J'entends par despotisme un gouvernement où la volonté du maître est la seule loi»), prevalgono nondimeno gli elementi di differenza. Innanzitutto, la traduzione nel linguaggio costituzionale dell'organizzazione dei poteri rende secondario o non pertinente il fattore della volontà personale del despota (l'"arbitrio" nel senso letterale del termine): il dispotismo scaturisce da una determinata configurazione istituzionale, non dalla qualità del volere o delle intenzioni dei detentori dell'autorità, che potrebbero al limite essere del tutto buoni o illuminati senza che il carattere dispotico del governo venga minimamente alterato. Il

<sup>32</sup> *PdP* 1806, I.7, p. 41; cfr. *PdP* 1815, I, p. 316 (dove il dispotismo è definito «plus concentré»). In *Fragments*, I.5, p. 123, l'opposizione è invece fra il «despotisme d'un seul» delle monarchie assolute e la «tyrannie de plusieurs» del sistema feudale.

<sup>33</sup> *PdP* 1815, IX, p. 396.

<sup>34</sup> *PdP* 1815, II, p. 326; cfr. *Réflexions*, cap. I, p. 179 (ma già *Fragments*, VIII.3, p. 373).

<sup>35</sup> Constant conosceva il *Gerone* di Senofonte, l'unico scritto dell'età classica espressamente ed esclusivamente dedicato alla tirannide. In *PR* riconosce una grande autorità alle analisi del dispotismo (cioè della tirannide) contenute nei dialoghi di Platone (t. I, p. 211: «l'on y trouve sur les caractères inhérents au despotisme, des principes que, dans tous les temps, il est utile de reproduire»).

secondo elemento di novità è legato alla nozione di potere neutro. Naturalmente l'idea che il dispotismo si basi sulla concentrazione o indistinzione dei poteri non era inedita e si trova anche in Montesquieu<sup>36</sup>. Per Constant, tuttavia, la concentrazione tipica del dispotismo non è quella di esecutivo, legislativo e giudiziario, bensì quella di potere esecutivo e potere neutro. Il potere neutro ha una natura diversa dagli altri: privo di prerogative attive, serve essenzialmente a mantenere gli altri poteri nell'ambito della legittimità, cioè a far sì, in base alle due condizioni esposte sopra, che la sovranità sia fondata sulla volontà generale, e che sia limitata nel suo esercizio. La semplice divisione dei poteri attivi (*pouvoirs actifs*) non basta allo scopo. In esplicita contrapposizione con i teorici anglofili dei *checks and balances*, fra cui Montesquieu, Constant sostiene che la somma dei poteri, in particolare quella di legislativo ed esecutivo, è aritmetica e non algebrica: invece di elidersi e moderarsi nella contrapposizione, si potenziano nella coalizione: «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»<sup>37</sup>. L'indistinzione dei poteri attivi può essere dunque un effetto correlato del dispotismo; la sua causa immediata è l'assorbimento del potere neutro da parte dell'esecutivo. Poiché il potere neutro è «juge suprême»<sup>38</sup> degli altri poteri, ciò che viene a mancare con il suo assorbimento è la facoltà di giudicare della legittimità del potere: il primo problema è che tirannia e dispotismo possono presentarsi come apparentemente legittimi, quando in realtà non lo sono. A partire dalla questione del potere neutro, si profila una problematica legata alla visibilità del potere oppressivo, che ritroveremo alla base della riflessione constantiana sul "dispotismo dei moderni".

La distinzione fra dispotismo e tirannia appena esposta, pur non essendo sempre rigorosamente osservata da Constant<sup>39</sup>, dà luogo a una casi-

<sup>36</sup> Cfr., in proposito, il contributo di Domenico Felice in questa opera. La dipendenza del giudiziario, carattere cruciale del dispotismo in Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, VI, 5 e XI, 6), è sottolineata da Constant in *Fragments*, VII.5, p. 334, e VII.6, p. 345; *Ecu*, II, X, p. 182; *Réflexions*, cap. II, p. 190. Anche per Kant l'unione dei poteri esecutivo e legislativo definisce il governo dispotico (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], parte II, E; cfr. anche *Zum ewigen Frieden* [1795], sez. II, art. I e *Die Metaphysik der Sitten* [1797], parte II, sez. I, § 49).

<sup>37</sup> *PdP* 1815, I, p. 317. Cfr. *PdP* 1806, II.3, pp. 56-57. Su questo, vedi M. Barberis, *Libertà*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 99.

<sup>38</sup> *Fragments*, VIII.13, p. 436.

<sup>39</sup> Negli scritti direttoriali, che precedono la distinzione, i termini di tirannia e dispotismo sono per lo più liberamente alternati (ad es. *De la force*, pp. 33, 36, 43, 45, 51, 55, 64; *RP*, pp.

stica storica in cui la tradizionale delimitazione geografica delle forme di potere dispotico all'Asia è sostituita dal criterio concettuale dell'organizzazione dei poteri. Oltre ovviamente ai tiranni dell'antica Grecia<sup>40</sup>, appaiono a Constant come esempi di tirannia il dominio di Tiberio sul Senato romano<sup>41</sup>, le assemblee delle repubbliche italiane medievali, gli anni di egemonia del *Long parliament* durante la prima rivoluzione inglese<sup>42</sup>, il governo rivoluzionario in certi periodi della Convenzione<sup>43</sup>. Gli esempi di dispotismo sono più numerosi, coerentemente con la maggiore diffusione storica della forma monarchica rispetto alla repubblicana: gli antichi regni di Persia ed Egitto, la dittatura a vita di Cesare<sup>44</sup>, il tardo Impero Romano<sup>45</sup>, l'Impero romano d'Oriente, la signoria dei Medici, l'Impero turco<sup>46</sup> (già esemplare da questo punto di vista per Montesquieu), quello cinese<sup>47</sup>, le monarchie assolute europee e in genere quelle fondate sul diritto divino dei re<sup>48</sup>, il Portogallo sotto la politica di "dispotismo illuminato" di Pom-

111, 116, 138), ma esempi di un uso sinonimico dei due termini non mancano nemmeno nelle opere della maturità (ad es., *PdP* 1806, VI.2, pp. 111-112).

<sup>40</sup> *PdP* 1806, II.4, p. 56; *Fragments*, V.2, p. 242.

<sup>41</sup> *Fragments*, VI.1, p. 256; *PdP* 1806, IV.5, p. 88: è in genere in questa chiave (asserimento di un'assemblea a un singolo) che Constant parla di tirannia (e non di dispotismo, come ci si sarebbe potuto aspettare) anche a proposito dell'Impero romano: cfr. *Ecu*, II, XV, pp. 207-208 (Nerone e Vitellio); *Mélanges*, p. 719, "De la perfectibilité de l'espèce humaine" (la «tyrannie insensée des empereurs romains») e *PR*, t. II, pp. 94 sgg.

<sup>42</sup> Sono gli anni 1642-49, intercorsi fra la ribellione del Parlamento agli Stuart e la proclamazione della Repubblica. Sia per l'Italia che per l'Inghilterra: *Fragments*, VIII.3, p. 373; *PdP* 1815, II, p. 326; *Réflexions*, cap. I, p. 179.

<sup>43</sup> *Fragments*, VIII.3, p. 373; *PdP* 1815, II, p. 326; cfr. *Réflexions*, cap. I, p. 179. Viste le alterne vicende del rapporto fra masse, Convenzione e governo rivoluzionario, non sembra necessariamente un'incoerenza il fatto che altrove Constant definisca piuttosto il Terrore come una forma di dispotismo (*Fragments*, VI.7, p. 295; *PdP* 1806, I.2, pp. 23-24; *Ecu*, II, XV, pp. 206-207).

<sup>44</sup> Nel 44 a. C.: *Fragments*, VIII.3, p. 373. In *PdP* 1815, II, p. 326 e *Réflexions*, cap. I, p. 179, si parla in genere della dittatura romana. Persia ed Egitto: *PdP* 1806, XIV.6, p. 371; *Lalm*, p. 284; *Rel.*, IV.2, pp. 170-175; *PR*, t. I, p. 150.

<sup>45</sup> *PdP* 1806, I.2, p. 24: si riferisce in particolare agli anni della cosiddetta anarchia militare, dal 235 al 285 d. C.

<sup>46</sup> *PdP* 1806, VI.1, p. 107; *Filangieri*, I, VI, p. 33 (ma in *Fragments*, IV.4, p. 198 e IV.5, p. 202, Constant parla piuttosto di tirannia). Impero romano d'Oriente: *PdP* 1806, VII.5, p. 147; signoria dei Medici: *Fragments*, VIII.8, p. 398.

<sup>47</sup> *Filangieri*, I, III, pp. 19-20; *Rel.*, IV.12, pp. 199-201.

<sup>48</sup> *Fragments*, IV.6, p. 213, *PdP* 1815, IX, p. 401n. Ad es. il regno di Luigi XIV in Francia, almeno a partire dalla revoca dell'Editto di Nantes nel 1685 (*PdP* 1806, XVII.3, p. 468, XVII.4, p. 470; *Filangieri*, I, XI, p. 83), quelli di Enrico VIII, Elisabetta I, Giacomo II in Inghilterra (*PdP* 1806, XVII.3, p. 469; *Fragments*, IV.2, p. 190), la monarchia spagnola almeno a partire dall'espulsione dei moriscos nel 1609 sotto Filippo III (*Filangieri*, I, X, pp. 72-73).

bal<sup>49</sup>, il Senato nella Costituzione francese dell'anno X<sup>50</sup> e, in modo eminente, il regime napoleonico (ma ancora il regno di Carlo X)<sup>51</sup>.

La possibilità di farsi strumento di un sistema sufficientemente preciso di valutazioni e disamine storico-politiche mostra che il dispotismo, almeno nella sua definizione più stretta (potere esecutivo più potere neutro), non ha dissolto completamente le sue potenzialità analitiche nella genericità dell'accezione polemica. Nell'economia del discorso di Constant risultano piuttosto combinate una proprietà riflessiva della nozione, per cui il dispotismo può essere applicato agli Stati europei contemporanei, e una precisione di senso tale da consentire distinzioni di specie all'interno del genere del potere arbitrario o oppressivo. Quando Constant parla di dispotismo, la presa di posizione critica è spesso indissociabile da una funzione conoscitiva, e viceversa. Restano da sottolineare in proposito quei tratti specifici del dispotismo, che Constant riprende direttamente dal grande modello dell'*Esprit des lois*: il fatto che il dispotismo, soprattutto nelle sue forme orientali, si eserciti attraverso una rete di sottoposti al sovrano<sup>52</sup>, e che, in mancanza di corpi intermedi<sup>53</sup>, conosca come unico fattore di moderazione la religione<sup>54</sup>; che intrattenga un rapporto privilegiato con una politica bellicosa o di conquista<sup>55</sup>; che sia di norma un regime di lunga durata<sup>56</sup> e richieda una qualche disposizione all'obbedienza servile da parte

<sup>49</sup> Primo ministro di Giuseppe I dal 1756 al 1777: *PdP* 1806, XV.7, pp. 406-412 (e, per la critica al cosiddetto dispotismo illuminato, *Ecu*, pp. 241-252, cap. aggiunto alla IV edizione). Sulla descrizione di Francia, Spagna e Portogallo come monarchie "tendenti al dispotismo" in Montesquieu, cfr. D. Felice *Oppressione e libertà*, cit., pp. 127-137.

<sup>50</sup> *Fragments*, VII.6, p. 345 e VIII.7, p. 385: in base agli articoli 54 e 55 della Costituzione dell'anno X (=1802), il Senato, oltre a nominare i consoli, a esercitare direttamente alcune prerogative dell'esecutivo (in particolare rispetto alla politica coloniale), a subordinare a sé il giudiziario, assolveva a funzioni che sarebbero spettate al potere neutro, come l'interpretazione e la modifica della Costituzione stessa o lo scioglimento del Corpo legislativo.

<sup>51</sup> Napoleone: *Ecu*, *passim*; cfr. anche *Rel.*, IV.4, p. 61; *Mélanges*, pp. 733 ("De la perfectibilité de l'espèce humaine"), 750, 753 ("Fragments sur la France"). Carlo X: *Filangieri*, I, V, p. 27.

<sup>52</sup> *I vizir*: *PdP* 1806, XVIII.2, p. 480 e *Filangieri*, I, III, p. 16 (paragone con gli agenti subalterni dell'*ancien régime*).

<sup>53</sup> *PdP* 1806, X.11, p. 225; *PdP* 1815, IV, p. 344; *Réflexions*, IV, p. 200.

<sup>54</sup> *Fragments*, VII.6, p. 345; sull'incompatibilità fra sentimento religioso e oppressione, cfr. *Rel.*, IV.4, pp. 61-64.

<sup>55</sup> È ovviamente una delle tesi fondamentali, evidente sin dal titolo dell'opera, di *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*: ma cfr. anche *RP*, p. 116; *PdP* 1806, XIII.1, p. 335, XIII.2, p. 336, XIII.3, p. 342; *Filangieri*, I, II, p. 11.

<sup>56</sup> Sul carattere stazionario dei regimi dispotici (sotto i quali la specie umana rimane «immobile et pétrifiée», *Rel.*, V.7, p. 243) insistono soprattutto le descrizioni del dispotismo

dei sudditi<sup>57</sup>. È in particolare rispetto a questi due ultimi caratteri che Constant sviluppa il tema del "dispotismo dei moderni".

## 2. Il "dispotismo dei moderni"

Si è detto come la riduzione del potere neutro a poteri attivi come il legislativo o l'esecutivo significhi in primo luogo l'impossibilità di giudicare della legittimità dell'autorità. L'assenza di un potere neutro indipendente e separato comporta, cioè, a livello istituzionale, un'inibizione della facoltà di giudizio politico. Esaminare l'operato dei rappresentanti, valutare l'applicazione dei principi generali ai casi particolari, verificare la correttezza delle leggi, sono per Constant fattori essenziali della cittadinanza. Attraverso di essi i membri di uno Stato libero fanno sì che la limitazione del potere non rimanga solo sulla carta, ma sia concretamente garantita dalla sorveglianza dell'opinione (*opinion*)<sup>58</sup>. Nel caso specifico del dispotismo diventa problematico accertare se il potere esecutivo sia conforme alle condizioni di legittimità: se sia in possesso della sanzione della volontà generale e si eserciti nel rispetto dei diritti individuali. Il fenomeno colpì l'attenzione di Constant fin dagli scritti del Direttorio, dove la tirannia patente di un piccolo Stato, il dispotismo puro («pur») o scoperto («à découvert»)<sup>59</sup> vengono contrapposti alle lusinghe di giustizia e beneficenza cui crede il monarca di un «vaste empire»<sup>60</sup>, ai monarchici «qui n'invoqueraient la loi que pour retourner à la tyrannie», agli eccessi cui porta la convinzione di «révolutionner pour la vertu»<sup>61</sup>.

L'inibizione del giudizio caratteristica dell'oppressione latente colpisce nello stesso modo sudditi e detentori dell'autorità, in quanto dipende dalla natura stessa dell'*arbitraire*, «ce tyran aussi redoutable pour ceux qu'il sert que pour ceux qu'il frappe»:

teocratico o sacerdotale in *De la religion* (ad es. nel già citato l. IV, cap. 2, pp. 172-175, vedi sopra nota 11; cfr. anche p. 201 e *Filangieri*, II, XII, pp. 118-119).

<sup>57</sup> *De la force*, p. 74; *PdP* 1806, XIV.6, pp. 371-372; *Mélanges*, p. 693 ("De la juridiction du gouvernement sur l'éducation").

<sup>58</sup> Sulla rilevanza della nozione di giudizio politico per Constant, cfr. L. Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997, pp. 98-106.

<sup>59</sup> *De la force*, pp. 68, 84, 87 e *RP*, p. 117. L'espressione «pur despotisme» ricorre anche in *PdP* 1815, IV, p. 344.

<sup>60</sup> *De la force*, p. 68.

<sup>61</sup> *De la force*, p. 64 (sui monarchici) e p. 84: «C'est une chose infiniment plus dangereuse de révolutionner pour la vertu, que de révolutionner pour le crime».

c'est que, précisément par le vague de sa nature, on y entre sans s'en apercevoir, on y reste, en croyant en être bien éloigné, comme le voyageur que le brouillard entoure croit voir ce brouillard encore devant lui<sup>62</sup>.

Dagli scritti giovanili, dov'era strettamente connesso all'interpretazione degli eventi rivoluzionari, questo tema torna incessantemente nella riflessione di Constant, dando luogo a una distinzione più generale, interna alla nozione di dispotismo. Si danno dunque un dispotismo diretto o palese («*qui se montre à découvert*», «s'avouant pour tel»<sup>63</sup>) e un dispotismo che potremmo definire indiretto od occulto: il primo conta sull'uso esplicito della forza come suo unico titolo ed esercita l'oppressione in aperta noncuranza delle forme e dei diritti individuali; il secondo accampa invece delle pretese di legittimità, si presenta (o si crede) investito del consenso della volontà generale, di norma per via rappresentativa, avvalendosi di questo titolo per esercitare un'autorità illimitata, non necessariamente priva di buone intenzioni. Il dispotismo «ordinaire»<sup>64</sup> è, per così dire, intuitivo e immediato nel violare le due condizioni di legittimità del potere: si capisce che non aspetti l'assenso dei sudditi (titolo) per opprimerli (esercizio). In quello indiretto la medesima violazione avviene secondo una modalità più complessa e paradossale: il consenso dei governati, o almeno «*les symptômes du consentement*»<sup>65</sup>, cioè il titolo di legittimità derivante dalla volontà generale, è la *condizione stessa* dell'esercizio di un'autorità illimitata. Questa combinazione è ciò che conferisce al dispotismo indiretto un *surplus* di oppressione, tanto che si potrebbe parlare anche, ricalcando quello che in Constant è un vero e proprio stilema, di dispotismo "superlativo":

La lutte contre l'esprit publique est un moindre mal sous le despotisme qui se montre à découvert, parce qu'il n'est pas de l'essence du despotisme de s'appuyer sur l'esprit publique. Il procure au moins d'ordinaire le repos dans l'intérieur, parce qu'on règne plus facilement dans le silence, mais *les institutions prétendues libres, qui se servent des moyens du despotisme, réunissent tous les malheurs d'une monarchie opprimée par un tyran et tous ceux d'une république déchirée par des factions*<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> *RP*, pp. 138 e 142.

<sup>63</sup> *PdP* 1806, XVIII.4, p. 493, corsivo nostro, e *Fragments*, VII.5, p. 334.

<sup>64</sup> *PdP* 1806, VII.3, p. 135.

<sup>65</sup> *PdP* 1806, XVIII.4, p. 493; cfr. *Ecu*, II, III, p. 149.

<sup>66</sup> *PdP* 1806, XVIII.4, p. 493, corsivo nostro (e cfr. V.2, p. 95). Cfr. anche *Fragments*, VIII.2, p. 366: «Rien n'est plus affreux que le despotisme d'un seul ou de quelques hommes, régissant avec l'autorité et au nom de tous». L'arbitrio del dispotismo indiretto, in cui il potere assoluto è legittimato dalla volontà generale, pare a Constant più grave della tirannia (*PdP* 1806, I.6, p. 37; cfr. *Réflexions*, "Note A", pp. 279-80). Altri esempi in *PdP* 1806, XV.5, p. 401:

È comprensibile la preoccupazione che Constant mostra a più riprese di fronte a questo fenomeno politico («De tous les fléaux politiques, le plus effroyable...»<sup>67</sup>); essa non fa che aggravarsi se si considera che il dispotismo indiretto od occulto associa all'incremento oggettivo di oppressione («tous les malheurs») una *diminuzione della visibilità* dell'arbitrio per i soggetti della politica. Quest'ultimo termine va inteso in senso ampio. Esso non comprende solo, com'è ovvio, i governati – minacciati dalle «ténèbres dont l'arbitraire s'enveloppe»<sup>68</sup> –, ma può includere anche i governanti, non sempre consapevoli della natura illegittima di un potere che esercitano con rigore e fermezza tanto maggiori, in quanto credono di farlo nell'interesse di tutti e in nome della giustizia. Da questo punto di vista l'impercettibilità del dispotismo può essere sia utilizzata (e si parlerà allora, più tradizionalmente, di frode o d'inganno), sia subita dai governanti stessi (si parlerà d'autoinganno, o d'autoillusione), com'è il caso ad esempio del cosiddetto dispotismo illuminato, oltre che della "tirannia" di certe assemblee parlamentari<sup>69</sup>. Inganno o autoinganno, il risultato finale non cambia. L'unione di invisibilità dell'arbitrio ed assenso dei governati, dove l'assenso è dato proprio in funzione dell'invisibilità, rendono il dispotismo indiretto un fenomeno potenzialmente duraturo, a somiglianza di quanto

«L'oppression n'est jamais si terrible au nom d'un seul que lorsqu'elle emprunte les apparences de la liberté»; *Ecu*, II, II, p. 146: «De tous les fléaux politiques, le plus effroyable est une assemblée, qui n'est que l'instrument d'un seul homme»; *PdP* 1815, I, p. 321; *Mélanges*, p. 753 ("Fragments sur la France"); *PR*, t. II, p. 306. Un momento fondamentale nell'elaborazione della problematica sottesa alla distinzione dei due tipi di dispotismo è costituito dall'opera di Mme de Staël *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France*, redatta probabilmente nel 1798 con la collaborazione dello stesso Constant e rimasta allo stato manoscritto fino alla recente edizione di Lucia Omacini (Genève, Droz, 1979); per il tema che qui interessa, cfr. soprattutto le pp. 35-36, dove Mme de Staël descrive l'esito dell'instaurazione prematura (rispetto allo stato dell'*esprit public*) della Repubblica in Francia: «Il n'y avait donc pas de situation plus violente qu'un gouvernement qui ne pouvait se contenter d'être tyrannique, mais qui avait encore besoin de forcer une approbation générale à sa tyrannie, de sanctionner le despotisme par les formes populaires».

<sup>67</sup> *Ecu*, II, II, p. 146.

<sup>68</sup> *PdP* 1815, IX, pp. 389 e 396; cfr. *PdP* 1806, XV.5, p. 393.

<sup>69</sup> Risiede in questo la sostanza della critica che Constant muove alla teoria roussoviana della sovranità, principale esempio ai suoi occhi di come nobili idee generali (Stato, leggi, giustizia...) possano di fatto servire a consacrare fini e interessi particolari (*PdP* 1806, I.2-6, II.1-2; *PdP* 1815, I e l'analisi di S. Goyard-Fabre, *L'idée de souveraineté du peuple et le libéralisme pur de Benjamin Constant*, «Revue de métaphysique et de morale», 81 [1976], pp. 289-327). Resta il fatto che per Constant la sostituzione del particolare all'universale non è necessariamente l'esito di un'intenzione fraudolenta, ma l'effetto oggettivo e in una certa misura inevitabile del rapporto fra sovranità e governo.

valeva per il dispotismo orientale, la cui lunghissima durata si fondava sulla disposizione (naturale) dei sudditi alla servitù. Così, mentre il «pur despotisme», cioè «le despotisme qui n'est que la force», è sempre «menacé d'un renversement»<sup>70</sup>, quello che esercita il potere a nome di tutti, ad esempio a mezzo di una rappresentanza nominale ed astratta, «devient inexpugnable dans son repaire» ed è perciò «le plus durable»<sup>71</sup>.

Al processo d'interiorizzazione del dispotismo, tipico della sua variante indiretta, Constant dà il nome di «avilissement». Ciò si può intendere sia nel senso che il dispotismo, utilizzando le forme stesse della legalità come strumenti di oppressione, toglie loro valore: «il réclame pour lui ces formes qu'il a brisées et [...] il enchaîne ses victimes pour les immoler»<sup>72</sup>; sia nel senso che, strappando ai governati una qualche forma di assenso, rende complice dell'oppressione l'intelligenza stessa degli individui, corrompendoli nelle loro facoltà superiori e privandoli del loro primo mezzo di liberazione: «la domination de la pensée est le caractère distinctif de l'autorité nouvelle»<sup>73</sup>. In sintesi:

l'on sait assez que ce genre d'oppression est de tous le plus avilissant, le plus durable, et souvent le plus atroce. Rien n'est plus affreux que le despotisme d'un seul ou de quelques hommes, régnant avec l'autorité et au nom de tous<sup>74</sup>.

Il rovesciamento fra apparenza e realtà, che caratterizza il dispotismo indiretto, governa la scelta di mezzi e modalità del dominio. Non diver-

<sup>70</sup> *PdP* 1815, IV, p. 344; cfr. *Refléxions*, p. 81.

<sup>71</sup> *Fragments*, VI.8, p. 300. Stessa preoccupazione in *PdP* 1806, XVIII.5, p. 493 e *Ecu*, II, III, p. 149: «Il n'y a pas de terme à la tyrannie qui veut arracher de force les symptômes du consentement».

<sup>72</sup> *PdP* 1806, I.2, p. 24; cfr. *Ecu*, II, XV, p. 207 e *PdP* 1815, XVIII, p. 489: «il [=l'arbitraire] trompe la société par des formes qu'il rend impuissantes».

<sup>73</sup> *PdP* 1806, XVIII.5, p. 493. Cfr. *PdP* 1806, XVIII.6, p. 504; *Filangieri*, I, V, pp. 30-31: «Le despotisme n'est redoutable que lorsqu'il étouffe la raison dans son enfance. Il peut alors arrêter ses progrès et retenir l'espèce humaine dans une longue imbecillité». Per il nesso fra dispotismo e minorità, il rimando è ovviamente a Kant, per cui il *regimen paterno* è il più dispotico di tutti «poiché tratta i cittadini come bambini» (*Die Metaphysik des Sitten*, parte II, sez. I, § 49; cfr. sul tema A. M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 14-28).

<sup>74</sup> *Fragments*, VIII.2, p. 366. Sull'*avilissement*, cfr. p. 120 («On l'a dit, il y a longtemps, l'esclavage avilit l'homme jusqu'au point de s'en faire aimer, mais la nature, mais la société, sont-elles donc si pauvres en jouissance qu'il faille toujours recourir à des sentiments factices?»); *PdP* 1806, XIV.6, p. 371; *Filangieri*, I, V, pp. 30-31 e X, pp. 72-73; *Rel.*, IV.12, p. 199; *PR*, t. I, p. 37: il dispotismo «proscrit la vérité, avilit même les erreurs, parce que tout doit être vil pour servir d'instrument au despotisme».



«Bonaparte, primo console, sulla più alta delle piramidi d'Egitto»  
(Dipinto di Dutertre. Parigi, Bibliothèque Nationale)

samente dal governo basato sulla forza<sup>75</sup> o dalla monarchia tradizionale – il dispotismo «ancien», che opprimeva «dans le calme, en détail, sans bruit, sans secousses»<sup>76</sup> –, il dispotismo indiretto non tollera la voce degli oppositori. Ha bisogno di «déserts intellectuels», come il dispotismo orientale di deserti geografici<sup>77</sup>. Ma il silenzio reale è confuso da un'«apparence d'esprit publique»<sup>78</sup>, il mutismo dei governati<sup>79</sup> velato dalle declamazioni delle assemblee<sup>80</sup>, dalle acclamazioni dei plebisciti<sup>81</sup>, dai proclami di quella che oggi si chiamerebbe una stampa di regime<sup>82</sup>. Uno Stato del genere, dove si soffre e si ringrazia, è votato a un degrado disastroso, che rischia di riprodurre in Occidente le rovine d'Egitto: «tôt ou tard, un tel empire offre le spectacle de ces plaines de l'Égypte où l'on voit une immense pyramide peser sur une poussière aride et régner sur des silencieux déserts»<sup>83</sup>.

L'allusione al vincitore della battaglia delle Piramidi annovera la Francia napoleonica fra gli esempi storici di dispotismo indiretto; la perversione della rappresentanza o dell'opinione pubblica mostrano come esso sia indissociabile dal genere di sovranità proprio di moderne istituzioni parlamentari fondate sul consenso. Su questa base, il dispotismo indiretto appare a Constant un tratto permanente della storia di Francia dal 1789 alla Restaurazione<sup>84</sup>. Il caso di Napoleone solleva nondimeno un problema.

<sup>75</sup> *PdP* 1806, III.3, p. 69: «On ne l'attaque guère en pratique, parce qu'il a l'avantage d'imposer silence».

<sup>76</sup> *Mélanges*, p. 744 («Fragments sur la France») e *Fragments*, IV.8, p. 217. Cfr. *PdP* 1806, III.5, pp. 76-79.

<sup>77</sup> *Réflexions*, cap. VIII, p. 263: «Montesquieu a dit qu'il fallait au despotisme des déserts pour frontières: on ne pourrait gêner la pensée, en France, qu'en entourant cette belle contrée de déserts intellectuels». Cfr. *PdP* 1806, V.3, pp. 98-99 e Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, V, 14 e soprattutto IX, 4.

<sup>78</sup> *Ecu*, II, III, p. 149; cfr. *PdP* 1806, VII.3, p. 136 e *Réflexions*, cap. VIII, pp. 262-263.

<sup>79</sup> *PdP* 1806, VII.5, p. 148; cfr. *Fragments*, VIII.11, p. 422; *Ecu*, II, XIII, p. 198.

<sup>80</sup> *Fragments*, VI.8, pp. 300-301 (parzialmente in *PdP* 1815, V, p. 351); cfr. con *Fragments*, VI.1, p. 256: «Une assemblée, dont la puissance est illimitée, n'a de rapport avec les rassemblements populaires que par la violence et la rigueur».

<sup>81</sup> Quelli con cui Napoleone aveva ratificato le investiture successive a console a vita e a imperatore, a cui Constant doveva riferirsi parlando de «la sanction apparente qu'il [=il dispotismo] croit puiser dans un assentiment qu'il commande» (*PdP* 1815, I, p. 321).

<sup>82</sup> *PdP* 1806, VII.3, p. 135; cfr. *Ecu*, II, III, p. 151. I due passi modificano e sviluppano una pagina di Mme de Staël, *Des circonstances actuelles*, cit., pp. 201-202.

<sup>83</sup> *PdP* 1806, VII.5, p. 149; cfr. *Ecu*, II, XIII, p. 198.

<sup>84</sup> Cfr. in quest'ottica soprattutto i «Fragments sur la France du 14 juillet au 31 mars 1814» (ma la rapida analisi di Constant arriva fino alla fine degli anni '20), in *Mélanges*, pp. 743-755, in particolare pp. 744 (così Constant vi descrive le posizioni a confronto nel dibattito post-termidoriano: «Ceux qui parlaient liberté [= i monarchici] voulaient le despotisme ancien et conspiraient pour lui; ceux qui parlaient république [= i giacobini, ma anche l'élite dirigente

Se gli scritti di Constant non lasciano dubbi sulla consistenza del dispotismo indiretto come figura del potere oppressivo, la vera obiezione alla coerenza di tale figura – o quantomeno alla possibilità di generalizzarla –, viene proprio dal celebre *pamphlet* antinapoleonico *De l'esprit de conquête*. In quest'opera si afferma in effetti un uso polemico della nozione di dispotismo<sup>85</sup>, che non sembra rientrare nella categoria del dispotismo indiretto. Il regime napoleonico, fondato sull'usurpazione, è presentato infatti come un anacronismo non meno effimero che impossibile da desiderare, più vicino alla tirannia che al dispotismo orientale<sup>86</sup>. Sembra qui riproporsi l'impossibilità di applicare la nozione di dispotismo in senso proprio agli Stati moderni occidentali: conclusione contraddittoria con la contiguità che invece sussiste fra il dispotismo indiretto e le forme moderne dell'associazione politica (legalità, consenso, rappresentanza).

La questione della collocazione dell'*Esprit de conquête* all'interno del pensiero politico constantiano è complessa e tuttora controversa<sup>87</sup>. Senza pretendere di affrontarla in questa sede, importa constatare innanzitutto che l'oscillazione di Constant fra la valutazione del potere napoleonico in chiave di dispotismo indiretto, oppure di anacronistica usurpazione, è reale e evidente nello stesso scritto del 1814<sup>88</sup>. Occorre tuttavia considerare che nel *corpus* politico constantiano la nozione di dispotismo indiretto è provvista di un'ampia denotazione, che coincide con larghi tratti della storia recente di Francia: dalla Convenzione giacobina, per cui la nozione fu originariamente formulata da Constant e da Mme de Staël<sup>89</sup>, alla stessa Restaurazione, come emerge dalle opere successive all'*Esprit de conquête*<sup>90</sup>. Il

dei Tracy e dei Cabanis] voulaient un despotisme nouveau», 744-746 (Napoleone), 752-755 (la Restaurazione).

<sup>85</sup> Cfr. N. Bobbio, voce *Dispotismo*, cit., p. 325.

<sup>86</sup> Sul primo aspetto: *Ecu*, in particolare II, XVI-XVIII, pp. 209-221; sul secondo: in particolare I, XIV, p. 127 («Quel peuple aurait pu s'allier de bonne foi, s'associer volontairement à ses rêves gigantesques?»); II, VI, p. 163; II, X, pp. 182-183; II, XV, p. 207; p. 260 (cap. aggiunto alla IV ed.).

<sup>87</sup> Per due posizioni divergenti, rispettivamente orientate a ridimensionare e a rivalutare l'importanza dell'opera, cfr. S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven and London, Yale U. P., 1984 e G.A. Kelly, *The Human Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*, Cambridge, Cambridge U. P., 1992.

<sup>88</sup> Per la ripresa di tratti che abbiamo associato al "dispotismo indiretto", cfr. ad esempio *Ecu*, II, III, pp. 149-152; p. 260 (cap. aggiunto alla IV ed.) e, sopra, le note 82 e sgg. La tesi della transitorietà del dispotismo è invece sostenuta da Constant anche in *PdP* 1806, VII.5, p. 147 e XVII.3, p. 469.

<sup>89</sup> Vedi sopra, nota 66.

<sup>90</sup> La continuità di classe dirigente fra l'Impero e la monarchia restaurata significava per Constant anche fedeltà a uno stesso spirito dispotico: cfr. in particolare *Mélanges*, pp. 752-755,

*pamphlet* del 1814 documenta dunque nella produzione constantiana una posizione teorica rilevante, ma singolare. Si può avanzare l'ipotesi che tale singolarità dipenda dalla peculiare natura di dimostrazione *a posteriori* dello scritto: l'appiattimento del dispotismo (durevole) sulla tirannia (effimera) appare coerente con l'intento di sanzionare anche sul piano teorico la caduta di Napoleone, senza però negare in assoluto l'altra possibilità, che la Francia moderna potesse essere allora (e potesse essere *ancora*) effettivamente disposta a rassegnarsi al dispotismo<sup>91</sup>. Sul piano strettamente lessicale, si nota inoltre che la distinzione fra dispotismo (nell'esercizio del potere) e usurpazione (del titolo) è calcata su quella che altrove è la distinzione fra i due generi di dispotismo: riadattando nel capitolo III della parte II alcune pagine dei *Principes de politique* del 1806<sup>92</sup>, Constant non fa altro che riservare il termine dispotismo alla variante diretta o palese, ribattezzando con il nome di "usurpazione" il dispotismo indiretto:

Le despotisme, en un mot, règne par le silence, et laisse à l'homme le droit de se taire. L'usurpation le condamne à parler; elle le poursuit dans le sanctuaire intime de sa pensée; et le forçant à mentir à sa conscience, elle lui ravit la dernière consolation qui reste encore à l'opprimé.

Quand un peuple n'est qu'esclave, sans être avili, il y a pour lui possibilité d'un meilleur état de choses [...]. Le despotisme laisse cette chance à l'espèce humaine [...]. Mais l'usurpation 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<sup>93</sup>.

Non rappresenta infine un ostacolo all'instaurazione di un regime dispotico in uno Stato moderno il rapporto privilegiato che tale forma di governo intrattiene con una politica di conquista militare<sup>94</sup>. Guerra e commercio si oppongono come due modi diversi di raggiungere un medesimo

"Fragments sur la France" («Certes, si le penchant secret des ministres de cette restauration était d'étouffer la liberté, rien ne conduisait plus directement à ce but que la coopération d'une masse d'hommes qui, en ce genre, avaient fait leurs preuves; qui avaient servi pendant quatorze ans le despotisme le plus complet qui eût jamais existé [...]»: pp. 752-753).

<sup>91</sup> Cfr. *Mélanges*, p. 744, "Fragments sur la France": Napoleone «trouva une nation qui se prosterna devant lui».

<sup>92</sup> *PdP* 1806, VI.2, pp. 113-114 e XVIII.4, p. 493. Vedi sopra, note 65 e 71.

<sup>93</sup> *Ecu*, II, III, p. 151. Cfr. *PdP* 1815, II, p. 326 e soprattutto *Mélanges*, p. 734, "Pensées détachées" (a proposito delle *Pensées sur divers sujets et discours politiques* [1817] di L.-G.-A. de Bonald: «Il peut être fâcheux qu'un usurpateur s'en soit emparé; mais l'usurpateur étant renversé, ces idées justes [ironico] doivent reprendre tout leur empire, et nous aurons le pouvoir absolu, le pouvoir unique, le despotisme en un mot, moins l'usurpateur»).

<sup>94</sup> Vedi sopra, nota 55.

scopo – «celui de posséder ce que l'on désire»<sup>95</sup> –, uno tipico dei tempi antichi, l'altro dei tempi moderni. L'avvento dell'epoca del commercio comporta l'affermazione di un genere diverso di libertà, la "libertà dei moderni" della celebre conferenza del 1819: «Notre liberté à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée»<sup>96</sup>. La necessità storica di tale libertà non toglie che essa sia esposta a un pericolo. Concentrati sui propri interessi privati, i moderni possono essere portati a rinunciare alla libertà politica, e con ciò alla garanzia stessa della libertà civile<sup>97</sup>. C'è dunque un tipo particolare di dispotismo che, per affermarsi, può fare leva sul disimpegno dei governati e sul loro ripiegamento nella sfera pacifica dei godimenti individuali: «[la civilisation] nous inspire un attachement à nos jouissances, qui offre des chances de succès au despotisme intérieur»<sup>98</sup>. Per analogia con la specie di libertà ad esso opposta e complementare, si è convenuto di chiamare questo genere d'oppressione "dispotismo dei moderni".

### 3. Liberalismo e dispotismo

La nozione di dispotismo indiretto risponde all'esigenza di analizzare una nuova specie di potere arbitrario, parassitaria rispetto alle forme di governo repubblicane<sup>99</sup> tenute a battesimo dalle grandi rivoluzioni moderne: il dispotismo indiretto di Constant è per la Francia post-rivoluzionaria ciò che la «tyrannie de la majorité» di Tocqueville è per la giovane democrazia americana<sup>100</sup>. Nel caso di Constant il ricorso al termine di dispoti-

<sup>95</sup> Lalm, p. 271.

<sup>96</sup> Lalm, p. 275.

<sup>97</sup> Lalm, p. 289.

<sup>98</sup> Cioè al dispotismo esercitato sui cittadini ("interno" nel senso in cui si parla di politica "interna"): *Mélanges*, p. 662 ("De M. Dunoyer et de quelques-uns de ses ouvrages"). Cfr. *PdP* 1806, XV.5, p. 393, XV.6, p. 399; *Ecu*, I, XIII, pp. 119, 122; *PdP* 1815, V, p. 359, XII, p. 429, per la potenziale corruzione dell'individualismo moderno in un atomismo sociale inadatto a produrre qualsiasi resistenza all'oppressione.

<sup>99</sup> Nel senso kantiano del termine "repubblica", forma di governo fondata sulla pura universalità della legge (*Zum ewigen Frieden*, sez. II, art. I; cfr. sul tema il contributo di G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 25-39).

<sup>100</sup> Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. I (1835), parte II, cap. 7. Cfr. in proposito *PdP* 1806, XVII.1, p. 461: «Lorsque, par exemple, une majorité égarée opprime la minorité ou, ce qui arrive bien plus souvent, lorsqu'une minorité féroce et tumultueuse s'empare du nom de la majorité pour tyranniser l'ensemble, que réclame-t-elle pour la justification de ses attentats? La souveraineté du peuple [...]». Vedi anche *Mélanges*, pp. 623-624 ("Préface").

simo è anche un indice di continuità rispetto alla teoria classica del dispotismo orientale. Si è detto come appaiano ancora pertinenti a Constant alcune determinazioni caratteristiche di tale teoria, quali l'interiorizzazione della dipendenza da parte dei governati, o la potenziale stabilità del regime dispotico, anche se ovviamente vale per la Francia moderna una scala temporale ridotta rispetto alle durate secolari dei grandi imperi orientali. Ciò non toglie che, sul piano della storia dei concetti, la nozione constantiana di dispotismo indiretto introduca degli elementi di sostanziale novità rispetto a tutta la riflessione settecentesca sul tema. Per metterli in luce è opportuno ricorrere alla distinzione, messa a punto in modo originale da alcuni studi recenti di Mauro Barberis<sup>101</sup>, fra una concezione pre-liberale e una liberale della libertà.

Le due concezioni convergono nel ricondurre la libertà alla sicurezza individuale; ma la concezione pre-liberale, prevalente nel pensiero moderno da Machiavelli a Rousseau, prevede che la libertà individuale sia garantita dalle leggi e dallo Stato contro altri individui, che essi siano semplici criminali, cioè fuorilegge privati, oppure gli stessi detentori del potere – tiranni o despoti, appunto. Poiché fuori dalle leggi non c'è libertà, la libertà è in questo caso libertà *nelle* leggi. È proprio invece della concezione liberale mettere l'accento su un'eventualità diversa e pressoché inconcepibile nel discorso giuspolitico precedente: che la minaccia alla libertà provenga non da singoli individui, ma dallo stesso Stato e dalle stesse leggi che dovrebbero invece essere i garanti della libertà. La libertà è allora, in modo peculiare, libertà *dalle* leggi. La principale differenza teorica emersa sin qui fra le accezioni settecentesche di dispotismo (sia l'analitica che la polemica) e quella fatta propria da Constant non è altro che il *verso* del *recto* costituito da questa distinzione fra concezioni della libertà. In Montesquieu, per prendere il principale interlocutore di Constant (insieme a Rousseau) in tema di libertà, il dispotismo è il governo in cui «un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et ses caprices»<sup>102</sup>: il dispotismo senza legge costituisce l'opposto contraddittorio della libertà nelle leggi. Il dispotismo in Constant può invece esercitarsi *attraverso le leggi* e l'autorità (almeno apparentemente) legittima dello Stato; è anzi questa la modalità ti-

Sul rapporto fra i due autori ha scritto S. Holmes, *Constant and Tocqueville: An Unexplored Relationship*, «Annales Benjamin Constant», 12 (1991), pp. 29-41.

<sup>101</sup> Qui e nel paragrafo seguente si riprendono in sintesi i concetti esposti in M. Barberis, *Libertà*, cit., capp. III («La libertà garantita da leggi») e IV («La libertà liberale»), in particolare pp. 63-64, 77-80 (Montesquieu), 87-89, 97-103 (Constant) e sviluppati in Id., *Libertà, liberalismo, costituzionalismo*, «Teoria politica», 3 (2000), pp. 141-159.

<sup>102</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, II, 1; corsivo nostro.

pica del dispotismo indiretto dei moderni e il principale insegnamento della storia di Francia dall'Ottantanove in poi. Poiché le leggi possono diventare strumento di dispotismo, la vera libertà dovrà risiedere al di fuori di esse, nell'indipendenza dell'esistenza individuale, indipendenza di cui le leggi sono condizione necessaria, ma non sufficiente<sup>103</sup>.

Il rovesciamento del rapporto fra dispotismo e legge è la principale innovazione concettuale della nozione constantiana di dispotismo rispetto alle accezioni tradizionali. L'arbitrarietà del potere dispotico non dipende più dalla volontà personale del despota, ma 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»<sup>104</sup>. La legge deve alla formalità, che la rende applicabile a qualsiasi contenuto, la possibilità di mediare il dispotismo<sup>105</sup>. Se la nozione di legge non è definita in modo preciso, e se il potere non è limitato<sup>106</sup>, legge e dispotismo possono convergere fino a diventare sinonimi:

Mais prétendre comme Mably, Filangeri et tant d'autres, étendre sur tous les objets la compétence de la loi, c'est organiser la tyrannie, et revenir, après beaucoup de déclamations oiseuses, à l'état d'esclavage dont on espérait se délivrer; c'est soumettre de nouveau les hommes à une force illimitée, également dangereuse, soit qu'on l'appelle de son vrai nom, qui est despotisme, soit qu'on la pare d'une appellation plus douce, celle de législation<sup>107</sup>.

<sup>103</sup> *PdP* 1806, II.1, p. 49 e *Réflexions*, "Note A", p. 277: «Il y a, au contraire, une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante et qui est, de droit, hors de toute compétence sociale». Cfr. M. Barberis, *Libertà*, cit., p. 99 (pp. 98-101 su Constant e Montesquieu). È chiaro 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.

<sup>104</sup> *PdP* 1815, I, p. 313; cfr. *PdP* 1806, II.1, p. 49.

<sup>105</sup> Cfr. soprattutto *PdP* 1806, XVIII.2, pp. 480-81 ("De l'obéissance à la loi"), ripreso in *Réflexions*, "Note V", pp. 351-54. Sul tema, cfr. L. Jaume, *L'individu effacé*, cit. pp. 95-103.

<sup>106</sup> Una legge non deve essere retroattiva, contraria alla morale, valida solo per alcune classi di cittadini, tale da negare la responsabilità individuale: *PdP* 1806, XVIII.2, pp. 482-483 e *Réflexions*, "Note V", pp. 354-356. Sulla ben nota tesi constantiana della limitazione del potere, e la sua specificità rispetto al sistema dei contrappesi o dell'equilibrio dei poteri, cfr. B. Manin, *Les deux libéralismes: marché ou contre-pouvoirs*, «Interventions», 9 (1984), pp. 10-24.

<sup>107</sup> *Filangeri*, I, VII, p. 41; cfr. *PdP* 1806, XVIII.2, p. 480 e *Réflexions*, "Note V", p. 353: se la legge non ha limiti d'applicabilità, i cittadini le devono la libertà individuale «comme le vizir, qui rendait chaque jour grâce à Sa Hautesse d'avoir encore sa tête sur les épaules, devait au sultan de n'être pas décapité; mais la loi qui aurait prononcé sur ces actions indifférentes [stare seduti o in piedi, entrare o uscire, mangiare o non mangiare, ecc.], n'aurait pas été une loi, mais un despote».

Si comprende anche in questa chiave perché Constant tenda a ricondurre l'anarchia al dispotismo: il male politico coincide ai suoi occhi meno con l'assenza di leggi che con la loro diuturna presenza<sup>108</sup>. La distinzione teorica fra dispotismo diretto e indiretto (vedi sopra, § 2) corrisponde dunque a una stratificazione storica fra due diverse concettualizzazioni del dispotismo, «le despotisme des hommes», già esecrato nel Settecento da un Rousseau o da un Mably, e quello post-rivoluzionario, che pone «en axiome le texte de la loi»<sup>109</sup>. L'attribuzione di un carattere "superlativo" a questo secondo dispotismo – «le plus oppresseur», «le plus inouï», «le plus avilissant», «le plus durable», «le plus affreux», ecc. – è anche un modo di segnalare l'irruzione di un fenomeno storico nuovo, che il termine di dispotismo nella sua accezione tradizionale non bastava più ad esprimere o non permetteva di concepire.

<sup>108</sup> Vedi sopra, nota 23. Ciò non significa che Constant aderisca a posizioni tendenti all'anarchismo come quella di William Godwin, per cui lo Stato è un male di cui sarebbe meglio poter fare a meno (cfr. ad es. *Mélanges*, pp. 679-688: "De Godwin, et de son ouvrage sur la justice politique" [1817]). La constatazione che leggi e Stato possono farsi strumento e soggetto d'oppressione non toglie che, per Constant, sia unicamente all'interno di un'associazione garantita da un potere statale (fondato sul consenso e limitato nell'esercizio) che la libertà dei moderni può realizzarsi: è in questa chiave che va letta la rivendicazione della libertà politica – rivendicazione troppo spesso trascurata dagli interpreti – che chiude la conferenza del 1819 su antichi e moderni (*Lalm*, pp. 289-291).

<sup>109</sup> *Lalm*, pp. 280-281.

## HEGEL E LO SPIRITO DEL DISPOTISMO

di *Giorgio Bongiovanni e Antonino Rotolo\**

### 1. *Introduzione: il dispotismo tra politica e storia*

Seppure l'analisi del dispotismo possa apparire un tema collaterale nella riflessione politica di Hegel<sup>1</sup>, non vi è però dubbio che essa rappresenti un aspetto presente in tutte le sue opere più importanti. Egli se ne occupa, infatti, a partire dal periodo di Jena (1801-1807)<sup>2</sup> e lo approfondisce e sviluppa negli scritti successivi<sup>3</sup>. In parallelo all'evoluzione di altre ca-

\* I paragrafi 1, 2, 4 sono di Giorgio Bongiovanni, il paragrafo 3 di Antonino Rotolo.

<sup>1</sup> Nella letteratura critica e nelle ricostruzioni del pensiero politico hegeliano, il tema del dispotismo è generalmente accennato e non riceve una trattazione specifica. Non molto numerosi appaiono anche gli studi specificamente dedicati a questo tema. Vanno segnalati, in ambito italiano: N. Bobbio, *Hegel e le forme di governo*, in Id., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 115-146; N. Bobbio, *Dispotismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Torino, UTET, 1983<sup>2</sup>, pp. 342-349; G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 1989. In ambito internazionale, sono da segnalare: E. Schulin, *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke* (1958), a cura di M. Martirano, Napoli, Liguori, 1999; K. Leidecker, *Hegel and the Orientals*, in W.E. Steinkraus (a cura di), *New Studies in Hegel's Philosophy*, New York, Rinehart and Winston, 1971; M. Hulin, *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin, 1979; R. Leuze, *Die Außerchristlichen Religion bei Hegel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

<sup>2</sup> In particolare, come vedremo, in G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1921 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1973), in cui il concetto di dispotismo viene costruito con riferimento all'Impero romano.

<sup>3</sup> Il tema del dispotismo è trattato nelle principali opere hegeliane e, soprattutto, in G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), in Id., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, a cura di K.H. Ilting, Stuttgart, Frommann, 1974, vol. II (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1996), e G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1838), a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1917 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1941). Questo tema è poi toccato in varie altre opere, quali, ad esempio, G.W.F. Hegel, *Jaener Systementwürfe III* (1805-1806), in Id., *Gesammelte Werke*,

tegorie del pensiero hegeliano, il tema del dispotismo appare analizzato in momenti successivi e costruito secondo differenti accenti e specificazioni<sup>4</sup>. Questo dato permette di enucleare una pluralità di livelli in cui viene sviluppata l'analisi del dispotismo che finisce con l'essere intrecciata con quasi tutti i temi centrali della riflessione hegeliana. Se si vuole, in chiave meramente ricognitiva, formulare i diversi livelli in cui questa categoria gioca un ruolo importante, si possono mettere in evidenza, quantomeno, tre aspetti fondamentali: in primo luogo, essa viene sviluppata in relazione al tema classico della tipologia delle forme di governo, sia con riferimento alla dimensione descrittiva che assiologica<sup>5</sup>; in secondo luogo, essa è uno dei momenti essenziali della ridefinizione della dimensione politica che Hegel sviluppa a partire dal saggio del 1802 dedicato al giusnaturalismo<sup>6</sup>; infine, essa corrisponde a uno dei passaggi fondamentali della storia universale. Queste diverse dimensioni hanno poi vari corollari e aspetti conseguenti: il tema delle forme di governo rimanda immediatamente al rapporto della riflessione hegeliana con quella di Montesquieu che, come noto, è il primo autore che assegna alla categoria filosofico-politica del dispotismo una posizione autonoma e fondamentale nella variegata tipologia delle forme di governo<sup>7</sup>. Il secondo aspetto rinvia al tema, per alcuni versi classico, del

Hamburg, F. Meiner, 1976, vol. 8 (trad. it. *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Bari, Laterza, 1984); G.W.F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (1816), in Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di K. Michelet, Stuttgart, Frommann, 1928-1929 (trad. it. *Introduzione alla storia della filosofia*, a cura di L. Pareyson-A. Plebe, Roma-Bari, Laterza, 1987); e G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in Id., *Gesammelte Werke*, Hamburg, F. Meiner, 1992, vol. 20 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1996).

<sup>4</sup> Sulla evoluzione e i diversi momenti del pensiero hegeliano, si veda M. Riedel, *Hegel tra tradizione e rivoluzione* (1969), trad. it. di E. Tota, Bari, Laterza, 1975.

<sup>5</sup> Su questa distinzione, cfr. N. Bobbio, *Hegel e le forme di governo*, cit., pp. 115, 130-131, che individua la dimensione assiologica dell'analisi hegeliana nella «concezione progressiva della storia» e nella valutazione della monarchia costituzionale quale forma di governo superiore rispetto a quelle (quali la democrazia e l'aristocrazia) proprie di un popolo che si trova in una «situazione arretrata e non sviluppata» (*unentwickelten Zustände*). Su quest'ultimo aspetto, cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 279 e § 273 sulla monarchia costituzionale quale «perfezionamento dello Stato».

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802), in Id., *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1923 (trad. it. *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in Id., *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 1962).

<sup>7</sup> Su questo dato ormai acquisito della storia delle dottrine politiche, si vedano, ad esempio, N. Bobbio, *Hegel e le forme di governo*, cit.; D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000.

rapporto di Hegel con la riflessione politica precedente, in particolare con quella giusnaturalistica, e alla nuova dimensione delle categorie del politico che, sulla base della critica al giusnaturalismo, egli sviluppa. La terza questione è in relazione diretta con le influenze che la storiografia e le ricostruzioni coeve hanno sull'analisi dei regimi orientali e su quella delle caratteristiche specifiche che contrassegnano i sistemi dispotici.

Questa pluralità di livelli pone due questioni principali: da un lato, quale di questi aspetti può essere visto come quello più importante o decisivo e, dall'altro lato, quale va considerato come il punto unitario, o più generale, della riflessione hegeliana. La prima questione è legata alla presenza, spesso posta in evidenza dalle analisi del pensiero hegeliano, di aspetti contraddittori che la ricostruzione del dispotismo presenta. Ciò è stato rilevato, ad esempio, in relazione al rapporto tra schema triadico delle forme di governo (dispotismo, repubblica, monarchia) e distinzione di quattro «regni» presenti nella storia universale (orientale, greco, romano, germanico)<sup>8</sup>, ma può essere riferito anche all'analisi specifica dei regimi dispotici e alla loro posizione all'interno dello sviluppo dell'eticità. Come vedremo, ciò sembra valere per la considerazione dell'Africa e, più in generale, per quella del dispotismo orientale che assume una posizione ambigua nella storia universale in quanto i regimi che lo caratterizzano, quali quelli cinese e indiano, sono posti sia dentro che fuori tale evoluzione<sup>9</sup>.

La seconda questione è relativa alla possibilità di individuare una chiave unitaria all'interno di questi differenti livelli di analisi. Nella generale architettura della ricostruzione hegeliana, questa chiave può essere individuata all'interno della revisione delle categorie della dinamica politica e va principalmente vista in relazione alla rielaborazione che ne viene proposta. In questo quadro, il dispotismo viene considerato primariamente quale «forma di Stato», intesa come articolazione dei rapporti tra il potere politico e le diverse sfere della società, e non quale semplice forma di governo, ovvero come forma specifica di organizzazione dello stesso potere politico. Nella caratterizzazione del dispotismo (*Despotismus*) sviluppata nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*<sup>10</sup>, questo viene definito quale situazione di «arbitrio» (*Willkür*), «assenza di leggi» (*Gesetzlosigkeit*), prevalenza della «volontà particolare» (*besondere Wille*), cioè quale situazione non legale. Al contrario, la «situazione legale» (*gesetzliche, konstitutionelle*

<sup>8</sup> N. Bobbio, *Hegel e le forme di governo*, cit., pp. 144-146.

<sup>9</sup> Come vedremo, i regimi orientali appaiono all'inizio della storia universale quale prima forma di Stato e, contemporaneamente, ne sono esclusi in quanto secondo Hegel non hanno ulteriore evoluzione.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 278.

*Zustande*) corrisponde, per Hegel, alla esistenza ed effettività della costituzione politica e perciò alla cooperazione dei vari poteri dello Stato che esprimono le istituzioni sociali (primariamente le articolazioni della società civile)<sup>11</sup>. Per questo il dispotismo esprime a sua volta una situazione nella quale la sovranità non è l'espressione delle diverse «sfere» sociali, di modo che «ciascuna sfera [...] sia determinata dal fine del Tutto», ma quella in cui, a livello politico, ogni sfera è «un'entità indipendente, autonoma nei propri fini e modi di operare, approfondentesi entro sé». La presenza della situazione legale richiede, in primo luogo, un'articolazione della società che conduca allo sviluppo delle sue istituzioni sociali e perciò determina un primo significato di dispotismo che, come ha notato Norberto Bobbio, fa riferimento «a una società ancora indifferenziata e inarticolata in cui le sfere particolari di cui si compone una società evoluta, che sono gli ordini o gli stati o i ceti, non sono ancora emersi dall'unità indistinta iniziale»<sup>12</sup>. In

<sup>11</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., §§ 262-263, dove le «*Institutionen*» sono identificate con quelle della «famiglia» e della «società civile» e § 265, nel quale Hegel sostiene che «nella sfera della particolarità, queste istituzioni formano la costituzione» (*diese Institutionen machen die Verfassung [...] im Besonderen aus*). Hegel quindi utilizza il concetto di costituzione in un'accezione che fa riferimento ad essa sia quale insieme delle istituzioni sociali (*Verfassung*), sia quale espressione della organizzazione del potere politico (*politische Verfassung*). Il concetto hegeliano di costituzione appare perciò essere quello più complessivo, nei termini di E.W. Böckenförde, di «struttura politico-sociale» o, in quelli di O. Brunner che utilizza le distinzioni di C. Schmitt, di «concreta situazione d'insieme, di unità politica e di ordine sociale di un determinato Stato». La costituzione intesa come *Verfassung* si contrappone alla *Konstitution* che designa, nella prospettiva liberale, il documento costituzionale quale limite del potere politico. Sottolineano questi aspetti, N. Bobbio, *La costituzione in Hegel*, in Id., *Studi hegeliani*, cit., pp. 67-83, 78, che mette in risalto come la costituzione in Hegel sia da intendere come «categoria etico-politica»; 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, che evidenzia i due lineamenti del concetto (*Verfassung im Besonderen e politische Verfassung*). Sulla distinzione tra *Verfassung* e *Konstitution*, E.W. Böckenförde, *Verfassungsprobleme und Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts*, in Id. (a cura di), *Moderne deutsche Verfassungsgeschichte (1815-1918)*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1972, pp. 13-21, 13; O. Brunner, *Il concetto moderno di costituzione e la storia costituzionale del Medioevo*, in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero, 1970, pp. 1-20; P. Schiera, *Introduzione*, in E.W. Böckenförde, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono*, Milano, Giuffrè, 1970; A.G. Manca, *La sfida delle riforme*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 11-12; M. Fioravanti, *Costituzione e Stato di diritto*, in Id., *Stato e costituzione*, Torino, Giappichelli, 1993, pp. 190 ss. Sugli usi del termine costituzione, in ambito tedesco, si veda H. Mohnhaupt-D. Grimm, *Verfassung*, in O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta 1990, vol. 6.

<sup>12</sup> N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, Torino, Giappichelli, 1976, p. 166 e Id., *La costituzione in Hegel*, cit., pp. 74-76, con riferimento a G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 298 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p.

secondo luogo, l'assenza della situazione legale comporta la mancanza della articolazione politica della differenziazione sociale, la mancanza di «strutture di mediazione» tra società o individui «sociali» e Stato e, in questo senso, la mancanza della costituzione politica (*Verfassung*) intesa quale «organizzazione del tutto». Il dispotismo esprime perciò un preciso rapporto tra società e Stato: da un lato, esso si presenta in sistemi dove non si sono ancora articolate le istituzioni sociali e l'autonomia dell'individuo; dall'altro lato, esso fa riferimento ad una costituzione politica in cui non vi è coordinazione e organizzazione delle istituzioni sociali e perciò la sovranità esprime la «volontà particolare» ed arbitraria del soggetto del potere (monarca o popolo)<sup>13</sup>. Il punto di riferimento dell'analisi del dispotismo è quindi la relazione tra istituzioni sociali e sovranità che determina una particolare forma di Stato<sup>14</sup>. Tale riflessione è perciò inserita da Hegel all'interno della revisione delle categorie di analisi della dinamica politica e, in questa prospettiva, nella concezione «organica» dello Stato. Questa considerazione vale anche in relazione alla classificazione delle forme di governo: la tripartizione montesquieuiana (dispotismo, repubblica, monarchia) che Hegel adotta è infatti orientata da schemi analitici e valutativi diversi. Tale divergenza, naturalmente, non va solo posta in relazione al fatto che ogni tipologia politica trova la propria giustificazione e il proprio fondamento al di fuori di se stessa, ma soprattutto a quello per cui l'analisi hegeliana viene costruita su basi diverse. È cioè possibile affermare che la nozione di dispotismo si inserisce all'interno della costruzione di un nuovo paradigma o modello<sup>15</sup> politico fondato non più sul rapporto tra individuo

41), dove, in relazione alla Cina, viene notato che «non si può qui parlare di una costituzione: non vi sono individui, ceti, classi indipendenti che abbiano da proteggere da sé i loro interessi: ogni cosa viene ordinata, diretta e sorvegliata dall'alto».

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 278.

<sup>14</sup> Il concetto di dispotismo inteso quale forma di Stato va distinto da quello di tirannia (*Tyranei*) che Hegel utilizza in relazione 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 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. 356-358, con riferimento a G.W.F. Hegel, *Jaener Systementwürfe III*, cit. (trad. it. *Filosofia dello spirito jenese*, cit.); L. Marino, *Violenza e diritto in Hegel*, «Rivista di filosofia», 68 (1977), pp. 205-233. Sulla distinzione tra dispotismo e tirannia in Hegel, cfr. H. Mandt, *Tyrannis, Despotie*, in O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. 6, p. 687.

<sup>15</sup> Ha sottolineato l'esistenza di un modello hegel-marxiano di analisi del politico M. Bovero, *Il modello hegel-marxiano*, in N. Bobbio-M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1979, pp. 111-201.

e collettività quanto sull'analisi interna della dimensione collettiva che viene sintetizzata nella dialettica della eticità.

Questa ridefinizione del dispotismo, che trova riscontro nella articolazione concettuale delle opere mature di Hegel, non sembra però essere pienamente articolata nello sviluppo che contrassegna la storia del mondo. In questo contesto, il dispotismo appare una fase quasi esclusivamente connessa all'analisi dello stato di natura, rappresentandone una sorta di continuazione istituzionale. In tal senso, il dispotismo si riferisce prevalentemente al «principio dell'Oriente» e ad una situazione pre-giuridica caratterizzata dalla «lotta per il riconoscimento» e l'assoggettamento (*Unterwerfung*) all'«altro» e dalla mancanza della dimensione civile<sup>16</sup>. L'identificazione del dispotismo coi regimi orientali, che vengono sostanzialmente posti fuori dalla storia universale, riduce la sua funzione di categoria politica effettiva in quanto rappresenta un momento, limitato geograficamente, del passaggio necessario alla considerazione dello Stato<sup>17</sup> quale momento essenziale della dinamica politica. Ciò però contrasta con la determinazione concettuale del dispotismo che, all'interno del nuovo paradigma politico, lo stesso Hegel fornisce. L'aspetto più rilevante di questo contrasto non consiste solo nella contraddittorietà per cui il dispotismo viene assegnato all'Oriente e, parallelamente, viene visto come una fase che tocca l'esperienza politica di tutti i popoli, ma soprattutto nel fatto, spesso sottolineato dagli interpreti hegeliani, che in questo modo non sembra rientrare in questa categoria la fase dell'Impero romano che resta una sorta di categoria spuria<sup>18</sup>. Come noto, già nella *Phänomenologie des Geistes* – ma la descrizione si ritrova nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* – Hegel considera la situazione dell'Impero romano, a partire dalla dissoluzione della comunità antica, in cui gli individui sono uniti col tutto, e dalla nascita dell'individuo indipendente (persona astratta e diritto privato), quale disgregazione dell'eticità: su questa atomizzazione della società prende il sopravvento «il signore del mondo» (*Herr der Welt*), storicamente l'imperatore romano, che governa dispoticamente. Si tratta, in questo caso, di una unione esteriore degli individui con lo Stato in cui la dimensione del

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., § 433. Sottolinea questo aspetto per cui «lo Stato dispotico» corrisponde al «rapporto di signoria e servitù», M. Bovero, *Il modello hegel-marxiano*, cit., p. 130, che rinvia alla interpretazione della *Phänomenologie des Geistes* di S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1976. Su questi aspetti, in particolare con riferimento al principio della paura, si veda *infra* § 3.3.

<sup>17</sup> Per questo giudizio, cfr. H. Mandt, *Tyrannis, Despotie*, cit., p. 687.

<sup>18</sup> N. Bobbio, *Hegel e le forme di governo*, cit., pp. 143-146.

dispotismo emerge in relazione alla mancanza della costituzione politica quale momento di passaggio dalla società allo Stato. Questa sensazione è poi confermata dal fatto che la stessa caratterizzazione dell'Oriente appare, come vedremo, solo quale dispotismo «per noi» che lo guardiamo da una fase matura successiva, per cui è legittimo chiedersi se si tratti in realtà di regimi dispotici<sup>19</sup>. Questa disparità può essere evidenziata sulla base delle diverse finalità che hanno la filosofia del diritto e quella della storia: mentre la prima ha la funzione generale di determinazione delle categorie politiche, la seconda appare legata alla costruzione sistematica di una successione delle forme di governo che trova compimento nella monarchia costituzionale quale espressione della vera forma organica di Stato. Cercheremo perciò di delineare queste due diverse dimensioni del dispotismo attraverso le caratterizzazioni che questo assume nelle opere politiche e in quelle di filosofia della storia.

## 2. *Dispotismo e riflessione politica hegeliana*

### 2.1. *Hegel e Montesquieu*

Uno degli aspetti decisivi della riflessione hegeliana sul dispotismo è la rielaborazione della analisi di Montesquieu. In linea generale, si può dire che, nell'ambito degli studi ottocenteschi sulla categoria del dispotismo, la ricostruzione hegeliana può essere vista, quantomeno per alcuni aspetti, come quella che fa più diretto riferimento alle analisi del filosofo francese. Hegel appare cioè fare proprie le tesi dell'*Esprit des lois* dove, per la prima volta, viene assegnata a tale categoria una dignità filosofica che la distacca dall'usuale trattazione riconducibile all'insegnamento aristotelico. Come noto, laddove Aristotele considerava il dispotismo una forma particolare di monarchia, in Montesquieu esso viene posto come una distinta forma di governo accanto alla monarchia e alla repubblica. Del resto, come è stato recentemente ribadito, «non è dato trovare alcun'altra opera politica ad essa precedente, in cui tale concetto giochi, sia da un punto di vista analitico che sistematico, un ruolo altrettanto determinante»<sup>20</sup>. La recezione delle categorie di Montesquieu è però parallela alla profonda rielaborazione che tale concetto subisce nel sistema hegeliano: è possibile parlare, come è sta-

<sup>19</sup> Per questa analisi e per questo giudizio, cfr. G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., pp. 192-193. Su questi aspetti, si veda, inoltre, *infra*, §§ 3.2., 3.3.

<sup>20</sup> D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 21-22.

to messo in evidenza in relazione alle categorie del giusnaturalismo<sup>21</sup>, di una operazione di «compimento» e «dissoluzione» in quanto Hegel assume il dispotismo quale punto di partenza della storia universale (che viene costruita sulla successione delle forme di governo) e, allo stesso tempo, lo rielabora secondo una diversa logica.

In generale, l'importanza e l'influenza dell'opera di Montesquieu sono state riconosciute da Hegel in svariate occasioni. A proposito dello studio della storia umana quest'ultimo ha scritto:

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<sup>22</sup>.

E altrove, a proposito dello «spirito» (principio/movente) delle forme di governo:

[A]nche a questo proposito, come in tanti altri, bisogna riconoscere lo sguardo profondo di Montesquieu nella sua esposizione, divenuta famosa, dei principi di queste forme di governo. Ed è necessario farlo per riconoscere l'esattezza di tale esposizione, non per fraintenderla<sup>23</sup>.

Peraltro, l'influenza di Montesquieu sul pensiero hegeliano va ben al di là di tali attestazioni generiche di stima. Come ha sottolineato Bobbio, «l'influenza di Montesquieu su Hegel [...] riguarda la stessa tipologia delle forme di governo»<sup>24</sup>. In altre parole, anche in Hegel ritroviamo la già menzionata distinzione tra dispotismo, repubblica e monarchia proposta dal filosofo francese che viene posta, dallo stesso Hegel, quale criterio di evoluzione della storia del mondo<sup>25</sup>. Tuttavia, come abbiamo notato, un confronto con Montesquieu, anche se limitato agli aspetti principali, mette in

<sup>21</sup> N. Bobbio, *Hegel e il giusnaturalismo*, in Id., *Studi hegeliani*, cit., p. 3.

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 175 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 202).

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 273.

<sup>24</sup> N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 163; Id., *Hegel e le forme di governo*, cit., pp. 116 ss.

<sup>25</sup> Cfr. N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., pp. 163 ss., che nota un elemento di distinzione marginale nella affermazione di Hegel, in contraddizione con Montesquieu, secondo la quale «il sistema della rappresentanza non è esistito nelle selve della Germania». Piena concordanza vi è in relazione alla tipologia delle forme di governo e alla comune visione della repubblica che Hegel vede come «unica categoria» che riunisce «i due concetti di democrazia e aristocrazia come del resto aveva fatto l'autore dell'*Esprit des lois*» (p. 165).

risalto differenze importanti. In realtà, nel caso di Hegel l'interpretazione della «tassonomia» montesquieuiana e in particolare della forma del dispotismo assume un carattere affatto peculiare. Essa si inserisce pienamente nel sistema hegeliano e si fonda sulla diversa dimensione della dinamica politica e sulla diversa articolazione del rapporto tra libertà, Stato e storia. In Hegel, cioè, la scansione 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.

Ciò può essere messo in evidenza in relazione alla diversa logica che presiede la classificazione, unitaria, delle forme di governo. È sufficiente, a questo proposito, prendere in esame la diversa nozione di monarchia costituzionale che sia nel caso di Hegel che di Montesquieu può essere vista quale regime politico di riferimento<sup>26</sup>. Per Hegel, tale regime rappresenta il concretizzarsi dell'idea astratta di Stato nell'epoca in cui egli vive, epoca che questi considera la «vecchiaia» della storia del mondo. Essa corrisponde, come viene notato nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* subito prima di chiarire il ruolo della dimensione politica (*costituzione, Verfassung*) nell'esposizione della storia del mondo, ad uno «stato evoluto» nel quale

[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 infat-

<sup>26</sup> Per quanto la visione montesquieuiana del dispotismo dispone quest'ultimo come *genus* di pari livello rispetto alla monarchia, rimane presente nell'*Esprit des lois* un diffuso elemento polemico volto «a mostrare ai monarchi europei [...] che i mutamenti in senso assolutistico da essi [...] messi in atto stavano alterando profondamente la costituzione monarchica, trasformandola in una forma di governo del tutto opposta». In altre parole, non può essere ignorata la duplice funzione comparativa del dualismo dispotismo/monarchia: da un lato, come si diceva, critico-teorica e, dall'altro lato, schiettamente assiologica e polemica. Se è vero, cioè, che il dispotismo rappresenta una categoria autonoma corrispondente a un'esigenza teorica o scientifica, è altrettanto vero che spesso la descrizione dei regni dispotici presentata da Montesquieu utilizza in modo esplicativo la monarchia costituzionale come pietra di paragone: monarchia come governo di uno solo con leggi fisse e stabilite vs. dispotismo come governo di uno solo senza né leggi né freni; monarchia come governo moderato e produttivo di libertà vs. dispotismo come governo non moderato e non libero. Per questa ricostruzione, cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 21-117 (per la citazione, pp. 24-25). Sui rapporti Montesquieu-Hegel a proposito della monarchia costituzionale, cfr. M. Bovero, *La monarchia costituzionale: Hegel e Montesquieu*, in N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., pp. 177-184.

ti 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 conserva la forza di mantenere unite a sé queste determinazioni<sup>27</sup>.

In questo celebre passo, emerge la visione di sovranità razionale o «ideale» che caratterizza, secondo Hegel, la monarchia costituzionale e si concretizza nell'organica conciliazione della società civile, cioè della sfera della vita collettiva privata, con l'eticità dello Stato<sup>28</sup>. In relazione a questa situazione, il dispotismo costituisce un momento «logicamente precedente» e parziale dove questa mediazione non è presente. Seppure Hegel abbia in comune con Montesquieu la ricerca dei fattori sociali fondativi delle istituzioni politiche<sup>29</sup>, essi vengono articolati all'interno di logiche diverse.

Ciò genera una diversa definizione strutturale del dispotismo. Se per Montesquieu, almeno per quanto riguarda la *natura* della forma di governo, il dispotismo costituisce il capovolgimento della monarchia in quanto si ha concentrazione dei poteri e non separazione, 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 [...]. Vi sono forme di governo in cui lo Stato è tutto e la società civile è nulla: sono le forme primitive o quelle del governo dispotico<sup>30</sup>.

Anche se è vero che Montesquieu delinea diversi rapporti tra società e Stato a seconda delle diverse forme di governo, è però evidente che, per Hegel, nel caso della monarchia costituzionale, la nozione di società civile non ha nulla a che spartire con quella di moderazione dei poteri intermedi.

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 117 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, pp. 136-137).

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 278.

<sup>29</sup> Per quanto riguarda la monarchia costituzionale, è noto che in Montesquieu l'esistenza di corpi intermedi assume un duplice ruolo di moderazione costituzionale del potere e di spiegazione politico-sociologica della monarchia stessa. Si veda, N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., pp. 147-148, che, in tal senso, parla di dimensione verticale della separazione dei poteri.

<sup>30</sup> N. Bobbio, *Hegel e le forme di governo*, cit., p. 123.

È sufficiente osservare che, nella visione di Hegel, il rapporto tra società civile e Stato si distacca profondamente dall'analisi montesquieuiana della funzione dei poteri intermedi e della dottrina della separazione dei poteri. Hegel, che pure accetta una forma di separazione dei poteri, non le assegna un ruolo di moderazione reciproca e di autolimitazione. Ciò dipende dalla specifica natura dello Stato hegeliano nel quale si realizza la vera libertà e la conciliazione organica della sfera privata e di quella pubblica: è l'autodeterminazione del concetto di Stato che ne spiega la divisione dei poteri come sua interna organizzazione. Nel caso del dispotismo, infine, il riferimento generale di Montesquieu all'assenza di articolazione sociale e a uno stato di eguaglianza (passiva e degradata) dei sudditi di fronte al despota non ha la connotazione hegeliana nella quale ciò corrisponde allo sviluppo incompleto dello spirito oggettivo (in particolare in relazione al diritto privato). La questione che distingue 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 con una particolare forma di governo, vista come produttiva di libertà, ma è inserita nella dinamica dello spirito oggettivo e dello Stato e perciò rinvia e trova la propria collocazione all'interno dei rapporti tra Stato e società («forma di Stato»). Come ha messo in evidenza Bobbio con riguardo al concetto di costituzione, la riflessione hegeliana si situa 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. In questo ambito, la riflessione sul dispotismo non è perciò riferita ad una visione che parte, quale suo modello, dallo «Stato limitato dal diritto» attraverso «una legge o un insieme di norme giuridiche», quanto piuttosto dalla organizzazione «razionale» dello Stato<sup>31</sup>. Per comprendere la diversa dimensione che il dispotismo gioca nel pensiero del filosofo tedesco, è necessario approfondire, seppur in modo conciso, alcune nozioni fondamentali del sistema hegeliano. Solo a partire dal significato dei concetti di Stato e di *Verfassung* è possibile spiegare la rilevanza della categoria di dispotismo.

## 2.2. Due forme di dispotismo

Nei diversi passaggi nei quali Hegel, nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e nella *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, costruisce la dinamica concettuale del processo sociale e

<sup>31</sup> N. Bobbio, *La costituzione in Hegel*, cit., p. 71.

politico, due possono essere visti come particolarmente significativi in relazione sia alla logica delle categorie politico-giuridiche che per la definizione del dispotismo. Il primo passaggio corrisponde alla distinzione tra stato di natura e stato di diritto (condizione giuridica); il secondo è quello che può essere individuato, all'interno della dinamica dello spirito oggettivo, nella sequenza che conduce dal diritto astratto, e dalla moralità, all'eticità in senso pieno cioè alla considerazione della società civile e dello Stato. All'interno di una ricostruzione che segue, come noto, lo sviluppo della volontà libera<sup>32</sup>, questi due passaggi condensano la «concezione organica dello Stato» che si contrappone alla «teoria atomistica propria dei giusnaturalisti» e viene costruita sul concetto di spirito del popolo e di costituzione<sup>33</sup>. Essi rappresentano, all'interno dello sviluppo complesso del sistema dello spirito oggettivo, momenti essenziali della «dialettica delle parti con l'intero»<sup>34</sup>, che appare come il vero centro della riflessione hegeliana. All'interno di una concezione che, come noto, si muove per schemi triadici<sup>35</sup>, lo stato di diritto (condizione giuridica, *Rechtszustand*)<sup>36</sup>, quale punto di partenza della dinamica della volontà libera, e lo Stato, quale suo momento finale e sintetico, rappresentano i poli della riflessione politica hegeliana. Essi costituiscono, in altre parole, i momenti imprescindibili di quello che appare come il vero problema della riflessione politica hegeliana e cioè «come sia possibile conciliare il principio classico della coesione con il principio della libertà soggettiva»<sup>37</sup>. Questa problematica si inserisce, come ha notato Bobbio, all'interno di un contrasto fondamentale che «è quello hobbesiano, o se vogliamo machiavellico, tra anarchia e ordine, non quello

<sup>32</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., §§ 4, 21-33; Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., §§ 483, 487.

<sup>33</sup> N. Bobbio, *La costituzione in Hegel*, in Id., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, cit., p. 72.

<sup>34</sup> P. Becchi, *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*, Napoli, Edizioni Scientifiche italiane, 1994, p. 50.

<sup>35</sup> Questi schemi triadici possono essere visti quale utilizzo delle «forme logiche della dottrina del sillogismo» e della combinazione dei tre elementi della universalità, della particolarità e della singolarità. Si veda G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., § 198, con riferimento allo Stato. Su questi aspetti, cfr. P. Becchi, *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*, cit., pp. 86-88.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., VI, pp. 40-42 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., II, pp. 36-38); Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 57; Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., § 502. Su questi aspetti in relazione alla *Phänomenologie*, cfr. J. Hyppolite, *L'État du droit (la condition juridique). Introduction à un commentaire*, «Hegel-Studien», Beiheft 3 (1966), pp. 161-185.

<sup>37</sup> M. Bovero, *Georg W. Friedrich Hegel*, in G.M. Bravo-S. Rota Ghibaudi (a cura di), *Il pensiero politico contemporaneo*, 2 voll., Milano, F. Angeli, vol. I, p. 484.

lockiano, o se vogliamo rousseauiano, tra ordine e libertà»<sup>38</sup>. In questo senso, la presenza dell'individualità quale aspetto della volontà libera «in sé» che si realizza nello stato di diritto (condizione giuridica) e della eticità quale momento della libertà che diviene consapevole di se stessa e si esprime nello spirito del popolo e nella costituzione (*Verfassung*)<sup>39</sup>, sono i momenti principali di questa nuova dinamica. La costruzione del dispotismo, visto quale momento dello spirito oggettivo, segue questa partizione: esso viene, infatti, collocato nelle fasi che precedono o si situano in una posizione intermedia tra questi due passaggi e che sono quelle che ne caratterizzano, secondo Hegel, le due principali forme: quella «teocratica» (*Theokratie*) contraddistinta da rapporti sociali designati come «tutto (totalità) naturale patriarcale» (*patriarchalische Naturganzen*) propria dei «regni» (o Stati) orientali, e quella 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 nell'Impero romano<sup>40</sup>.

Questa logica viene confermata, ad un livello diverso, anche nella considerazione hegeliana della filosofia della storia: il tema del dispotismo appare collegato ai «regni» (intesi, in senso ampio, quali spirito del popolo dominante) nei quali non avviene il passaggio completo dallo stato di natura alla storia dello spirito e, parallelamente, dall'essere in sé all'essere per sé. In questo quadro più generale, la forma principale di dispotismo, cioè quella orientale, rappresenta una condizione storica nella quale la natura resta dominante e lo spirito di un popolo non diviene spirito per sé inserito nello sviluppo dello spirito universale. Manca, in questo periodo storico, l'essenza della dialettica hegeliana o questa appare limitata ad un solo aspetto: essa, in altre parole, resta in se stessa o al più diviene fenomeno esteriore ma non si realizza, nella chiave della storia universale, quale realtà inserita nella finalità dello spirito. Come abbiamo notato, il dispotismo non rientra nella dinamica della eticità e resta una sorta di residuo pre-moderno della storia del mondo.

<sup>38</sup> N. Bobbio, *La costituzione in Hegel*, cit., p. 82, che sottolinea che, in questa prospettiva, la politica (e l'analisi delle forme di governo) «appare sotto specie di lotta per l'unità contro la disunione, non di lotta per la libertà contro il dispotismo».

<sup>39</sup> Sulla «dipendenza reciproca» tra spirito del popolo e costituzione, si veda G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., § 540. Su questi aspetti, cfr. N. Bobbio, *La costituzione in Hegel*, cit., p. 78.

<sup>40</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., §§ 355, 357.

Questa analisi hegeliana è basata sulla diversa costruzione delle categorie di riferimento e di sviluppo della dimensione politica che conduce, in parallelo, ad una differente impostazione, rispetto al pensiero liberale, della tipologia delle forme di governo all'interno dello sviluppo storico. Come abbiamo notato, il problema politico, nella riflessione hegeliana, non riguarda più, e non può riguardare, la contrapposizione contrattualistica e volontaristica tra individuo e Stato<sup>41</sup>, ma rinvia al tema dell'organizzazione sociale e a quello del suo principio di unità. L'analisi politica viene perciò sviluppata in riferimento alla dimensione «sociale»: i diversi momenti dello sviluppo dello spirito oggettivo (che rappresentano la manifestazione delle diverse dimensioni della volontà libera) sono le parti necessarie della dialettica che conduce dal singolare e dal particolare alla universalità dello Stato<sup>42</sup>. Nei termini della storia universale, questa dialettica conduce al principio dello Stato monarchico costituzionale quale forma di realizzazione dello spirito oggettivo. In questo contesto si pone il problema del rapporto tra natura e spirito nello svolgimento dell'eticità e della storia: il passaggio fondamentale è la costruzione della «seconda natura» del soggetto che trova espressione nella libertà quale condizione che richiede la socialità e la statualità<sup>43</sup>. All'interno di questo quadro, acquisisce una dimensione specifica la riflessione sul dispotismo che appare il correlato delle situazioni storiche nelle quali manca uno degli aspetti decisivi della dinamica politica.

Questa diversa costruzione delle categorie politiche fondamentali e del problema di riferimento dell'analisi del diritto e della storia (e, in questa dimensione, del problema delle forme di governo) appare evidente in relazione ai due passaggi che abbiamo indicato sopra: il primo rinvia alla critica hegeliana del giusnaturalismo, mentre il secondo prospetta il tema centrale della costituzione statale e della sua forma migliore. La critica al giusnaturalismo è uno dei punti più noti della teoria hegeliana<sup>44</sup> e resta,

<sup>41</sup> Sottolinea questo aspetto M. Bovero, *Il modello hegel-marxiano*, cit., pp. 127 ss.

<sup>42</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 33.

<sup>43</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 4, nel quale il «sistema giuridico» è visto come «regno della libertà realizzata [...], come una seconda natura». Su questo aspetto, si veda G. Duso, *La critica hegeliana al giusnaturalismo nel periodo di Jena*, cit., p. 352.

<sup>44</sup> Basti ricordare la critica alla fondazione contrattuale dello Stato in G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 75. Su Hegel e il giusnaturalismo, si vedano, all'interno di una letteratura vastissima, M. Riedel, *La critica di Hegel al diritto naturale*, in Id., *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, cit.; K.H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, «Philosophisches Jahrbuch», 71 (1963-64), pp. 38-58; N. Bobbio, *Hegel e il giu-*

anche in relazione al problema del dispotismo, una chiave essenziale della nuova teoria del politico. La contrapposizione stato di natura/stato di diritto (condizione giuridica) è, infatti, il punto di passaggio che conduce da una logica politica legata, nella chiave dell'individualismo metodologico<sup>45</sup>, al rapporto tra individuo e Stato a quello tra società e Stato. La riflessione hegeliana è cioè relativa ad una diversa dimensione della dinamica politica che ha quale punto di riferimento non tanto l'individuo «astratto» quanto invece l'individuo concreto e perciò sociale. Ciò appare evidente nel diverso punto di partenza della costruzione hegeliana e di quella del giusnaturalismo. Se per quest'ultimo la chiave della dinamica politica è lo stato di natura e l'immagine, differente secondo i diversi autori, del soggetto «isolato» quale titolare della volontà politica<sup>46</sup>, per Hegel, il punto di partenza è, invece, la dimensione «sociale» del soggetto. Nonostante l'affinità formale tra il modello giusnaturalistico e quello hegeliano (individuabile, in particolare, nel fatto che diritto astratto e moralità possono essere visti come diritto della persona e sua autonomia<sup>47</sup>), il punto di divergenza consiste nel fatto che «la libertà individuale interna ed esterna non è per Hegel quella dell'uomo dello stato di natura giusnaturalistico»<sup>48</sup>, ma è vista come libertà che è già inserita nella socialità. Nonostante il fatto che Hegel riconosca lo stato di natura quale «lontano antecedente storico della condizione civile»<sup>49</sup>, non vi è però dubbio sul fatto che esso rappresenti soltanto il momento in cui avviene la «lotta per il riconoscimento» e dove manca la condizione elementare della libertà. Hegel accetta sostanzialmente la versione

*gnaturalismo*, cit.; G. Duso, *La critica hegeliana al giusnaturalismo nel periodo di Jena*, cit.; M. Bovero, *Il modello hegel-marxiano*, cit.

<sup>45</sup> Su questi aspetti rinviamo a N. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, in N. Bobbio-M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit.

<sup>46</sup> Come noto, già nel periodo di Jena, Hegel critica il giusnaturalismo a partire dal «circolo logico [...] per cui il singolo e la somma potenza del sovrano sono i due estremi conseguenti e contraddittori insieme di una stessa costruzione». Hegel mette cioè in evidenza che è «la 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». Per questa ricostruzione, cfr. G. Duso, *La critica hegeliana al giusnaturalismo nel periodo di Jena*, cit., p. 338.

<sup>47</sup> Cfr. M. Bovero, *Il modello hegel-marxiano*, cit., p. 128.

<sup>48</sup> *Ibid.* Su questo aspetto, si veda anche G. Duso, *La critica hegeliana al giusnaturalismo nel periodo di Jena*, cit., p. 346.

<sup>49</sup> Per G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., § 433, lo stato di natura può essere visto quale «inizio esteriore, cioè fenomenico, degli Stati» ma non rappresenta il «loro principio sostanziale». Come è stato notato da M. Bovero, *Il modello hegel-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».

hobbesiana dello stato di natura e lo vede quale 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»<sup>50</sup>. 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»<sup>51</sup>. Il passaggio allo stato di diritto inteso come condizione giuridica ha perciò una duplice conseguenza: da un lato, esso segna il requisito imprescindibile della libertà che trova espressione nel diritto «astratto» (cioè quello privato che si esprime primariamente nella proprietà e nel contratto) e, dall'altro lato, qualifica questa dimensione come essenzialmente sociale. Secondo Hegel, infatti, «la società è la condizione in cui soltanto il diritto ha la sua realtà» e perciò la libertà e la condizione giuridica si danno «necessariamente» quale «stato di società»<sup>52</sup>. 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»<sup>53</sup> e caratterizzata dalla divisione dei «singoli».

Come è stato con efficacia notato, la «condizione di libertà individuale» è sia «condizione di diritto non precedente l'ordine civile», sia «condizione vigente in un ordine sociale non precario né provvisorio»<sup>54</sup>. Questa diversa concezione della libertà conduce alla differente impostazione del problema politico: quest'ultimo si situa nel nesso tra dimensione sociale e potere politico e non più, come nel giusnaturalismo, «nella contrapposizione tra individuo-Stato, nelle forme di integrazione del singolo nel collettivo e di composizione del conflitto tra libertà e potere». Da queste contrapposizioni (tra individuo e Stato, tra libertà e potere), Hegel passa ad una diversa considerazione basata sul rapporto tra società e Stato, cioè sulla «contrapposizione fondamentale tra una sfera sociale contraddittoria e una sfera politica in cui le contraddizioni vengono a mediazione». In questo

<sup>50</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., § 433.

<sup>51</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., § 502.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> M. Bovero, *Il modello hegel-marxiano*, cit., p. 131.

<sup>54</sup> M. Bovero, *Il modello hegel-marxiano*, cit., p. 132.

quadro, «la socialità non appare più immediatamente nella figura della politicità», ma «il piano della connessione propriamente sociale si mostra distinto e separato dal piano della connessione propriamente politica»: per questo «l'ordine sociale appare in una propria figura di contro all'ordinamento politico». Nella prospettiva hegeliana cambia il senso della «logica dicotomica» che è alla base della impostazione giusnaturalistica, così come il problema politico «che ha il suo principio nel dato irriducibile della 'libertà soggettiva'», e che segna «la differenza tra il mondo antico e il mondo moderno» in quanto questa viene posta nel rapporto tra diverse «strutture collettive», cioè nella contrapposizione tra organizzazione sociale e principio politico<sup>55</sup>. In sostanza, in questa prospettiva, il problema politico diviene quello della individuazione delle strutture che rendono possibile il fatto che dalla libertà individuale, vista quale dimensione dell'interesse privato che dà luogo alla dimensione sociale, sia identificabile il nesso «oggettivo» o «universale» che rende la vita comune rivolta all'interesse generale. Entra qui in gioco la soluzione hegeliana che va posta nella individuazione della «costituzione statale» quale momento di soluzione del rapporto tra società divisa e Stato. In questa logica, il problema politico fondamentale diviene quello della definizione delle strutture che rendono possibile un superiore livello di eticità e perciò che attualizzano il ruolo dello Stato. Diventa decisivo, a questo livello, il secondo passaggio che abbiamo indicato e cioè quello che conduce dal diritto astratto alla vera dimensione della eticità. In questo quadro, Hegel ricerca quello che può essere il dato unificante di una società divisa e lo individua nel concetto di costituzione che viene posto in relazione diretta con quello di spirito del popolo. Per Hegel, lo sviluppo della dimensione sociale può avvenire secondo due logiche diverse: la prima, che corrisponde alla società civile, rappresenta una «totalità relativa» dove prevale, all'interno del vincolo sociale, l'interesse individuale e permane la scissione; la seconda, invece, corrisponde allo Stato basato sulla costituzione. Come noto, la società civile rappresenta un momento transitorio in quanto «come tale non è in grado da sé sola di fissare e garantire le condizioni generali entro le quali la libertà-isolamento dei singoli si svolge [...], né di tradurre queste condizioni in regole tecniche adeguate, né, tanto meno, di perseguire attivamente il bene

<sup>55</sup> M. Bovero, *Il modello hegel-marxiano*, cit., pp. 148, 114, 155 e 124, dove viene notato che «il problema politico moderno per Hegel» è «quello della risoluzione in una totalità organica dei singoli come individui autonomi, che costituiscono il primo principio della società civile».

comune, il fine della collettività come tale»<sup>56</sup>, e richiede una istanza che si ponga come «sfera superiore della socialità» la quale fissi le regole del gioco attraverso le leggi e la forza coattiva. In questa prospettiva, lo Stato può essere forma superiore della eticità, vera espressione del bene comune ed effettivo soggetto politico, solo se esprime una compiuta «costituzione» politica, cioè una «razionale» «organizzazione del tutto». La costituzione vista quale momento attraverso cui un «popolo diventa uno Stato [...] è la distribuzione delle parti nel tutto, ovvero l'assegnazione alle varie parti di una funzione specifica nel perseguimento del fine collettivo»<sup>57</sup>. Essa è perciò il momento necessario, all'interno dell'articolazione in ceti della società, nel quale vengono fissati «i diversi poteri e i compiti e le attività» delle parti della società<sup>58</sup>. Per essere tale, la costituzione deve essere connessa, secondo Hegel, con lo spirito del popolo ed esprimere la coordinazione delle sue parti effettive: per questo motivo viene rifiutata la dimensione volontaristica della costituzione e la possibilità di imporla autoritativamente<sup>59</sup>. Il passaggio alla dimensione propriamente etica dello Stato deve perciò avvenire attraverso l'organizzazione razionale del tutto (costituzione, *Verfassung*), che si pone in relazione con lo spirito di un determinato popolo<sup>60</sup>. La costituzione statale, in questo senso, «è ciò per cui l'astrattezza dello Stato viene alla vita e alla realtà»<sup>61</sup> e che esprime la dimensione «organica» dello Stato. Il legame Stato-costituzione-spirito del popolo concretizza

<sup>56</sup> M. Bovero, *Il modello hegel-marxiano*, cit., p. 162. Sulla nozione di società civile in Hegel, si vedano: G. Solari, *Il concetto di società civile in Hegel*, «Rivista di filosofia», 22 (1931), pp. 299-347; M. Riedel, (*Bürgerliche*) *Gesellschaft*, in O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. 2, pp. 719-800; N. Bobbio, *Sulla nozione di società civile*, in Id., *Studi hegeliani*, cit., pp. 147-158; U. Cerroni, *Società civile e Stato politico in Hegel*, Bari, De Donato, 1974; G. Marini, *Struttura e significato della società civile in Hegel*, in C. Cesa (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 59-84; M. Bovero, *Georg W. Friedrich Hegel*, cit.

<sup>57</sup> N. Bobbio, *La costituzione in Hegel*, cit., p. 72.

<sup>58</sup> Per G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 126-127 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 147), «in una costituzione ciò che importa è lo sviluppo della condizione razionale [...], cioè il fatto che le forze particolari si distinguano, si completino ciascuna per sé, ma nello stesso tempo collaborino nella loro libertà a un unico fine e vengano contenute insieme da esso, ossia costituiscano un tutto organico».

<sup>59</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 274; Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., § 540.

<sup>60</sup> Come ha notato M. Fioravanti, *Costituzione*, Bologna, Il Mulino 2000, p. 131, nella situazione post-rivoluzionaria per Hegel, «l'idea della costituzione statale» esprime l'esigenza di «individuare uno stabile nucleo fondamentale della esperienza politica» e conduce all'affermazione della «sovranità dello Stato».

<sup>61</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 118 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 138).

questo aspetto e lo inserisce nella dinamica della storia. Nella storia universale il nesso tra spirito del popolo e costituzione, che esprime la visione dello Stato non come semplice forma di governo ma quale correlato della cultura del popolo e della coscienza che ogni popolo ha di se stesso e della propria libertà, diviene il momento determinante dello sviluppo dello spirito universale. In questo quadro, è il susseguirsi delle costituzioni e degli Stati che conduce alla «vecchiaia» del mondo.

Queste considerazioni relative alla concezione e alla logica della dinamica politica sono rilevanti rispetto al concetto di dispotismo. Sulla loro base è infatti possibile individuare e concretizzare le due principali articolazioni del dispotismo cui si accennava in precedenza: la prima, che è inserita nel passaggio dallo stato di natura alla condizione giuridica, esprime la situazione in cui non è ancora emersa «l'individualità dell'individuo» ed è tipica del regno orientale; la seconda, invece, nella quale tale categoria è messa in relazione alla mancanza di strutture di mediazione tra individualità (riconosciuta nel diritto astratto) e potere politico, corrisponde all'Impero romano. Nel primo caso il dispotismo è correlativo al fatto che lo Stato rappresenta, come abbiamo visto, la «totalità naturale patriarcale» nella quale non è ancora emersa la figura dell'individuo autonomo, seppure sociale, e il cui principio è quello dell'identità nel quale l'individualità è solo «singolarità [...] immersa nella propria essenza [...], priva di legittimità»<sup>62</sup> e «non conta niente come tale»<sup>63</sup>. Nel dispotismo orientale, quale regno organizzato politicamente come la famiglia, l'individuo sociale non è ancora riconosciuto in quanto tale. Nel secondo caso, il dispotismo è correlativo alla mancanza della costituzione politica: esso è caratterizzato dalla scissione tra diritto privato e potere dello Stato e manca una struttura di «mediazione tra le parti». Individui riconosciuti nel diritto privato e Stato rappresentano «due estremi non conciliati, dunque astratti l'uno rispetto all'altro»<sup>64</sup>, e questa situazione si traduce nell'«arbitrio astratto» dell'imperatore sui sudditi «che si spinge fino ad assumere forme mostruose» (*eine abstrakte ins Ungeheure sich treibende Willkür*)<sup>65</sup>. Se nel primo caso manca la prima dimensione dello spirito oggettivo, cioè l'individualità sociale, nel secondo viene a mancare la struttura di mediazione tra società e Stato, cioè

<sup>62</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 353.

<sup>63</sup> G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., p. 163.

<sup>64</sup> G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., pp. 226, 232.

<sup>65</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 357. Sulla visione del mondo romano in Hegel, cfr. M. Riedel, *La critica di Hegel al diritto naturale*, cit.; M. Villey, *Le droit roman dans la «Philosophie des Rechts» de Hegel*, «Hegel-Studien», Beiheft 11 (1974), pp. 275-290.

la costituzione politica. A questi due concetti principali va poi aggiunta una ulteriore dimensione della categoria del dispotismo, meno importante, che tocca l'Africa, nella quale il dispotismo è esemplificato nella presenza dello stato di natura.

Questa analisi prende spunto e articola quella proposta da Bobbio. Essa però riferisce principalmente il dispotismo quale mancanza della costituzione politica non tanto a quello orientale, quanto al dominio del signore del mondo romano. Tale articolazione è relativa al fatto che nel dispotismo orientale non solo non sono presenti «i ceti e le classi», ma viene a mancare la stessa individualità e dunque la base della organizzazione sociale di cui lo Stato sia espressione. La mancanza di una costituzione politica, la non organizzazione del tutto, è invece evidente nella ricostruzione dell'Impero romano.

La costruzione hegeliana, che abbiamo delineato in chiave primariamente analitica, lascia aperto un problema importante in quanto queste due articolazioni del dispotismo (teocratico-patriarcale e astratto), che accentuano aspetti diversi seppure in una prospettiva comune, non sono trattate unitariamente all'interno dello sviluppo della storia del mondo. Come abbiamo visto e come ha sottolineato Bobbio, la dimensione del dispotismo legata all'Impero romano non solo non coincide con la tripartizione delle forme di governo, ma appare una sorta di categoria spuria che non trova spazio nello sviluppo dello spirito del mondo. Questo dato, come vedremo, risulta evidente in relazione alla distinzione, che Hegel sviluppa nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, tra i quattro regni presenti nella storia del mondo (orientale, greco, romano, germanico) e l'individuazione di solo *tre* forme di governo (che rappresentano i momenti di sviluppo dello spirito e dello Stato)<sup>66</sup>. Hegel sembra perciò trascurare, nella ricostruzione della evoluzione storica dello Stato, la forma particolare di dispotismo che corrisponde al mondo romano.

<sup>66</sup> Per N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 168-169, tale distinzione rappresenta una palese incoerenza del pensiero hegeliano e deriva dall'impossibilità da parte del filosofo tedesco di non tenere conto dell'esistenza storica del regno romano che però non si inserisce all'interno della tripartizione classica delle forme di governo. Peraltro, 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 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.

Questi differenti livelli di analisi possono essere collegati, come abbiamo già notato, alla diversa finalità che assume, rispetto alla prospettiva politica, la filosofia della storia: in questa dimensione, il problema di riferimento non appare tanto l'articolazione interna dello spirito oggettivo e la costruzione razionale dello Stato, quanto il suo sviluppo in relazione ai rapporti tra gli Stati intesi come entità storicamente determinate. La questione può essere vista in corrispondenza con lo sviluppo interno dello spirito oggettivo e delle sue fasi che, nel tribunale della storia, vengono espresse, in termini paradigmatici, nei singoli spiriti dei popoli. Per questo motivo, l'analisi del dispotismo viene concentrata quasi esclusivamente sui regni d'Oriente: essi rappresentano la nascita dello Stato e il primo momento della articolazione della storia. Ciò significa che in questo quadro, che può essere o meno interpretato in chiave progressiva<sup>67</sup>, i diversi mo-

<sup>67</sup> Come vedremo nella prossima sezione, la nozione hegeliana di storia è, nei suoi lineamenti principali, di tipo «progressivo». Tuttavia, bisogna notare fin d'ora un netto distacco del pensiero di Hegel dall'idea di palingenesi dell'umanità – di derivazione illuministica e presente nella riflessione di Voltaire e Condorcet – ripresa da pensatori tedeschi come G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), in Id., *Werke*, a cura di R. Boxberger, Berlin, Spemann, 1883-1890, vol. XII (trad. it. *La formazione dell'umanità*, in L. Parinetto, *Alienazione e utopia in Lessing*, Milano, Unicopli, 1981), e J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1782-1791), in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Berlin, Weidmann, 1877-1913, vol. XIII (trad. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna, Zanichelli, 1971). Hegel è certamente sostenitore della perfettibilità del genere umano in quanto solo a partire da questa è possibile cogliere il senso del processo storico. Tuttavia, nel pensiero hegeliano non si afferma il progresso lineare e indefinito dell'uomo. Per la verità, già J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1773), in Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. V (trad. it. *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino, Einaudi, 1971) aveva affiancato all'ottimistica fiducia nel progresso dell'umanità e alla perfettibilità della ragione la constatazione della corruttibilità dell'uomo e del sacrificio dei popoli in nome del fine supremo della storia. Per questo motivo, Herder, e con lui F. Schlegel, *Philosophie der Geschichte* (1828), in *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, a cura di E. Behler, Paderbon, Schöningh, 1960, vol. IX, tendevano a dar senso al processo storico attraverso un riferimento esplicito alla dimensione trascendente e divina. In Hegel, al contrario, la storia non si sviluppa a partire dal divario incolmabile tra ragione e realtà concreta, cioè non si presenta come uno scontro, mai completamente risolto, tra la ragione e la realtà imperfetta che richiede un continuo adeguamento e uno sviluppo progressivo infinito. Secondo Hegel, non vi è separazione tra ideale e reale: lo spirito, come vedremo, si perfeziona e nel contempo si realizza. Ogni epoca della storia dello spirito costituisce quindi un realizzarsi in sé compiuto e comprende i momenti successivi del proprio dispiegarsi. Questo fatto presenta dirette ripercussioni sul concetto di dispotismo orientale. Quest'ultimo, come primo momento della storia dello spirito del mondo, non corrisponde ad una condizione negativa, ma al primo passaggio necessario alla realizzazione dello spirito nella storia. Su questi aspetti, si vedano R.K. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Freiburg, Alber, 1980 e D.J. Maletz, *History in Hegel's Philosophy of Right*, «The Review of Politics», 45 (1983), pp. 209-233.

menti della storia universale vengono inseriti nel corso storico in relazione alla loro valenza paradigmatica.

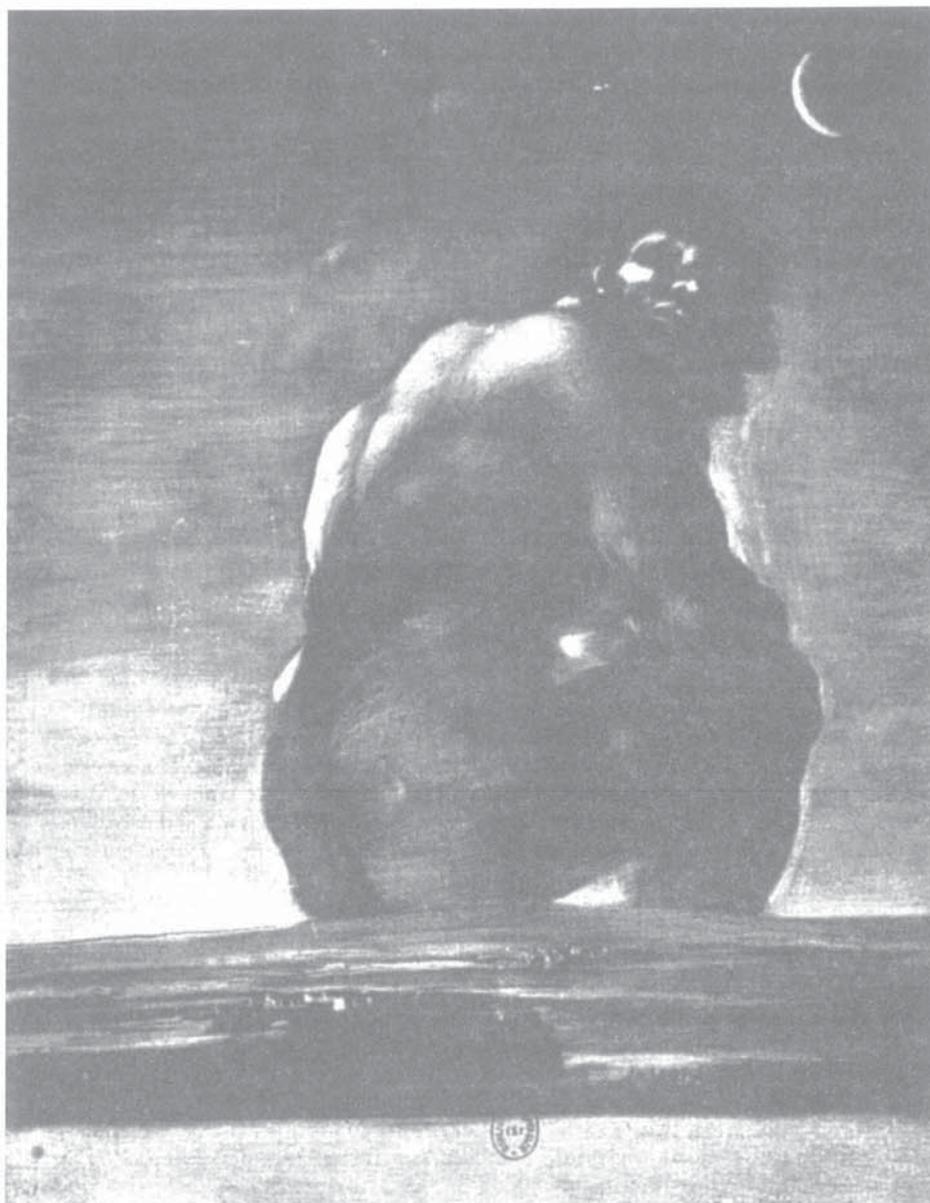
In questa prospettiva, l'ambito delle questioni che Hegel affronta si sviluppa in varie direzioni. Innanzitutto, vengono trattati sia la caratterizzazione di tali regimi (e del connesso problema della loro unità nonostante le differenze), sia i motivi per i quali questi non si evolvono. A questo problema è poi collegato quello dell'affermazione secondo la quale, da un lato, ogni popolo attraversa una fase di dispotismo e, dall'altro lato, il dispotismo stesso viene poi individuato solo con quello orientale. Il dispotismo assume quindi, nell'ambito della filosofia della storia, la dimensione del primo principio da cui muove la storia stessa.

### 3. *Stato e storia universale: le declinazioni del dispotismo*

#### 3.1. *La storia universale e lo spirito del dispotismo*

L'idea di «storia del mondo» (*Weltgeschichte*) viene sviluppata da Hegel nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cioè nel periodo berlinese (1818-31)<sup>68</sup>. Essa corrisponde alla terza fase della più elevata sfera dell'eticità, lo Stato,

<sup>68</sup> Come è noto, il concetto di storia del mondo o storia universale, ovvero l'idea secondo la 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 (si veda *supra*, nota 67). 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. Ci limitiamo a segnalare alcuni contributi particolarmente significativi rispetto al tema del presente saggio: E. Angehrn, *Vernunft in der Geschichte. Zum Problem der hegelschen Geschichtsphilosophie*, «Zeitschrift zur philosophischen Forschung», 35 (1981), pp. 341-64; C.J. Berry, *Hegel on the World-Historical*, «History of European Ideas», 2 (1981), pp. 155-162; O.D. Brauer, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1982; J. d'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966; J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1948 (trad. it. *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, in J. Hyppolite-A. Kojève-A. Koyré-J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia, 1980); K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953; R.K. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, cit.; J. Plenge, *Hegel und die Weltgeschichte*, Münster, Staatswissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1931. In ambito italiano, oltre alla monografia di G. Bonacina già citata, rinviamo almeno a C. Cesa, *Modelli di filosofia della storia nell'idealismo tedesco*, in R. Racinaro-V. Vitiello (a cura di), *Logica e storia in Hegel*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1985, pp. 69-97; F. Tessitore, *Il senso della storia universale*, Milano, Garzanti, 1987.



Francisco Goya, *Il gigante*, 1810-1820  
(Madrid, Museo del Prado)

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: 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 – intesa come tribunale del mondo, ovvero come dimensione giuridica superiore che conferisce senso al corso storico – è altro dal mero rapporto contingente tra gli Stati: essa amministra razionalmente un diritto che non può ridursi alla pura accidentalità dell'accadere degli eventi e alla ricomposizione degli interessi contrapposti dei popoli<sup>69</sup>.

Come abbiamo notato, secondo Hegel la dottrina del diritto e dello 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»<sup>70</sup>. La storia del mondo dispiega in sé ogni momento dello Stato e dunque dell'idea di libertà<sup>71</sup>: essa è infatti la storia della vita etica

<sup>69</sup> È chiaro qui un richiamo esplicito al tema, di ascendenza kantiana, del diritto cosmopolitico. Del resto, come è stato sottolineato da E. Schulin, *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke*, cit., cap. 2, Hegel è assai debitore per i fondamenti filosofici della propria filosofia della storia a I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in Id., *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig, Reimer, 1900 ss., vol. 8 (trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Solari, Torino, UTET, 1965), e Id., *Zum ewigen Frieden* (1795), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 8 (trad. it. *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti politici*, cit.), dove infatti si delinea il fine supremo della storia in un processo di liberazione degli Stati che culmini, appunto, in una condizione di pace perpetua. Su questo tema e in relazione alla nota concezione hegeliana della storia come «tribunale del mondo», si veda M. Lavoï, *Hegel et le «tribunal du monde»*, «Laval théologique et philosophique», 40 (1984), pp. 175-185, e il classico F. Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale* (1907), trad. it. di A. Oberdorfer, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

<sup>70</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 30.

<sup>71</sup> Il fatto che la nozione di Stato sia il criterio fondamentale per descrivere lo sviluppo del corso storico del mondo costituisce uno degli aspetti più importanti e innovativi della riflessione di Hegel, soprattutto rispetto alle concezioni della storia universale elaborate da pensatori tedeschi precedenti quali, in particolare, Herder e Schlegel. Peraltro, l'idea della centralità della dimensione politica all'interno del processo storico non solo può essere ricondotta, come si accennava in precedenza, al pensiero di Kant, ma trova anche riscontro in alcune opere di storiografi dell'epoca, come ad esempio, K.F. Becker, *Weltgeschichte* (1824), a cura di A. Schmidt, Berlin, Duncker & Humblot, 1860-1863, dove si afferma a più riprese che lo sviluppo della cultura non può che avvenire all'interno dello Stato. Su questo tema, si veda J. Plamenatz, *History as the Realization of Freedom*, in Z.A. Pelczynski (a cura di), *Hegel's Poli-*

più elevata. In termini più generali, tale dimensione riguarda tutta la sezione dello spirito oggettivo, sia dell'interiorità che attiene alla dialettica tra lo spirito e l'altro da sé, sia della sua evoluzione in una organica conciliazione con l'esteriorità. Come nota 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<sup>72</sup>.

La storia umana è lo spirito universale, assoluto, che si fa spirito del mondo<sup>73</sup>. Per questo, come è stato notato<sup>74</sup>, lo spirito del mondo ha una storia, che non è semplicemente nel tempo, ma corrisponde prima di tutto alla dimensione del suo agire spirituale: lo spirito universale si realizza, quindi, facendo di sé l'«oggetto della propria coscienza»<sup>75</sup>. In questo, del resto, consiste l'essenza della nozione di libertà secondo Hegel<sup>76</sup>. 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 diviene libero, facendo di se stesso ciò che gli accade e, parallelamente, oggettivandosi. Tale comprensione, in altri termini, è logica e, nello stesso tempo, fattuale. Per usare il linguaggio hegeliano, 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 si ha la storia del mondo: lo spirito si oggettivizza, conosce se stesso e si scopre finito. Di qui, la necessità di elevarsi a un grado più elevato.

La scansione logica della storia dello spirito del mondo corrisponde quindi al succedersi delle diverse *forme di Stato* («regni») al cui interno viene sviluppata la categoria di dispotismo. Scrive Hegel:

*tical Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 30-51.

<sup>72</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 56 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, pp. 66-67).

<sup>73</sup> Su questo aspetto, si veda, in particolare, H. Angermeier, *Geschichte oder Gegenwart. Reflexion über das Verhältnis von Zeit und Geist*, München, Beck, 1974.

<sup>74</sup> G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., capp. 2 e 3.

<sup>75</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 343.

<sup>76</sup> Su tale complessa questione rinviamo a G. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, Napoli, Bibliopolis, 1978.

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<sup>77</sup>.

Questa è la tesi centrale come si presenta già nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*<sup>78</sup>: lo spirito comprende se stesso compiendosi 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)<sup>79</sup>.

Il primo grado di tale successione coincide con la dimensione politica dello Stato dispotico e, seguendo lo schema della dialettica dello spirito, corrisponde al suo 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 innanzi-

<sup>77</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 126 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, pp. 146-147).

<sup>78</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 273.

<sup>79</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 135-136 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, pp. 157-158).

tutto che l'individualità non può essere ancora tale in quanto non è cosciente di se stessa: in altre parole, essa rimane singolarità accidentale rispetto al principio universale e sostanziale dello spirito. In questa condizione, l'individualità (l'uomo in sé e per sé) è tale nella misura in cui è in 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. Lo spirito e la natura si identificano nella loro unità immediata. Per questo, come è stato osservato<sup>80</sup>, lo Stato dispotico è il regno della contraddittorietà: da un lato, l'uomo esce dallo stato di natura, dall'altro, la sostanzialità dello Stato, come principio universale della convivenza, si identifica in rapporti naturali, come quelli della famiglia e del patriarcato. Questo avviene in quanto lo spirito non è ancora uscito da sé, sicché quest'ultimo tende a coincidere con la realtà naturale, cioè con l'esteriorità. Non si è più nello stato di natura, in cui lo spirito non si dà neppure e lo Stato non esiste: lo stato di natura, come si è visto, è una condizione unilaterale in cui l'uomo non è tale. D'altra parte, poiché il momento della soggettività è già presente nello spirito, ma gli individui non sussistono come tali, la sostanza etica, l'oggettività, si concretizza solo nella forma di un uomo, il despota. Gli individui, di conseguenza, si annullano nella sostanzialità dello Stato, così come avviene ai membri della famiglia che si fanno guidare dal capofamiglia. La famiglia, infatti, è il rapporto di autorità più legato alla natura (essa costituisce nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* il primo momento dell'eticità). In questo senso, il soggetto non sa di essere libero e si annulla nella sostanzialità dello Stato. Il soggetto coincide semplicemente con la volontà dello Stato.

Nella prospettiva hegeliana, come ha sottolineato Bobbio e come si è già ricordato, il dispotismo è la forma politica più primitiva dove lo «Stato è tutto e la società civile è nulla». Infatti, nel primo momento dello sviluppo della volontà libera, lo spirito è ancora presso di sé nella propria immediatezza, e l'individuo non è cosciente della propria autonomia (l'uomo non è libero). Per questa ragione, la convivenza degli uomini, come già osservato, corrisponde a una società ancora indifferenziata e inarticolata<sup>81</sup>. Nei regimi dispotici lo Stato è tutto perché la società degli individui è nulla: non esiste una dimensione di autonomia degli individui, i quali, similmente alla condizione familiare, sono come bambini che si identificano e si annullano nella coscienza del padre. A sua volta la società civile è nulla perché la condizione necessaria per la sua esistenza è l'autonomia individuale.

<sup>80</sup> G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., pp. 195 ss.

<sup>81</sup> Si veda *supra*, § 1.

Come abbiamo notato, nella «società dispotica» non esistono interessi individuali, non si è ancora sviluppato il diritto astratto, inteso come diritto privato<sup>82</sup>. Se nella forma più evoluta di Stato, cui corrisponde la categoria politica della monarchia costituzionale, il soggettivo e l'oggettivo si conciliano nello Stato stesso e, nella repubblica, si ha la contrapposizione non risolta di tale dualismo, nel dispotismo lo Stato si realizza come forma politica nella quale non vi è alcuna contrapposizione di sorta tra l'autonomia individuale e l'oggettività dello Stato. Quest'ultimo si rende oggettivo nella persona del despota, che incarna l'universale. In questo senso, quando Hegel dice che nel primo momento della realizzazione della volontà libera uno solo è libero non intende dire che il despota, in quanto individuo particolare e determinato, è libero. Il sovrano non è altro che l'universale sostanziale che si realizza nella storia: è lo spirito che è libero, seppure nella forma più rozza e primitiva.

Tale illustrazione del dispotismo secondo la logica della filosofia dello spirito e della storia corrisponde alla 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*)<sup>83</sup>.

Questa declinazione del dispotismo secondo le sue determinazioni concettuali va poi collegata a quella geografica, che Hegel, in parallelo, sviluppa. Solo il confronto con tale dimensione permette, infatti, sia di articolare pienamente la dimensione del dispotismo, sia di rispondere alla questione, cui abbiamo più volte accennato, della discrasia per cui, da un lato, Hegel ne parla, sulla scia della tradizione aristotelica e di Montesquieu,

<sup>82</sup> Si veda N. Bobbio, *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, in Id., *Studi hegeliani*, cit., pp. 85 ss.

<sup>83</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 126 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 147).

come forma di governo strettamente legata al mondo orientale<sup>84</sup> e, dall'altro lato, sostiene che il dispotismo costituisce il primo momento «evolutivo» di tutti gli Stati che, perciò, non riguarda solo il caso dell'Oriente.

### 3.2. *Il dispotismo e i regni orientali: spirito e realtà naturale*

Per caratterizzare compiutamente la lettura hegeliana della categoria del dispotismo, nell'evoluzione dello spirito attraverso i momenti della storia del mondo, è necessario considerare il ruolo della natura, dell'«esteriore» in cui lo spirito si realizza. Tale ruolo si inserisce all'interno di un dualismo, 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 determinati principi particolari, gli spiriti dei popoli (*Volksgeistes*), i quali, dispiegandosi nella temporalità, hanno in loro il momento della determinatezza geografica e climatica<sup>85</sup>. 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<sup>86</sup>: 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<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 369 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 122), laddove Hegel scrive che l'Asia è «la naturale dimora del dispotismo» (*Asien überhaupt ist der Despotismus heimisch*).

<sup>85</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 72, 89 ss., 178 ss. (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, pp. 84, 103 ss., 206 ss.); Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., § 548.

<sup>86</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 346.

<sup>87</sup> L'idea secondo la quale la natura influenza le istituzioni umane è antica e, a partire da Ippocrate e Aristotele e attraverso Bodin, ritorna con forza nel pensiero politico di Montesquieu. In tale pensatore, infatti, l'ancoramento delle istituzioni umane alla realtà naturale e, più precisamente, delle istituzioni politiche alle realtà geografica e climatica, assume un ruolo fondamentale e decisivo. Su questo aspetto, si veda, ad esempio, D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 69-72, 99-103, 175-179, *passim*.

Come abbiamo accennato, 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 ed 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 dallo stato di natura: in questa dimensione, come abbiamo visto, regna l'arbitrio, che non è libertà, ma schiavitù del sensibile<sup>88</sup>. Le 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»<sup>89</sup>. 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 suo carattere complessivo<sup>90</sup>. Per questo, Hegel afferma la stretta connessione tra la dimensione meramente politica e le sfere attraverso, e rispetto alle quali, si realizza l'agire di ogni spirito del popolo:

Si è già precedentemente notato come la costituzione di un popolo faccia tutt'uno, nella sostanza e nello spirito, con la sua religione, con la sua arte e filosofia, o almeno con le intuizioni e i concetti della sua cultura in generale, per non parlare degli altri agenti esteriori, clima, popoli confinanti, posizione geografica. Uno Stato è una totalità individuale, dalla quale non si può astrarre un aspetto particolare, sia pure così importante, come la sua costituzione, per considerarlo isolatamente e farlo oggetto di deliberazione e di scelta<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> Si veda M. Riedel, *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, «Hegel-Studien», Beiheft 11 (1974), pp. 365-381; e Id., *La critica di Hegel al diritto naturale*, cit.

<sup>89</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 352.

<sup>90</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, cit., pp. 406-407 e Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 3.

<sup>91</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 121 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 141).

Come appare evidente, Hegel ribadisce la stretta connessione della costituzione dei popoli con l'esteriorità naturale. Tuttavia, essa non esprime una qualche relazione di interdipendenza anche solo vagamente deterministica 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. Come sostiene Hegel 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<sup>92</sup>.

Il significato del concetto di «influenza» della natura viene però 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, mercé la riflessione in sé, la libertà [...]. Ora nei luoghi in cui la natura è troppo potente, la libera-

<sup>92</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 178-179 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 207).

zione 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<sup>93</sup>.

Come è noto, Hegel, influenzato in particolare dalla *Geografia* (1817) di Carl Ritter, ha parlato di più principi geografici che caratterizzano la base naturale dell'evolversi dello spirito<sup>94</sup>. Anche tali principi si articolano in opposizioni e, in questo senso, rispecchiano i momenti interni dello spirito:

Il tipo più universale della determinazione di natura, che ha importanza nella storia, è quello costituito dal rapporto tra mare e terra. Considerando la cosa dal punto di vista della terra, risultano tre differenze fondamentali. Troviamo in primo luogo altipiani senz'acqua, in secondo luogo vallate solcate da corsi d'acqua, e in terzo luogo paesi costieri<sup>95</sup>.

In questo modo, 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»<sup>96</sup>. 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,

<sup>93</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 179-181 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, pp. 208-210).

<sup>94</sup> C. Ritter, *Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen*, Berlin, Reimer, 1817. È qui evidente l'influenza del pensiero di Montesquieu, anche se Hegel pare richiamarsi esplicitamente solo all'opera del Ritter. Peraltro, va osservato che l'importanza dei fattori climatici e geografici per le istituzioni umane è sottolineata nell'opera di altri pensatori e storici tedeschi o, comunque, di area tedesca, come J. von Müller, *Vier und zwanzig Bücher Allgemeiner Geschichten besonders der europäischen Menschheit* (1797), Stuttgart-Tübingen, Cotta, 1839; J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1782-1791), cit.; I. Iselin, *Über die Geschichte der Menschheit* (1764), Basel, Schweighäuser, 1786. Sull'incidenza della storiografia tedesca nel pensiero hegeliano in relazione alla questione del ruolo del clima nel processo di formazione del carattere dei popoli, cfr. C. Jamme, *Hegel als Leser Johannes von Müllers*, «Hegel-Studien», 16 (1981), pp. 9-40. Più in generale, si vedano R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1975, cap. 2; e Pietro Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Firenze, Sansoni, 1975.

<sup>95</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 182-183 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 212).

<sup>96</sup> N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 162.

localizzando ogni suo momento e rendendolo tipico di una particolare area geografica<sup>97</sup>.

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<sup>98</sup>:

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 (orientalische 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 dello spirito (*Mannesalter des Geistes*), 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 des Greisenalter des Geistes*) [...]. Lo spirito [...] ritorna ai suoi concetti [...]. Questa è la conciliazione dello spirito soggettivo con quello oggettivo<sup>99</sup>.

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 mon-

<sup>97</sup> Su questo tema, si vedano M. Riedel, *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, cit., pp. 367 ss.; V. Verra, *La natura nella storia*, in R. Racinaro-V. Vitiello (a cura di), *Logica e storia in Hegel*, cit., pp. 69-97.

<sup>98</sup> Come abbiamo visto *supra* § 2.2., la distinzione in quattro regni della storia del mondo e l'individuazione di solo tre forme di governo rappresenta un aspetto di possibile incoerenza del sistema hegeliano. Va notato che tale distinzione, che vede la storia come successione di imperi, affonda le proprie radici nel pensiero mitologico antico ed è stata oggetto di una importante rielaborazione in chiave salvifico-escatologica da parte dell'Umanesimo tedesco e del pensiero della Riforma. In questo senso, la riflessione di Hegel tiene certamente conto di tale tradizione storiografica, anche se in maniera critica e priva dell'apertura della storia al quinto regno, il regno dei cieli, che riconduce l'intero procedere storico a una dimensione trascendente. Su questi temi, si veda E. van der Luft, *The Theological Significance of Hegel's Four World-Historical Realms*, «Auslegung. A Graduate Journal of Philosophy», 11 (1984), pp. 340-357.

<sup>99</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 136-137 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, pp. 158-159).

do e, quindi, dello Stato. È in Oriente, in altri termini, che si ha «inizialmente» la rottura dello stato di natura<sup>100</sup>. 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<sup>101</sup>.

Questa considerazione coglie il punto centrale dell'analisi hegeliana. Si è detto che l'influenza dell'esteriorità naturale è solamente quantitativa, determinando essenzialmente la direzione geografica, vista *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. Se questo è vero, gli Orientali tendono al dispotismo, ma non nel senso che Montesquieu assegnava a tale affermazione. Schematicamente, quest'ultimo sosteneva 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<sup>102</sup>. Certamente, come si accennava in precedenza, permane in Hegel l'idea che la libertà si attua dove la natura non ha caratteristiche estreme, ma parallelamente, il dispotismo assume un ruolo anche all'interno della storia interiore dello spirito del mondo. In altre parole, ne è un momento necessario secondo la propria logica interiore, è il presupposto del processo di estensione della libertà che porta alla forma più evoluta di Stato. Ciò spiega perché Hegel, accanto all'affermazione per cui il dispotismo è tipico dell'Oriente, sostiene che ogni Stato, nel suo compiersi verso la forma più evoluta, è iniziato con sembianze dispotiche: è lo stesso processo del com-

<sup>100</sup> Una delle tesi generali di M. Hulin, *Hegel et l'Orient*, cit., è quella secondo cui l'inizio della storia in questa area geografica non viene giustificato in modo adeguato da Hegel. In sostanza, Hulin si chiede criticamente perché la prima forma di Stato debba aver avuto la sua prima realizzazione proprio in quel contesto ambientale.

<sup>101</sup> G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., p. 203.

<sup>102</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, a cura di R. Derathé, 2 voll., Paris, Garnier, 1973, XVII, 3 e V, 14, dove si afferma che il dispotismo è «naturalisé» in Asia. Si veda, al riguardo, D. Felice, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in questa opera.

piersi 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<sup>103</sup>. 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 innanzitutto logico e, parallelamente, 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 dispotismo, quindi, da un lato, corrisponde a un momento della storia interiore del concetto di Stato e può dispiegarsi parallelamente senza la «tirannia» della natura nel mondo germanico e, dall'altro lato, assume una connotazione tipica che corrisponde al dispotismo orientale, il quale è all'inizio della storia del mondo, ma nel senso innanzitutto della storia interiore del concetto. Il fatto che in Oriente, come vedremo meglio, l'evoluzione del concetto non ha avuto un seguito va posto in relazione con il principio geografico e la presenza troppo forte della natura. In altri termini, il dispotismo orientale è tipico di quella area geografica essenzialmente perché in questo ambito non si è evoluto ulteriormente in altre forme di Stato. D'altra parte, il fatto che esso si sia manifestato in quei termini non dipende in nessun modo da fattori ambientali: questi ultimi semmai hanno fatto sì che la forma dispotica di governo non abbia avuto un ulteriore sviluppo<sup>104</sup>.

Questa considerazione chiarisce il problema della relazione tra Oriente e dispotismo rispetto alla questione del rapporto tra dispotismo in una

<sup>103</sup> Si veda, in generale, Pietro Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, cit.

<sup>104</sup> L'immobilismo del mondo orientale è un carattere ricorrente nella letteratura filosofica e storica coeva e immediatamente precedente alla riflessione di Hegel. Come abbiamo modo di spiegare in questa sede, il filosofo tedesco tratta tale questione con grande attenzione, cercando di fornirne una spiegazione razionale all'interno della propria filosofia della storia. Peraltro, va notato che Hegel sembra riconoscere il carattere di immobilità del mondo asiatico sin dalle prime opere giovanili sull'argomento, come in *Geist der Orientalen*, pubblicato in appendice a K. Rosenkranz, *Hegels Leben* (1844), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, e la cui datazione, anche se incerta, viene da molti studiosi fissata intorno al 1797. Questo breve scritto, tuttavia, è ancora lontano, per maturità e coerenza, dalla riflessione sviluppata nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. In effetti, uno dei meriti che è stato riconosciuto a Hegel da molti critici è stato quello di avere elaborato una filosofia della storia che tenesse conto e che si articolasse a partire dai dati empirici e dalle notizie fornite dalla storiografia dell'epoca. In *Geist der Orientalen*, al contrario, manca completamente una descrizione precisa dei singoli popoli dell'Asia e prevale il tentativo di descrivere in modo piuttosto generico e vago il carattere complessivo del mondo orientale. Su questi aspetti, si veda E. Schulin, *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke*, cit., cap. 1.

particolare area geografica e dispotismo quale fase logica di tutti gli Stati, e consente di determinare le forme specifiche del dispotismo in Asia descritte da Hegel. Come abbiamo già notato, non solo lo spirito del mondo si realizza secondo momenti specifici, ma ogni spirito del popolo ha una sua storia interiore. Tale ulteriore determinazione in momenti logici dello spirito, in combinazione con il principio geografico, si applica al mondo orientale. In relazione al principio geografico, Hegel scrive:

La configurazione fisica di questa parte del mondo [l'Asia] presenta elementi in assoluto contrasto, e insieme la loro relazione essenziale [...]. [L']altipiano e la pianura fluviale sono il campo di attività umane affatto opposte tra loro: esse sono peraltro legate da un essenziale rapporto di influenza scambievole [...]. Caratteristico dell'Asia è anzi proprio il fatto che tali assolute opposizioni siano legate da un rapporto reciproco<sup>105</sup>.

Come si vede in questo caso, Hegel fa prima di tutto riferimento alla contrapposizione tra il «principio dell'altipiano» e quello della «pianura fluviale» e, in questo modo, intende trattare innanzitutto le condizioni esteriori proprie dell'Asia orientale, la quale include tipicamente i «regni» cinese e indiano. Presso i loro popoli, si presenta il contrasto tra la vita nomade dell'altipiano, caratterizzata da un contesto naturale inospitale e da un'organizzazione sociale predatoria e basata sulla pastorizia, e la vita stanziale della pianura basata sull'agricoltura. Tale contrasto si risolve e ha come conseguenza la discesa a valle delle masse umane dell'altipiano: esse, «fermatesi nella pianura, perdono il loro antico carattere. Con un simile intervento, [...] imprimono d'altronde immensi impulsi, danno origine a devastazioni e a mutamenti nella forma esterna del mondo». Questa è la caratterizzazione in senso geografico di tali popoli, presso i quali l'elemento naturale permane in tutta la sua potenza, la quale si esprime a sua volta nella «irrequietezza», nell'«errare degli abitanti dei monti e degli altipiani» verso la pianura<sup>106</sup>.

La «controparte spirituale» di tale stato esteriore non è altro che la mancata opposizione – e, *a fortiori*, conciliazione – tra soggetto libero (la libertà soggettiva) e oggettività dello spirito (la libertà sostanziale). La condizione dello spirito è quella di una libertà sostanziale, compatta e indivisa, tutta sbilanciata nel lato dell'oggettività, la quale a sua volta si espri-

<sup>105</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 225 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, pp. 263-64).

<sup>106</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 228 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 267).

me in rapporti di tipo naturale. La soggettività, quindi, afferisce a tale dimensione sostanziale come pura accidentalità:

Nella coscienza immediata (*unmittelbare Bewußtein*) dell'Oriente questi due momenti [soggettività-oggettività] non sono separati. Il sostanziale si distingue invero dal singolo, ma il contrasto non è ancora posto nello spirito [...]. Questo mondo ha per base la coscienza immediata, la spiritualità sostanziale: non più il sapere dell'arbitrio particolare ma [...] il sapere di una volontà essenziale, per sé autonoma e indipendente, rispetto a cui la volontà soggettiva assume in un primo tempo la posizione della fede, della fiducia, dell'obbedienza. Concepito più concretamente, questo è il rapporto patriarcale (*patriarcalische Verhältnis*). Nella famiglia l'individuo è un tutto e nello stesso tempo è un momento di quel tutto. [La coscienza degli individui] sussiste nel capo famiglia [...]<sup>107</sup>.

Gli imperi cinese e mongolo rispecchiano fedelmente queste caratteristiche in cui lo Stato è tutto e l'individuo morale di fatto non esiste. Per quanto riguarda poi la dimensione strettamente politica, tali imperi esprimono un regime di *dispotismo teocratico* (*Reich der theokratischen Despotie*). È importante sottolineare – e ciò vale anche per l'India e la Persia, come vedremo<sup>108</sup> – la costante presenza del carattere teocratico della for-

<sup>107</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 234 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, pp. 274-275).

<sup>108</sup> Nell'esposizione del principio orientale, seguiamo in questa sede la «partizione» presentata alla fine della parte generale delle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 232 ss. (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 272 ss.). Nella descrizione hegeliana del mondo asiatico delle *Grundlinien* e delle *Vorlesungen* ricorrono diversi caratteri che la tradizione filosofica e storiografica già da tempo aveva attribuito ai popoli orientali, come ad esempio il manifestarsi di regimi dispotici, la sovrapposizione di legalità e religione, la presenza di una società statica e basata su rapporti di tipo «naturale» e patriarcale. Si vedano, in proposito, H. Mandt, *Tyrannis, Despotie*, cit.; N. Bobbio, *Dispotismo*, cit.; Id., *La teoria delle forme di governo*, cit., cap. XI; R. Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 14 (1951), pp. 275-302. In tal senso, la tradizione a cui Hegel attinge è ampia e fa capo innanzitutto all'*Esprit des lois* di Montesquieu, come del resto abbiamo già notato, e a Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), Paris, Garnier, 1963. Bisogna poi aggiungere il contributo della scuola storica di Gottinga (ad es., di studiosi come A.L. Schlözer e J.Ch. Gatterer), la quale, stimolata dalla pubblicazione di E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776 ss.), London, Gibbins, 1890 (trad. it. *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, a cura di G. Frizzi, Torino, Einaudi, 1971), diede alla fine del Settecento un nuovo impulso agli studi storici in Germania. In questi autori, tuttavia, lo spazio dedicato all'Oriente si limita a descrizioni sommarie e di carattere compilativo. Diverso è il contributo di Herder, del quale Hegel è sicuramente debitore. Tale pensatore mostra infatti di voler comprendere i *costumi* e i *caratteri* dei popoli dell'Asia, non rimanendo sul piano della semplice erudizione; si veda la prefazione di Herder a F. Majer, *Zur Kulturgeschichte der Völker* (1798), in J.G. Herder, *Säm-*

ma politica vigente in Oriente. In questo senso, si può certamente ritrovare una convergenza di Hegel con la tradizione del pensiero precedente, ed in particolare con Montesquieu<sup>109</sup>. Quest'ultimo, infatti, sostiene che il despota è nello stesso tempo capo politico e religioso, al quale – e questo vale in particolare per il regno cinese – fanno capo e si trovano uniti, formando un tutt'uno, le leggi, la religione e i costumi<sup>110</sup>. Analogamente, Hegel osserva che nell'imperatore cinese «è concentrato tutto ciò che nello Stato può pretendere venerazione. Egli è il capo della religione di stato e presiede alla scienza e alla letteratura»<sup>111</sup>. Anche questa volta, tuttavia, le due posizioni assumono una diversa valenza e presentano accentuazioni diverse. Montesquieu, innanzitutto, non sembra afferrare – soprattutto riguardo l'Islam<sup>112</sup> – la coincidenza, che Hegel sottolinea a più riprese con riferimento al mondo orientale in genere, tra codice religioso e codice civile<sup>113</sup>. Inoltre, il filosofo francese tende a evidenziare il fatto che la religione, in quanto al di sopra dello stesso despota, svolge il ruolo di unico freno possibile al

*tliche Werke*, cit., vol. XX, p. 340. In *Auch eine Philosophie der Geschichte zum Bildung der Menschheit*, cit., p. 483, ad esempio, Herder afferma, come farà poi Hegel, che la storia universale inizia proprio in Oriente dove incontriamo, quindi, la fanciullezza del mondo. Emerge il tema classico della corrispondenza tra epoche della storia ed età dell'uomo, che nel caso di Herder è di grande importanza in quanto la vita «istintiva» degli Orientali e la presenza di un'autorità patriarcale vengono spiegati proprio facendo riferimento al sentimento infantile che li caratterizza, mentre nella riflessione hegeliana, pur essendo presente, tale tema tende a svolgere una funzione metaforica ed esplicativa. In generale, va evidenziato che sia Herder che Hegel non hanno una concezione negativa del mondo orientale. Tuttavia, mentre il primo esprime una sorta di «romantica» ammirazione per i popoli asiatici, i quali hanno un carattere mite e vivono protetti da uno Stato patriarcale, il secondo, come abbiamo già notato, pone l'accento sul fatto che l'Oriente costituisce un passaggio necessario dal punto di vista razionale per la realizzazione dell'idea di Stato. Su questi aspetti, si veda E. Schulz, *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke*, cit., introduzione, e, più in generale, M. Hulin, *Hegel et l'Orient*, cit.

<sup>109</sup> Sulla scia di questa tradizione, si veda anche quanto sostenuto da Nicolas-Antoine Boulanger nelle sue *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761); cfr., in proposito, Giovanni Cristani, *Teocrazia e dispotismo in Nicolas-Antoine Boulanger*, in questa opera.

<sup>110</sup> Si veda Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, cit., XIX, 16-20 e XXV, 8, dove si osserva, tra l'altro, che l'imperatore della Cina è anche «le souverain pontife».

<sup>111</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 290 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 31).

<sup>112</sup> Per quanto riguarda la concezione hegeliana del mondo islamico, si veda *infra*, nota 129. Sull'incomprensione da parte di Montesquieu della coincidenza tra teologia e diritto nei paesi islamici, cfr., in particolare, *De l'Esprit des lois*, cit., XII, 29.

<sup>113</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 355, dove scrive: «Questo primo regno è l'intuizione del mondo, entro sé inseparata e sostanziale, che procede dal Tutto naturale patriarcale. In tale intuizione, il governo mondano è teocrazia, il signore è anche sommo sacerdote o dio, la costituzione dello Stato e la legislazione sono a un tempo anche religione, così come i precetti, o meglio, gli usi religiosi o morali, sono anche leggi statuali e giuridiche».

suo arbitrio illimitato<sup>114</sup>. Nell'analisi di Hegel, al contrario, non troviamo traccia del ruolo di limite che la religione svolge rispetto all'eccessivo potere del sovrano. L'autorità religiosa, secondo Hegel, coincide con quella politica in quanto tutte le sfere particolari dello spirito non si sono ancora differenziate sul lato oggettivo, ma al contrario convergono nella sostanza dello spirito incarnata proprio nel sovrano<sup>115</sup>. I sudditi sono pura accidentalità rispetto all'idea di libertà e sono eguali tra loro in virtù di tale fatto. In questo modo, le leggi sono leggi morali, giuridiche e di costume allo stesso tempo: la sfera dell'interiorità non esiste e, quindi, il rapporto morale, ammesso che se ne possa parlare, si riduce all'obbedienza al sovrano.

La seconda dimensione dell'Oriente, e del dispotismo, è quella dell'India. Anche qui abbiamo la medesima condizione di compattezza della sostanzialità dello spirito, la quale in questo caso, sovrapponendosi al dato esteriore e naturale, si cristallizza nel sistema delle caste. O ancora meglio, le classi sociali, ovvero le singole forze particolari date, vengono trasformate «dalla religione in differenze di natura». Il risultato è per certi versi il medesimo che in Cina: «la privazione di personalità degli individui»<sup>116</sup>. Tuttavia, poiché «questi elementi [...] debbono unificarsi nello Stato, il principio dell'unione, il punto di unità delle differenze è solo il nesso dell'arbitrio»<sup>117</sup>. In India, secondo Hegel, vige un'altra forma di Stato dispotico, l'*aristocrazia teocratica* (*theokratische Aristokratie*), che amministra ed esprime tale condizione cosicché il potere politico, da un lato, è anche religioso e naturale e, dall'altro, poiché al di là delle differenze di natura non sussiste nulla, regna con la violenza e l'oppressione. Violenza, teniamo a ribadire, che non è sentita come tale in quanto si inserisce, in questo caso, nella naturalità dei rapporti di casta. Seguendo però la logica della contrapposizione tra soggettivo e oggettivo, vi è un passo ulteriore rispetto alla Cina, in quanto in India è presente una differenziazione degli

<sup>114</sup> Si veda D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 30 ss.

<sup>115</sup> Scrive G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 269 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 6): «Come l'esteriore e l'interiore, la legge e l'accorgimento sono ancora tutt'uno, così anche la religione e lo Stato. La differenza tra spiritualità come tale e un regno mondano non appare ancora in Oriente. La forza del reggimento, la costituzione può essere caratterizzata come teocrazia [...]. Dio è solo il Dio astratto, ma secondo la sua determinatezza naturale Dio assume perciò una figura presente, e in modo tale che il reggitore mondano è Dio, e Dio è il reggitore mondano [...]. Il principio teocratico non è nella coscienza, non è qualcosa di pensato, ma esiste nella forma dell'unità spirituale e del naturale, che è spesso ritenuta come la cosa suprema».

<sup>116</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 271 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 8).

<sup>117</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 271 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 8).

individui rispetto allo Stato, anche se tali differenze ricadono totalmente nella dimensione naturale «invece di muoversi liberamente per sé nella vita organica e di produrre liberamente da essa l'unità»<sup>118</sup>.

L'antico impero persiano, a sua volta, costituisce un ulteriore passaggio dello spirito, che si protende e si sovrappone storicamente ai regni dell'Asia occidentale. Qui il contrasto tra l'altipiano e la pianura è ancora presente, ma «è giunto alla massima libertà»<sup>119</sup>: i due principi geografici, in altre parole, si mescolano e cominciano ad attenuarsi a vicenda. In più, emerge in modo chiaro una nuova contrapposizione, quella cioè tra terra e mare. Poiché la zona costiera è a contatto col mare, si stabilisce un legame con l'«elemento indeterminato che ci dà l'idea dell'illimitato e dell'infinito», favorendo così un ulteriore affrancamento dello spirito dalla natura: la storia del mondo si proietta in tal modo, senza ancora realizzarsi compiutamente, verso un primo grado di libertà e di coscienza individuale. Si ha l'inizio del commercio e della navigazione, laddove in Cina e in India la presenza del mare veniva concepita come mero limite, come confine estremo della terra, da non oltrepassare. Sul piano spirituale, si ha un'ulteriore evoluzione, in quanto «l'unità sostanziale è ricavata e condotta allo stato puro»<sup>120</sup>. In termini più concreti, lo spirito del popolo inizia un primo processo di distacco dalla natura attraverso il dispiegarsi della «religione della luce», in cui quest'ultima non è «solo la luce come tale, questa generalissima entità fisica, ma insieme anche l'elemento puro dello spirito»<sup>121</sup>. Sul piano politico, in Persia si esprime una terza forma di dispotismo, la *monarchia teocratica* (*theokratische Monarchie*), «cioè una costituzione a cui presiede una volontà individuale [...], ma in cui esiste anche, allo stesso tempo, un ordine legale che [il sovrano] ha in comune coi sudditi, in modo da essere egli stesso la legalità dei suoi sudditi, il principio del bene»<sup>122</sup>. La costituzione si presenta come un vero e proprio impero, che comprende elementi eterogenei, i quali conservano peraltro una loro autonomia. La

<sup>118</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 368 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 121).

<sup>119</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 226 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 265).

<sup>120</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 237 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 278).

<sup>121</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 417 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 176). Qui Hegel fa riferimento, in particolare, all'origine della religione persiana dal «popolo Zend» e, più in generale, allo zoroastrismo. Si veda E. Schulin, *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke*, cit., pp. 140 ss.

<sup>122</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 272 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 9).



Albrecht Dürer, *Tre orientali*, 1514  
(Londra, The British Museum)

Persia è il regno in cui convivono pacificamente popoli tra loro diversi. Essa, dunque, esprime una «sostanzialità attenuata», in cui il dominio della violenza – intesa, lo abbiamo già notato, come violenza *per noi* che viviamo in un'epoca successiva e più evoluta<sup>123</sup> e che percepiamo i regimi orientali come oppressivi – sembra essere in certo senso assente. Tuttavia, come osserva lo stesso Hegel, anche se il principio che ispira tale popolo è certamente più vicino all'universale rispetto a quello della Cina e dell'India, in quanto «non è il Lama, non è il bramino, non è monte, non è animale», lo spirito che lo caratterizza è ancora fundamentalmente indiviso: il principio della luce, seppure in una dimensione più astratta, assume una forma strettamente legata al naturale<sup>124</sup> e a tale dimensione, infatti, si riduce la stessa autonomia morale degli individui<sup>125</sup>.

Nella trattazione successiva delle altre civiltà dell'Asia occidentale, si ha un progressivo distacco dalla pura sostanzialità indivisa, distacco peraltro già adombrato in Persia. Sul piano astratto, si prosegue con un rapporto di contrasto, esistente presso i Persiani nei termini di opposizione tra principio del bene (luce) e del male (tenebre), all'interno dello spirito. Ecco, quindi, il popolo degli Israeliti, in cui si ha un primo capovolgimento del principio orientale: «L'Oriente pone come prima cosa la natura; per gli Ebrei [...] al primo posto è lo spirituale»<sup>126</sup>, anche se il principio spirituale è ancora «unilaterale e isolato: non è ancora il pensiero libero in sé e per sé, bensì è tuttora connesso con la determinazione locale»<sup>127</sup>. Con i Fenici, popolo che prende le mosse dall'alveo dell'impero persiano, si presenta in tutta la sua forza il principio del mare. La storia, così, si affaccia definitivamente sul Mediterraneo che, secondo Hegel, è il luogo dove il processo storico è giunto alla sua fase più matura e dove si ha il manifestarsi del secondo momento della storia del mondo, il mondo greco. Questo è il senso che Hegel dà anche all'Egitto, che viene interpretato «come compito inso-

<sup>123</sup> Su questo punto, si veda anche *infra*, § 3.3.

<sup>124</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 424 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 185), dove si afferma che «è la stessa universalità sensibile [...] rivestita della forma della luce».

<sup>125</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 272 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 9).

<sup>126</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 453 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 219).

<sup>127</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 455 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., II, p. 222). La storia del popolo ebraico è stata al centro dell'attenzione di Hegel in diversi periodi della sua produzione filosofica ed è stato oggetto di ripensamenti e revisioni. Su questo punto, si veda, tra gli altri, E. Schulin, *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke*, cit., cap. 2, § 2.

luto, come enigma» e in cui lo spirituale e il naturale si contrappongono senza soluzione<sup>128</sup>.

Per quanto nella trattazione del mondo orientale Hegel cerchi di mostrare una certa gradualità nell'evoluzione dello spirito, appare chiaro, e lui stesso lo conferma, che il dispotismo è propriamente una categoria politica che non riguarda l'Asia occidentale. Questa tesi viene di fatto sostenuta affermando che il vero principio orientale, corrispondente alla sostanzialità indivisa e sovrapposta alla natura, si dispiega compiutamente in Cina, in India e, per certi versi, anche in Persia. Quest'ultima, come si è visto, ricopre infatti un ruolo ambivalente: da una parte essa, proiettandosi verso il mondo greco, ridà il via alla storia del mondo dopo la pausa cinese e indiana e, dall'altra parte, ricade pur sempre nello stesso momento dello spirito dei popoli dell'Asia orientale. In Cina e in India invece la storia si chiude in se stessa e solo nella dimensione astratta dello spirito, e non nella continuità e contiguità del movimento esteriore, è possibile rintracciare il ruolo storico-cosmico dei popoli che le abitano. Per questo motivo, la Cina e l'India, come si è già accennato, sono a un tempo *fuori* e *dentro* la storia: rappresentano genuinamente il primo momento dello spirito, ma non esprimono esteriormente e in se stesse un'ulteriore evoluzione<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> E. Schulin, *L'idea di Oriente in Hegel e Ranke*, cit., p. 156.

<sup>129</sup> In questo senso, i regimi orientali, in quanto civiltà statiche della «durata costante», si contrappongono decisamente alla dinamicità dei regni occidentali. Questa opposizione costituisce uno degli aspetti centrali della concezione hegeliana della storia universale. In effetti, si può dire che essa, pur essendo presente nella riflessione di altri pensatori come F. Schlegel, assume nell'analisi di Hegel una valenza nuova, in quanto viene posta come vero e proprio fondamento del procedere spaziale e geografico del corso storico mondiale. Peraltro, è da osservare, comunque, un atteggiamento di tipo eurocentrico, comune per la verità a molti filosofi della *Weltgeschichte*: se è vero, infatti, che Hegel non valuta negativamente il mondo orientale, è altrettanto vero che tale valutazione è funzionale a una concezione della storia in cui il movimento degli eventi si proietta verso il regno germanico, dove avviene la realizzazione dell'individuo libero nello Stato. Sul tema dell'eurocentrismo in relazione alla nozione hegeliana di storia universale, cfr. N. Bobbio, *Dispotismo*, cit., p. 348, in cui si definisce la filosofia della storia di Hegel come «sublimazione dell'eurocentrismo», e, sempre di Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, p. 612, dove si legge: «La filosofia della storia di Hegel è la sublimazione di una concezione eurocentrica dello sviluppo storico, inteso come realizzazione progressiva della libertà [...]». Più in generale, su questi aspetti, si veda anche F. Tessitore, *Il senso della storia universale*, cit. A fronte di tale staticità dell'Oriente, tuttavia, segnaliamo come Hegel, almeno in parte, identifichi nell'Islamismo una sorta di eccezione a questa comune tendenza del mondo asiatico. Infatti, egli spiega il passato dominio dell'Islam come «trionfo dell'entusiasmo», ovvero della vitalità e del dinamismo – spesso sfociati nel «fanatismo» – di questa civiltà. Peraltro, va osservato che, nel pensiero hegeliano, il mondo islamico assume una posizione ambivalente e un significato del tutto anomalo e non riconducibile all'analisi sviluppata, ad esempio, da Montesquieu. Secondo Hegel, infatti, l'Islam va ricondotto in qualche modo all'ultima fase della storia del mondo. Ciò non si

### 3.3 *Dispotismo, oppressione e principio della paura*

È noto che Montesquieu ha assegnato al *principe de la crainte* (principio della paura) un ruolo fondamentale per la caratterizzazione del concetto di dispotismo, in quanto tale *principe* esprime precisamente il «come» del rapporto tra autorità dispotica e sudditi. Il dispotismo, in quest'ultima prospettiva, va inequivocabilmente inteso come un rapporto di oppressione. Rispetto alla costruzione di Montesquieu, l'analisi hegeliana dei regimi dispotici orientali non sembra rinviare, invece, al principio della «paura» con la medesima chiarezza. È vero, come si è visto, che Hegel parla talora di «ubbidienza» (*Gehorsam*), «violenza» (*Gewalt*) e di «paura di un dominatore» (*Furcht gegen einen Herrscher*) in relazione al dispotismo, ma è altrettanto vero che tali aspetti non appaiono essere essenziali, in particolare nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, alla definizione del dispotismo come categoria politica<sup>130</sup>.

In realtà, guardando all'insieme della riflessione hegeliana sull'Oriente, il tema dell'oppressione e della paura pare rinviare prevalentemente ad una terza connotazione – dopo quella teocratica dei regni orientali e quella dell'Impero romano – che il filosofo tedesco fa corrispondere al termine «dispotismo» e che riguarda propriamente l'Africa. Egli infatti afferma che, in quest'ultimo caso,

gnifica, ovviamente, che esso sia parte integrante del mondo germanico, nel quale assistiamo all'affermarsi del cristianesimo e di una forma evoluta di Stato. Al contrario, il mondo maomettano deve essere inteso come una sorta di «forma orientale della quarta figura» della storia universale. Infatti, come scrive lo stesso Hegel, se in questa ultima fase lo spirito «è giunto alla coscienza che ciò che è verace è lo spirito» e «come coscienza di un mondo interiore [...] viene conosciuto come l'essenza, come la consapevolezza di ciò che è supremo», nel caso dell'Islamismo tale consapevolezza permane in uno stato di astrazione e di distacco rispetto all'esteriorità, la quale si presenta come «mondanità [...] abbandonata a sè, alla rozzezza e alla barbarie». Per questo motivo, nel mondo islamico si ha la «somma trasfigurazione del principio orientale, la più alta intuizione dell'Uno», anche se il principio dello spirito non si articola concretamente in un mondo (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 243; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 286). In tal modo, come viene osservato da Hegel in questa stessa opera, p. 796 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., IV, p. 50), poiché la dinamicità della civiltà maomettana non esprime una stabilità statale e politica, l'Islam «è già da lungo tempo scomparso dal piano della storia del mondo, e ricaduto nell'inerzia e tranquillità orientale».

<sup>130</sup> Nella *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, cit., B, III (trad. it. *Introduzione alla storia della filosofia*, cit., p. 136 ss.), si può notare, invece, come Hegel ponga l'accento sul dispotismo, inteso come categoria politica, caratterizzandolo nei termini di un rapporto oppressivo tra signore e schiavo basato sulla paura (*Furcht*). Peraltro, su questi aspetti si vedano le osservazioni generali che concludono questa sezione.

manca, in generale, ogni freno, ogni vincolo dell'arbitrio (*kein Band, keine Fessel für die Willkür*). Da tali condizioni non può sorgere quella vasta associazione di individui, che noi chiamiamo Stato: questa si basa sull'universalità razionale, che è una legge della libertà. Per tenere insieme l'arbitrio è necessaria una forza (*äussere Gewalt*): per se stesso, infatti, l'arbitrio non ha nulla che spinga gli uomini ad essere concordi, in quanto esso consiste anzi proprio nel fatto che l'uomo fa valere la sua volontà particolare. Colà ha quindi luogo il rapporto del *dispotismo* (*Verhältnis des Despotismus*): la stessa forza esteriore è arbitraria, perché non sussiste un comune spirito razionale, di cui il governo possa essere il rappresentante e il realizzatore. Comanda un signore (*Herr*) ché la rozzezza sensibile (*sinnliche Roheit*) può essere domata solo da una forza dispotica (*despotische Gewalt*). Il *dispotismo* s'impone perché doma l'arbitrio [...]. L'arbitrio del despota [a sua volta] è perciò rispettabile dal lato formale, perché rende possibile in generale la convivenza, e perciò rappresenta [...] un principio superiore a quello dell'arbitrio particolare (*partikulären Willkür*). L'arbitrio deve infatti avere un motivo di coesione; [...] questo coesivo non può essere che la forza<sup>131</sup>.

Come si vede, in questo caso emerge chiaro il tema della paura quale caratteristica tipica dei regimi dispotici: l'oppressione e l'uso della forza per rendere possibile la convivenza degli uomini. Va però notato che Hegel non considera l'esempio dell'Africa come un caso di dispotismo inteso quale forma politica. Le ragioni di questa esclusione dal dominio del politico del «rapporto dispotico» in Africa vanno rinvenute nella riflessione che Hegel sviluppa nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Ciò si determina poiché 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<sup>132</sup>, e, dall'altro lato, «risulta propriamente che di costituzione non può essercene affatto»<sup>133</sup>. 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 del mondo perché non vi sono le condizioni dello sviluppo della volontà libera. Per questo stesso moti-

<sup>131</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 218-219 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 256; corsivi nostri).

<sup>132</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 208 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, pp. 242-43).

<sup>133</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 218 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 255).

vo, non è possibile parlare in questo caso di dispotismo come categoria politica: non vi è infatti né Stato, né libertà, ma solo arbitrio.

La relazione tra diritto e paura è presente nella produzione jenesa e, in particolare, nella *Phänomenologie des Geistes* dove è possibile rintracciare un'implicita trattazione della categoria di dispotismo. Intendiamo riferirci, in specifico, alla celebre figura della *Phänomenologie* del rapporto servo-padrone, ovvero del primo momento in cui l'autocoscienza, in quanto individualità determinata, afferma se stessa come assoluta. Come è stato evidenziato<sup>134</sup>, tale condizione pare alludere a quella tipica del dispotismo. Secondo questa lettura di Hegel, il rapporto dispotico sembra quindi risolversi in un rapporto di mero dominio e di sottomissione<sup>135</sup>:

Dapprima l'autocoscienza è semplice esser-per-sé, è uguale a se stessa, perché esclude *da sé ogni alterità*. Ciò che per lei è un altro, lo è come oggetto inessenziale [...]. Ma l'altro è anch'esso un'autocoscienza; un individuo sorge di fronte a un individuo [...]. Finché si tratta dell'operare *dell'altro*, ognuno mira alla morte dell'altro [...]. La relazione di ambedue le coscienze è dunque così costituita ch'esse *danno prova* reciproca di se stesse attraverso la lotta per la vita e per la morte [...]. In questa esperienza si fa chiaro all'autocoscienza che a lei la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura [...]. Risultato della prima esperienza è la risoluzione di quell'unità semplice; mediante quell'esperienza sono poste un'autocoscienza pura e una coscienza la quale non è pura per se stessa, ma per un altro: vale a dire che è come coscienza nell'*elemento dell'essere* o nella figura della *cosalità* [...], l'uno è il *signore (Herr)*, l'altro il *servo (Knecht)*<sup>136</sup>.

L'interpretazione di questo rapporto secondo la categoria del dispotismo sembra riportarci ad alcuni temi classici sull'argomento, in cui il rapporto tra despota e sudditi è essenzialmente un rapporto di oppressione e in cui è evidente la presenza del principio della paura e dell'«annientamento». Va tuttavia notato, ancora una volta, come tale approccio si distacchi da una descrizione come quella proposta da Montesquieu. Ciò può

<sup>134</sup> Si veda R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Gärtners, 1857, pp. 238 ss.; cfr. anche S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia*, cit., pp. 100 ss.; M. Bovero, *Il modello hegelomarxiano*, cit., pp. 130 ss.; S. Landucci, *Sulla «Fenomenologia dello spirito»*, in Pietro Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 82 ss.; H.H. Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1968, p. 83 e, sempre di Holz, *Herr und Knecht und die Konstitution des historischen Subjekts*, in M. Hahn-H.J. Sandkühler (a cura di), *Subjekt der Geschichte. Theorien gesellschaftlicher Veränderung*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1980, pp. 79 ss.

<sup>135</sup> Si veda *supra* § 1 e nota 16.

<sup>136</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., V, pp. 21-24 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 156-59).

essere osservato a partire dal fatto che, anche nella *Phänomenologie*, Hegel caratterizza il tema del dispotismo in chiave storica. Se è vero che questa opera va intesa innanzitutto come il quadro dell'evoluzione della coscienza fino al raggiungimento del sapere assoluto, o per usare un'espressione dello stesso Hegel, che non è altro che la «storia della formazione della coscienza» in vista della scienza del sapere assoluto<sup>137</sup>, essa è tuttavia già posta in relazione al concetto di «storia» in cui la dimensione dell'esperienza della coscienza «si trova [...] ancorata a una dimensione oggettiva che la condiziona»<sup>138</sup>. Viene teorizzata, quindi, la condizionatezza storica di tale esperienza della coscienza. Lo stesso Hegel, infatti, scrive:

La coscienza (*Bewußtsein*) andrà in diversa guisa determinando la sua relazione verso l'esser-altro [da sé] ossia verso il suo oggetto, a seconda ch'essa si trovi nell'uno o nell'altro grado dello Spirito del mondo (*Weltgeist*) che sta prendendo consapevolezza di sé<sup>139</sup>.

Questa considerazione conferma come, già nel periodo di Jena, la teorizzazione hegeliana del dispotismo rimandi a una dimensione genuinamente storica degli accadimenti umani. È certo possibile interpretare, come è stato proposto, il rapporto servo-padrone quale paradigma della società antica (pre-statuale e pre-moderna, dove lo Stato come eticità compiuta non è dato) e, per estensione, dei popoli orientali. In questa prospettiva, e stabilendo una continuità nella produzione hegeliana, è ragionevole affermare che anche nelle opere mature del periodo berlinese Hegel continui a sostenere come tipico lo spirito di oppressione nel rapporto dispotico, ovvero un rapporto di «lotta» in cui prevale «la paura della morte, signora assoluta»<sup>140</sup>.

Questa analisi non appare però conclusiva. Alla luce di quanto detto<sup>141</sup>, e seguendo l'argomentazione delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e delle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hegel non sembra insistere su tale analogia. Ciò può essere evidenziato tenendo presente la considerazione, ricostruibile alla luce della riflessione hegeliana, per cui alla domanda «il dominio del despota è arbitrario oppure no?»

<sup>137</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., V, p. 6 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 70).

<sup>138</sup> S. Landucci, *Sulla «Fenomenologia dello spirito»*, cit., p. 82.

<sup>139</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., V, p. 4 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, 196-197).

<sup>140</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., V, p. 29 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 161).

<sup>141</sup> Si veda *supra* § 3.2.

si 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»<sup>142</sup>. La paura e la violenza dell'oppressione, che pure possono essere presenti in alcuni regimi dispotici, non rappresentano un elemento costitutivo del dispotismo come tale. Se di oppressione si può parlare, lo si può fare solo rispetto alla dimensione di completa realizzazione della volontà libera degli Stati evoluti<sup>143</sup>. Si può quindi affermare che il rapporto di dominio basato sulla paura 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. Ma, come si è detto, nei regimi dispotici non esiste ancora coscienza dell'individuo come tale. Se di dispotismo si può parlare a proposito del rapporto servo-padrone descritto nella *Phänomenologie*, bisogna dunque riconoscere che tale impostazione appare meno sottolineata nell'ultimo periodo della produzione hegeliana.

D'altra parte, è possibile comunque ritrovare un tratto comune fra le due prospettive delineate da Hegel. Se si accetta l'idea che l'oppressione *arbitraria* del sovrano non è un elemento necessario della nozione del dispotismo nella trattazione implicita che ne viene fornita nella *Phänomenologie des Geistes*, si può evidenziare per altri versi un differente nesso di continuità tra il periodo jenese e quello di Berlino. Infatti, quando Hegel afferma che il servo si aliena di fronte al padrone perché deve riconoscere il proprio principio in lui, e quindi fuori di sé, indica una condizione in cui l'individualità si annulla, rinuncia alla propria personalità e alla propria coscienza. È così evidente, seppure in linea generale, una certa analogia con il primo momento dello sviluppo dello spirito del mondo descritto nelle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. In entrambi i casi, in altre parole, si configura comunque una situazione di annullamento dell'individualità di un soggetto rispetto ad un altro, con la differenza, però, che, negli scritti berlinesi sopra citati, da un lato il soggetto «dominante», il despota, non conserva la pro-

<sup>142</sup> G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., p. 192.

<sup>143</sup> Del resto, come abbiamo visto a proposito del regno orientale, la violenza del despota non si presenta neppure come un carattere ricorrente in buona parte delle specifiche forme di governo che caratterizzano la struttura politica delle civiltà asiatiche. In questo modo, non solo di arbitrio si può parlare rileggendo *a posteriori* la storia del mondo, ma anche in tale prospettiva la violenza del despota appare il più delle volte come un fatto per certi versi accidentale.

pria autonomia di soggetto libero, ma non è altro che l'incarnazione della spirito sostanziale e ancora indiviso, e, dall'altro lato, tale annullamento non avviene attraverso un atto di sottomissione ma presuppone il mancato sviluppo della coscienza individuale. Peraltro, il dispotismo, sia che esso venga definito nei termini del rapporto servo-padrone, sia che rientri all'interno dello schema della storia del mondo, corrisponde certamente a un rapporto di dominio, ma è dubbio che possa essere definito come arbitrario in senso assoluto. È infatti vero, come Hegel afferma talvolta, che tale dominio, da parte del despota, è immenso e, perciò, per molti versi arbitrario. D'altra parte, però, non bisogna dimenticare che per Hegel «arbitrario» significa «privo di razionalità», e quindi attiene alla condizione dello stato di natura, il regno del sensibile e dell'istinto<sup>144</sup>. In questa prospettiva, non è possibile sostenere che il potere del despota sia totalmente cieco e irrazionale, in quanto il suo agire si iscrive comunque nella logica della storia dello spirito.

La nozione hegeliana di dispotismo non appare perciò ridursi a quella più consueta di rapporto di oppressione tra *un sovrano e i sudditi*: basti pensare, per esempio, alla Persia e all'India che non si adattano a tale definizione, per quanto questa sia sommaria e comprensiva. La categoria del dispotismo, infatti, fa riferimento non tanto ad uno specifico rapporto tra soggetti politici, ma trova la propria ragione più profonda nella natura del momento dello spirito, nel mancato sviluppo della coscienza libera e individuale. Non è importante se vi sia un solo despota o, ad esempio, un governo aristocratico<sup>145</sup>. Alla stesso tempo, e per le medesime ragioni, la violenza del governo non è un elemento necessario: sia che il governo politico abbia un carattere tendenzialmente mite (Persia), sia che esprima una natura aggressiva (India e, in parte, Cina), si ha comunque una qualche forma di dispotismo. Per Hegel, il dispotismo non è semplicemente una forma di governo politico, non corrisponde a una caratterizzazione possibile della costituzione intesa quale sistema di leggi, ma ha un valore, se così possiamo dire, meta-costituzionale. Esso esprime la condizione in cui le forme di governo orientali si giustificano rispetto al momento logico dello spirito del mondo e rispetto al mancato sviluppo della nozione di soggetto a fronte della presenza della sostanzialità indivisa della dimensione oggettiva. Nel

<sup>144</sup> Su questo tema, si veda *supra*, §§ 2.2., 3.1, 3.2.

<sup>145</sup> È significativo, in questa prospettiva, il fatto che Hegel consideri le forme di governo distinte secondo il numero, al pari che nella classificazione platonica e aristotelica, come appartenenti a un *genus* simile in quanto «le tre forme» si riferiscono a una «unità sostanziale ancora indivisa» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 273). Su questi aspetti, si veda N. Bobbio, *Hegel e le forme di governo*, cit., p. 125.

caso della Cina, ma questo è del tutto incidentale nella terminologia hegeliana, si ha la modalità tipica in cui lo spirito dispotico diventa dispotismo, considerato, questa volta, come «forma di governo»: un individuo sovrano e una società di sudditi uguali e oppressi. In sostanza, per Hegel il dispotismo è semmai una «forma di Stato», dove quest'ultimo va inteso, ovviamente, nel senso «organico» e propriamente hegeliano.

#### 4. Conclusioni

L'analisi complessiva della nozione hegeliana di dispotismo fin qui delineata ci permette di fare alcune considerazioni, in chiave conclusiva, in relazione al caso dell'Impero romano. Infatti, se è vero che Hegel considera la categoria del dispotismo come «forma di Stato» e non come mera organizzazione del potere politico, appare allora evidente come anche il dominio dispotico dell'imperatore romano, solitamente posto ai margini dell'elaborazione di tale categoria, abbia una propria collocazione teorica nel pensiero del filosofo tedesco.

Già nella *Phänomenologie des Geistes*, l'Impero romano evidenzia un ruolo affatto peculiare nell'evoluzione dell'autocoscienza dello spirito<sup>146</sup>. A questo proposito, come già si accennava, è possibile trovare la descrizione di una condizione di vera e propria atomizzazione dell'eticità. La dimensione individuale viene infatti correlata al «principio dello Stato di diritto», in cui si esprime il concetto dell'autonomia della persona e del diritto astratto, anche se tale indipendenza non si concilia organicamente nell'oggettività dello Stato: «l'indipendenza personale del diritto», infatti, corrisponde a «una disordinata libertà», in quanto non organizzata nello Stato e «il formalismo del diritto è dunque [...] senza contenuto peculiare; trova dinnanzi a sé un sussistere molteplice e vario, il possesso, e gli imprime [...] la medesima astratta universalità, per la quale esso possesso dicesi proprietà»<sup>147</sup>. Di contro a tale disgregazione della società, in cui domina l'interesse individuale proprio del diritto privato, emerge il potere esteriore dell'imperatore romano, il «signore del mondo»:

<sup>146</sup> Si veda N. Bobbio, *Hegel e il diritto*, in *Studi hegeliani*, cit., pp. 49-50.

<sup>147</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., VI, p. 43 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., II, p. 38). Si veda M. Riedel, *La critica di Hegel al diritto naturale*, cit., p. 76, che, in relazione alla descrizione hegeliana contenuta nella *Phänomenologie*, parla di «proiezione della figura del *bourgeois* alla fine del mondo antico».

[La] pluralità degli atomi personali è in pari tempo raccolta [...] in un punto ad essi estraneo e altrettanto privo di spirito che [...] è effettualità puramente singola [...]. Questo signore del mondo è a sé in tal guisa la persona assoluta che in sé raccoglie ogni essere determinato e per la cui coscienza non esiste nessuno spirito più alto. Esso è persona; ma la persona solitaria che si pone di fronte a tutti [...] ché la sua potenza non è il vincolo spirituale dove le persone riconoscerebbero la propria autocoscienza<sup>148</sup>.

In virtù di questa frammentazione, il rapporto tra il signore e le altre coscienze è un dominio «mostruoso», privo di ogni integrazione e mediazione nello Stato. Questa stessa condizione di dominio esteriore e dispotico si esplicita nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Ritroviamo in questa opera i medesimi caratteri già delineati nella *Phänomenologie*, ma resi concreti nella storia del mondo:

Questo è il principio del terzo tipo: l'universalità, un fine che sussiste come tale, ma in astratta universalità. È la figura dell'Impero romano. Uno Stato come tale è un fine che ha la precedenza sugli individui, e per il quale essi fanno tutto ciò che fanno [...]. Gli individui liberi vengono [...] sacrificati alla rigidità del fine [...] servendo questa astratta universalità [...]. [G]li individui [...] in compenso [...], come privati, divengono persone giuridiche<sup>149</sup>.

In sintesi, nel regno romano si ha, da un lato, il costituirsi della dimensione privata degli individui, il loro essere coscienti della propria autonomia, dall'altro lato, l'universalità astratta del dominio, incarnata in un singolo uomo, l'imperatore, il quale non è più, come nel dispotismo orientale, il rappresentante della divinità della natura. In questo caso, il rapporto tra potere e sudditi assume la forma del dominio «mostruoso» e dispotico in quanto manca «tra esso e il popolo un solido intermediario giuridico ed etico, cioè un'organizzazione dello Stato»<sup>150</sup>.

Questa ricostruzione non lascia dubbi sul fatto che l'Impero romano appartenga alla dimensione concettuale del dispotismo. Il problema, come abbiamo ripetutamente osservato, è relativo al perché esso non riceva un posto adeguato all'interno della storia del mondo di modo che risulta una sorta di categoria «residuale». Le risposte possono essere diverse e possono fare riferimento, ad esempio, al fatto che l'Impero romano non rappre-

<sup>148</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., VI, pp. 44-45 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., II, pp. 39-40).

<sup>149</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 240-241 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, pp. 282-83).

<sup>150</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 716 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., III, p. 227).

senta effettivamente uno Stato<sup>151</sup> o a quello per cui ricostruzione sistematica e ricostruzione storica seguono logiche diverse. Il dato che appare certo è che il dispotismo nel mondo romano, che rappresenta uno degli aspetti più interessanti dell'analisi hegeliana<sup>152</sup>, resta una dimensione che non ha trovato una collocazione adeguata nel sistema della storia del mondo del filosofo tedesco.

<sup>151</sup> Cfr. N. Bobbio, *Hegel e le forme di governo*, cit., p. 145.

<sup>152</sup> Alla figura del mondo romano può essere collegata quella dello Stato-macchina sviluppata, ad esempio, in G.W.F. Hegel, *Die Kritik der Verfassung Deutschlands* (1801-1802), Kassel, Fischer, 1893 (trad. it. in G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Torino, Einaudi, 1972). Sullo Stato-macchina e la critica hegeliana ad una visione conservatrice del ruolo dello Stato, si veda P. Becchi, *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*, cit., pp. 46-50, che lega questa critica, sulla base dell'analisi generale di K.-H. Ilting, *Hegel diverso. Le Filosofie del diritto dal 1818 al 1831* (1973), trad. it. di E. Tota, Roma-Bari, Laterza, 1977, ad una interpretazione «liberale» di Hegel. Si può osservare anche che, nella figura del mondo romano, emerge il tema hobbesiano del potere politico che permette l'esistenza della società degli individui-atomi che perseguono i propri interessi. In questo senso, cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 242 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., I, p. 284), quando afferma che, nell'Impero romano, «il potere [...] si oppone a questo disgregarsi [singolarizzazione dei soggetti] per mantenerlo in unità».

## ALEXIS DE TOCQUEVILLE E IL DISPOTISMO “DI NUOVA SPECIE”

di *Cristina Cassina*

«Je pense donc que l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde; nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que je m'en forme et la renferme; les anciens mots de *despotisme* et de *tyrannie* ne conviennent point. La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer»<sup>1</sup>.

Contrariamente a quanto asserito nel passo citato in epigrafe, Tocqueville continuò a servirsi dei vecchi termini di «despotisme» e «tyrannie», ma anche di «oppression» e di «pouvoir absolu», per descrivere «la chose nouvelle» a cui non poteva dare un nome. Ma è pur vero che l'incertezza terminologica nulla toglie alla lucidità analitica e alla forza descrittiva della sua indagine. Il problema di un dispotismo “di nuova specie” rappresenta infatti un punto nodale nell'opera tocquevilliana: proprio lavorando attorno a questo tema l'autore normanno è giunto a individuare i tratti salienti ma anche le possibili insidie di quell'«état social démocratique» che, quasi fosse un'alta marea inarrestabile, aveva cominciato a lambire anche la vecchia Europa.

<sup>1</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in Id., *Œuvres, papiers et correspondances*, a cura di J.-P. Mayer, Paris, Gallimard, 1951, t. I, 2 voll. La citazione è tratta dal vol. 2, p. 324 (il corsivo è nostro).

### 1. *Le opere e il loro contesto*

Della produzione di Alexis de Tocqueville si prenderanno in esame solo i lavori a stampa più celebri, redatti, com'è noto, a oltre vent'anni di distanza. L'opera con cui catturò l'attenzione del pubblico colto europeo, *De la démocratie en Amérique*, fu redatta in due tempi al termine di un viaggio negli Stati Uniti, compiuto nel 1831-32 per conto del governo francese: la prima parte, pubblicata nel 1835 (d'ora in avanti *D I*), fu quella che gli assicurò un largo successo mentre la seconda, data alle stampe nel 1840 (d'ora in avanti *D II*), suscitò non poche perplessità. Anche l'altro saggio che richiameremo nel corso del nostro lavoro avrebbe dovuto comporsi di due parti, ma l'aggravarsi delle condizioni di salute dell'autore rese possibile soltanto la pubblicazione del primo volume, nel 1856, con il titolo *L'Ancien régime et la Révolution*; del secondo riuscì a stendere i primi due capitoli e ad abbozzare alcune questioni nei cosiddetti lavori preparatori, editi postumi e solo in parte.

Concepite in tempi distanti, queste opere si distinguono anche per un variegato dosaggio dei generi saggistici praticati dall'autore: mentre la prima, pur non eludendo il confronto con la storia, ha un taglio prettamente "sociologico", la seconda si presenta come un'indagine storica dall'impianto assolutamente innovativo e costituisce un'anticipazione di quella "storia concettuale" (dunque non estranea alla sociologia) che si sarebbe affermata nella storiografia del Novecento. Ma al di là di queste indubbe divergenze, il tema affrontato nei due lavori non differisce poi di molto: l'idea di indagare il «vero problema del suo – e del nostro – tempo: la democrazia nella libertà» – sono parole di Nicola Matteucci<sup>2</sup> – accomuna infatti, senza ombra di dubbio, tutta l'opera tocquevilliana. E nell'uno come nell'altro caso, l'occasione provenne dalle vicende politiche interne alla Francia.

Dopo la Rivoluzione di luglio il giovane Tocqueville, avviato alla carriera di magistrato, decise – non senza difficoltà – di prestare giuramento alla nuova dinastia regnante: era questo un passo necessario, seppur doloroso, per non rassegnarsi a terminare la carriera pubblica all'età di soli 26 anni. Ma tale scelta non fu ben accolta nella cerchia familiare, decisamente orientata su posizioni legittimiste (essa provocò anche reazioni violente, come nel caso del conte Kergolay), e l'idea di allontanarsi dalla Francia assieme all'amico Gustave Beaumont – con il pretesto di studiare

<sup>2</sup> N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 203.

l'ordinamento penitenziario statunitense – non fu certo estranea alle difficoltà emerse in quel frangente. Ma è anche vero che in termini "concettuali" il viaggio era già iniziato verso la metà degli anni venti se, come ha scritto François Furet, a partire da allora Tocqueville fu agitato da un problema esistenziale connesso alla sua appartenenza «au monde vaincu par la Révolution française»<sup>3</sup>: l'idea di una marcia inarrestabile della democrazia – un tema presente e discusso nel suo stesso ambito familiare (oltre che al padre, si pensi a Chateaubriand, zio per parte di madre) – lo avrebbe infatti spinto a interrogarsi sul ruolo e la funzione della nobiltà nel mondo a venire. E soltanto tenendo conto di ciò, suggerisce ancora Furet, si comprende come mai la sua scelta fosse caduta sugli Stati Uniti e non sulla Svizzera o la Gran Bretagna, paesi più vicini ai problemi della sua formazione intellettuale e, d'altronde, assai più presenti alla cultura politica d'oltralpe. La specificità della situazione statunitense si trovava nel fatto che lì la democrazia era *in vivo*, espunta da ogni inquinamento aristocratico, ed essa sola, dunque, offriva la possibilità di studiare le forme democratiche proprio nel loro farsi<sup>4</sup>.

Del resto, è la struttura stessa della *Démocratie* a suffragare questa ipotesi furetiana. Il saggio è dedicato alla descrizione della giovane confederazione americana, con particolare attenzione alla sua storia, alle sue istituzioni, ai suoi costumi e alle sue idee e, per certi versi, si inserisce nel fortunato filone letterario dei viaggiatori. La peculiarità del testo, come è stato più volte notato, sta tuttavia nel fatto che Tocqueville, a differenza di altri autori, vide nel Nuovo Mondo la possibilità di scorgere il futuro, non già il passato, della vecchia Europa: le istituzioni e le idee degli Americani, in altre parole, nella sua lettura acquisivano un valore paradigmatico per il fatto che anticipavano ciò che, di lì a poco, avrebbe interessato gli stessi Europei. Ed è assai significativo che il filo dei pensieri di Tocqueville non smettesse per un solo momento di correre da una sponda all'altra dell'Oceano: preoccupato di individuare quali barriere potessero impedire la degenerazione della democrazia in «despotisme» o in «tyrannie» (i due termini, come si vedrà, vengono da lui usati indifferentemente), il pronipote di Malesherbes comparava passo dopo passo il caso americano con quello europeo e, più spesso, con alcuni momenti e fasi della grande Rivoluzio-

<sup>3</sup> L'ipotesi di Furet si fonda sul contenuto di una lettera che Tocqueville scrisse nel 1835 all'amico, nonché lontano cugino, Louis de Kergolay, figlio del conte ricordato nel testo: cfr. F. Furet, *Le système conceptuel de la «Démocratie en Amérique»*, prefazione a A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2 voll., Paris, Garnier-Flammarion, 1981 (la citazione è tratta dal vol. 1, p. 9, parte della lettera è riportata alle pp. 8-9).

<sup>4</sup> Cfr. F. Furet, *Le système conceptuel*, cit., in particolare le pp. 8 e 13-14.

ne. Solo alla luce di questa preoccupazione, d'altra parte, si comprende la centralità (oltre che il senso) del tema del dispotismo nella sua prima grande opera: se il futuro dell'Europa appariva segnato dall'avvento della democrazia, essa, prima o poi, avrebbe dovuto misurarsi anche con l'avvento di un dispotismo "di nuova specie"<sup>5</sup>.

Lo stesso problema, affrontato però da una prospettiva diversa, ricompare nelle pagine dell'*Ancien régime et la Révolution*. Alla stesura di quest'opera della maturità non furono estranee, ancora una volta, esperienze e delusioni personali. La rivoluzione del 1848 rappresentò, per Tocqueville, l'occasione per tentare la sua prima (ed unica) esperienza di governo: dopo essere stato eletto alla Costituente, egli fu incaricato del portafoglio degli Esteri per conto della Seconda Repubblica. Ma l'incarico durò poco perché l'avvento al potere di Luigi Napoleone Bonaparte generò contrasti insolubili sotto molti punti di vista, certamente non soltanto sotto quello delle linee di politica estera. Ritiratosi a vita privata e indebolito dalla malattia, Tocqueville riuscì comunque a trovare le energie per rispondere al nuovo stimolo intellettuale prodotto in lui da quegli eventi.

Egli aveva progettato di scrivere un libro su Napoleone I prima ancora che Luigi Napoleone si avventurasse nel colpo di Stato del 2 dicembre 1851, forse con l'intento di mostrare chi e che cosa veramente si celasse sotto la maschera del "nipote": di questo progetto restano alcune note e frammenti (particolarmente importanti quelli raccolti sotto il titolo di *Sorrente, décembre 1850 - Napoléon*<sup>6</sup>). Ma nel corso delle ricerche Tocqueville si allontanò sempre più dall'obiettivo iniziale e la sua attenzione finì per appuntarsi sulle origini remote della Rivoluzione. Attraverso questa nuova indagine, costata oltre cinque anni di studi, Tocqueville trovò conferme importanti al processo già descritto nella *Démocratie*. Ai suoi occhi, la storia dell'*ancien régime* altro non era se non una storia dell'avvento della democrazia quanto mai amara: un processo scandito dall'isolamento e dal livellamento dei ceti, dalla mancanza di libertà politica e dal desiderio, quasi morboso, di eguaglianza; il tutto a vantaggio del potere centrale. Così, sotto un'altra veste, il tema del «despotisme» tornava al centro dei suoi pensieri.

<sup>5</sup> Per un'introduzione a questi temi si veda D. Cofrancesco, *Introduzione alla «Democrazia in America» di Tocqueville*, in Id., *Introduzione a Tocqueville e altri saggi*, Milano, Marzorati, 1969, pp. 67-143; G. Bedeschi, *Il pensiero politico di Tocqueville*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 5-99 (con una nota bio-bibliografica); e, soprattutto, il bel saggio di P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 1982.

<sup>6</sup> Cfr. A. de Tocqueville, *Fragments et notes inédites sur la Révolution*, in Id., *Œuvres, papiers et correspondances*, cit., t. II, vol. 2, pp. 301-304.

## 2. Difficoltà interpretative

Prima di entrare all'interno delle opere, è necessario ricordare due difficoltà interpretative su cui si sono soffermati i commentatori. Un primo problema sta nel fatto che con la parola *despotisme*, o *tyrannie*, Tocqueville è solito designare fenomeni anche diversi, la cui comprensione viene complicata dalla coesistenza, in particolare nella sua prima opera, per lo meno di due accezioni del termine *démocratie*: «tantôt – ha scritto Jean-Claude Lamberti – il s'agit d'un état de la société caractérisé par l'égalité des conditions, et tantôt le mot prend son sens politique et désigne une forme de gouvernement»<sup>7</sup>. Ne risulta che il concetto di *despotisme*, dovendosi declinare su questo duplice schema, non può che amplificarsi ulteriormente. D'altra parte da questa prima indicazione è possibile ricavare un suggerimento importante: l'opera tocquevilliana si situa al di là di una ricerca strettamente politologica perché i fenomeni a cui guarda trascendono la ricerca del governo migliore (nella linea che da Platone e da Aristotele attraversa la cultura classica), o l'indagine sul governo di fatto (come nelle opere di Machiavelli e Montesquieu), per dare avvio a un'analisi di tipo sociologico, prevalentemente imperniata sul circuito società-potere<sup>8</sup>.

Non meno importante, sempre per inquadrare concettualmente il problema, è l'adozione di una cesura – proposta ancora da Lamberti<sup>9</sup> – all'interno dell'opera del Nostro. Come più volte è stato scritto, il problema di fondo, per Tocqueville, è quello dell'avvento della democrazia nelle società di religione *cristiana* – punto fondamentale, quest'ultimo, per indagare il suo pensiero<sup>10</sup> – ossia in quelle società che fin dalla loro origine hanno concepito la libertà, individuale ma anche collettiva, come un "valo-

<sup>7</sup> Cfr. J.-C. Lamberti, *Tocqueville*, in P. Ory (a cura di), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette-Pluriel, 1987, p. 217. Ma si vedano soprattutto le belle pagine di Luciano Cafagna: egli propende per una maggiore «polisemia», resa ancor più complessa da un linguaggio «cubista». Cfr. Id., *Tocqueville dalla democrazia in America all'aristocrazia in Francia*, introduzione a A. de Tocqueville, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1989, pp. VII-XLII.

<sup>8</sup> Avremmo forse potuto utilizzare le parole di Dino Cofrancesco: «La tesi qui sostenuta è che Tocqueville trascura, per usare il linguaggio della *political science* contemporanea, l'analisi del potere formale, ma non quella del potere effettivo» (D. Cofrancesco, *Alexis de Tocqueville. L'archetipo aristocratico e il 'primato della politica'*, «Il pensiero politico», 22 [1989], p. 438).

<sup>9</sup> È la tesi di fondo di J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF, 1983.

<sup>10</sup> Sulla centralità della religione nel pensiero tocquevilliano e su come essa gioca nella sua elaborazione politico-intellettuale, si rimanda al saggio di D.S. Goldstein, *Trial of Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, New York-Oxford-Amsterdam, Elsevier, 1975.

re»<sup>11</sup>. L'orizzonte privilegiato della riflessione tocquevilliana sono dunque il mondo occidentale (i riferimenti all'Oriente, nell'opera a stampa, sono infatti marginali<sup>12</sup>) e i problemi della modernità, se non quelli dell'avvenire. Lo riprova il fatto che, quand'anche s'interroga su problemi del passato, lo sguardo dell'autore è guidato da un interesse sempre rivolto al futuro della democrazia. A questo proposito, non è tanto alla singolare struttura che informa un saggio storico qual è, in sostanza, *L'Ancien régime et la Révolution* che si allude, ma piuttosto al celebre passo che chiude la prefazione alla *DI*:

Cet livre ne se met précisément à la suite de personne; en l'écrivant, je n'ai entendu servir ni combattre aucun parti; j'ai entrepris de voir, non pas autrement, mais plus loin que les partis; et tandis qu'ils s'occupent du lendemain, j'ai voulu songer à l'avenir<sup>13</sup>.

Detto questo, è necessario ribadire che la sua produzione a stampa, tuttavia, interessa un arco temporale di oltre vent'anni e che, per larga parte, è un riflesso di esperienze personali (esistenziali, politiche e intellettuali). Tenendo conto di questo, Lamberti suggerisce di distinguere, nella riflessione tocquevilliana, due fasi in base al diverso ruolo che il tema della Rivoluzione francese finisce per giocare in esse. La prima fase (la cosiddetta "prima democrazia") è quella in cui Tocqueville, pensando al futuro delle società occidentali, delinea un'alternativa tra democrazia e rivoluzione e crede che la democrazia possa assestarsi anche senza rivoluzione, come mostra il caso degli Stati Uniti; è questa la fase ancora affine al "liberali-

<sup>11</sup> «Tocqueville à son tour étudia la politique en relation avec son contexte social général, et tout particulièrement les idées et valeurs» (L. Dumont, *The Modern Conception of the Individual. Notes on its Genesis and that of Concomitant Institutions* [1965], ora in Id., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1985<sup>2</sup>, p. 131).

<sup>12</sup> Per *De la démocratie en Amérique*, cfr. *infra*, § 4. Per quanto attiene all'*Ancien régime et la Révolution*, si noti il seguente passo riferito al pensiero dei fisiocratici: «Ne trouvant encore autour d'eux rien qui leur paraisse conforme à cet idéal, ils vont le chercher au fond de l'Asie. Je n'exagère pas en affirmant qu'il n'y en a pas un qui n'ait fait dans quelques parties de ses écrits l'éloge emphatique de la Chine. On est sûr en lisant leurs livres d'y rencontrer au moins cela; et comme la Chine est encore très mal connue, il n'est sorte de billevesées dont ils ne nous entretiennent à propos d'elle. Ce gouvernement imbécile et barbare, qu'une poignée d'Européens maîtrise à son gré, leur semble le modèle le plus parfaits que puissent copier toutes les nations du monde» (A. de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, in Id., *Œuvres, papiers et correspondances*, cit., t. II, 2 voll; il passo si trova nel vol. 1, p. 213).

<sup>13</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 14. Per il tema dei partiti, si veda il saggio di N. Matteucci, *Tocqueville e il partito politico* (1968), ora in Id., *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 119-186.

simo dottrinario" (mutuato forse più da Royer-Collard che non da Guizot<sup>14</sup>), tendente ad associare l'idea di suffragio universale a quelle di anarchia e di distruzione, in un senso dunque tutto minaccioso. Nella seconda fase (la cosiddetta "seconda democrazia") rivoluzione e democrazia sono invece visti come fenomeni correlati, mentre anarchia e dispotismo si rivelano due costanti del processo democratico: il futuro è ora avvertito come una rivoluzione istituzionalizzata, perché la democrazia tende ad appropriarsi delle forme anarchiche e dispotiche tipiche della rivoluzione, con il risultato che il pensiero dell'autore finisce per colorarsi di maggior pessimismo<sup>15</sup>.

Ora, è anche necessario segnalare che queste concezioni, tutto sommato abbastanza diverse, non sono affatto riconducibili alle due parti di cui si compone *De la démocratie en Amérique* poiché la cesura – se c'è – passa all'interno delle opere: Lamberti sostiene, infatti, che la "prima democrazia" comprende l'intera *D I* e la *D II* fino al capitolo XX della parte terza, mentre la "seconda democrazia" interessa gli ultimi cinque capitoli della parte terza e tutta la parte quarta di *D II*, i *Souvenirs* (redatti a partire dal 1848, ma pubblicati postumi) e *L'Ancien régime et la Révolution*, apparso tre anni prima della scomparsa dell'autore.

Il richiamo a questa nota ripartizione, che per altro ha suscitato non poche perplessità<sup>16</sup>, si rende necessario perché aiuta – se così si può dire – a "complicare" il problema del dispotismo: essa infatti proietta un cono d'ombra sui quattro (o cinque) principali tipi attorno a cui, a giudizio di alcuni interpreti, ruoterebbe la trattazione del «despotisme démocratique». Ma a questo, che è il tema centrale del presente contributo, conviene dedicare una trattazione a sé.

<sup>14</sup> Per gli aspetti che attengono alla biografia intellettuale di Tocqueville si rimanda, in particolare, a A. Jardin, *Alexis de Tocqueville. 1805-1859* (1984), trad. it. di C.M. Carbone, Milano, Jaca Book, 1994 e a L. Díez del Corral, *Tocqueville. Formazione intellettuale e ambiente storico* (1989), trad. it. di O. Bin, Bologna, Il Mulino, 1996.

<sup>15</sup> Cfr. J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, cit., *passim*. Anche se è difficile dire quando cominci la «tristesse» di Tocqueville, quel che invece è certo – ha scritto George Armstrong Kelly – è che essa caratterizza gran parte della sua opera: cfr. G.A. Kelly, *Par-nassian liberalism in France. Tocqueville, Renan, Flaubert*, «The Political Thought», 8 (1987), pp. 475-503.

<sup>16</sup> In particolare in Francesco M. De Sanctis il quale, per altro, introduce e riassume con mirabile lucidità i problemi a cui abbiamo accennato: cfr. Id., *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Napoli, ESI, 1986, pp. 96 ss.

### 3. "Tipologie" dispotiche

Anche limitandosi alla lettura della *Démocratie* e dell'*Ancien régime et la Révolution*, tralasciando dunque i lavori preparatori e la copiosa corrispondenza che Tocqueville intrattenne con diverse personalità, i richiami al tema del «despotisme» sono molteplici e, nell'insieme, vengono a formare una trattazione di indubbia complessità e di notevole spessore. Lavorando tra i diversi piani di lettura, gli studiosi sono comunque riusciti a isolare una sorta di "tipologia dispotica". Per quest'aspetto faremo riferimento a un recente lavoro di Françoise Mélonio nel quale è rielaborata, con importanti aggiunte, la traccia proposta a suo tempo da James Schleifer<sup>17</sup>.

Secondo la Mélonio, nella sola *Démocratie* Tocqueville avrebbe trattato di quattro fenomeni distinti, contemporaneamente presenti alla sua attenzione, ma su cui avrebbe indugiato in modo diverso in relazione tanto al suo percorso intellettuale quanto allo scenario politico che andava mutando sotto i suoi occhi: nel corso dell'opera è quindi possibile distinguere «le despotisme législatif de l'assemblée, la tyrannie de l'opinion commune, l'usurpation d'un seul ou Césarisme, le Léviathan de l'état bureaucratique»<sup>18</sup>.

Al momento della pubblicazione della *D I* il pericolo maggiore, per Tocqueville, era rappresentato dalle prime due forme dispotiche. Il «despotisme législatif de l'assemblée» è da lui presentato come una sorta di prevaricazione assembleare, dunque come una forma segnatamente "politica". La «tyrannie de l'opinion commune», tendente a ricacciare ai margini della società chiunque non si conformi alle credenze comuni, è invece visto come un fenomeno d'impronta prevalentemente sociale, anche se con forti ricadute sulla sfera politica. Accogliendo interpretazioni già precedentemente formulate in letteratura, la Mélonio sottolinea come nella *D I* la riflessione dell'autore normanno fosse condizionata da una percezione tutta negativa della Rivoluzione francese – in particolare del periodo giacobino – e appaia pertanto in sintonia con ciò che altri autori liberali del primo Ottocento avevano paventato.

La presenza di questi temi è difficilmente contestabile e, semmai, ci si può trovare in imbarazzo nella scelta delle citazioni. Si pensi, in ogni modo

<sup>17</sup> La tipologia è stata proposta da James Schleifer, *The making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980 ed è stata accolta da Françoise Mélonio nel contributo presentato al convegno «Dictature, absolutisme et totalitarisme», *Tocqueville et le despotisme moderne*, «Revue française d'histoire des idées politiques», 6 (1997), pp. 339-354.

<sup>18</sup> F. Mélonio, *Tocqueville et le despotisme*, cit., p. 340.

e solo a titolo d'esempio, alla descrizione secca e disillusa della "naturale" tendenza delle democrazie inserita nel capitolo VIII: «Les démocraties sont naturellement portées à concentrer toute la force sociale dans les mains du corps législatif [...]. Cette concentration des pouvoirs, en même temps qu'elle nuit singulièrement à la bonne conduite des affaires, fonde le *despotisme de la majorité*»<sup>19</sup>. Oppure – questa volta rispetto alla seconda forma dispotica – alla notazione tra il caustico e l'ironico tratteggiata in un'altra parte del libro:

*L'empire moral de la majorité se fonde en partie sur cette idée, qu'il y a plus de lumière et de sagesse dans beaucoup d'hommes réunis que dans un seul, dans un nombre des législateurs que dans le choix. C'est la théorie de l'égalité appliquée aux intelligences*<sup>20</sup>.

Negli anni tra il 1835 e il 1840, prosegue la Mélonio, l'attenzione dell'autore si spostò decisamente sugli altri due fenomeni, determinando una vera e propria rivoluzione nel suo modo di intendere il pericolo dispotico<sup>21</sup>. Le amarezze causategli dai primi insuccessi elettorali lo avrebbero portato a guardare diversamente al periodo rivoluzionario, inducendolo a rimpiangere la passione per la politica che, al di là di tutto, aveva permeato quel periodo storico. Non dunque l'anarchia andava combattuta, ma caso-mai l'indifferenza e l'apatia, due sentimenti caratteristici di un «état social» (quello democratico) in cui l'individuo guarderebbe più al benessere e alla felicità personali che non al bene pubblico. Il senso di queste riflessioni, sviluppate sullo sfondo della società americana, era ovviamente di attaccare la politica francese contemporanea, ossia la linea che di lì a poco si sarebbe consolidata grazie allo stesso Guizot, da allora a capo di un immobilismo assolutamente deleterio, agli occhi di Tocqueville, per il futuro (non solo politico) del paese<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 157 (il corsivo è nostro).

<sup>20</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 258 (il corsivo è nostro).

<sup>21</sup> F. Mélonio, *Tocqueville et le despotisme*, cit., pp. 342 ss. Ma si veda anche V. De Caprariis, *Profilo di Tocqueville* (1962), Napoli, Guida, 1996, in particolare le pp. 47-60 dedicate a *Il nuovo liberalismo*.

<sup>22</sup> Dall'ottobre 1840, e fino alla Rivoluzione del 1848, il "dottrinario" François Guizot fu alla guida di un ministero conservatore che governò grazie all'appoggio dei grandi notabili di Francia. Cfr. A. Jardin-A.-J. Tudesq, *La France des notables. L'évolution générale. 1815-1848*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, pp. 156 ss. Sulla figura di F. Guizot si veda il bel saggio di P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

Questo passaggio si può già avvertire nella descrizione dell'«usurpation d'un seul» (un rischio che Tocqueville vede crescere di pari passo alla conduzione di guerre), ma è nella parte dedicata al «despotisme administratif» (o Leviatano) che esso si manifesta in tutta la sua ampiezza. Di fatto, se è vero che tutte e due queste forme tiranniche o dispotiche si trovano in più stretto rapporto con la società e la politica, e che entrambe affondano le proprie radici nel processo di accentramento dei poteri, è tuttavia nella trattazione della seconda che la prosa tocquevilliana tocca il suo vertice, raccordando spunti e temi emersi in altre parti dell'opera.

Le pagine a cui ci riferiamo sono le più celebri dell'intero saggio e si trovano nell'ultima parte della *D II*, racchiuse sotto il titolo *De l'influence qu'exercent les idées et les sentiments démocratiques sur la société politique*. Precedute da una lunga trattazione in tre parti, rispettivamente dedicate all'influenza che la democrazia esercita sul «mouvement intellectuel», sui «sentiments» (è questa la parte in cui l'autore mette a fuoco il moderno concetto di «individualisme», distinguendolo da quello di «égoïsme»<sup>23</sup>) e sulle «mœurs proprement dites», tali pagine vogliono annunciare ai contemporanei un pericolo dai tratti sconosciuti. Per Tocqueville l'avvento dell'eguaglianza – ossia l'avanzamento dello stato sociale democratico attraverso il livellamento economico, morale e culturale degli individui – sul piano della politica non può che produrre due tendenze: «l'une mène directement les hommes à l'indépendance et peut les pousser tout à coup jusqu'à l'anarchie, l'autre les conduit par un chemin plus long, plus secret, mais plus sûr, vers la servitude». Ma se gli uomini conoscono e temono i pericoli insiti nell'anarchia, perché solitamente cercano di resistere a questa degenerazione, si lasciano invece conquistare dall'altra tendenza senza rendersi conto dei rischi che essa comporta e proprio per questo, aggiunge Tocqueville, «il importe particulièrement de la montrer»<sup>24</sup>.

La IV parte della *D II* è dunque dedicata alla “descrizione”<sup>25</sup> di un dispotismo “di una specie nuova” che, per Tocqueville, è strettamente legato

<sup>23</sup> È questo un altro tema centrale dell'analisi tocquevilliana. Per un inquadramento generale rimandiamo a K. W. Swart, «Individualism» in *the Mid-Nineteenth Century (1826-1860)*, «History of Ideas», 23 (1962), pp. 77-90; A. Laurent, *Storia dell'individualismo* (1993), trad. it. di M.C. Marinelli, Bologna, Il Mulino 1994; C. Cassina, *Appunti intorno alla nascita di una parola, «individualismo»*, «Cromohs», 1 (1996) ([http://www.unifi.it/riviste/cromohs/1\\_96/cassina.html](http://www.unifi.it/riviste/cromohs/1_96/cassina.html)); e, soprattutto, allo studio di N. Urbinati, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Roma, Donzelli, 1997, in particolare le pp. 97-103.

<sup>24</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 2, p. 295-296 (i corsivi sono nostri).

<sup>25</sup> Anna Maria Battista ha parlato, a questo proposito, di «disvelamento»: è in questa funzione, in questa nuova percezione della realtà che, a suo giudizio, si compendierebbe il li-

al fenomeno della centralizzazione amministrativa, effetto a sua volta del rafforzamento del potere statale: è questo, com'è noto, un punto cardinale del testo tocquevilliano ma che, per certi versi, ricalca le orme delle letture liberali primo-ottocentesche (si pensi a Madame de Staël ma anche a Benjamin Constant). L'analisi è infatti a tal punto imperniata sugli effetti (nefasti) prodotti dal rafforzamento del potere centrale che l'autore non riesce a sottrarsi alla tentazione di codificare una «scienza del dispotismo»:

La première, et en quelque sorte la seule condition nécessaire pour arriver à centraliser la puissance publique dans une société démocratique, est d'aimer l'égalité ou de le faire croire. Ainsi, la science du despotisme, si compliquée jadis, se simplifie: elle se réduit, pour ainsi dire, à un principe unique<sup>26</sup>.

Il problema su cui preme soffermarci, tuttavia, è un altro. L'indagine dell'autore porta su *Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre* (è il titolo del capitolo VI) perché, come egli crede, «si le despotisme venait à s'établir chez les nations démocratiques de nos jours, il aurait d'autres caractères: il serait plus étendu et plus doux, et il dégraderait les hommes sans les tourmenter»<sup>27</sup>. La ragione, ancora una volta, deve essere cercata nell'avvento dell'«égalité», la quale se per un verso «facilite le despotisme», permettendo l'avocazione di funzioni sempre maggiori da parte del centro, per un altro «le tempère». Tocqueville non esclude affatto che potranno ancora esserci governi violenti e crudeli, ma aggiunge che tutt'al più «ces crises seront rares et passagères»; invece, riflettendo sulle *mœurs* degli uomini democratici, c'è da temere che questi ultimi «rencontrent dans leurs chefs» non «des tyrans, mais plutôt des tuteurs». Insomma, se il nuovo dispotismo non sarà violento come nel passato, non per questo sarà meno inquietante. Pierre Manent ha scritto, a questo proposito e con felice intuizione, che «la douceur est le baume et le poison des sociétés démocratiques»<sup>28</sup>: una formula bella e pregnante, utile a introdurre – poiché mette nella giusta luce il nesso con le *mœurs* – la celebre descrizione della *chose nouvelle*.

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde: je vois une foule innombrable d'hommes semblables et

beralismo *d'espèce nouvelle* auspicato da Tocqueville. Cfr. A.M. Battista, *Tocqueville. Un tentativo di sintesi* (1985), ora in Ead., *Studi su Tocqueville*, con introduzione di F.M. De Sanctis, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1989, in particolare le pp. 237-238.

<sup>26</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 2, p. 309.

<sup>27</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 2, p. 323.

<sup>28</sup> P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, cit., p. 78.

égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres: ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ces concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre?

C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre; qu'il renferme l'action de la volonté dans un plus petit espace, et dérobe peu à peu chaque citoyen jusqu'à l'usage de lui-même. L'égalité a préparé les hommes à toutes ces choses: elle les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait.

Après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société toute entière; il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits les plus originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule; il ne brise pas les volontés, mais il les amollit, les plie et les dirige; il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse; il ne détruit point, il empêche de naître; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger<sup>29</sup>.

L'analisi del dispotismo "di nuova specie" non fu capita anche perché, come nota giustamente la Mélonio, «en 1840 l'idée était trop nouvelle»<sup>30</sup>; fatta eccezione per una ristretta cerchia di amici, i contemporanei di Tocqueville continuavano a vedere il pericolo maggiore nella concentrazione dei poteri operata dalla Convenzione e a guardare favorevolmente al ruolo dello Stato nella lotta al pauperismo; inoltre, essi non compresero affatto il potenziale portato negativo dell'«individualisme». Ma è proprio quest'ul-

<sup>29</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 2, pp. 324-325 (i corsivi sono nostri).

<sup>30</sup> F. Mélonio, *Tocqueville et le despotisme*, cit., p. 344.

timo, nota ancora la studiosa francese, l'autentico perno dell'analisi toquevilliana, come mostra, questa volta in una prospettiva prevalentemente storica, l'impianto dell'*Ancien régime et la Révolution*.

In quest'ultima opera, Tocqueville riprende il tema dell'isolamento crescente degli individui spostando la sua attenzione sulla società francese d'*ancien régime*. La continuità tematica è evidente: «le despotisme» non si comprende se non alla luce del «servilisme» degli uomini e per cogliere quest'ultimo è necessario indagare a fondo pratiche, abitudini e *mœurs*. E lo studio da lui condotto sulla Francia governata dai Borboni si rivela proficuo perché i documenti archivistici riportano alla luce un intreccio quantomeno paradossale di situazioni: da un lato, l'accentramento di funzioni politiche e amministrative da parte della monarchia, con il conseguente abbassamento dei poteri intermedi e l'ascesa di un corpo di burocrati quasi professionale; dall'altro, l'exasperazione dei privilegi e delle ingiustizie, l'isolamento crescente dei ceti (in particolare di quello contadino), a cui si affianca l'uniformità di gusti e di idee di quelle *élites* nobiliari e borghesi le quali, tuttavia, si scoprono separate come non mai dal fossato delle barriere giuridiche. Certo, il potere non è ancora «immense e tutélaire», ma la direzione di marcia è inequivocabile. Sotto le sollecitazioni di queste spinte opposte, il tessuto sociale, quasi fosse attaccato da un cancro, si atrofizza e finisce per spezzarsi, lasciando il passo alle idee di riforma più spregiudicate e aprendo il baratro della Rivoluzione: sarà essa a dare vita al maggior rafforzamento del potere statale mai visto («la centralisation est forte surtout au sortir des révolutions», scrive la Mélonio interpretando il pensiero di Tocqueville<sup>31</sup>) e a trasformare i Francesi, nel giro di pochi anni, da sudditi della monarchia a eguali cittadini di uno Stato il quale, tuttavia, si è ormai sottratto da tempo alle tradizionali forme di controllo.

È a questo punto che la Mélonio introduce una riflessione nuova, sviluppata grazie ad un intelligente intreccio delle note preparatorie all'*Ancien régime et la Révolution* – materiali inediti conservati al castello di Tocqueville –, con le carte inerenti l'attività propriamente politica (fondamentale, per quest'aspetto, l'intervento di Tocqueville nella discussione sul diritto al lavoro avviata dalla Assemblea Costituente nel 1848). La studiosa rileva che molti tratti del dispotismo della monarchia borbonica anticipano i mali del socialismo il quale, per Tocqueville, dopo il 1848, è «la forme radicale, et naïve, de la centralisation»<sup>32</sup>. Ci troviamo dunque di

<sup>31</sup> F. Mélonio, *Tocqueville et le despotisme*, cit., p. 347

<sup>32</sup> *Ibid.* Nella stessa pagina la studiosa riporta la seguente citazione tratta dal discorso di Tocqueville sul diritto al lavoro: «Le socialisme est une des formes de l'esclavage. La centralisation administrative est commencement de socialisme». Sull'attività politica di Tocqueville è

fronte a un ulteriore tipo di dispotismo – il socialismo – proiettato dal nostro autore su un arco temporale di lunga durata: mentre le sue radici affondano nel passato (*Le socialisme, fils naturel de la monarchie administrative*, recita il titolo di un paragrafo del contributo della Mélonio), i suoi (amari) frutti giungeranno a maturazione al sole delle società democratiche già votate all'industrialismo.

L'ipotesi di lettura è feconda e permette alla studiosa d'intavolare una riflessione in chiave comparativa sui differenti percorsi europei (opponendo la via inglese a quella francese e tedesca) per poi riassumere – sotto l'interrogativo *Le despotisme, maladie infantile?* – i diversi "stadi" che caratterizzano la concezione tocquevilliana del «despotisme démocratique». E rispetto all'ultimo, identificato nel socialismo, la Mélonio presenta un passo inedito di grande efficacia:

Les rêves des socialistes appartiennent à l'enfance et non à la virilité des sociétés. Les communautés agricoles du Moyen Âge (très semblables à ce qui se voit encore aujourd'hui dans les campagnes russes) ont disparu à mesure que la propriété et la liberté acquise ont fait sentir le goût de la vie et de l'indépendance individuelle<sup>33</sup>.

L'utilità del contributo della Mélonio e di chi, come lei, ha lavorato sui testi tocquevilliani in cerca di una chiave di lettura per accedere al non facile tema del «despotisme», non deve essere sottaciuta<sup>34</sup>. Ma allo stesso tempo è importante asserire, con altrettanta forza, che il pensiero dell'autore normanno rispetto a questo problema non può essere sussunto soltanto sotto le categorie sopra descritte o, per lo meno, non in modo rigido o esclusivo.

Costituiscono un invito a usare maggiore cautela i risultati a cui è approdato Innocenzo Cervelli in un recente contributo, giunto quasi a proposito per rendere assai più mosso il quadro fin qui tracciato<sup>35</sup>. Cervelli mostra infatti, attraverso un'ampia documentazione, che quasi certamente

utile consultare A. de Tocqueville, *Scritti, note e discorsi politici. 1839-1852*, a cura di U. Coldagelli, Torino, Bollati Boringhieri, 1994.

<sup>33</sup> F. Mélonio, *Tocqueville et le despotisme*, cit., p. 354.

<sup>34</sup> Altro merito della Mélonio è quello di aver sottolineato la distinzione corrente tra il «despotisme démocratique» tocquevilliano e il "totalitarismo", un fenomeno «assurément plus violent que tutélaire, comme le remarque Raymond Aron» (F. Mélonio, *Tocqueville et le despotisme*, cit., p. 339). Per una recente lettura di questo accostamento, anche se formulato in termini abbastanza cauti, si veda M. Lloyd, *In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism*, «The Review of Politics», 57 (1995), pp. 31-58.

<sup>35</sup> Cfr. I. Cervelli, *Cesarismo: alcuni usi e significati della parola (secolo XIX)*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», 22 (1996), pp. 61-197.

Tocqueville conosceva il neologismo *cesarismo*; ma, quasi altrettanto certamente, si rifiutò di utilizzarlo: a differenza dei suoi contemporanei, per i quali l'esperienza del Secondo Impero meritava la coniazione di un nuovo termine politico, Tocqueville non volle compiere un simile passo. La cosa desta ancor più curiosità se si tiene conto del passo citato in epigrafe, quello in cui l'autore lamenta l'assenza di un termine specifico che gli venga in aiuto. In ogni modo, alla «chose nouvelle» Tocqueville non seppe (non volle?) trovare un nome neppure dopo il colpo di Stato del 2 dicembre 1851, quando il problema passò dal piano dell'analisi teorica all'agone politico *tout court*. Al contrario, mentre un numero crescente di autori cominciava a parlare di «césarisme», egli, nel carteggio e nella produzione a stampa, utilizzava la voce «despotisme» con sempre maggiore frequenza (talvolta si serviva anche di «bonapartisme», ma nel significato originario della parola, ossia com'era in uso nella prima metà del secolo<sup>36</sup>). Tant'è che dopo un numero davvero significativo di citazioni, Cervelli non può che concludere: «C'è da supporre che Tocqueville, istintivamente o a ragion veduta, non intendesse servirsi del neologismo coniato da Romieu»<sup>37</sup>.

Perché una tale reticenza? A conclusione del suo lavoro Cervelli avanza alcune ipotesi, fra cui la più convincente appare quella che ci mostra un Tocqueville contrario all'uso dei parallelismi, a quel tempo così ricorrenti nella storiografia, ma anche deciso a non seguire una moda che sul momento poteva apparire celebrativa. A queste ragioni se ne può aggiungere un'altra: forse, rifiutandosi di racchiudere il fenomeno dispotico in un neologismo derivato da un nome proprio, l'autore normanno rifuggiva volutamente l'associazione tra grandi quadri storico-politici e figure di singoli uomini. Il che ci riporta al nostro problema, vale

<sup>36</sup> Ossia come sinonimo di sostenitore di Napoleone Bonaparte e del sistema, politico ma anche sociale, da lui fondato. «Louis-Napoléon a eu le mérite ou la chance de découvrir ce que peu de gens soupçonnaient: le bonapartisme latent de la nation. Le 10 décembre a prouvé que le souvenir de l'Empereur, vague et imprécis, mais cependant toujours très respecté, restait, comme une légende héroïque, présent à l'esprit des paysans» (Lettera di Tocqueville a Nassau William Senior del 31 dicembre 1851, in *Correspondance anglaise, II*, cit. da I. Cervelli, *Cesarismo: alcuni usi e significati*, cit., p. 184).

<sup>37</sup> I. Cervelli, *Cesarismo: alcuni usi e significati*, cit., p. 191. Auguste Romieu conìò la parola *cesarismo* nel 1850, dando alle stampe *L'Ère des Césars*. Sulla storia di questo concetto, oltre all'ultimo lavoro di Cervelli, i contributi più significativi restano: A. Momigliano, *Per un riesame dell'idea di cesarismo*, in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984; I. Cervelli, *Cesarismo e Cavourismo. A proposito di Heinrich von Sybel, Alexis de Tocqueville e Max Weber*, «La cultura», 10 (1972), pp. 337-391; Id., *Droysen dopo il 1848 e il «Cesarismo»*, «Quaderni di storia», 1 (1975), pp. 15-56; L. Mangoni, *Cesarismo, bonapartismo, fascismo*, «Studi storici», 17 (1976), pp. 41-61; Ead., *Per una definizione del fascismo: i concetti di bonapartismo e cesarismo*, «Italia contemporanea», 31 (1979), pp. 17-52; F. De Giorgi, *Scienze umane e concetto storico: il cesarismo*, «Nuova rivista storica», 58 (1984), pp. 323-354.

uomini. Il che ci riporta al nostro problema, vale a dire se e in quale misura sia possibile ricomprendere l'analisi tocquevilliana del «despotisme» in una trattazione tipologica, casistica, per non dire strettamente classificatoria.

La risposta, per chi scrive, non è affatto univoca e si collega ai due diversi piani in cui si dispiega l'analisi sociologica condotta dal nostro autore<sup>38</sup>. Nell'opera tocquevilliana c'è un piano descrittivo d'impianto generale, quello che procede per grandi quadri di pensiero: alludiamo, con ciò, a tematiche quali la tensione tra libertà e democrazia, l'idea di una Rivoluzione interminabile (ossia all'"oscillazione" fra Behemoth e Leviathan di cui parla Luciano Cafagna<sup>39</sup>), ma anche – per venire al nostro tema – la riproposizione del «despotisme» tra le forme normali, non deviate, non eccezionali, della democrazia. Questioni di così grande portata – la cosa è abbastanza evidente – strutturano ininterrottamente, senza soluzione di continuità, la sua ricerca. Ad un livello meno generale, ma sempre nell'ambito dell'astrattezza, sembra invece esservi un problema che attiene alla utilizzazione di "idealtipi". È quanto emerge dallo studio di Cervelli ma anche, per altro verso (cioè indirettamente), quello che ci si dovrebbe aspettare da una prosa caratterizzata, lo abbiamo già detto, da un alto grado di polisemia. Per questo è forse più giusto dire che i quattro o cinque grandi tipi di «despotisme» individuati dai commentatori sono stati pensati per facilitare la lettura dell'opera tocquevilliana, ma che essi, se presi isolatamente, non possono riprodurre fedelmente il pensiero dell'autore. Per altro, non si può non notare che se Tocqueville avesse voluto racchiudere il fenomeno dispotico all'interno di alcuni schemi generali avrebbe potuto farlo: di certo non gli mancavano le energie intellettuali né gli esempi (Montesquieu

<sup>38</sup> Non meno importante, sempre in relazione a tali questioni, è la parte "storica" del suo lavoro, soprattutto laddove si apre il confronto con la categoria del determinismo. Per questo aspetto controverso, oltre che a H. Mitchell, *Individual Choice and the Structures of the History. Alexis de Tocqueville as Historian Reappraised*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, *passim*, si rimanda a L. Morri, *Determinismo, ragione e tradizione nella riflessione di Tocqueville*, «Dianoia», 5 (2000), pp. 131-153 e a C. Cassina, *Il «problema» Tocqueville*, appendice di Ead., *Il bonapartismo o la falsa eccezione. Napoleone III, i francesi e la tradizione illiberale*, Roma, Carocci, 2001, pp. 175-186.

<sup>39</sup> «Ed è, quella rivoluzione interminabile, un oscillare fra Behemot e Leviathan: un Behemot che, tra sonnecchiamenti e risvegli, ogni tanto richiama Leviathan, ma non solo per una classica spoletta (non dirò "dialettica", parola che qui non avrebbe senso) di disordine/ordine, che pure è fortemente presente nel nostro autore, quanto e più, per la natura strutturale (da Tocqueville intesa in senso politico-amministrativo-sociologico e non in senso economico) del mutamento in cui si compendia la lunga crisi di quella aristocrazia. Nel gergo tecnologico di oggi potremmo dire che Tocqueville studia il formarsi, nella storia moderna, di un Leviathan di "nuova generazione", rispetto a quello di Hobbes» (L. Cafagna, *Tocqueville dalla democrazia in America all'aristocrazia in Francia*, cit., p. VIII).

era uno dei suoi autori preferiti); invece, non solo non volle mettere confini precisi alla sua indagine, ma si rifiutò persino di servirsi della parola "cesarismo": una soluzione a portata di mano e adatta a risolvere un problema che lo assillava da tempo<sup>40</sup>.

Per questo, una volta fatto riferimento alla trama tipologica che sottende il tema del dispotismo, ma solo per finalità orientative e non per altro, è invece importante insistere sulla continuità (saremmo tentati di dire sull'ossessione) di tale tematica nel filo dei pensieri del nostro autore. Che è poi quello, intelligentemente descritto dalla stessa Mélonio, a cui Tocqueville ha lavorato soprattutto a partire dagli anni quaranta: gli effetti nefasti dell'«individualisme», il «despotisme administratif», il Leviatano, il socialismo, vale a dire un insieme di grandi processi storico-sociali all'interno dei quali possono, anzi devono essere ricondotte le presunte tipologie dispotiche<sup>41</sup>. La migliore conferma di questa continuità, del resto, la offre Tocqueville stesso attraverso l'inserimento di un lungo passo tratto dall'introduzione alla *Démocratie* nella premessa al saggio storico del 1856:

Il y a plus de vingt ans que, parlant d'une autre société, j'écrivais presque textuellement ce qu'on va lire.

Au milieu des ténèbres de l'avenir on peut déjà découvrir trois vérités très claires. La première est que tous les hommes de nos jours sont entraînés par une force inconnue qu'on peut espérer régler et ralentir, mais non vaincre, qui tantôt les pousse doucement et tantôt les précipite vers la destruction de l'aristocratie; la seconde, que, parmi toutes les sociétés du monde, celles qui auront toujours le plus de peine à échapper pendant longtemps au gouvernement absolu seront précisément ces sociétés où l'aristocratie n'est plus et ne peut plus être; la troisième enfin, que nulle part le *despotisme* ne doit produire *des effets plus pernicieux* que dans ces sociétés-là; car plus qu'aucune autre sorte de gouvernement il y favorise le développement de tous les vices auxquels ces sociétés sont spécialement sujettes, et les pousse ainsi du côté même où, suivant une inclination naturelle, elles penchaient déjà.

Les hommes n'y étant plus rattachés les uns aux autres par aucun lien de castes, de classes, de corporations, de familles, n'y sont que trop enclins à ne se préoccuper que de leurs intérêts particuliers, toujours trop portés à n'envisager qu'eux-mêmes et à se retirer dans un *individualisme* étroit où toute vertu publique est étouffée. Le *despotisme*, loins de lutter contre cette tendance, la rend irrésistible, car il retire aux citoyens toute passion com-

<sup>40</sup> A giudizio di Cervelli, l'individuazione da parte di Tocqueville di ciò che, di lì a poco, sarebbe stato definito «le césarisme», data per lo meno a partire dagli anni quaranta: cfr. Id., *Cesarismo: alcuni usi e significati*, cit., p. 182.

<sup>41</sup> Sempre discutendo le tesi di Lamberti, anche De Sanctis sembra propendere per questa interpretazione: cfr. Id., *Tempo di democrazia*, cit., pp. 110-111.

mune, tout besoin mutuel, toute nécessité de s'entendre, toute occasion d'agir ensemble; il *les mure*, pour ainsi dire, dans la vie privé. Ils tendaient déjà à se mettre à part: il *les isole*; ils se refroidissaient les uns pour les autres: il *les glace*.

Dans ces sortes de sociétés, où rien n'est fixe, chacun se sent aiguilloné sans cesse par la crainte de descendre et l'ardeur de monter; et comme l'argent, en même temps qu'il y est devenu la principale marque qui classe et distingue entre eux les hommes, y a acquis une mobilité singulière, passant de mains en mains sans cesse, transformant la condition des individus, élevant ou abaissant les familles, il n'y a presque personne qui ne soit obligé d'y faire un effort désespéré et continu pour le conserver ou pour l'acquérir. *L'envie de s'enrichir à tout prix, le goût des affaires, l'amour du gain, la recherche du bien-être et des jouissances matérielles* y sont donc les passions les plus communes. Ces passions s'y répandent aisément dans toutes les classes, pénètrent jusqu'à celles mêmes qui y avaient été jusque-là le plus étrangères, et arriveraient bientôt à énerver et à dégrader la nation entière, si rien ne venait les arrêter. Or, *il est de l'essence même du despotisme de les favoriser et de les étendre*. Ces passions débilitantes lui viennent en aide; elles détournent et occupent l'imagination des hommes loin des affaires publiques, et les font trembler à la seule idée des révolutions. Lui seul peut leur fournir le secret et l'ombre qui mettent la cupidité à l'aise et permettent de faire des profits déshonnêtes en bravant le déshonneur. Sans lui elles eussent été fortes; avec lui elles sont régnautes.

La liberté seule, au contraire, peut combattre efficacement dans ces sortes de sociétés les vices qui leur sont naturels et les retenir sur la pente où elles glissent. Il n'y a qu'elle en effet qui puisse retirer les citoyens de l'isolement dans lequel l'indépendance même de leur condition les fait vivre, pour les contraindre à se rapprocher les uns aux autres, qui les réchauffe et les réunisse chaque jour par la nécessité de s'entendre, de se persuader et de se complaire mutuellement dans la pratique d'affaires communes. Seule elle est capable de les arracher au culte de l'argent et aux petits tracasseries journaliers de leurs affaires particulières pour leur faire apercevoir et sentir à tout moment la patrie au-dessus et à côté d'eux; seule elle substitue de temps à autre à l'amour du bien-être des passions plus énergiques et plus hautes, fournit à l'ambition des objets plus grands que l'acquisition des richesses, et crée la lumière qui permet de voir et de juger les vices et les vertus des hommes.

Les sociétés démocratiques qui ne sont pas libres peuvent être riches, raffinées, ornées, maquifiques même, puissantes par le poids de leur masse homogène; on peut y rencontrer des qualités privées, de bons pères de famille, d'honnêtes commerçants et des propriétaires très estimables; on y verra même de bons chrétiens, car la patrie de ceux-là n'est pas de ce monde et la gloire de leur religion est de les produire au milieu de la plus grande corruption des mœurs et sous les plus mauvais gouvernements: l'Empire romain dans son extrême décadence en était plein; mais ce qui ne se verra jamais, j'ose le dire, dans des sociétés semblables, ce sont de grands citoyens, et surtout un grand peuple, et je ne crains pas d'affirmer que *le niveau commun*

*des cœurs et des esprits ne cessera jamais de s'y abaisser tant que l'égalité et le despotisme y seront joints.*

Voilà ce que je pensais et ce que je disais il y a vingt ans. J'avoue que, depuis, il ne s'est rien passé dans le monde qui m'ait porté à penser et à dire autrement<sup>42</sup>.

Dalla lettura di questo passo risulta piuttosto evidente che il tema del «despotisme démocratique» ha attraversato, come un filo rosso, l'intero corso dell'elaborazione intellettuale tocquevilliana. Appare altresì evidente che i tratti particolari, specifici e peculiari dei quattro o cinque tipi di dispotismo proposti dalla letteratura, emergono tutti assieme in questo grande affresco riassuntivo in cui l'uniformità dei gusti e delle *mœurs* (preludio alla passività politica), la prevaricazione del potere (non importa se detenuto dai più o da uno solo), gli effetti nefasti dell'accentramento amministrativo e, non ultima, la tendenza a una direzione tutelare (che nasce e al tempo stesso genera servilismo), si ricompongono in modo armonioso e mettono in risalto la loro valenza negativa contrapponendosi al loro vero opposto concettuale, ossia all'idea-valore di *liberté*.

Non siamo ancora alle conclusioni, ma abbastanza avanti per sottolineare la singolarità di questa prosa che, in un primo momento, lascia il lettore con l'amaro in bocca facendo credere di avere risposte semplici a problemi complessi; ma subito dopo stimola di nuovo l'interesse e, se tratteggia un quadro dalle tinte tanto fosche, ha comunque il pregio di tenere alto il filo dell'analisi ravvivando, sotto nuove e sempre diverse angolature, i molteplici aspetti della trattazione.

Per terminare invece con le tipologie dispotiche, ricorderemo soltanto che Lamberti, intervenendo su questi problemi, aveva già avanzato forti perplessità sulla presunta linearità del testo tocquevilliano. In particolare egli ha fatto presente che la «tyrannie de la majorité» – altra espressione ricorrente nella *Démocratie* – costituirebbe un tentativo di sintesi di elementi tutto sommato diversi quali «l'omnipotence de la majorité» e «la tyrannie de l'opinion»<sup>43</sup> (ossia le prime due forme dispotiche presentate dalla Mélonio): il che ci suona come un monito contro le facili tipologizzazioni e, ad ogni buon conto, una ragione sufficiente per “chiamarci fuori” da questa selva concettuale.

<sup>42</sup> A. de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, in Id., *Œuvres, papiers, correspondances*, cit., vol. 1, pp. 73-75 (i corsivi sono nostri).

<sup>43</sup> L'osservazione si trova a p. 286 di J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, cit.; in realtà, tutto il capitolo *Servitude et liberté* (pp. 271-299) apporta spunti e commenti di rilievo al tema del «nouveau despotisme démocratique».

#### 4. *Su alcune incertezze, debiti, affinità*

Se il nome del pronipote di Malesherbes è legato alla fosca descrizione di un dispotismo “di specie nuova”, nella sua opera i passi relativi ai temi per così dire “classici” (del dispotismo) sono assai numerosi. In particolare nella *Démocratie en Amérique*, dove la dialettica America/Europa il più delle volte trascende un’opposizione meramente geografica e rimanda piuttosto a quella, assai più complessa, tra modernità democratica e passato aristocratico, il termine è molto frequente e si presta alle considerazioni più varie. Una ricognizione su alcuni problemi evocati attraverso il suo uso può dunque costituire un utile correttore alla presentazione di questo pensiero (il cui senso non dovrebbe essere ridotto ai soli aspetti innovativi), oltre che un modo per evidenziare – laddove è possibile – i debiti, le affinità, ma anche le divergenze con altri pensatori.

In primo luogo, è importante sottolineare che la parola, nei capitoli iniziali, non è ancora utilizzata in modo univoco per cui, talvolta, ci si può imbattere in alcune oscillazioni relativamente al significato. Tale è il caso del capitolo II, dedicato alle condizioni sociali, religiose e culturali dei pellegrini giunti nella Nuova Inghilterra (ciò che egli chiama il «point de départ»<sup>44</sup>). Tocqueville scrive: «La population de la Nouvelle-Angleterre croissait rapidement, et, tandis que la hiérarchie classait encore despotiquement les hommes dans la mère patrie, la colonie présentait de plus en plus le spectacle nouveau d’une société homogène dans toutes ses parties»<sup>45</sup>. In questa prima utilizzazione, l’autore sembra dunque alludere ad un contrasto tra la natura dispotica in quanto gerarchica, da un lato, e quella egualitaria, tipica dello stato sociale democratico, dall’altra. In realtà quest’opposizione non c’è dato che, come abbiamo già detto, il tema di fondo dell’opera tocquevilliana è proprio quello di vedere nel «despotisme» uno degli esiti possibili (forse il più probabile) dell’«état social démocratique». Di fatto, qualunque incertezza svanisce con quest’affermazione che introduce, nel capitolo V della seconda parte, il tema del governo della democrazia:

<sup>44</sup> Mostrando, con ciò, di aver recepito un punto nodale della storiografia guizotiana. Per un’analisi di quest’ultima, cfr. R. Pozzi, *La «storia della civiltà» di François Guizot (1974)*, ora in Ead., *Tra storia e politica. Saggi di storia della storiografia*, Napoli, Morano, 1996, pp. 135-175. Per il Tocqueville “storico”, si rimanda invece H. Mitchell, *Individual Choice and the Structures of the History*, cit., *passim*.

<sup>45</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 34.

Et pour qui cette étude serait-elle intéressante et profitable, si ce n'était pour nous, qu'un mouvement irrésistible entraîne chaque jours, et qui marchons en aveugles, peut-être vers le despotisme, peut-être vers la république, mais à coup sûr vers un état social démocratique?<sup>46</sup>

Superato un ostacolo, tuttavia, ne incontriamo subito un altro. Infatti, anche questo dualismo repubblica/dispotismo non passa indenne al vaglio delle contraddizioni. Alcune pagine prima, in uno dei rari richiami espliciti ad altri pensatori, Tocqueville contesta un punto centrale della trattazione montesquieuiana. All'autore dell'*Esprit des lois* è giunto riflettendo sugli effetti della centralizzazione amministrativa, un argomento che lo ha portato a meditare sulla intrinseca debolezza degli Stati dispotici. Ora, proprio ragionando sulle popolazioni turche, Tocqueville invita a non farsi ingannare dalla loro forza espansiva: hanno combattuto per Maometto, ma «aujourd'hui la religion s'en va; le despotisme seul leur reste: elles tombent». E di seguito, aggiunge:

Montesquieu, en donnant au despotisme 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 gouvernements absolus, c'est la religion et non la crainte<sup>47</sup>.

La perentorietà di quest'affermazione non deve trarre in inganno. Tornando sull'argomento nel 1840, il nostro autore si esprimerà in altro modo: la discussione, questa volta, fa perno intorno al tema dell'«individualisme», ma ciò non toglie che spunti montesquieuiani, ancorché rivisitati, tornino al centro del quadro: «Le despotisme, qui, de sa nature, est craintif, voit dans l'isolement des hommes le gage le plus certain de sa propre durée, et il met d'ordinaire tous ses soins à les isoler»<sup>48</sup>. L'originaria di-

<sup>46</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 202. La stessa opzione, tra repubblica e dispotismo, viene ripetuta un poco più avanti, a p. 211.

<sup>47</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 94. In verità questa interpretazione della religione nell'opera di Montesquieu è stata rimessa in discussione da D. Felice: cfr. Id., *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, in particolare le pp. 31-32, 48-49, 66, 92-93.

<sup>48</sup> Proseguiamo la citazione in nota (senza il ritorno a capo) perché questo è uno dei rari passi in cui Tocqueville indugia in una descrizione positiva (cioè non per contrasto) del fenomeno dispotico: «Il n'est pas de vice du cœur humain qui lui agrée autant que l'égoïsme: un despote pardonne aisément aux gouvernés de ne point l'aimer, pourvu qu'ils ne s'aiment pas entre eux. Ils ne leur demande pas de l'aider à conduire l'État; c'est assez qu'ils ne prétendent point à le diriger eux-mêmes. Il appelle esprits turbulents et inquiets ceux qui prétendent unir les efforts pour créer la prospérité commune, et, changeant le sens naturel des mots, il nomme

stanza dalla trattazione montesquieuiana si è un poco accorciata se, come appare da questo passo, Tocqueville ha finito per accogliere un elemento centrale tra quelli proposti dal magistrato di Bordeaux per caratterizzare la natura dispotica: il sentimento della paura, da Tocqueville attribuito al despota e da Montesquieu a tutti i soggetti<sup>49</sup>. Naturalmente le differenze permangono – e di che entità! –, dato che per Tocqueville il dispotismo non è cosa da confinarsi eminentemente alle lande asiatiche, né da spiegare attraverso l'assenza di leggi o il capriccio di un tiranno. Ma ciò non vieta che, seppur in uno scenario segnatamente diverso, possano esistere spunti comuni. Ad esempio, ragionando sui possibili esiti che si prospettano ai popoli cristiani – (Io ricordiamo attraverso le parole del Nostro: «L'organisation et l'établissement de la démocratie parmi les chrétiens est le grand problème politique de notre temps. Les Américains ne résolvent point sans doute ce problème, mais ils fournissent d'utiles enseignements à ceux qui veulent le résoudre»<sup>50</sup>) – l'autore ritorna, ancora una volta, su una delle indicazioni capitali dell'opera di Montesquieu. In America, nota Tocqueville, ora c'è consenso diffuso sulla forma repubblicana; ma potrebbe succedere che gli abitanti si stanchino di dover cambiare continuamente le proprie amministrazioni. «Ce qu'on peut prévoir dès à présent, c'est qu'en sortant de la république, les Américains passeraient rapidement au despotisme, sans s'arrêter très longtemps dans la monarchie»<sup>51</sup>. Ed è in questo passaggio che l'autore normanno dà esplicitamente ragione a Montesquieu, ricordando la sua analisi dedicata alla degenerazione delle repubbliche in tirannie o dispotismi, e concordando con lui, a grandi linee, sulle ragioni (sebbene per il magistrato di Bordeaux la repubblica democratica fosse una prospettiva inattuale, confinata al passato)<sup>52</sup>.

bons citoyens ceux qui se renferment étroitement en eux-mêmes. Ainsi les vices que le despotisme fait naître sont précisément ceux que l'égalité favorise. Ces deux choses se complètent et s'entraident d'une manière funeste. L'égalité place les hommes à côté les uns des autres, sans lien commun qui les retienne. Le despotisme élève des barrières entre eux et les sépare. Elle les dispose à ne point songer à leurs semblables et il leur fait une sorte de vertu publique de l'indifférence. Le despotisme, qui est dangereux dans tous les temps, est donc particulièrement à craindre dans les siècles démocratiques» (A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 2, p. 109).

<sup>49</sup> Anche sul tema dell'isolamento e della paura, per quanto attiene alla trattazione di Montesquieu, cfr. le riflessioni di D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., rispettivamente le pp. 55 e 78-79 e le pp. 43-44, 49-54.

<sup>50</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, pp. 325-326.

<sup>51</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 416.

<sup>52</sup> Su Montesquieu e Tocqueville, si veda R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, le pp. 27-74 relativamente al primo, le pp. 223-270 relativamente al secondo (queste ultime contengono numerosi richiami al rapporto tra i due autori) e M. Richter,

Non meno interessante è l'esplorazione di altri due temi, quelli dell'economia e della guerra, questioni ineludibili, agli occhi di Tocqueville, per chi voglia riflettere sul carattere delle società a venire. Anche in questo caso i debiti nei confronti di altri pensatori parrebbero ingenti, sebbene questa volta celati. Rispetto alla seconda questione, ad esempio, Tocqueville sembra seguire a grandi linee le riflessioni messe a punto dai grandi pensatori liberali in relazione alla vicenda napoleonica, soprattutto quando scrive: «Une longue guerre place presque toujours les nations dans cette triste alternative, que leur défaite les livre à la destruction, et leur triomphe au despotisme»<sup>53</sup>. Una pagina, questa, in cui riecheggiano gli scritti di Madame de Staël e di Benjamin Constant: non diversamente da loro, infatti, anche per Tocqueville la guerra comporta, inevitabilmente, il rafforzamento del governo e, per conseguenza, quell'accentramento che rappresenta il primo passo verso la caduta nel «despotisme».

Ancor più importanti sono le pagine dedicate all'economia, un aspetto su cui l'autore si sofferma tanto nella prima che nella seconda parte dell'opera. Qui ricorderemo soprattutto un passaggio del volume del 1835, quello steso nell'intento di mettere in guardia contro gli aspetti "suadenti" del dispotismo. Tocqueville è ben conscio che la democrazia presenta forti limiti organizzativi: infatti, scrive, «la liberté démocratique n'exécute pas chacune de ses entreprises avec la même perfection que le despotisme intelligent»<sup>54</sup>. In linea generale questo limite è imputabile al fatto che l'«état social démocratique», nel suo essere così attivo (per non dire "agitato"), finisce per rendere tutto più difficile:

Il n'en est pas de même du despotisme. Le despotisme se présente souvent comme le réparateur de tous les maux soufferts; il est l'appui du bon droit, le soutien des opprimés et le fondateur de l'ordre. Les peuples s'endorment au sein de la prospérité momentanée qu'il fait naître; et lorsqu'ils se réveillent, ils sont misérables<sup>55</sup>.

Anche rispetto a queste riflessioni vengono alla mente per lo meno due riferimenti "classici": in prima battuta una pagina di Montesquieu (la

*Comparative Political Analysis in Montesquieu and Tocqueville*, «Comparative Politics», 1 (1969), pp. 129-160, ma anche Id., *The Political Theory of Montesquieu*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, *passim*. Importanti approfondimenti si trovano pure in L. Díez del Corral, *Tocqueville*, cit., pp. 323-367.

<sup>53</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 172.

<sup>54</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 255.

<sup>55</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 250.

celebre metafora dei selvaggi della Luisiana<sup>56</sup>), di cui il nostro autore ricalca, a ben vedere, l'immagine di un dispotismo inteso come una grande rovina, anche sotto il profilo economico. Scriverà, a questo proposito, nella *D II*:

Il y a donc un lien étroit et un rapport nécessaire entre ces deux choses: liberté et industrie.

Cela est généralement vrai de toutes les nations, mais spécialement des nations démocratiques.

[...] La liberté, dans ces siècles, est donc particulièrement utile à la production des richesses. On peut voir, au contraire, que le despotisme lui est particulièrement ennemi.

Le naturel du pouvoir absolu, dans les siècles démocratiques, n'est ni cruel ni sauvage, mais il est minutieux et tracassier. Un despotisme de cette espèce, bien qu'il ne foule point aux pieds l'humanité, est directement opposé au génie du commerce et aux instincts de l'industrie<sup>57</sup>.

Ma soprattutto sembrerebbero presenti alla sua riflessione alcuni spunti di Benjamin Constant inerenti la storia dell'eguaglianza<sup>58</sup>, da cui, molto probabilmente, Tocqueville deve aver tratto l'idea per costruire una netta opposizione tra l'agitazione, il turbinò e la velocità di cambiamento delle società democratiche di contro all'immobilismo, alla quiete e all'ordine di quelle dispotiche<sup>59</sup> (ma per imbastire una diversa interpretazione del nesso commercio-libertà-politica<sup>60</sup>). Vittorio De Caprariis, a questo proposito, aveva parlato di «dispotismo paralizzante e sostanzialmente distruttore, nel suo ordine apparente»<sup>61</sup>. Ed è da notare, ancora, che se Tocqueville arriva a riconoscere alle società dispotiche la capacità di poter incidere talvolta in misura maggiore sulle condizioni, anche materiali, dei cit-

<sup>56</sup> «Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique» (Montesquieu, *De l'Esprit de lois*, V, 13).

<sup>57</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 2, p. 146.

<sup>58</sup> È una supposizione di Marcel Gauchet: l'intuizione di Benjamin Constant secondo cui nelle società industriali «l'inégalité économique ne se résorbe aucunement, elle peut s'accroître au contraire, mais l'inégalité symbolique, elle, se dissout», sarà sviluppata proprio da Tocqueville, e da lui «fixé en formules inoubliables» (M. Gauchet, *Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme*, introduzione a B. Constant, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, p. 41).

<sup>59</sup> Si vedano, a questo proposito, le riflessioni sulle passioni svolte nel cap. IX della *Démocratie* (vol. 1), *Des causes principales qui tendent à maintenir la république aux États Unis*, in particolare le pp. 290-299, dedicate alle cause «accidentelles ou providentielles».

<sup>60</sup> È la libertà politica che, per Tocqueville, genera l'amore per gli affari: cfr. J.-C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, cit., pp. 230-235.

<sup>61</sup> V. De Caprariis, *Profilo di Tocqueville*, cit., p. 58.

tadini più deboli, non per questo mette mai in dubbio la sua posizione di fondo. Alcune pagine prima, interrogandosi sulle condizioni di quella parte dell'Unione formata dagli Stati del Sud, afferma infatti: «Je suis tenté de croire que pour lui le despotisme serait un bienfait. Mais ces deux mots ne pourront jamais se trouver unis dans ma pensée»<sup>62</sup>.

Insomma, alcune oscillazioni terminologiche, qualche incertezza nell'uso e piccole contraddizioni testuali nulla tolgono alla chiarezza espositiva. Semmai, da queste osservazioni emerge che il tema del dispotismo trova nel testo tocquevilliano un campo d'applicazione davvero vasto, oltre che confini piuttosto fluidi. La forma dispotica, per Tocqueville, trascende infatti qualunque localizzazione geografica (diversamente che in Montesquieu) e temporale, e non può essere confinata al solo piano della politica (diversamente, ad esempio, che in Madame de Staël<sup>63</sup>): poiché essa, pur essendo legata alla prevaricazione del potere centrale (il «despotisme administratif» era un tema ricorrente nella cultura della Restaurazione: ne aveva parlato persino Auguste Comte<sup>64</sup>), mette radici, cresce e fruttifica soprattutto nell'apatia religiosa e morale dei «tempi moderni» (altro terreno «caldo»: si pensi all'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* dell'abate Lamennais e a quale successo riscosse quest'opera<sup>65</sup>). La virulenza del fenomeno, d'altra parte, si comprende proprio tenendo conto del fatto che il «despotisme démocratique» cresce di pari passo con l'eguaglianza delle condizioni: per questo viene proiettato senz'indugi nel futuro (come in Benjamin Constant<sup>66</sup>) e, sempre per questo, acquisterà tratti ancor più in-

<sup>62</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 236.

<sup>63</sup> La figlia di Necker riteneva che il dispotismo costituisca una fase intermedia tra la libertà antica (Medioevo e Comuni) e la libertà moderna (istituzioni rappresentative) e che i re, grazie al sostegno del terzo stato, avessero esercitato un particolare tipo di dispotismo, «c'est-à-dire, la réunion dans les mains d'un seul du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif tout ensemble» (Madame de Staël, *Considérations sur la Révolution française* [1818], a cura di J. Godechot, Paris, Tallandier, 1983, p. 66).

<sup>64</sup> Cfr. A. Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826), ora in Id., *Écrits de jeunesse 1816-1828*, a cura di P.E. de Berrêdo e P. Arnaud, Paris, Mouton, 1970, p. 371.

<sup>65</sup> Sarebbe sufficiente questa breve citazione: «La liberté crée des haines particulières, mais le despotisme fait naître l'indifférence générale» (A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 2, p. 110) per ipotizzare un nesso tra il pensiero di Tocqueville e certe pagine di Félicité de Lamennais. La questione, in realtà, è più complessa. Su tutto ciò si vedano le pagine finali del saggio *Lo «stato sociale democratico» nelle analisi di Tocqueville e nelle valutazioni dei contemporanei*, in A.M. Battista, *Studi su Tocqueville*, cit. Su Lamennais, invece, si rimanda a G. Verucci, *Félicité de Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1963.

<sup>66</sup> Per il rapporto Constant-Tocqueville, oltre a S. Holmes, *Constant and Tocqueville: an Unexplored Relationship*, «Annales Benjamin Constant», 12 (1991), pp. 29-41, sono utili le osservazioni di F.M. De Sanctis, *Tempo di democrazia*, cit., in particolare le pp. 208-241.

quietanti con l'espansione dell'industrialismo (tematiche che – sebbene con altri risvolti – saranno al centro dell'analisi di Karl Marx).

### 5. *Contro il dispotismo*

Se il dispotismo si può incontrare ovunque, nelle Americhe come nel cuore dell'Europa, se è qualche cosa che va al di là del regime politico perché corrompe le intelligenze, i sentimenti e le *mœurs* degli individui – prima ancora dei sistemi di governo –, se si ripropone in tutti i tempi della storia, ma diventa assai più pericoloso nell'epoca delle società democratiche, esso costituisce allora un destino ineluttabile? In realtà no, perché il pessimismo di Tocqueville, che è senz'altro reale e si caratterizza per una tinta quanto mai fosca, non per questo è assoluto e non scivola mai nel mero fatalismo. Invero, quando si cerca di isolare gli elementi che, nel corso della trattazione, concorrono alla definizione dei caratteri propri del «despotisme»<sup>67</sup>, si scopre che l'unica costante è la sua opposizione – questa sì chiara e inequivocabile – al concetto-valore di libertà. Ed è lavorando attorno a questa singolare endiadi (una coppia di Assoluti concettualmente opposti) che il pronipote di Malesherbes ha finito per prescrivere, nelle pagine conclusive della *Démocratie*, la sua ricetta contro il dispotismo.

È affrontando un altro tema “classico”, dunque, che il nostro autore viene a chiudere la sua trattazione (nel testo, questa parte segue immediatamente il capitolo dedicato a *Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre*). Qualche pagina prima Tocqueville aveva scartato la soluzione del suffragio universale, mostrando uno scetticismo “tutto aristocratico” nelle capacità del popolo sovrano: «Dans ce système, les citoyens sortent un moment de la dépendance pour indiquer leur maître, et y rentrent». E, di seguito, per spiegare meglio il suo pensiero:

<sup>67</sup> Sul piano dell'analisi linguistica è necessario rilevare che Tocqueville, nella *Démocratie en Amérique*, evoca il «despotisme» utilizzando anche le espressioni di «tyrannie», «tyrannie des Césars», «pouvoir absolu», «centralisation administrative», «gouvernement absolu d'un seul», «servitude», e via dicendo. Più spesso, tuttavia, l'individuazione del fenomeno dispotico avviene per opposizione a qualcos'altro: per esempio in opposizione al movimento e all'agitazione che contraddistinguono la società americana, oppure in difetto di quei lumi che caratterizzano le società aristocratiche, in un caso persino come opposto di «bienfait» (si allude al passo sopra citato, relativo alla situazione degli Stati del Sud: A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 1, p. 236). Tuttavia, il più delle volte, l'opposizione è imbastita sui temi del decentramento e della libertà.

Il y a, de nos jours, beaucoup de gens qui s'accomodent très aisément de cette espèce de compromis entre le despotisme administratif et la souveraineté du peuple, et qui pensent avoir assez garanti la liberté des individus, quand c'est au pouvoir national qu'ils la livrent. Cela ne me suffit point. *La nature du maître m'importe bien moins que l'obéissance*<sup>68</sup>.

La sua ricerca, di fatto, finisce per imboccare altri sentieri poiché, per usare le parole del Nostro, «le monde politique change; il faut désormais chercher de nouveaux remèdes à des maux nouveaux»<sup>69</sup>. E il senso del suo discorso, in ultima analisi, è di stigmatizzare le due previsioni politiche più diffuse: quella che crede che l'eguaglianza porterà solo anarchia, ma anche quella che intuisce l'avvento di un potere forte e già si appresta ad adorarlo. Tutto ciò è sbagliato, scrive Tocqueville, perché l'eguaglianza può convivere con la libertà a patto, però, che si coltivino i suoi istinti naturali: ossia il gusto per l'indipendenza, l'insofferenza per qualunque permanenza del potere e un (sano) disprezzo per chi lo esercita:

Ces instincts se retrouveront toujours, parce qu'ils sortent de l'état social, qui ne changera pas. Pendant longtemps, ils empêcheront qu'aucun despotisme ne puisse s'asseoir, et ils fourniront de nouvelles armes à chaque génération nouvelle qui voudra lutter en faveur de la liberté des hommes<sup>70</sup>.

Passando dal piano teorico a quello operativo, queste indicazioni si traducono nella proposta (che allo stesso tempo è una ferma intenzione) di difendere tre istituti della libertà democratica: libertà di stampa e di associazione (senza limite alcuno), autonomia del potere giudiziario, rispetto delle "forme" e dei diritti particolari. Sono dunque queste – ma verrebbe da dire *soltanto* queste – le «anti-tossine a quella società del benessere oculatamente amministrata dal governo paterno (di un uomo o di un'Assemblea)»<sup>71</sup> che si cela, in sostanza, dietro l'espressione «despotisme démocratique»?

La questione è importante e merita attenzione: lasciamo la parola ad Anna Maria Battista. «La povertà del discorso costituzionale della *Dem. II* mi apparve un tempo un segno d'impotenza [...]. Oggi sono di tutt'altro avviso; o meglio oggi mi sembra chiaro che se povera è la parte costruttiva

<sup>68</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 2, p. 325 (il corsivo è nostro).

<sup>69</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 2, p. 334.

<sup>70</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. 2, p. 335.

<sup>71</sup> L'espressione è di N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, cit., p. 161.

della *Dem. II*, tale lo è volutamente, in linea coerente con la diagnosi antropologica sviluppata nel corso dell'opera»<sup>72</sup>. Apparentemente deboli e poco efficaci, le soluzioni proposte da Tocqueville per arginare la deriva dispotica rispondono, invero, scrive ancora la Battista, «ad una logica *pre-istituzionale* e persino *pre-politica*, la sola che nell'ottica tocquevilliana possa investire un fenomeno che proprio in una sfera *pre-politica* ha avuto origine, nella trasformazione della coscienza individuale connessa al progresso dell'*égalité*»<sup>73</sup>.

Quando scriveva queste pagine, la Battista non era in cerca di debiti, diretti o indiretti, né ambiva a mostrare possibili affinità con altri autori (su questo tema, in altra occasione, ella ha comunque offerto un contributo fondamentale<sup>74</sup>). Ma dopo aver evocato la necessità di operare una ricostruzione *antropologica* dell'uomo (la strada più difficile che si possa parare di fronte all'analista politico-sociale), non si può fare a meno di rilevare, a conclusione di questo contributo, una certa convergenza del proposito tocquevilliano con il concetto di civilizzazione di Rousseau (naturalmente, in una lettura positiva della sua opera<sup>75</sup>) e con il tema dell'autonomia dell'individuo che struttura la filosofia politica di Kant. Perché anche questi autori, certo tra loro diversissimi – non foss'altro per tempi, per estrazione sociale, per formazione politica e religiosa – posero lo sguardo ben al di là di soluzioni meramente politiche e finirono, ciascuno a modo suo, per erigere la libertà “ben intesa” quale vero, ultimo e forse unico baluardo capace di contrastare la marea del dispotismo. Ma questa ricerca (che è allo stesso tempo una preoccupazione) è la stessa che agita il Nostro se, come ha scritto De Caprariis, «la libertà resta per Tocqueville innanzi tutto un'etica, una sorta di istituto morale innato, fatto di bisogno vitale di creazione, di gusto dell'indipendenza propria e di passione nobile e virile per la dignità umana»<sup>76</sup>. E forse non è senza significato che nell'ultima nota della *Démocratie en Amérique*, quella che chiude definitivamente i due volumi

<sup>72</sup> A.M. Battista, *Tocqueville. Un tentativo di sintesi*, cit., p. 241.

<sup>73</sup> A.M. Battista, *Tocqueville. Un tentativo di sintesi*, cit., p. 242. Non si trova d'accordo con questa lettura D. Cofrancesco: cfr. Id., *Alexis de Tocqueville. L'archetipo aristocratico e il primato della politica*, cit.

<sup>74</sup> Cfr. *supra*, nota 65.

<sup>75</sup> Quale quella, divenuta un classico, di R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950. Sul tema-problema della libertà e del dispotismo in Rousseau, si veda il contributo di Edoardo Greblo in questa opera; sul rapporto Rousseau-Tocqueville, cfr. H. Mitchell, *The Changing Conditions of Freedom: Tocqueville in the Light of Rousseau*, «History of Political Thought», 9 (1988), pp. 431-453 e A.M. Revedin, *Tocqueville e Rousseau. Malinconia e utopia*, Trieste, Proxima, 1992.

<sup>76</sup> V. De Caprariis, *Profilo di Tocqueville*, cit., p. 59.

di fitta trattazione, Tocqueville si serva di queste testuali parole per prendere commiato dai suoi lettori:

On ne peut pas dire d'une manière absolue et générale que le plus grand danger de nos jours soit la licence ou la tyrannie, l'anarchie ou le despotisme. L'un et l'autre est également à craindre, et peut sortir aussi aisément d'une seule et même cause, qui est l'*apathie générale*, fruit de l'individualisme.

[...] Ce qu'il est importante de combattre, c'est donc bien moins l'anarchie ou le despotisme que l'apathie, qui peut créer presque indifféremment l'un ou l'autre<sup>77</sup>.

<sup>77</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit. , vol. 2, p. 348 (il corsivo è nel testo).



## FIGURE DEL DISPOTISMO IN JOHN STUART MILL

### I. Il dispotismo negli scritti e nei discorsi del giovane Mill

di *Anselmo Cassani*

#### 1. Propaganda giovanile: governo aristocratico e governo dispotico

Non sono infrequenti, negli scritti e nei discorsi del giovane Mill, i riferimenti al dispotismo (inteso in un'accezione «polemicamente generica»<sup>1</sup>), nel quadro della critica radicale del sistema di governo britannico e della rivendicazione della riforma parlamentare<sup>2</sup>. La cornice teorica è naturalmente quella disegnata dal padre nell'*Essay on Government* (1820), considerato «un capolavoro di sapienza politica» dal «piccolo gruppo di giovani, primi propagatori di quello che fu chiamato in seguito 'radicalismo filosofico'»<sup>3</sup>. Il punto di partenza dell'*Essay* è una visione fondamentale-

<sup>1</sup> Cfr. N. Bobbio, *Dispotismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1983<sup>2</sup>, p. 342. Mi sembra frutto di una lettura retrospettiva l'affermazione che «sin dai primi scritti, Mill [...] pone il tema del dispotismo al centro della riflessione filosofica sulla forma di governo» (A. Jellamo, *Quale liberalismo? Saggi su John Stuart Mill*, Bologna, Clueb, 1996, p. 149).

<sup>2</sup> Sugli anni della «propaganda giovanile», cfr. J.S. Mill, *Autobiography*, cap. IV, in J.S. Mill, *Collected Works* (in seguito indicato con la sigla *CW*), vol. I: *Autobiography and Literary Essays*, a cura di J.M. Robson e J. Stillinger, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1981, trad. it. a cura di F. Restaino, *Autobiografia*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 69-103. Sugli scritti giovanili di Mill, cfr. J.M. Robson, *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1968, pp. 3-20; J.C. Rees, *John Stuart Mill's «On Liberty»*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 51-63.

<sup>3</sup> J.S. Mill, *Autobiografia*, cit., pp. 82-83. Qui, come altrove, ho modificato la traduzione. Sul mutamento di giudizio nei confronti dell'*Essay*, in seguito all'attacco di Macaulay e all'influenza del sansimonismo, cfr. J.S. Mill, *Autobiografia*, cit., pp. 124-125, 134; e cfr. J.S.

mente hobbesiana della condizione umana, integrata dalla lezione dell'economia politica. In una situazione di scarsità, in cui la natura non produce gli «oggetti di desiderio» in misura sufficiente a soddisfare tutti, e quindi è necessario il lavoro «per ottenere sia i mezzi di sussistenza che i mezzi per la maggior parte dei nostri piaceri», la massima felicità del maggior numero può essere realizzata soltanto «assicurando a ogni uomo la maggior quantità possibile del prodotto del suo lavoro»: solo così, infatti, gli individui saranno incentivati a produrre «tutti gli oggetti di desiderio nella maggior quantità possibile»<sup>4</sup>. Di qui la necessità del governo: poiché «è ovvio che ogni uomo che non possiede tutti gli oggetti del suo desiderio è indotto a sottrarli a qualsiasi altro uomo che sia più debole di lui», è indispensabile che gli uomini si uniscano e deleghino «ad un piccolo numero il potere necessario a proteggerli tutti. *This is government*» (p. 57). Il fine del governo è dunque la protezione della persona e della proprietà. Ma la stessa «legge della natura umana» che rende necessaria l'istituzione del governo (il fatto che «un uomo, se ne è capace, sottrarrà agli altri uomini qualsiasi cosa essi posseggano ed egli desidera») implica che i detentori del potere politico, se non impediti, lo useranno per depredare i loro sudditi, e quindi «per vanificare il fine stesso per il quale il governo esiste» (p. 61). Il problema politico è un problema di *checks* e di *securities* contro l'abuso di potere da parte dei governanti<sup>5</sup>. Scartate come inefficaci, se pure per ragioni diverse, le tre forme semplici di governo – la democrazia, intesa come esercizio diretto delle funzioni politiche da parte della comunità, perché «riunire la comunità con la frequenza richiesta dall'attività di governo renderebbe pressoché impossibile l'esistenza del lavoro, quindi della proprietà, e quindi della stessa comunità» (p. 59); la monarchia e l'aristocrazia in

Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, I. VI, in *CW*, vol. VIII: *System of Logic Ratiocinative and Inductive*, a cura di J.M. Robson e R.F. McRae, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1974, trad. it. a cura di M. Trincherò, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, 2 voll., Torino, Utet, 1988, vol. II, pp. 1180-1186.

<sup>4</sup> J. Mill, *Essay on Government*, in J. Lively-J. Rees (a cura di), *Utilitarian Logic and Politics. James Mill's «Essay on Government», Macaulay's Critique and the Ensuing Debate*, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. 56-57 (d'ora innanzi i riferimenti alle pagine saranno indicati tra parentesi). Sull'*Essay on Government*, cfr. W. Thomas, *James Mill's Politics: The «Essay on Government» and the Movement for Reform*, «Historical Journal», 12 (1969), pp. 249-284; A. Ryan, *Two Concepts of Politics and Democracy: James and John Stuart Mill* (1973), in G. W. Smith (a cura di), *John Stuart Mill's Social and Political Thought. Critical Assessments*, London-New York, Routledge, 1998, vol. III, pp. 138-151; S. Bucchi, *Il saggio sul «governo» di James Mill e le origini del radicalismo filosofico*, «Il pensiero politico», 19 (1986), pp. 182-196.

<sup>5</sup> «Democrazia protettiva» è l'espressione utilizzata da C.B. Macpherson per caratterizzare la teoria politica dell'utilitarismo (cfr. C.B. Macpherson, *La vita e i tempi della democrazia liberale* [1977], trad. it. a cura di E.A. Albertoni, Milano, Il Saggiatore, 1980, pp. 25-45).

quanto portatrici di un *sinister interest* opposto a quello della comunità (pp. 59-61) – e dichiarata teoricamente impossibile la loro unione e la *balance of powers* cara agli apologeti della costituzione inglese (pp. 68-72), la soluzione è individuata nel sistema rappresentativo, «la grande scoperta dei tempi moderni» (p. 73). Il «corpo rappresentativo», a sua volta, deve avere un'identità di interessi con la comunità, altrimenti anch'esso abuserebbe inevitabilmente del suo potere<sup>6</sup>. Questa identità può essere assicurata, da un lato, attraverso la limitazione della durata del mandato<sup>7</sup>; dall'altro, attraverso una composizione del corpo elettorale (*the Elective Body*) tale che i suoi interessi siano gli stessi di quelli della comunità<sup>8</sup>.

In questa prospettiva, le categorie del discorso politico risultano drasticamente semplificate. La discriminante è tra il governo rappresentativo e ogni altra forma di governo: per quel che riguarda il nodo cruciale, cioè le garanzie contro l'abuso di potere da parte dei governanti, il governo aristocratico è equiparabile al governo dispotico<sup>9</sup>. È questa la tesi polemica sottesa ad alcuni interventi di John Stuart Mill sulla riforma parlamentare, in cui il ricorso all'immagine tradizionale del dispotismo serve a illuminare la reale natura della costituzione (aristocratica, appunto, e per ciò stesso dispotica), nascosta dietro la retorica del 'governo misto' e dell'equilibrio

<sup>6</sup> «Non può esserci alcun dubbio che se il potere è conferito a un corpo di uomini, chiamati rappresentanti, essi, non diversamente da qualsiasi altro uomo, useranno il loro potere non a vantaggio della comunità ma a loro esclusivo vantaggio, se possono; l'unico problema, perciò, è: come può essere loro impedito di farlo? In altri termini, come è possibile identificare gli interessi dei rappresentanti con quelli della comunità?» (p. 75).

<sup>7</sup> «Quanto più breve è il periodo di tempo durante il quale un uomo conserva la veste di rappresentante rispetto al tempo in cui è semplicemente un membro della comunità, tanto più difficile sarà compensare il sacrificio degli interessi di lungo periodo coi profitti del malgoverno nel breve periodo» (p. 75).

<sup>8</sup> «Se la comunità stessa fosse il corpo che sceglie, l'interesse della comunità e quello del corpo che sceglie sarebbe lo stesso» (p. 79). D'altra parte, come è noto, James Mill considerava possibile escludere dal diritto di voto *without inconvenience* «tutti quegli individui i cui interessi sono indiscutibilmente inclusi in quelli di altri individui» (*ibid.*). In questa sede non è possibile soffermarsi sul significato di questo ricorso alla teoria della rappresentanza virtuale, a cui certamente non è estranea la pubblicazione dell'*Essay* sulla *whig Encyclopaedia Britannica* (sull'affermazione, in risposta al dissenso del figlio e dei suoi amici in materia di voto femminile, del carattere puramente ipotetico di queste esclusioni, cfr. J.S. Mill, *Autobiografia*, cit., p. 82), né sull'elogio del *middle rank* («la porzione più saggia e virtuosa della comunità») e della sua capacità egemonica nei confronti di *the people beneath them* (pp. 93-94), se non per rilevare l'atteggiamento ben diverso di John Stuart Mill maturo verso la *middle class* (cfr. A.S. Kahan, *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 40-53).

<sup>9</sup> «L'uso incontrollato del potere politico è precisamente l'elemento che accomuna, agli occhi del giovane Mill, il governo aristocratico al governo dispotico», osserva giustamente Anna Jellamo (*Quale liberalismo?*, cit., p. 150).

dei poteri. Un governo misto è impossibile in linea di principio: «Di tre forze uguali, due unite prevalgono necessariamente sulla terza». Nel caso specifico, il monarca e l'aristocrazia (che hanno interesse ad «appropriarsi di tutto il potere che possono ottenere») si unirebbero per schiacciare il popolo (il cui interesse è invece che «né l'uno né l'altra dispongano di un potere maggiore di quello che è strettamente necessario ai fini del buon governo»)<sup>10</sup>. In ogni caso, il governo britannico di fatto non è un governo misto. La bilancia è solo apparente: in realtà, il potere supremo è esercitato dalla Camera dei Comuni; «il diritto di veto reale è diventato un puro nome; e i Pari, benché godano di un potere considerevole per la loro influenza sulle elezioni, non esercitano, nella loro qualità di Pari, una grande influenza sulla legislazione del paese». Ma «una grande maggioranza della Camera dei Comuni è eletta da duecento famiglie». Lungi dall'essere un organo democratico e popolare, la Camera dei Comuni è espressione del *sinister interest* di una minoranza ristretta. La costituzione britannica è dunque aristocratica: un governo di pochi, «controllato da pochi [...], amministrato da pochi [...], gestito interamente a beneficio di pochi»; e «non vi è nessun freno (*check*) alla condotta di quei pochi, che non esisterebbe ugualmente sotto un dispotismo orientale, se i sudditi di quel dispotismo fossero altrettanto saggi, virtuosi e illuminati quanto il popolo della Gran Bretagna»<sup>11</sup>. Di fronte a questa realtà, «la generale condanna del dispotismo», e la stessa «teoria della costituzione» (fondata sull'assioma che «il potere incontrollato è sempre soggetto ad abuso; ed è perché il re sarebbe un tiranno, se lo potesse, che abbiamo una Camera dei Comuni per controllarlo»), si ritorcono contro i difensori delle istituzioni vigenti: «Si è mai dato che cento despoti siano un male minore di uno?»<sup>12</sup>. Se si risponde che il parlamento è controllato indirettamente dal popolo attraverso l'opinione pubblica, questo equivale a riconoscere che la teoria della costituzione è un

<sup>10</sup> J.S. Mill, *Parliamentary Reform [I]*, in *CW*, vol. XXVII: *Journals and Debating Speeches*, a cura di J.M. Robson, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1988, p. 263 (si tratta di un discorso tenuto alla Mutual Improvement Society nell'agosto del 1824). Cfr. J. Mill, *Essay on Government*, cit., pp. 68-72.

<sup>11</sup> J.S. Mill, *Parliamentary Reform [I]*, cit., p. 264. Cfr. J. S. Mill, *Law and Liberty of the Press* («Westminster Review», 3 [1825]), in *CW*, vol. XXI: *Essays on Equality, Law and Education*, a cura di J.M. Robson e S. Collini, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 34: «Pensate agli orrori di un dispotismo orientale: da questo e da qualcosa di peggio siamo protetti solo dalla stampa».

<sup>12</sup> J.S. Mill, *Parliamentary Reform* («Morning Chronicle», 3 ott. 1823), in *CW*, vol. XXII: *Newspaper Writings. December 1822-July 1831*, a cura di A.P. Robson e J.M. Robson, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1986, p. 65; *Parliamentary Reform [I]*, cit., p. 265.

inganno, una «maschera»: che «i membri della Camera dei Comuni sono tiranni [...] tenuti in soggezione dal freno parziale e inefficace di una nuda e disarmata opinione pubblica»<sup>13</sup>. Il parallelo fra governo aristocratico e governo dispotico è perseguito fin nei dettagli: «Se il fatto che ai pubblici funzionari siano affidati poteri discrezionali deve essere considerato un sintomo di malgoverno, i nostri giudici di pace possono reggere il confronto con l'autorità più arbitraria e oppressiva che sia mai esistita sotto il più dispotico dei governi»<sup>14</sup>.

Gli appelli dei *whigs* e del loro organo di stampa (la «Edinburgh Review») a preservare la libertà e la costituzione rivelano la vocazione al compromesso e all'«altalena» caratteristica del partito aristocratico di opposizione<sup>15</sup>. La costituzione è il vero problema: «La 'costituzione' o non significa nulla, oppure significa l'insieme delle garanzie, quali che siano, che la presente forma di governo ci offre contro il malgoverno [...]. Se le garanzie offerte dalla costituzione sono inefficaci, tanto inefficaci da non impedire al governo di farsi complice di qualunque bassezza, la maggior parte delle persone [ma non i redattori della "Edinburgh Review"] concluderà probabilmente che è tempo di porre in essere delle garanzie più perfette». In quanto alla libertà, scrive il giovane Mill in puro stile benthamiano<sup>16</sup>, «nel suo significato originario, significa libertà da restrizioni. In questo senso, ogni legge, ed ogni norma morale, è contraria alla libertà. Un despota, che sia interamente emancipato da entrambe, è l'unica persona la cui libertà d'azione è completa»<sup>17</sup>. La figura del despota «affrancato da ogni re-

<sup>13</sup> J.S. Mill, *Parliamentary Reform [I]*, cit., p. 266. «Non c'è il minimo accenno in ciò che [Mill] dice qui ad uno dei temi dominanti di *On Liberty*: il pericolo per l'individualità di un'opinione pubblica onnipervasiva. Inoltre, vi è un netto contrasto col ruolo importante assegnato all'opinione pubblica dal padre e da Bentham [...]. Tuttavia dobbiamo tener presente il contesto delle osservazioni di Mill, cioè il fatto che egli polemizza con gli oppositori della riforma parlamentare, e in particolare con quanti ritenevano sufficienti le limitazioni esistenti al potere dell'aristocrazia» (J.C. Rees, *John Stuart Mill's «On Liberty»*, cit., p. 59).

<sup>14</sup> J.S. Mill, *Parliamentary Reform [I]*, cit., p. 269.

<sup>15</sup> Cfr. J.S. Mill, *Periodical Literature: «Edinburgh Review»* («Westminster Review», I, apr. 1824), in *CW*, vol. I, cit., pp. 293-325. L'articolo fa seguito a quello di James Mill, con lo stesso titolo, apparso sul numero precedente della «Westminster Review» (genn. 1824), e ne riprende i temi. Cfr. J.S. Mill, *Autobiografia*, cit., pp. 73-75.

<sup>16</sup> Cfr. J. Bentham, *Anarchical Fallacies* (1824), trad. it. in J. Bentham, *Il libro dei sofismi*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 127-128: «Ciò che questi maestri e governanti del genere umano [gli autori della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*] sembrano ignorare è che tutti i diritti vengono esercitati a spese della libertà, e così tutte le leggi dalle quali i diritti vengono instaurati o consacrati. Non c'è diritto che non comporti una corrispondente obbligazione [...]. Tutte le leggi coercitive [...] sono, di fatto, leggi abrogative della libertà stessa».

<sup>17</sup> J.S. Mill, *Periodical Literature: «Edinburgh Review»*, cit., pp. 295-296.

sponsabilità non solo legale, ma anche morale» – qui evocata in funzione puramente illustrativa – ritorna, in un diverso contesto, nella polemica contro gli avversari del «governo popolare». Negare al popolo il potere di eleggere i suoi rappresentanti, col pretesto che esso farebbe inevitabilmente un cattivo uso di questo potere, equivale a negare la possibilità di opporre un freno alla rapacità dei governanti, poiché «solo il popolo ha interesse a stabilire un freno». Essendo evidente che «basta molto meno a saziare la rapacità di un solo uomo che quella di mille», ne segue che «il dominio di uno verosimilmente produrrà un danno minore che quello di pochi irresponsabili». Questa considerazione sembra contraddetta dalla storia; ma un'attenta considerazione degli «annali del dispotismo» mostra che esso è tanto più oppressivo quanto più è precario («In Turchia i pascià depredano il popolo assoggettandolo ad estorsioni così intollerabili, perché non sono certi di conservare la loro carica neppure per una settimana»): è l'insicurezza del potere che costringe il monarca (equiparato al despota) a mantenere, a spese del popolo, un esercito numeroso «per imporre un'obbedienza passiva» e un clero altrettanto numeroso «per inculcarla». Chi si oppone al governo popolare dovrebbe dunque auspicare come male minore, se ragionasse coerentemente e non fosse «accecato dal fatto di appartenere egli stesso all'aristocrazia dominante», un governo in cui tutto il potere fosse concentrato nelle mani di un solo uomo, e questi fosse «totalmente esente da ogni controllo, sia delle leggi sia dell'opinione pubblica: un dispotismo più illimitato di ogni altro finora esistito»<sup>18</sup>.

L'alternativa tra governo dispotico e governo rappresentativo ritornerà molti anni più tardi, nelle *Considerations on Representative Government* (1861), in un quadro teorico profondamente mutato rispetto a questi giovanili esercizi polemici: non più «come un'arma»<sup>19</sup> per combattere i nemici della riforma, ma in riferimento a quello che sarà diventato il problema centrale per Mill: «che tipo di esseri umani» è formato dalle istituzioni politiche<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> J.S. Mill, *Parliamentary Reform*, cit., pp. 64-66.

<sup>19</sup> Cfr. M. Richter, *Despotism*, in P.P. Wiener (a cura di), *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Scribner's Sons, 1973, vol. II, p. 1.

<sup>20</sup> Cfr. J.S. Mill, *Considerations on Representative Government*, in *CW*, vol. XIX: *Essays on Politics and Society*, a cura di J.M. Robson, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1977, trad. it. a cura di M. Prospero, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. 29 ss. Vedi *infra*.

## 2. *Dispotismo e società asiatiche*

Se, come abbiamo visto, la nozione di dispotismo orientale è familiare a John Stuart Mill fin dai primi scritti polemici – né potrebbe essere diversamente, se si pensa all'*History of British India* (1818) del padre – è nei *Principles of Political Economy* (1848) che essa riceve una più precisa connotazione analitica. Nei *Preliminary Remarks*, Mill compie un rapido *excursus* sulle tappe principali del progresso economico, seguendo il filo conduttore del variare dei modi di sussistenza, secondo un'impostazione tipica della tradizione scozzese della *conjectural history*<sup>21</sup>. Col passaggio dallo stato selvaggio (in cui i gruppi umani derivano il loro sostentamento quasi esclusivamente dai prodotti della caccia e della pesca, e «nessuno possiede molto di più dello stretto indispensabile per sopravvivere, e anche questo, in caso di necessità, deve essere diviso con il resto della tribù») allo stato pastorale o nomade, ha inizio l'accumulazione della ricchezza, e con essa l'ineguaglianza dei beni. I più fortunati (*successful*), grazie al surplus accumulato, «si mettono in grado di sottrarsi ad ogni lavoro, tranne quello di governare e di sovrintendere, e di acquistare dei dipendenti che combattano per loro in guerra e li servano in tempo di pace». La transizione allo stadio successivo, quello agricolo, per quanto lenta e difficile, risulta dal «corso spontaneo degli eventi», cioè dall'incapacità del suolo, al di là di un certo limite, di nutrire una quantità di bestiame sufficiente a far fronte all'aumento della popolazione. Di qui, appunto, il passaggio alla coltivazione.

Tuttavia, arrivato a questo punto, il «progresso dell'umanità» in gran parte della terra («fatta eccezione per certe rare combinazioni di circostanze») si è arrestato. La maggiore produttività dell'agricoltura rispetto alla pastorizia ha indubbiamente reso possibile un forte incremento della popolazione; ma un'agricoltura rudimentale richiede una grande quantità di lavoro («una popolazione agricola ha meno tempo libero a disposizione di una popolazione dedita alla pastorizia») e non è in grado di produrre un'eccedenza di cibo sufficiente a mantenere «una classe numerosa di lavoratori occupati in altri rami di attività»<sup>22</sup>. Inoltre,

<sup>21</sup> Cfr. R.L. Meek, *Il cattivo selvaggio* (1976), trad. it. di A. Sordini, Milano, Il Saggiatore, 1981, pp. 73-123, 155.

<sup>22</sup> J.S. Mill, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, in *CW*, vol. II: *Principles of Political Economy*, a cura di J.M. Robson, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1965; trad. it. a cura di B. Fontana, *Principi di economia politica*, 2 voll., Torino, Utet, 1983, vol. I, pp. 96-98.

questa eccedenza, grande o piccola che sia, viene in genere sottratta a coloro che l'hanno prodotta, o dal governo al quale sono soggetti, o da individui i quali, o con la forza, o giovandosi di sentimenti di subordinazione religiosi o tradizionali, hanno potuto installarsi in qualità di signori della terra. Il primo di questi modi di appropriazione, l'appropriazione da parte del governo, è caratteristico delle grandi (*extensive*) monarchie, che sin dall'epoca preistorica hanno occupato le pianure dell'Asia. In quei paesi il governo, anche se le sue caratteristiche possono essere molto diverse a seconda del carattere personale del monarca, raramente lascia ai coltivatori molto più dello stretto indispensabile, e molte volte li spoglia a tal punto anche del necessario che, dopo aver preso loro tutto quello che hanno, è costretto a restituire loro in prestito una parte di quello che ha preso, perché essi possano avere almeno le sementi e il necessario per sopravvivere fino al raccolto successivo (p. 98).

Parte della ricchezza estorta ai coltivatori («senza contare la porzione considerevole che resta attaccata alle mani di coloro che si incaricano di raccogliercela») è distribuita tra i funzionari governativi e tra «le persone che sono oggetto del favore o del capriccio del sovrano»; parte è impiegata, «occasionalmente», in opere di pubblica utilità; parte è spesa per il mantenimento dell'esercito. Questa ricchezza alimenta «un mercato ristretto ma ricco» di articoli di lusso, da cui trae il proprio sostentamento una classe di artigiani indigeni.

Tuttavia, l'insicurezza di tutti i possessi in questo stato della società, induce anche i compratori più ricchi a dare la preferenza a quegli articoli che, non essendo di natura deperibile, e concentrando un grande valore in un piccolo volume, si possono più facilmente nascondere o trasportare. Perciò oro e gioielli costituiscono gran parte della ricchezza di tali nazioni, e spesso un ricco asiatico porta quasi tutta la propria fortuna su di sé, o addosso alle donne del suo harem (pp. 99-100).

Non manca, in questo stato della società, una classe mercantile, formata dai *grain dealers* e dai *money dealers*: i primi si occupano del trasporto della quota del prodotto agricolo prelevata in natura dagli agenti del governo; mentre i secondi prestano, a tassi esorbitanti, ai coltivatori rovinati da un cattivo raccolto o dal peso dell'imposta, e, su scala più ampia, al governo e ai beneficiari di una porzione della *revenue*<sup>23</sup>. «Tale è, nei suoi trat-

<sup>23</sup> I creditori del governo «vengono rimborsati mediante l'assegnazione di una percentuale sui guadagni di coloro che raccolgono le imposte, oppure con il diritto di riscuotere essi stessi direttamente le tasse su una parte del territorio; al quale scopo, in generale, viene loro trasferita contemporaneamente gran parte dei poteri del governo, perché li esercitino finché

ti generali – conclude Mill – la condizione economica della maggior parte dei paesi dell'Asia, come è stata da prima dell'inizio della storia vera e propria, e come è ancora oggi, dovunque non sia stata modificata da influenze straniere» (p. 101).

L'estrema povertà dei coltivatori (soggetti a un governo dispotico che detiene la proprietà della terra) e l'insicurezza generalizzata (anch'essa conseguenza del dispotismo) hanno impedito il progresso economico delle società asiatiche, condannandole a un destino di stagnazione («la società orientale è nei suoi caratteri essenziali ciò che è sempre stata» [p. 108]), in netto contrasto col dinamismo delle comunità agricole dell'antica Europa: società di liberi coltivatori, in cui «non vi erano tasse», e «l'intero prodotto del suolo apparteneva [...], senza nessuna detrazione, alla famiglia che lo coltivava»; ed anche successivamente, quando – dopo la parentesi rappresentata dalla «melanconica storia economica dell'impero romano» – la popolazione nei diversi paesi si trovò ad essere formata da «due nazioni o razze distinte, i conquistatori e i conquistati: i primi proprietari della terra, i secondi coltivatori», la chiave del progresso europeo è individuata nel fatto che «l'incapacità e l'avversione dei conquistatori barbari a sovrintendere personalmente alle attività produttive, non lasciò loro altra alternativa che quella di accordare ai coltivatori, come incentivo al lavoro, qualche interesse reale nel rendimento del suolo»: «i loro risparmi sono la fonte originaria della ricchezza dell'Europa moderna» (pp. 101-104).

Questi temi sono ripresi e sviluppati nelle (non molte) pagine dei *Principles* dedicate all'Asia, in cui Mill esplora «le radici della stagnazione economica che perpetua e rafforza il dispotismo politico e l'arretratezza culturale degli Stati asiatici»<sup>24</sup>. La base del dispotismo orientale, considerato sotto il profilo economico, è la proprietà della terra da parte dello Stato. La proprietà della terra – osserva Mill nel saggio su Coleridge – conferisce a chi la detiene «un potere su altri esseri umani; un potere che li tocca nei loro interessi più vitali»<sup>25</sup>. La terra è un monopolio naturale:

Se tutta la terra di un paese appartenesse ad una sola persona, questa potrebbe fissare la rendita a suo piacere. L'intera popolazione dipenderebbe

quelle province non siano state riscattate dal governo stesso, oppure finché il loro debito non sia stato estinto con i proventi delle esazioni» (pp. 100-101).

<sup>24</sup> R. Kurfurst, *J.S. Mill on Oriental Despotism, including its British Variant*, «Utilitas», 8 (1996), p. 76.

<sup>25</sup> J.S. Mill, *Coleridge* (1840), in *CW*, vol. X: *Essays on Ethics, Religion and Society*, a cura di J.M. Robson, F.E.L. Priestley e D.P. Dryer, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1969, trad. it. a cura di M. Stangherlin in *J.S. Mill, Bentham e Coleridge. Due saggi*, Napoli, Guida, 1999, p. 165.

dalla sua volontà per i mezzi di sussistenza, ed essa potrebbe imporre qualunque condizione a suo piacimento. Questa è la situazione realmente esistente in quei regni orientali nei quali la terra è considerata proprietà dello Stato. La rendita in tal caso si confonde con la tassazione<sup>26</sup>, e il despota può estorcere il massimo che i disgraziati coltivatori possono pagare. In effetti, il proprietario esclusivo della terra di un paese non può essere altri che il despota di quel paese<sup>27</sup>.

L'unica protezione – oltremodo precaria – contro la «tirannia» è rappresentata dalla consuetudine (*custom*): «La consuetudine è una barriera che, anche nelle condizioni di maggiore oppressione dell'umanità, la tirannia è costretta in qualche misura a rispettare [...]. Per quanto sia la legge del più forte quella che decide, non è interesse, né in generale è uso, del più forte, spingere all'estremo limite questa legge, ed ogni attenuazione di essa tende a diventare una consuetudine, ed ogni consuetudine un diritto» (p. 384). La rendita (o imposta) dei *ryots* (contadini coltivatori) indiani, diversamente che nel caso dei *cottiers* (possessori a fitto precario) irlandesi – la cui condizione per molti aspetti è analoga (pp. 484-485) – non è regolata dalla concorrenza, ma dalla consuetudine. Inoltre, ad essi «si riconosce il diritto di conservare le loro terre, finché pagano la rendita consuetudinaria»; anche se, si affretta ad aggiungere Mill, «in genere [...] le pretese del grande proprietario terriero, lo Stato, sono state spinte oltre ogni limite dalla rapacità fiscale» (pp. 384-385). Di qui «l'anomalia della coesistenza di un titolo stabile del coltivatore contadino, con un potere arbitrario di aumentare la rendita» (p. 485)<sup>28</sup>. Neppure le riforme introdotte dal governo

<sup>26</sup> Cfr. J.S. Mill, *Memorandum of the Improvements in the Administration of India during the Last Thirty Years* (1858), in *CW*, vol. XXX: *Writings on India*, a cura di J.M. Robson, M. Moir, Z. Moir, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1990, p. 94: «Nella maggior parte dell'India, non vi è nessun proprietario terriero che si fraponga tra il coltivatore immediato e lo Stato. Il coltivatore non paga la rendita ad una persona e le tasse ad un'altra: le tasse sono la rendita (o una parte della rendita)».

<sup>27</sup> J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit., vol. I, pp. 601-602. Cfr. pp. 381 («In India e nella maggior parte dei paesi dell'Oriente [...] il governo conserva [...] la proprietà del suolo, oppure consente che parte di esso diventi proprietà, assoluta o condizionata, di singoli individui»), 484-485 («Nella maggior parte dell'India vi sono, e sembra vi siano sempre state, due sole parti contraenti, il proprietario e il contadino: dove il proprietario è generalmente il sovrano, tranne quando egli ha concesso con un decreto speciale i suoi diritti ad un individuo, che diventa il suo rappresentante»).

<sup>28</sup> Il coltivatore, «in un certo senso», è «comproprietario del suolo» (p. 385). Anche nella recensione a *Village-Communities in the East and West* (1871) di Henry Sumner Maine, Mill parla di una sorta di *co-proprietorship* tra il sovrano e il coltivatore, irriducibile all'«idea inglese di proprietà assoluta della terra» (J.S. Mill, *Maine on Village Communities* [*Fortnightly Review*], n. s., 9 (1871)), in *CW*, vol. XXX, cit., p. 222; cfr. A. Cassani, *I vittoriani e «Ancient*

moghul hanno alleviato la situazione dei coltivatori. «Fu compiuta una dettagliata rilevazione della terra, e su di essa fu basato un accertamento che fissava quanto si doveva pagare al governo per ciascun campo»; tuttavia, «la mancanza di qualunque protezione effettiva contro le estorsioni illegali rese questo miglioramento della loro condizione piuttosto nominale che reale», e «le esazioni non avevano nei fatti altro limite che l'impossibilità del *ryot* a pagare di più» (p. 485).

Dispotismo, insicurezza, stagnazione *versus* libertà, sicurezza, sviluppo: il contrasto tra Oriente e Occidente si configura essenzialmente in questi termini.

Per sicurezza – scrive Mill – intendo il grado di protezione che la società garantisce ai suoi membri. Essa consiste della protezione *da parte* del governo, e della protezione *contro* il governo. Delle due la seconda è la più importante. In un paese dove chi possiede qualcosa che valga la pena di essere portato via, non può aspettarsi nient'altro che di vederselo sottrarre, con ogni sorta di violenza tirannica, dagli agenti di un governo rapace, è improbabile che un gran numero di persone si impegni a produrre molto più dello stretto necessario. Questa è la spiegazione comunemente accettata della povertà di molti paesi fertili dell'Asia (pp. 222-223).

È l'insicurezza derivante dal governo che paralizza «le energie attive dei produttori». La Grecia e le antiche colonie greche, e le Fiandre e l'Italia nel Medioevo, non erano paesi sicuri nel senso moderno del termine: «lo stato della società era estremamente instabile e turbolento; la persona e la proprietà erano esposte a mille pericoli. Ma erano paesi liberi; in generale non erano arbitrariamente oppressi, né sistematicamente spogliati dai loro governi»; di conseguenza, «il loro lavoro era estremamente produttivo, e le loro ricchezze, finché rimasero liberi, si accrebbero costantemente». La controprova è offerta dal «dispotismo romano», il quale, «mettendo fine alle guerre e ai conflitti interni in tutto l'impero, liberò in larga misura la popolazione soggetta dalla precedente insicurezza: ma, poiché la sottopose al giogo oppressivo della propria rapacità, essa divenne infiacchita e impoverita, finché fu facile preda di invasori barbari ma liberi» (pp. 222-224).

Il rischio connesso all'insicurezza della proprietà è responsabile degli alti saggi di profitto prevalenti nei paesi asiatici:

*Law*», in Id., *Idee in contesto. Ricerche di storia della cultura*, Modena, Mucchi, 1990, pp. 99-107).

Dove, come in molti governi dell'Asia, la proprietà è in costante pericolo di essere depredata da un governo tirannico o dai suoi funzionari rapaci e non sottoposti a controllo; dove possedere ricchezze, o essere sospettati di possederle, comporta il rischio non soltanto di esserne spogliati, ma forse di subire maltrattamenti personali allo scopo di estorcere il segreto del tesoro nascosto; [...] allora il saggio di profitto che verrà richiesto da persone di inclinazioni ordinarie, per rinunciare al godimento immediato di ciò che possiedono ed esporre i loro beni e se stessi a questi pericoli, deve essere molto considerevole (p. 585).

L'impossibilità, per i capitali eccedenti, di trovare impieghi produttivi a un tasso di rendimento pari a quello richiesto, determina il ristagno degli investimenti. Paradigmatico è il caso della Cina, che ha raggiunto («si ritiene») lo «stato stazionario»<sup>29</sup>, cioè lo stato nel quale «non vi saranno ulteriori aumenti del capitale, a meno che non abbia luogo o qualche miglioramento delle tecniche produttive, o un aumento dell'intensità del desiderio di accumulazione»: in questo paese, «l'accumulazione si è arrestata ad un livello al quale il rendimento corrisponde ad un saggio di interesse legale del dodici per cento, e in pratica oscilla, si dice, tra il diciotto e il trenta-sei»; il fatto che «l'incremento del capitale si è arrestato, mentre il suo rendimento è ancora così alto, indica che, rispetto alla maggioranza delle nazioni europee, l'intensità del desiderio effettivo di accumulazione è molto minore, o, in altri termini, che il futuro viene valutato molto meno del presente» (pp. 296-297)<sup>30</sup>. L'intensità del *desire of accumulation* dipende in larga misura dalla maggiore o minore incertezza del futuro:

Dove la proprietà è meno sicura, o le vicissitudini pericolose per le ricchezze sono più gravi e frequenti, meno persone risparmieranno, e, di queste, molte richiederanno l'incentivo di un maggiore saggio di profitto sul

<sup>29</sup> Il tema della *Chinese stationariness* (in un'accezione non puramente economica, ma riferita più in generale al 'progresso della civiltà') è ricorrente negli scritti di Mill. Cfr., ad es., J.S. Mill, *Bentham* («London and Westminster Review», 7 e 29 [1838]), in *CW*, vol. X, cit., trad. it. in J.S. Mill, *Bentham e Coleridge*, cit., p. 88; *On Liberty* (1859), in *CW*, vol. XVIII: *Essays on Politics and Society* (I), a cura di J.M. Robson, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1977, trad. it. di E. Mistretta, *La libertà*, in J.S. Mill, *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Milano, Rizzoli, 1999, p. 163; *Considerazioni sul governo rappresentativo*, cit., p. 37.

<sup>30</sup> Le informazioni sulla Cina sono tratte principalmente dal libro di John Rae, *Statement of Some New Principles on the Subject of Political Economy, Exposing the Fallacies of the System of Free Trade, and of Some Other Doctrines Mentioned in the «Wealth of Nations»*, Boston, Hilliard, Gray and Co., 1834 (cfr. p. 288, nota a).

capitale, per essere indotte a preferire un futuro incerto alla tentazione di un godimento presente (p. 289)<sup>31</sup>.

Tra i rimedi alla debolezza dello «spirito di accumulazione» riscontrabile «nelle diverse nazioni dell'Asia» e nelle «parti meno civilizzate e industrie dell'Europa, come la Russia, la Turchia<sup>32</sup>, la Spagna e l'Irlanda», Mill propone – oltre a «un migliore sistema di governo: una maggiore sicurezza della proprietà; tasse moderate, e libertà dalle esazioni arbitrarie sotto forma di tasse» – il «miglioramento dell'intelligenza generale» («l'abbandono di usanze e superstizioni che interferiscono con l'impiego efficace dell'attività produttiva, e lo sviluppo dell'attività mentale, che desti nella popolazione l'interesse per nuovi oggetti di desiderio»), e l'introduzione di capitale estero: tra i benefici effetti di quest'ultima, vi è il fatto che essa, «suggerendo nuove idee e spezzando le catene dell'abitudine (*the chains of habit*), [...] tende a suscitare nuovi bisogni, maggiori ambizioni e un più vivo interesse per il futuro» (pp. 318-319). Sembra qui profilarsi, accanto alla spiegazione consueta della stagnazione orientale fondata sugli effetti deleteri del dispotismo politico, una spiegazione alternativa, che rimanda a quello che in *On Liberty* sarà chiamato *the despotism of custom*<sup>33</sup>.

## II. Il dispotismo nel pensiero politico e sociale del Mill maturo

di *Nadia Urbinati*

La categoria del dispotismo giuoca un ruolo centrale nel pensiero politico e sociale del Mill maturo. Egli ne fa un uso che è insieme innovativo e classico. Innovativo, perché applica la categoria del dispotismo al di là

<sup>31</sup> Occorre osservare, d'altra parte, che Mill considera l'*improvidence* una variabile parzialmente indipendente dalla sicurezza, riconducibile allo stato generale del progresso intellettuale e morale (cfr. pp. 289-290). Questo sembra valere soprattutto per la Cina, la quale «non è un paese come la Birmania o gli Stati indigeni dell'India, dove un interesse altissimo non è che un compenso indispensabile per il rischio che deriva dalla malafede o dalla povertà dello Stato e di quasi tutti i privati che chiedono dei prestiti» (p. 297).

<sup>32</sup> A partire dall'edizione del 1862; nelle edizioni precedenti, «l'Ungheria».

<sup>33</sup> Cfr. J.S. Mill, *La libertà*, cit., pp. 161-162: «In tutto l'Oriente [...] arbitro unico di tutte le cose è la consuetudine; giustizia e diritto significano conformità alle consuetudini; e nessuno si sogna di opporsi alle ragioni della consuetudine, tranne qualche tiranno ubriaco di potere». Vedi *infra*.

della sfera politica. Classico, perché analizza le relazioni dispotiche attraverso gli effetti morali che esse producono tanto in chi è subordinato quanto in chi detiene il potere. Infine, è attraverso la categoria del dispotismo – ovvero come suo contrario – che Mill sviluppa il concetto di libertà, il quale, per questa ragione, acquista una complessità esemplare e non è riducibile alla sola libertà negativa.

In *On Liberty* (1859), è giudicata dispotica l'opinione pubblica quando impone, con strumenti coercitivi 'moderni' come la manipolazione delle idee, la stigmatizzazione e la discriminazione, la propria visione morale e i propri stili di vita costringendo al silenzio o alla segretezza chi ha opinioni diverse o pratica stili di vita diversi. In *Considerations on Representative Government* (1861), dispotico è definito quel regime 'moderno' (*pedantocracy*) nel quale gli apparati burocratici estendono il loro potere oltre l'ambito amministrativo che compete loro così da erodere lo spazio della deliberazione pubblica e conseguentemente compromettere la libertà politica. In *The Subjection of Women* (1869) e nei *Chapters on Socialism* (postumi, 1873), infine, la categoria del dispotismo è impiegata per descrivere, e criticare, rispettivamente, le relazioni fra uomo e donna all'interno del modello patriarcale di famiglia e i rapporti capitalistici di produzione<sup>34</sup>. In tutti i casi, dispotismo designa un sistema di relazioni di potere nel quale il consenso come principio di legittimazione dell'autorità è assente. Esso si manifesta pertanto attraverso due fenomeni concomitanti: da un lato, l'assoluta arbitrarietà (*arbitrariness*) o discrezionalità decisionale di chi comanda e, dall'altro, l'esclusione di chi deve ubbidire dalla partecipazione nella formulazione e nel controllo delle decisioni<sup>35</sup>. Il dispotismo confina il potere nella sfera della forza (che, come vedremo, include anche comandi espressi in forma di «preferenze» non giustificate), senz'altra premessa che la posizione gerarchica di chi lo detiene. Esso denota, dunque, un esercizio privatistico del potere nel senso che la decisione è un atto situato prima del discorso, ovvero prima della richiesta di giustificabilità pubblica. Propria-

<sup>34</sup> Per un'analisi più esaustiva del dispotismo – delle opinioni, domestico e capitalistico –, rinvio ai capitoli quarto e quinto del mio volume *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*, in corso di stampa presso The University of Chicago Press. Sul dispotismo domestico mi sono soffermata anche in *Alle origini del femminismo teorico*, introduzione a John Stuart Mill e Harriet Taylor, *Sull'eguaglianza e l'emancipazione femminile*, Torino, Einaudi, 2001, in particolare pp. xiii-xxxix.

<sup>35</sup> «In secondo luogo, l'adozione di questo sistema di ineguaglianza [dei sessi] non è mai stato il risultato di deliberazione, di previsione di una qualche idea sociale, o di una qualsiasi teoria circa ciò che va a beneficio dell'umanità o promuove il buon ordine sociale» (J.S. Mill, *The Subjection of Women*, in *CW*, vol. XXI, cit., p. 264. Qui, come altrove, la traduzione è mia).

mente parlando, esso è antitetico alla legge ovvero a relazioni interpersonali che non siano basate sulla legge della forza (*the law of force*)<sup>36</sup>.

Dunque, da un lato Mill ripropone il dualismo classico fra potere domestico e potere politico che ha attraversato la letteratura politica occidentale da Aristotele fino a Locke. Dall'altro, tuttavia, estendendo la categoria del dispotismo a sfere non politiche, egli giunge a politicizzare le stesse relazioni private e sociali (rendendole oggetto di pubblica discussione e auspicabilmente di riforma), e ad anticipare così uno dei motivi centrali della teoria democratica contemporanea, l'idea cioè che ci debba essere una qualche corrispondenza tra i principi che ispirano l'ordine sociale e quelli che ispirano l'ordine politico<sup>37</sup>. Come si legge in *The Subjection of Women*, il mondo moderno sta camminando verso la democrazia eppure la dimensione privata di vita (quella nella quale gli individui moderni, contrariamente agli antichi, passano la maggior parte del loro tempo e sviluppano i sentimenti sociali) è strutturata secondo un modello di potere che genera despoti e subalterni invece che cittadini uguali<sup>38</sup>.

Applicando la categoria del dispotismo al suo tempo e ad ambiti anche non direttamente politici, Mill innova, al pari di Alexis de Tocqueville, la tradizione che, da Erodoto fino a Montesquieu, ha situato il dispotismo per lo più fuori dall'Europa e prevalentemente nella sfera politica<sup>39</sup>. Egli si serve di questa categoria per smascherare le nicchie di dominazione che esistono in Europa e nella società civile. La metafora dell'idra dalle cento teste che usa per designare il dispotismo non è una figura retorica. Il potere dispotico, infatti, adatta le strategie di dominazione all'ambito nel quale opera – può prendere la forma classica dell'imposizione coercitiva e «brutale» della volontà del despota, o quella moderna della forza invisibile delle opinioni della maggioranza, di una «tirannia non sul corpo, ma sulla mente»<sup>40</sup> –, anche se l'esito è comunque lo stesso: la debilitazione dello spirito di iniziativa dei subordinati, la loro trasformazione in individui mentalmente dipendenti.

<sup>36</sup> J.S. Mill, *The Subjection of Women*, cit., p. 269.

<sup>37</sup> «Lo Stato liberale ha eliminato il dispotismo politico ma non ha eliminato il dispotismo della società. Vinto il dispotismo politico, si tratta ora di vincere la battaglia contro il dispotismo sociale» (N. Bobbio, *Il pluralismo degli antichi e dei moderni* [titolo originale, *Libertà fondamentali e formazioni sociali*, 1975], in Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, p. 278).

<sup>38</sup> J.S. Mill, *The Subjection of Women*, cit., pp. 284-288.

<sup>39</sup> Cfr. a questo proposito il contributo di Cristina Cassina, in questo tomo.

<sup>40</sup> J.S. Mill, *On Liberty*, in *CW*, vol. XVIII, cit., p. 178.



L'Idra

(Da un'acquaforte del XVII secolo)

### 1. *Dispotismo come infantilizzazione*

Il dispotismo – cosiccome è descritto in *The Subjection of Women* – è una forma totale e assoluta di potere perché opera sulle emozioni e la mente, non semplicemente sulle azioni. Esso non è pertanto ridicibile alla tirannia perché non usa necessariamente la coercizione per esercitare il comando. Contrariamente al tiranno, il despota stimola la paura e l'affetto insieme. Se i soggetti del tiranno aspirano alla ribellione, quelli del despota diventano servi affezionati o addomesticati. Nella prima forma di repressione, la libertà è comunque latente e mai completamente soffocata. Nell'altra, invece, l'esito è una condizione di totale arresa e pacificazione, una «completa abnegazione». Mill esplicita questa distinzione comparando la condizione degli schiavi domestici (*cattle slaves*) a quella delle donne sposate:

I padroni di tutti gli altri schiavi si affidano, per mantenere l'obbedienza, alla paura; la paura che loro stessi incutono, oppure una paura di tipo religioso. I padroni delle donne vogliono più della semplice obbedienza e impiegano tutta la forza dell'educazione per perseguire il loro scopo [...]. Dobbiamo poi considerare che, in questo caso [patriarcalismo domestico], colui che possiede il potere ha una facilità molto più grande di prevenire ribellioni. Tutte le subordinate vivono sotto gli occhi e, quasi si potrebbe dire, nelle mani del padrone – in più stretta relazione di intimità con lui che con gli altri subordinati, senza alcun mezzo di associarsi contro di lui<sup>41</sup>.

Il tiranno impedisce le azioni e viola la libertà negativa. Il despota viola la stessa determinazione all'azione e corrode l'autostima e l'autonomia morale. «Tutti gli uomini, eccetto i più brutali, desiderano avere, nella donna che è loro legata più da vicino, non una schiava forzata, ma una favorita»<sup>42</sup>. In maniera molto più perversa e totale, il despota induce i suoi soggetti a trasferire a lui la loro stessa libertà di formulare scelte e prendere decisioni (*not self-will, and government by self-control, but yielding to the control of others*), cosicché alla fine, egli verrà percepito come una fonte di sicurezza e di tutela invece che di coercizione e paura.

La distinzione fra esercizio del potere per mera «forza bruta» e per passiva sottomissione è la via maestra per giungere all'idea milliana di autonomia morale individuale. Infatti, questa distinzione emerge esplicitamente qualora si presti attenzione al ruolo che Mill assegna al paternalismo nella formazione o nel soffocamento dell'autonomia. Ovvero, il lega-

<sup>41</sup> J.S. Mill, *The Subjection of Women*, cit., pp. 268 e 271.

<sup>42</sup> J.S. Mill, *The Subjection of Women*, cit., p. 271.

me intimo tra libertà come sicurezza (libertà negativa) e libertà come autonomia morale (libertà positiva) si può vedere in maniera chiara proprio dall'angolo prospettico della privazione dell'autonomia (*not self-will, and government by self-control*). Come spiega Mill nel denunciare il modello patriarcale di famiglia, il potere del marito sulla moglie si manifesta non tanto nella soppressione della libertà di fare scelte, ma nell'annullamento in lei della stessa consapevolezza di poter elaborare scelte autonome (*yielding to the control of others*) e perfino di essere subordinata. Non è un caso infatti che, siccome lo scopo finale degli uomini è di dominare la mente e i sentimenti delle mogli, essi «sono contrari», Mill scrive con molto acume, a rendere le donne «istruite». Per essere padroni della loro libertà negativa (sicurezza), essi devono prima privarle della loro libertà positiva (autonomia morale). Le donne cioè devono essere rese apatiche e docili al punto di consegnare spontaneamente al marito (e prima al padre) il loro diritto a pensare a se stesse da se stesse. Il marito-patriarca-despota piega l'autonomia morale della moglie proprio allo scopo di annullare la sua fondamentale libertà come sicurezza. «Gli uomini non vogliono soltanto l'ubbidienza della donna, essi vogliono i suoi sentimenti»<sup>43</sup>.

Dare risalto alla categoria del dispotismo nel pensiero di Mill consente di contestare radicalmente l'opinione secondo la quale egli avrebbe immaginato due tipi di libertà, uno distribuito universalmente fra tutti (libertà negativa o diritto alla sicurezza), l'altro posseduto soltanto dai quei pochi «che hanno sviluppato le minime capacità come agenti autonomi» (libertà positiva o diritto all'autonomia morale)<sup>44</sup>. Ugualitaria la prima, elitaria la seconda. Se questa interpretazione fosse corretta, non si spiegherebbe come Mill abbia scelto di servirsi della categoria del dispotismo per interpretare e criticare relazioni di potere e, prima ancora, come abbia potu-

<sup>43</sup> *Loc. cit.*; cfr. anche J.S. Mill, *Autobiography*, in *CW*, vol. I, cit., p. 311.

<sup>44</sup> Servendosi della teoria dei due modelli di individualità e libertà John Gray ha cercato di dare giustificazione teorica alla tesi dei «due Mill» (uno liberale perché minimalista e uno che tradisce il liberalismo nel momento in cui vuol dare al liberalismo una funzione riformatrice e non semplicemente di protezione della sicurezza) già sviluppata da Maurice Cowling (*Mill and Liberalism* [1963], Cambridge, Cambridge University Press, 1990), Gertrude Himmelfarb (*On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*, New York, Knopf, 1974) e Shirley Letwin (*The Pursuit of Certainty: David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965). Cfr. J. Gray, *Mill on Liberty: A Defense* (1983), London-New York, Routledge, 1996, p. 57, e *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London-New York, Routledge, 1990, pp. 217-218, 224-229. Per una esposizione critica della tesi dei «due Mill», cfr. J.C. Rees, *John Stuart Mill's «On Liberty»*, cit., capitoli 3 e 4. Infine, per una critica della lettura anti-egualitaria del liberalismo di Mill, cfr. W. Donner, *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1991, pp. 169-181, e C.L. Ten, *Mill on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. 71.

to introdurre la distinzione fra paternalismo finalizzato al dominio e paternalismo finalizzato all'auto-dipendenza. Se infatti la subordinazione dispotica è repressione dell'autonomia morale, ciò significa che l'autonomia è posseduta anche quando non si manifesta espressamente.

Libertà come sicurezza e libertà come autonomia denotano una concezione dinamica dell'individualità e della libertà, non il dualismo tra due tipi di umanità e quindi il «possesso» di due interessi distinti (sicurezza o autonomia). Tutti gli esseri umani, secondo Mill, sono nati con la potenzialità di diventare individui autonomi (aristotelicamente, questo è in effetti il loro *telos*). Essi non acquisiscono l'autonomia nel momento in cui la esercitano. Il fatto che i bambini non siano ancora esseri responsabili non significa che mentre sono bambini non posseggano quello che John Gray chiama il «diritto all'autonomia morale». Al contrario, significa che essi hanno bisogno di aiuto proprio per diventare individui autonomi, cosicché non rispettare il loro diritto alla sicurezza mentre sono bambini compromette la loro futura capacità di essere individui autonomi<sup>45</sup>. Libertà come sicurezza e libertà come autonomia rappresentano una singola libertà che si manifesta in differenti momenti e circostanze di vita. Per questa ragione Mill pensa che il governo non possa restare confinato alla difesa della sicurezza ma debba anche predisporre le condizioni per lo sviluppo di individui autonomi<sup>46</sup>.

Come egli stesso spiega assai lucidamente, la categoria del dispotismo discende direttamente dal modo di concepire il paternalismo, se dal punto di vista di chi detiene il potere o dal punto di vista di chi deve essere aiutato. Si legge nei *Principles of Political Economy* che ci sono «due teorie confliggenti» riguardo alla «posizione desiderabile» di gruppi e di individui che ancora non godono di effettiva autonomia: «l'una può essere chiamata teoria della dipendenza e della protezione, l'altra teoria dell'auto-dipendenza»<sup>47</sup>. La prima, riferibile ad Aristotele, sottolinea lo *status* di autorità

<sup>45</sup> Cfr. J. Feinberg, *The Child's Right to an Open Future* in J. Howie (a cura di), *Ethical Principles for Social Policy*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1983, pp. 98-99.

<sup>46</sup> Si veda a questo proposito la relazione che egli stabilisce fra «Ordine» e «Progresso» in *Considerations on Representative Government* (CW, vol. XIX, cit., p. 387): «Non è possibile dire che, nel costituire un ordine politico, alcune regole debbano essere finalizzate all'Ordine e altre al Progresso, perché le condizioni per l'Ordine, nel senso ora indicato, e quelle per il Progresso non sono opposte, ma le stesse [...]»; infatti, se Ordine significa obbedienza o sicurezza, esso è la precondizione per il Progresso perché consente agli individui di coltivare una migliore qualità della vita. Una sicurezza (o libertà negativa) fine a se stessa non ha molto senso.

<sup>47</sup> J.S. Mill, *The Principles of Political Economy* (1852, terza edizione), in CW, vol. III: *Principles of Political Economy*, a cura di J.M. Robson e V.W. Bladen, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 759.

del padre sul figlio (o sugli inferiori), mentre la seconda, riferibile a Locke, sottolinea l'aiuto all'acquisto dell'auto-dipendenza<sup>48</sup>. In un caso la restrizione della libertà è a discrezione di chi detiene il potere e quindi è o può essere indeterminata nel tempo, nell'altro caso essa è temporanea e circoscritta. Il padre-depota considera la limitazione della libertà dal punto di vista della conservazione della propria autorità, il padre-paternalista la considera dal punto di vista di chi ha bisogno di lui per crescere. Nell'un caso l'obbligo cade su chi riceve protezione, nell'altro su chi dà protezione<sup>49</sup>. Mill, come Locke, adotta la seconda lettura, e quindi situa il paternalismo all'interno di una teleologia dell'autonomia, non della dipendenza. Solo a questa condizione esso è legittimo. Nei bambini, come nelle popolazioni «arretrate», l'argomento paternalista è proposto nella forma di aiuto temporaneo in vista dell'emancipazione, la quale richiede comunque la partecipazione di chi desidera la libertà<sup>50</sup>.

Il caso delle donne è da questo punto di vista esemplare perché il marito vuole tenerle in uno stato *perenne* di soggezione. La relazione di dispotismo è finalizzata a renderle mentalmente e moralmente subalterne senza limiti di tempo. Dispotismo è dunque infantilizzazione. Esso presume l'esistenza di due umanità: una superiore e una perennemente bambina. Mill respinge radicalmente questa lettura e, come scrive a proposito delle classi lavoratrici, la teoria della protezione come via alla dipendenza implica che «solo coloro che possiedono in qualche grado le capacità di essere agenti autonomi» hanno il potere di decidere sul destino di tutti gli altri. «I

<sup>48</sup> Cfr., rispettivamente, Aristotele, *Politica*, I, 12, 1259a-b, e J. Locke, *The Second Treatise of Government. An Essay Concerning the True Original, Extent, and the End of Civil Government* (c.1681), in *Political Writings of John Locke*, a cura di D. Wootton, New York, Mentor, 1993, pp. 261-387.

<sup>49</sup> La distinzione tra i due paternalismi porta Mill a concludere che, anche quando il dispotismo non si presenta con caratteri violenti, ma come «buon dispotismo» o *paternal despotism* («Buon dispotismo significa un governo nel quale, almeno per ciò che dipende dal despota, non c'è una oppressione positiva da parte degli ufficiali dello Stato, ma nel quale tutti gli interessi collettivi del popolo sono perseguiti per il popolo»), pure in questo caso esso non può essere veicolo di progresso perché impedisce lo sviluppo delle capacità di auto-governo nei sottoposti. Dunque, «buono» nel presente, in prospettiva esso diventa dannoso alla libertà (*Considerations*, cit., pp. 401-403). La categoria del «dispotismo paterno» fu introdotta da George Grote (amico di Mill e membro del gruppo dei Benthamisti) per descrivere il governo di Atene al tempo del potere dell'Areopago «censorio di polizia sulla vita e i costumi dei cittadini», prima cioè delle riforme di Solone; G. Grote, *A History of Greece* (1846-56), 12 voll., London-New York, Dent-Dutton, 1906, vol. VI, pp. 4, 7, 13.

<sup>50</sup> I popoli devono imparare a volere la libertà, e quando ciò avviene essi devono impegnarsi direttamente per conseguirla, nessuno può donargliela: «Quali mezzi hanno usato i patrioti italiani, della passata e presente generazione, per preparare il popolo italiano alla libertà nell'unità se non incitandoli a domandarla?» (J.S. Mill, *Considerations*, cit., pp. 379-380).

ricchi non devono essere *in loco parentis* rispetto ai poveri, guidandoli e controllandoli come bambini, come se della loro azione spontanea non ci sia bisogno»<sup>51</sup>. Questo è lo schema teorico nel quale Mill situa la proposta di dar vita a relazioni matrimoniali fondate sulla simpatia e l'amicizia e a relazioni industriali fondate sulla cooperazione<sup>52</sup>. Infine, questa è la ragione per la quale egli sostiene che, poiché le donne non sono semplicemente forzate a servire i loro padri o mariti, ma sono educate a *desiderare* di servirli, la loro posizione è unica rispetto a quella di altri gruppi subordinati. «Le donne sono fin da piccole educate a credere che il loro ideale di carattere» sia «non la propria volontà e il governo di se stesse», come nel caso degli uomini, ma invece la «sottomissione, e l'arrendersi al controllo degli altri [...], il vivere per gli altri e giungere a un'abnegazione completa di se stesse fino ad non avere altra vita se non quella dell'affetto» per i loro padri e mariti<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> J.S. Mill, *The Principles of Political Economy*, cit., p. 759.

<sup>52</sup> J.S. Mill, *The Subjection of Women*, cit., p. 337; e *Chapters on Socialism* (1873), in *CW*, vol. V: *Essays on Economics and Society*, a cura di J.M. Robson, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 754, dove si legge che gli individui delle classi lavoratrici devono avere «la libertà di espandersi spontaneamente in varie direzioni, sia nel pensiero che nella pratica» e «di pensare per se stessi e cercare di sperimentare da se stessi» nuove forme di produzione. Al contrario, il capitalismo è presentato come una forma di dominazione che «rende schiavi e dipendenti» la larga maggioranza non «in forza della legge», ma «in forza della povertà». Per accidente di nascita o di stato sociale, i lavoratori sono «incatenati a un luogo e un'occupazione, e agiscono in conformità alla volontà del padrone», condizioni tutte che annullano il loro sforzo personale e rendono vana la libera iniziativa. Lo stesso si può dire del capitalista, il quale gode «di vantaggi materiali e morali [...] senza fatica e senza merito» poiché eredita dalla famiglia la propria condizione. Come Marx, Mill crede cioè che il capitalismo sia fatalmente portato a generare monopolio delle opportunità, e quindi a violare gli stessi principi del libero mercato, cioè la competizione aperta e l'iniziativa personale, dal quale esso è nato. Il capitalismo, scrive Mill al pari di Marx, tende a riprodurre un «nuovo feudalesimo» e una «nuova servitù».

<sup>53</sup> J.S. Mill, *The Subjection of Women*, cit., pp. 271-272. La centralità del dispotismo nella concezione femminista di Mill non ha ottenuto l'attenzione che essa merita. In molti casi, al contrario, gli e le interpreti di Mill hanno criticato il suo femminismo per essere troppo ancorato al pensiero liberale, e quindi interessato principalmente a riforme legislative più che a una riforma morale e culturale complessiva. Si veda, a questo proposito, J. Annas, *Mill and the Subjection of Women* (1977), in L.A. Jacobs-R. Vandewetering (a cura di), *John Stuart Mill's «The Subjection of Women»: His Contemporary and Modern Critics*, Delmar, N.Y., Caravan Books, 1999, pp. 315-334, e R.W. Krouse, *Patriarchal Liberalism and Beyond: From John Stuart Mill to Harriet Taylor*, in J. Bethke Elshtain (a cura di), *The Family in Political Thought*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982, pp. 145-172. Più attenta alle relazioni di subordinazione domestica è invece M. Lyndon Shanley, *Marital Slavery and Friendship: John Stuart Mill's «The Subjection of Women»* (1981), in M. Lyndon Shanley-C. Pateman (a cura di), *Feminist Interpretations and Political Theory*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 164-180.

Il dispotismo, dunque, non genera coercizione semplicemente, come la tirannia, ma genera subordinazione e infantilizzazione. Il despota aspira alla docilità del subordinato e per ottenerla ne manipola i sentimenti anche se, nel frattempo, compromette il suo stesso carattere. Per la sua natura perversa, il dispotismo ha quindi effetti negativi anche su coloro che lo esercitano perché l'abitudine a vivere all'interno di relazioni profondamente inegualitarie genera un individualismo egoistico e non cooperativo. In questo senso, è corretto dire che mentre Mill non si limita a fare un uso classico della categoria del dispotismo, ciononostante egli definisce la relazione dispotica alla maniera dei classici.

## 2. *Dispotismo come pedantocrazia*

Se dalla sfera delle relazioni private e sociali passiamo a quella delle relazioni politiche, vediamo che in *Considerations on Representative Government*, la categoria del dispotismo consente a Mill di individuare un possibile esito degenerato delle istituzioni rappresentative e, *a contrario*, di precisare il carattere, i luoghi e le funzioni della politica. Importante per comprendere il dualismo tra dispotismo e politica è la distinzione che egli stabilisce fra «corpi deliberativi dell'intero popolo» (ai quali dà il nome di «democrazia») e «il lavoro del governo» (ossia amministrazione, potere esecutivo e potere giudiziario). Mill considera soltanto i primi come organi propriamente politici. La distinzione fra politico e non-politico riposa su due fattori: da un lato il tipo di «competenza» impiegata, e dall'altro le procedure dell'azione. Ciò di cui hanno bisogno gli organi che svolgono «il lavoro del governo» è un tipo di «competenza» professionale acquisita con uno studio specifico. Infine, la loro organizzazione del lavoro è gerarchica, basata sull'applicazione di «massime» tradizionali, e ha per scopo il raggiungimento dell'obiettivo con minori costi possibili e il massimo di efficacia. Si avvale cioè di una razionalità strumentale, di una distribuzione della responsabilità che è in relazione della funzione svolta, cioè non eguale, e infine di un'attenzione pedissequa alle procedure (di qui discende l'espressione *pedantocracy*). In questo senso Mill scrive che la competenza richiesta «al lavoro del governo» non è associata a nessun tipo di governo particolare. Di fatto, essa non è una competenza politica nel senso proprio del termine<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> J.S. Mill, *Considerations*, cit., pp. 424 e 393. Mill applica alle funzioni amministrative lo stesso criterio che aveva precedentemente sviluppato in *Essays on Some Unsettled Questions*

Al contrario, il luogo della politica è propriamente quello della deliberazione pubblica: «Ciò che può essere fatto meglio da un corpo che da un individuo è la deliberazione», mentre «nessun corpo di uomini, a meno che non siano organizzati e sotto un comando, è adatto all'azione nel senso proprio del termine». La deliberazione richiede ciò che l'esecuzione tende ad evitare: la presenza di «molti» non di pochi, lo scambio aperto di opinioni, e la disponibilità a cambiare idea. Mentre gli esperti tendono a restringere il numero delle opzioni per fare della *one-sidedness* uno strumento di efficienza, la deliberazione tende ad estendere lo spettro delle possibilità e costringe chi copre incarichi pubblici «a una piena esposizione e giustificazione» delle scelte, cosa che essi naturalmente tendono ad evitare<sup>55</sup>. Mill in sostanza condivide la definizione classica di politica, e riformula in chiave moderna quello che Aristotele (un autore che, come i classici tutti, era molto conosciuto e ammirato da Mill) aveva spiegato nella *Politica*, cioè che c'è una «qualche verità» nell'opinione dei democratici secondo la quale l'assemblea deve avere un ruolo centrale nello Stato, perché mentre individui singoli o pochi individui possono cadere in errore quando si tratta di deliberare su questioni che riguardano la collettività, «quando essi sono riuniti insieme» possono mettere a profitto la «saggezza pratica» di ciascuno<sup>56</sup>.

La politica è il mondo del discorso pubblico per entrare nel quale non occorrono competenze specifiche, ma soltanto la capacità di formulare giudizi morali su ciò che è bene o giusto per la comunità, una capacità che non richiede conoscenze tecniche specifiche e che è posseduta da tutti<sup>57</sup>. Ciò significa che quello politico è un mondo nel quale la libertà è premessa fondamentale perché senza di essa non ci può essere uno scambio aperto di opinioni e un lavoro di ricerca collettiva su quello che può essere il bene generale. Mill dunque suggerisce l'esistenza di un'intrinseca affinità fra deliberazione e politica, e infine fra politica e «governo libero» (*free govern-*

*of Political Economy* (1844), dove articolava la distinzione fra leggi della produzione e leggi della distribuzione, definendo le prime «naturali» e in questo senso invariabili, e le seconde «sociali» ovvero variabili a seconda delle decisioni politiche. Si veda, a questo proposito, A. Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill* (1970), Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press International, 1990, pp. 188-192.

<sup>55</sup> J.S. Mill, *Considerations*, loc. cit.

<sup>56</sup> «[...] insieme possono cioè diventare qualcosa come un singolo individuo che, poiché ha più piedi, mani, e molti sensi, può anche avere più carattere e intelligenza» (Aristotele, *Politica*, III, 11, 1281b). Si veda anche J.S. Mill, *Considerations*, cit., p. 432.

<sup>57</sup> J.S. Mill, *Grote's Plato* (1866), in *CW*, vol. XI: *Essays on Philosophy and the Classics*, a cura di J.M. Robson, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1968, p. 411.

*ment*, o più specificatamente «governo rappresentativo»): infatti, se «ciò che può essere fatto meglio da un corpo che da un individuo è la deliberazione», allora l'eguaglianza politica, il principio del rendere conto, e la libertà di parola sono fattori indispensabili. Senza di essi la politica non può sopravvivere, mentre l'amministrazione e la burocrazia lo possono<sup>58</sup>.

È a partire da queste premesse che Mill giunge a formulare uno schema delle forme di governo nel quale trovano posto soltanto due regimi: il governo rappresentativo o «governo libero» e la pedantocrazia o governo dispotico dei funzionari. Dopo aver analizzato i governi monarchici e aristocratici dell'età precedente alla Rivoluzione francese, Mill conclude che il governo dei «pochi» ha dato buona prova di sé solo in circostanze e tempi eccezionali (o a costo di fare dell'eccezionalità una politica ordinaria, come nel caso della Roma repubblicana, la quale conservò le proprie virtù e libertà al prezzo di perseguire una politica di espansione militare), ovvero quando si richiedevano pronte decisioni, e quindi era necessaria e bastante la saggezza dei pochi. Questo tipo di governo si adattava a società nelle quali la guerra assorbiva tutte le energie umane, come Hume, Montesquieu, e poi ancora Condorcet e Constant avevano riconosciuto. In condizioni di pace e di normalità, tuttavia, le aristocrazie della virtù non tardano a trasformarsi in «pedantocrazia» (ovvero potere degli esecutori o dei funzionari), come nel caso di Venezia e dell'Inghilterra<sup>59</sup>. Nella società moderna, dunque, sono le circostanze ordinarie quelle in relazione alle quali, secondo Mill, si deve valutare la bontà di un regime politico, non quelle eccezionali.

Il passaggio dalla centralità della forza (*force*) alla centralità della legge o del diritto (*right*) muta anche la valutazione della capacità che i «pochi» sono chiamati ad avere<sup>60</sup>. Se nelle società del passato, ai pochi si richiedeva «vigore» e «energia», nella società moderna ai pochi si richiede la capacità di buona amministrazione, un tipo di competenza adatta a prendere decisioni di tipo ordinario. In questo caso, un governo dei «pochi» può prevedibilmente diventare un governo pessimo, ottuso più che valente, immobile più che energico. Più ancora che nel passato, il governo di una società che si è adattata a passioni e virtù riflessive anziché eroiche richiede un governo nel quale ci sia posto per la deliberazione pubblica e la libe-

<sup>58</sup> J.S. Mill, *Considerations*, cit., pp. 400-405.

<sup>59</sup> J.S. Mill, *Considerations*, cit., pp. 436-441. Cfr. la parte del contributo di Anselmo Casani dedicata all'analisi del ruolo polemico che nel giovane Mill aveva la categoria del dispotismo.

<sup>60</sup> J.S. Mill, *Considerations*, cit., pp. 437-439. Sulla progressione dal regno della forza al regno della legge, cfr. anche J.S. Mill, *On Marriage* (1832-33), in *CW*, vol. XXI, cit., pp. 40-44.

ra discussione politica<sup>61</sup>. Nel mondo moderno, le attitudini al conflitto e alla guerra lasciano il posto alla competizione per via del discorso, un tipo di competizione che, come si è detto, opera al meglio quando può contare sulla potenziale partecipazione dei «molti».

L'intuizione che si ricava dalle parole di Mill è che è la complessità della società moderna a rendere necessario, e migliore, un ordine politico tendenzialmente sempre più democratico. Condorcet aveva già messo in evidenza la transizione, o meglio il progresso, da una società nella quale era essenziale il «vigore nella condotta degli affari» pubblici a una nella quale si richiedeva un tipo di «competenza e abilità politica» che è «tutto fuor che eccezionale»<sup>62</sup>. Mill fa propria questa riflessione e conclude che l'indicatore del progresso sta nel grado di «prosperità o di felicità del corpo generale dei suoi cittadini», non dei suoi «pubblici funzionari». Il paradosso dei moderni è che più i cittadini abbandonano l'azione politica diretta, più lo Stato tende a crescere e a regolare la loro vita. Una società basata sul commercio anziché sull'espansione militare non ha uno Stato meno pervasivo. Lo Stato diventa pervasivo in un modo diverso: tende ad essere meno visibile e meno violento, ma non per questo pone meno vincoli alla libertà. In sostanza, per giudicare della bontà di un regime politico occorre prestare attenzione alle circostanze ordinarie, e al peso dei corpi amministrativi (cioè delle funzioni che sono esplicate dai «pochi») nelle circostanze ordinarie. Nella società moderna, è molto più facile che sia il governo dei «pochi» a diventare dispotico piuttosto che quello dei «molti». Un governo nel quale l'assemblea (i «molti») ha un ruolo centrale può rischiare di diventare tirannico (la «tirannia della maggioranza»), ma solo un regime nel quale domina «l'amministrazione esecutiva» rischia di diventare dispotico. *Pedantocracy* è il termine che Mill usa per designare il dispotismo dei moderni, «un'aristocrazia di funzionari pubblici» che ha espunto la politica<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> J.S. Mill, *Considerations*, cit., pp. 437-439.

<sup>62</sup> Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), a cura di Y. Belaval, Paris, Vrin, 1970, p. 58; e J.S. Mill, *Considerations*, cit., p. 438.

<sup>63</sup> Mill include tra le pedantocrazie gli stessi paesi che Montesquieu aveva definito dispotici, e inoltre anche l'Austria asburgica; definisce tutti come «una burocrazia di mandarini». L'antitesi tra libertà e dispotismo orientale era molto comune nella letteratura repubblicana inglese, come mostra J.W. Burrow, *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 21. «Tirannia della maggioranza», un'espressione resa popolare da Tocqueville, sta ad indicare la degenerazione del potere decisionale legittimo, il quale nel governo rappresentativo risiede nell'assemblea. Contrariamente a Tocqueville, però, Mill cerca di ovviare a questa degenerazione tirannica non ricorrendo alla

All'origine del male che affligge la pedantocrazia non ci sono i *sinister interests*, ma invece l'atrofia della politica. In *Considerations on Representative Government*, il dispotismo dei moderni perde il carattere violento di quello degli antichi e diventa sinonimo di stagnazione e routine. In forme simili a quelle rese celebri da Montesquieu, esso denota un regime che deprime le qualità morali e intellettuali, e quindi la stessa possibilità di buon governo il quale invece ha bisogno di quelle qualità e perciò deve essere capace di stimolarle. Sostituendo la politica con l'amministrazione e la deliberazione con la competenza degli esperti, la pedantocrazia trasforma la sfera pubblica in una dimensione che è nel carattere privata perché strutturata secondo decisioni di tipo tecnico rispetto alle quali i «molti» non hanno alcuna abilità di valutazione e di giudizio. Per questa ragione, la pedantocrazia deprimendo la pubblicità estingue la politica. E per questa stessa ragione, secondo Mill, il governo dei competenti non è adatto a governare la società moderna, la quale, proprio per la sua complessità, può trarre molto più profitto dalla consultazione delle opinioni di molti.

Il «governo libero» è dunque non soltanto più giusto ma anche più utile. Questo non semplicemente perché si adatta meglio alle caratteristiche della società moderna, ma anche perché contiene in se stesso l'antidoto contro la pedantocrazia. Il governo rappresentativo infatti assegna un ruolo centrale alla deliberazione e, inoltre, consente di scegliere la classe dirigente non «meramente secondo la posizione sociale», ma attraverso la competizione fra molti. Infine, si tratta di un governo fondato sulla pubblicità e sul criterio dell'*accountability*, secondo il quale i governanti sono responsabili di fronte ai loro cittadini e selezionati attraverso la pubblica e aperta competizione elettorale<sup>64</sup>. La linea di demarcazione fra «corpi deliberativi» e corpi amministrativi – ovvero fra «talking» e «doing» – se da un lato pone limiti alla politica, come è stato più volte osservato, dall'altro però serve a porre argini agli apparati burocratici e amministrativi. Benché diversi studiosi abbiano preferibilmente insistito sul significato antidemocratico del ruolo che Mill assegna alla competenza, non può essere trascurato il fatto che il modello di governo che egli propone è uno nel quale un corpo di non esperti – l'assemblea deliberativa e gli elettori –

divisione dei poteri né al contrappeso rappresentato dalle associazioni civili, ma invece preoccupandosi della composizione dell'assemblea legislativa stessa. A questo proposito, egli difende il sistema elettorale proporzionale perché genera una grande pluralità di opinioni e, soprattutto, meglio del sistema maggioritario può garantire che tutti siano rappresentati, non solo la maggioranza. Cfr. soprattutto il capitolo VII delle *Considerations*, cit.

<sup>64</sup> J.S. Mill, *Considerations*, cit., pp. 421, 423-426 e 439-440.

orienta, limita e controlla il lavoro degli «esperti», proteggendosi in questo modo dalla possibile degenerazione dispotica<sup>65</sup>.

### 3. Libertà come non-soggezione

Sotto il profilo teorico, l'uso della categoria del dispotismo consente a Mill di delineare una nozione di libertà come non-soggezione, una nozione che è di estremo interesse concettuale e normativo ai fini di valutare il suo pensiero politico. Diversamente dall'interpretazione canonica che ci ha lasciato Isaiah Berlin, Mill non è solo il teorico della «vera libertà», cioè della libertà negativa<sup>66</sup>. Più specificatamente, è problematico identificare il pensiero di Mill con un'idea di libertà concepita come opposta al potere, quale che ne sia la forma, quando si presti attenzione al dualismo che permea i suoi scritti più maturi fra *dispotismo* e *polis*<sup>67</sup>. Altrettanto problematico risulta spiegare i suoi scritti sull'emancipazione femminile e la condizione della classe operaia, nei quali Mill, come si è visto, esplicitamente afferma che in questi casi la libertà si può ottenere non facendo tacere la legge, bensì cambiando le relazioni di potere e quindi istituendo una legge giusta: un matrimonio fondato su relazioni di eguaglianza e un ordine economico cooperativo.

La libertà come libertà dalla soggezione avanza una vera e propria richiesta di legittimazione del potere, una redistribuzione del potere tale per cui chi ubbidisce deve essere nella condizione di poter chiedere ragione, e quindi di giudicare e criticare, della propria obbedienza. L'inclusione e la reciprocità sono i due caratteri salienti e fondamentali di una relazione non dispotica, tanto nella sfera pubblica o politica, quanto in quella sociale e familiare. Il criterio che Mill usa per giustificare la richiesta del suffragio femminile è lo stesso di quello che usa per proporre la riforma dell'istituzione matrimoniale e delle relazioni industriali:

<sup>65</sup> Per le critiche del ruolo della competenza, come limite della democrazia, nel pensiero politico di Mill, si veda in particolare, G. Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 258-260 e R. Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven-London, Yale University Press, 1989, p. 125.

<sup>66</sup> I. Berlin, *Two Concepts of Liberty* (1958), in Id., *Four Essays On Liberty*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992, pp. 121-122, 127 e 148.

<sup>67</sup> Ma si veda soprattutto il quarto e ultimo capitolo di *The Subjection of Women*, cit.

Una società tra gli esseri umani, a meno che non si tratti di una relazione come quella che c'è tra il padrone e lo schiavo, è manifestamente impossibile se non alla condizione che l'interesse di tutti venga consultato<sup>68</sup>.

In questo senso, fin dagli scritti giovanili, egli chiarisce la differenza fra non-interferenza semplicemente (che non basta a denotare la libertà individuale) e non-interferenza arbitraria: è alla seconda, non alla prima, che egli si riferisce in *On Liberty* quando parla di libertà come di una sfera d'azione nella quale, se non c'è danno agli altri, l'autorità politica non può intromettersi. Ecco perché, un buon despota non può ripagare dell'assenza di libertà, anche qualora i soggetti godano della libertà privata o negativa.

Si consideri il governo di Napoleone Bonaparte: se la sicurezza dal furto e dall'omicidio costituissero il buon governo, certamente non ci fu mai governo migliore di quello [di Bonaparte]. Ma la sicurezza dal furto e dall'omicidio è una piccola parte del buon governo, una bontà che non include soltanto il dipartimento detto di polizia. Perché chiamiamo il governo di Bonaparte un cattivo governo? Perché se in quel governo la persona e la proprietà erano sicure rispetto agli altri individui, esse non lo erano rispetto al despota. Bonaparte repressero tutti i furti e gli omicidi tranne quelli che poteva perpetrare lui stesso.

In sostanza, la libertà negativa, ovvero la libertà come non-interferenza, per essere sicura deve presumere che il potere politico non sia arbitrario e discrezionale, come appunto è quello dispotico. La volontà politica, scrive Mill, non deve essere come «il fiat di un despota»: «Preferirei, se dovessi scegliere, essere abitualmente sovrattassato piuttosto che vivere nella paura costante che la mia proprietà possa venire presa in qualunque momento per il fiat di un despota»<sup>69</sup>. In questo caso, la sicurezza della libertà personale non sta nel silenzio della legge semplicemente, ma nel silenzio di una legge legittima, dove per legittimità si deve intendere l'inclusione dei cittadini nel processo politico di decisione, e quindi il controllo su chi ha il potere della decisione. Senza altra precisazione, Mill scrive, il silenzio della legge «non riconosce il diritto a nessuna libertà, tranne forse a quella di avere una propria opinione in segreto, senza rivelarla agli altri»<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> J.S. Mill, *Utilitarianism* (1861), in *CW*, vol. X, cit., p. 231.

<sup>69</sup> J.S. Mill, *Parliamentary Reform [2]* (1824) e *Catiline's Conspiracy* (1826), in *CW*, vol. XXVI: *Journals and Debating Speeches*, a cura di J.M. Robson, Toronto-London, University of Toronto Press-Routledge & Kegan Paul, 1988, rispettivamente pp. 282 e 346.

<sup>70</sup> J.S. Mill, *On Liberty*, cit., pp. 220-223 e 288.

È questa la logica che lo induce a distinguere fra decisioni frutto di mere «preferenze» e decisioni «sostenute da ragioni», e pertanto a connettere la legge a uno spazio pubblico di discussione: «ma un'opinione che regola il giudizio pubblico e che non è sostenuta da ragioni può contare solo come preferenza personale». È preferibile essere soggetto a una legge ingiusta che «al capriccio di un uomo»<sup>71</sup>. Poiché il concetto di libertà che Mill propone implica una revisione delle relazioni di potere in termini di eguaglianza e inclusione, la sua teoria della libertà negativa deve essere collocata all'interno della sua teoria della libertà politica o dell'auto-governo. *Considerations on Representative Government* è la cornice istituzionale nella quale occorre collocare *On Liberty*, *The Subjection of Women*, e i *Chapters on Socialism*.

Si consideri nuovamente la sfera del governo politico. Qui, Mill distingue fra il diritto di tutti ad essere rappresentati e il diritto della maggioranza di decidere così da garantire che tanto la minoranza quanto la maggioranza partecipino nel processo deliberativo e che, appunto, la decisione finale presa a maggioranza non sia come il «*fiat* di un despota», cioè una semplice «preferenza»<sup>72</sup>. La legge di maggioranza è legittima quando si applica alla fine di un processo di discussione nel quale sono presenti tutte le «voci» e che è pubblico e aperto. Poiché è il carattere discrezionale (*personal*) della «preferenza» che fa di chi governa un despota, l'abolizione della discrezionalità decisionale rende le relazioni di potere sicure e chi vi è sottoposto libero. Inclusione nel *demos*, e quindi eguaglianza politica, e pubblicità, e quindi decisioni precedute da uno scambio di discorsi ragionati, definiscono un ordine politico come libero e non dispotico. Mill identifica la discrezionalità – l'interferenza nelle scelte e nelle azioni degli altri secondo la «preferenza personale» di chi detiene il potere – con quelli che nella letteratura classica erano i caratteri del dispotismo: il possesso e l'uso del potere sugli altri come se fosse un fatto privato. La «preferenza» è un fatto privato che acquista forza di regola quando chi la condivide ha il potere di imporla agli altri. Essa equivale a un uso privato del potere politico, un atto che non ha altra giustificazione se non il pronunciamento di chi è in posizione di potere (per esempio, perché gode di una maggioranza parlamentare) e che, in questo senso, si impone come un atto di forza.

L'interpretazione della libertà come non-soggezione emerge esplicitamente come l'opposto di dispotismo perché presume quello che relazioni

<sup>71</sup> Si veda, rispettivamente, *Catiline's Conspiracy*, loc. cit., e *On Liberty*, cit., pp. 286-287, 220-221.

<sup>72</sup> J.S. Mill, *Considerations*, cit., p. 449.

di tipo dispotico escludono, ovvero un rapporto di collaborazione o cooperazione (dare e ricevere ragioni delle proprie azioni e dell'ubbidienza a regole e obblighi), un ordine politico e sociale nel quale «il desiderio di potere sugli altri» lascia il posto a un desiderio di associazione<sup>73</sup>. L'opposto di dispotismo è associazione, non isolamento – il quale, semmai, connota un ordine dispotico –, una condizione nella quale gli individui sono liberi non semplicemente in quanto non trovano ostacoli alle loro azioni (cioè in assenza della legge e degli altri), ma in quanto vivono insieme agli altri nelle forme stabilite da una legge legittima. L'individuo di Mill è libero nella misura in cui può agire sinceramente davanti agli altri (senza essere costretto alla segretezza) ed è responsabile di fronte agli altri (disposto a giustificare le sue preferenze). In qualunque governo gli individui possono essere liberi nello spazio segreto della loro mente. Il Leviatano consente ai suoi soggetti di pensare liberamente fino a quando i loro pensieri non si traducono in opinioni pubblicamente espresse. Al contrario, nel governo libero proposto da Mill, le opinioni sono libere quando possono essere ascoltate dagli altri e quindi anche discusse e criticate<sup>74</sup>. Diversamente, non c'è diritto a «nessuna libertà, tranne forse a quella di avere una propria opinione in segreto, senza rivelarla agli altri».

<sup>73</sup> J.S. Mill, *The Subjection of Women*, cit., p. 336.

<sup>74</sup> Cfr. J. Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers, 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 126-129. La concezione di Mill della libertà come non-soggezione è simile alla libertà come *absence of domination*, della quale parla Philip Pettit in *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997 (soprattutto pp. 66-67), benché Pettit la attribuisca molto discutibilmente solo ai teorici repubblicani e non a quelli liberali. Un'attenta analisi del pensiero di Mill consente di correggere questa interpretazione e di mostrare come la tradizione liberale sia in realtà articolata e plurale e non riducibile alla sola teorizzazione della libertà negativa.

## FORMA DI PRODUZIONE ASIATICA E DISPOTISMO ORIENTALE IN KARL MARX

di *Silvano Sportelli*

1. Nel 1853, la riorganizzazione del governo in India e l'imminente scadenza nell'anno successivo della Carta dell'East India Company<sup>1</sup>, sono all'origine di un duro dibattito alla Camera dei Comuni inglese sulla natura della dominazione britannica in India. Marx segue attentamente il dibattito, documentandosi al tempo stesso con la lettura di rapporti parlamentari e amministrativi, e rapporti di viaggiatori. Questo lavoro, che gli consente di approfondire la conoscenza di ciò che costituisce la specificità delle società orientali, ha come primo risultato, nello stesso 1853, oltre alle lettere inviate ad Engels, gli articoli della «New-York Daily Tribune», il quotidiano repubblicano americano al quale Marx dal 1851 collabora, nei quali analizza la società indiana. È così che il tema del dispotismo orientale o asiatico entra nella riflessione marxiana<sup>2</sup>. L'uso del termine «dispotismo orientale», e la qualifica di dispotico attribuita alla forma di governo orientale, non è, com'è noto, un'invenzione di Marx. L'espressione era ai suoi tempi in uso (il governatore britannico di Giava, Sir Stanford Raffles, citato da Marx, parla di «dispotismo» come «governo mutevole e semibarba-

<sup>1</sup> Cfr. gli articoli di Marx, pubblicati sulla «New-York Daily Tribune», del 9 (*La situazione in Olanda - Danimarca - Conversione del debito britannico - India, Turchia e Russia*), 22 (*L'imbroglione russo - Il fallimento di Gladstone - Le riforme di Sir Charles Wood nell'India orientale*), 25 giugno (*La dominazione britannica in India*) e 11 luglio del 1853 (*La Compagnia delle Indie orientali: storia e risultati*), in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XII, Roma, Editori Riuniti, 1978, rispettivamente alle pp. 107, 124-125, 129, 150.

<sup>2</sup> Scrive K.A. Wittfogel, che «negli anni cinquanta del secolo scorso la nozione di una specifica società asiatica colpì Marx con la forza di una scoperta» (K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale* [1957], trad. it. di R. Pavetto, 2 voll., Firenze, Vallecchi, 1968, vol. II, p. 592). Per le fonti di Marx, cfr. W. Ruben, *Karl Marx über Indien und die Indienliteratur vor ihm*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität Berlin», 3 (1953-54) 2, pp. 69-100.

ro»<sup>3</sup> a proposito dell'India), ma egli doveva già averla incontrata, se non altro, attraverso la sua conoscenza della cultura filosofica e storica tedesca. Hegel (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1830-1831), per esempio, riferisce dell'Asia come della «naturale dimora del despotismo»<sup>4</sup>. E prima di lui Herder (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791) aveva descritto la Cina come una società agricola dominata da uno Stato paternalista, riprendendo anche la nozione di «*asiatischer Despotismus*»<sup>5</sup>. Anche gli economisti classici, il cui studio Marx aveva ripreso da quando era a Londra, avevano, peraltro, messo in evidenza la particolarità della società asiatica. E Marx lesse, tra il 1850 e il 1853, i *Principles of Political Economy* (1848) di John Stuart Mill dove si parla delle monarchie asiatiche e di «Oriental society»<sup>6</sup>; la *Wealth of Nations* (1776) di Adam Smith, dove si fa riferimento ai «governments of Asia» e al ruolo dei sistemi di irrigazione<sup>7</sup>; *An Essay on the Distribution of the Wealth, and on*

<sup>3</sup> Cfr. K. Marx, *La dominazione britannica in India*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XII, cit., p. 130.

<sup>4</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* [postuma, 1837], vol. II, *Il mondo orientale*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1947: «[...] in India ciò che ancora si può chiamare vita politica è un despotismo senza alcun principio, [...] il più arbitrario, cattivo e disonorante despotismo. Cina, Persia, Turchia, l'Asia in genere sono la naturale dimora del despotismo, e questo, quando chi lo esercita è malvagio, trapassa in tirannia» (p. 122); «Essendovi in Cina uguaglianza, ma non libertà, il despotismo è la forma di governo che per forza vi ha luogo» (p. 42). Cfr. anche Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 354-355 (*Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Bari, Laterza, 1954, pp. 291-292). D. Thorner, *Marx on India and the Asiatic mode of production*, «Contributions to Indian Sociology», 9 (1966), pp. 33-66, ha messo in evidenza i molteplici punti di contatto tra la *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel e gli articoli di Marx del 1853. Su Hegel cfr. G. Bongiovanni e A. Rotolo, *Hegel e lo spirito del despotismo*, contenuto nel presente tomo.

<sup>5</sup> Cfr. J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt, Melzer, 1966, pp. 279 sgg., e p. 298.

<sup>6</sup> J.S. Mill, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy* (1848), in *Collected Works*, a cura di J.M. Robson, vol. 2, Toronto-London, University of Toronto-Routledge & Kegan, 1965, p. 20. Cfr. anche p. 13, dove Stuart Mill descrive «the extensive monarchies which from a time beyond historical record have occupied the plains of Asia», e ricorda i «tanks, wells», e i «canals for irrigation, without which in many tropical climates cultivation could hardly be carried on». Vedi, in proposito, il contributo di Anselmo Cassani, in questo tomo.

<sup>7</sup> Cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, trad. it. di F. Bartoli, C. Camporesi, S. Caruso, Milano, ISEDI, 1973, Libro V, cap. I, p. 721, dove si cita anche François Bernier. Scrive tra l'altro Smith: «In Cina e in altri regimi asiatici (*governments of Asia*), il potere esecutivo si incarica della riparazione delle strade e della manutenzione dei canali navigabili. [...] Inoltre, in Cina, nell'Indostan e in parecchie altre regioni asiatiche, il reddito del sovrano deriva quasi interamente da imposte o rendite fondiari, che aumentano e diminuiscono con l'aumento e la diminuzione del prodotto annuo della terra» (p. 721). Il cap. IX della Parte IV è dedicato ai «sistemi agricoli» (*agricultural systems*), e Smith spiega (pp. 674-676) che gli ordinamenti poli-

*the Sources of Taxation* (1831) e *Introductory Lecture on Political Economy* (1833) di Richard Jones, dove si esamina la «Asiatic society» e se ne traccia un quadro generale<sup>8</sup>. Informazioni si potevano poi trovare anche in testi di storici e viaggiatori, che pure Marx lesse, come la *History of the Conquest of Mexico* (1850) e la *History of the Conquest of Peru* (1850) di W.H. Prescott; i *Voyages contenant la description des États du Grand Mogol* (1699 e 1710) di François Bernier<sup>9</sup>; e la *History of British India* (1820) di James Mill<sup>10</sup>, dove l'«Asiatic model» di governo («forma dispotica», sovrano come «unico proprietario del suolo», «rendita in prodotti»), viene visto come un tipo istituzionale generale. Marx doveva poi aver già letto anche l'*Esprit des lois* di Montesquieu<sup>11</sup>, il cui libro XVIII contiene peraltro quel concetto di *subsistance* che sarà alla base della nozione di «società civile» di quei sociologi e filosofi sociali inglesi, come Adam Ferguson, di cui negli anni gio-

tici, tanto dell'antico Egitto, quanto della Cina e dell'Indostan hanno favorito l'agricoltura più di tutti gli altri impieghi, e ricorda le opere costruite dagli antichi sovrani non solo dell'Egitto, ma anche dell'Indostan, per una migliore distribuzione delle acque («*proper distribution of the waters*»).

<sup>8</sup> Cfr. R. Jones, *An Essay on the Distribution of the Wealth, and on the Sources of Taxation*, London, J. Murray, 1831, pp. 7 sgg., pp. 109 sgg., pp. 111 sgg. Sulla denominazione di «Asiatic society» cfr. *The Literary Remains consisting of Lectures and Tracts on Political Economy of the late Rev. Richard Jones*, a cura di W. Whewell, London, 1859, p. 447.

<sup>9</sup> Marx ne parla nella lettera a Engels del 2 giugno 1853 (K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 267-269). Bernier è citato anche nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, 2 voll., a cura di Enzo Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1970, vol. II, p. 598 (i *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, con il capitolo *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, pubblicati per la prima volta nel 1939-1941, e poi nel 1953, sono contenuti in Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1983, vol. 42), in un punto in cui si parla di denaro e risparmio, e nelle *Teorie sul plusvalore III*, cap. XXIV, dedicato a Richard Jones: cfr. K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXVI, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 469 (Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1968, vol. 26.3, p. 428).

<sup>10</sup> J. Mill, *The History of British India* (1820), London, J. Madden, 1858, vol. I, p. 141, pp. 210 sgg.

<sup>11</sup> In una lettera di Marx a Ruge del maggio 1843 c'è un riferimento a Montesquieu, e una breve riflessione sul dispotismo (indicato qui, da Marx, con entrambi i termini presenti nella lingua tedesca: *Despotie* e *Despotismus*). Scrive Marx: «Il solo pensiero del dispotismo (*Despotismus*) è il disprezzo per gli uomini, l'uomo disumanizzato [...]. Il despota (*Despot*) vede sempre gli uomini degradati [...]. Il principio della monarchia in generale è l'uomo disprezzato, spregevole, disumanizzato; e Montesquieu ha veramente torto a voler far credere che è l'onore. Egli cerca di cavarsela con la distinzione tra monarchia, dispotismo e tirannia (*Monarchie, Despotie und Tyranei*). Ma questi non sono che nomi diversi di un solo concetto, al massimo una differenza morale nello stesso principio» (K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 150; Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1956, vol. 1, p. 340).

vanili aveva letto in edizione francese<sup>12</sup> *An Essay on the History of Civil Society* (1767), la cui Parte VI, intitolata «*Of Corruption and Political Slavery*», si occupa della tipologia delle forme di governo e del dispotismo.

In tutte queste opere erano già presenti quelli che potevano ritenersi i caratteri specifici e costitutivi delle «società orientali»: governo dispotico come potere arbitrario del sovrano che rende impossibile ogni garanzia e ogni libertà politica, Stato che si regge con imposte in natura e che sostiene l'agricoltura con una politica di grandi lavori, stagnazione millenaria, scarso sviluppo di commercio e moneta, assenza di proprietà privata. Punto, quest'ultimo, su cui, come su quello che riguarda l'esistenza o meno di leggi scritte e di garanzie per i sudditi, le posizioni non erano univoche, ma Marx sceglie – proseguendo peraltro così al tempo stesso un dibattito filosofico e politico del XVIII secolo – le tesi dell'assenza di proprietà e della schiavitù generalizzata<sup>13</sup>.

2. I concetti di «dispotismo», di «despota», e anche di «dispotismo orientale», che Marx riprende e utilizza per indicare l'ordinamento istituzionale di quella forma economica che chiamerà poi «modo di produzione asiatico» (*asiatische Produktionsweise*)<sup>14</sup>, hanno dunque già una lunga storia (che la presente opera intende appunto documentare). Il loro luogo di nascita è nel pensiero greco (Aristotele in primo luogo), con un significato che, riferendosi a una organizzazione politica e sociale caratterizzata al tempo stesso dal rapporto tra il padrone e lo schiavo e da forme orientali di organizzazione politica, implica contemporaneamente l'aspetto sociale, l'aspetto politico, e il riferimento all'Oriente<sup>15</sup>. Poi, dopo un percorso lun-

<sup>12</sup> *L'Essai sur l'histoire de la société civile* (Paris, 1783) di Ferguson è, per esempio, citato da Marx nella *Miseria della filosofia* (1847): cfr. K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. VI, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 189.

<sup>13</sup> Cfr., per esempio, K. Marx, *Lineamenti*, cit., vol. II, pp. 97-98 e 123.

<sup>14</sup> L'espressione «modo di produzione asiatico» è evidentemente marxiana, anche se costruita sulle descrizioni che economisti e viaggiatori avevano dato di quella che essi chiamavano «società orientale» (John Stuart Mill), «società asiatica» (Richard Jones), o anche «dispotismo orientale» (Nicolas-Antoine Boulanger).

<sup>15</sup> Cfr. F. Venturi, *Despotismo orientale*, «Rivista storica italiana», 72 (1960), p. 117; vedi anche R. Koebner, *Despot and despotism: vicissitudes of a political term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 14 (1951), pp. 275-277, e il contributo su Aristotele nel primo tomo di questa opera.

Va qui ricordato che qualcosa come una piccola storia del concetto di «dispotismo» può essere abbozzata anche all'interno del pensiero di Marx. Ai due termini, *Despotie* e *Despotismus*, che gli corrispondono in tedesco, il giovane Marx dà un significato semplicemente politico, come, per esempio, nel caso della lettera che egli scrive a Ruge nel maggio 1843. Successivamente, e indipendentemente dal significato con cui, poi, il solo termine *Despotismus*, con-

go e complesso, durante il quale vengono variamente ripresi da diversi autori medioevali e moderni in senso principalmente o esclusivamente politico, l'originario significato è recuperato soprattutto da Montesquieu che ripropone il concetto di dispotismo come sintesi di «tutte le passate discussioni sull'arbitrio, sulla signoria, la sovranità, la servitù civile, la schiavitù, i costumi orientali»<sup>16</sup>. A Montesquieu si rifanno, tra gli altri, Nicolas-Antoine Boulanger, che approfondisce nelle sue *Recherches sur l'origine*

giunto con *orientalisch* o *asiatisch*, indicherà la forma specifica di governo propria della formazione sociale asiatica, Marx dà ai due termini (insieme a quello di *Diktatur*) anche un altro significato, originale, quello di dominio brutale di una classe, nella fattispecie quella borghese. A partire dal *Manifesto* (1847/1848) il concetto viene calato, in forza del principio che la storia è «storia di lotte di classi», all'interno dei rapporti economico-sociali: «L'industria moderna ha trasformato la piccola officina dell'artigianato patriarcale nella grande fabbrica del capitalista industriale. Masse di operai [...] vengono organizzate militarmente. Essi non sono soltanto servi della classe borghese, dello Stato borghese, ma vengono, ogni giorno e ogni ora, asserviti alla macchina, dal sorvegliante, e soprattutto dal singolo borghese padrone di fabbrica. Siffatto dispotismo (*Despotie*) [della classe borghese] è tanto più meschino, odioso, esasperante, quanto più apertamente esso proclama di non avere altro scopo che il guadagno» (K. Marx e F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. VI, cit., p. 493; Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1969, vol. 4, p. 469). Qualche anno dopo, ne *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), Marx riconferma questo significato: «[L]a disfatta degli insorti [...] aveva rivelato che *repubblica borghese* significa dispotismo assoluto di una classe su altre classi (*bürgerliche Republik hier die uneingeschränkte Despotie einer Klasse über andre Klassen bedeute*)» (K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XI, Roma, Editori Riuniti, 1982, p. 115; Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1969, vol. 8, p. 122). E ancora, più tardi, nel *Capitale* (1867) parla della «autorità incondizionata (*unbedingte Autorität*) del capitalista su uomini che costituiscono solo le membra di un meccanismo complessivo di sua proprietà», e del suo dispotismo: «[L]a direzione capitalistica [...] quanto alla forma è *dispotica* (*despotisch*). Questo dispotismo (*Despotismus*) sviluppa poi le sue forme peculiari mano a mano che la cooperazione si sviluppa su scala maggiore [...]. Allo stesso modo che un esercito ha bisogno di ufficiali e sottufficiali militari, una massa di operai operanti insieme sotto il comando dello stesso capitale ha bisogno di ufficiali superiori [...] e di sottufficiali» (K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 399, 373; Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1962, vol. 23, pp. 377, 351). Naturalmente il semplice significato politico si ritrova ancora. Nello stesso *18 brumaio di Luigi Bonaparte*, per esempio, Marx scrive: «La Francia sembra dunque sia sfuggita al dispotismo di una classe (*Despotie einer Klasse*) soltanto per ricadere sotto il dispotismo di un individuo (*Despotie eines Individuums*)» (K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XI, cit., p. 193, cfr. anche p. 137; Marx-Engels, *Werke*, vol. 8, cit., p. 196, cfr. anche p. 143). Da queste citazioni si può anche vedere che Marx usa prevalentemente il termine *Despotie* anziché il termine *Despotismus*. Quest'ultimo è invece il termine che egli sempre usa per indicare il «dispotismo» orientale. Sul dispotismo in Marx, come «despotism of class» o «despotism of capital», con esclusione del tema del «dispotismo asiatico», cfr. R. Boesche, *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, cap. 7, «Despotism of Class and Workplace», pp. 237-283.

<sup>16</sup> F. Venturi, *Despotismo orientale*, cit., p. 119. Sul dispotismo in Montesquieu, cfr. il contributo di D. Felice in questa opera, nonché, dello stesso, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, ETS, 2000.

*du despotisme oriental* (1761) le origini religiose e storiche della originaria confusione di suddito e di schiavo, e, in chiave critica, Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, il quale conclude, nella sua *Législation orientale* (1778) (in cui intende verificare la effettiva realtà del dispotismo in Oriente), che, diversamente da quanto si crede, in Oriente esiste sia «*un code de loix écrites*», sia «*la propriété individuelle, foncière et mobilière*»<sup>17</sup>, e che, dunque, è un abuso utilizzare concetti come quelli di governo dispotico e di dispotismo (costruiti sulla base dei rapporti, spesso fantasiosi, dei viaggiatori dei secoli XVI-XVIII) a proposito dei regni asiatici.

3. Prima del 1853, Marx ha già formulato i principi della concezione materialistica della storia e abbozzato un primo schema dell'evoluzione storica e delle forme di proprietà (proprietà tribale, proprietà della comunità antica e dello Stato, proprietà feudale o degli ordini), ma non si è occupato dell'Asia. Anzi non ha mostrato di avere alcuna idea specifica di società asiatica (nel *Manifesto del partito comunista* non c'è che un generico riferimento all'«Oriente»<sup>18</sup>), e India e Cina sono da lui citate solo come vittime del capitalismo, o «come esempio di una delle fasi pseudostoriche inventate dalla “concezione filosofica tedesca della storia” di Hegel e Stirner»<sup>19</sup>. Ma, a partire dal 1853, al concetto di proprietà tribale di cui parlava nell'*Ideologia tedesca*<sup>20</sup> e all'idea – ormai luogo comune – di uno stato stazionario dell'Asia, Marx può aggiungere qualcosa in più, e cioè l'idea di una società asiatica caratterizzata da assenza della proprietà privata del suolo, da comunità di villaggio indipendenti, e da un potere centrale dispotico.

È anzitutto nell'articolo (pubblicato sulla «New-York Daily Tribune» il 9 febbraio del 1853) sulla storia della fortuna della famiglia Sutherland, e sulle vicende del popolo gaelo-scozzese, che Marx, parlando del clan come organizzazione sociale fondata sulla proprietà comune della terra e sull'assenza della proprietà privata, trova una corrispondenza con le «vec-

<sup>17</sup> Come, tra l'altro, recitava il titolo stesso dell'opera di Anquetil-Duperron (cfr. F. Venturi, *Despotismo orientale*, cit., p. 121).

<sup>18</sup> «Come ha assoggettato la campagna alla città, così [la *borghesia*] ha reso dipendenti dai popoli civili quelli barbari e semibarbari, i popoli contadini dai popoli borghesi, l'Oriente dall'Occidente (*den Orient von Okzident*)» (K. Marx e F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. VI, cit., p. 490; Marx-Engels, *Werke*, vol. 4, cit., p. 466).

<sup>19</sup> M. Godelier, Prefazione a Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, Milano, Feltrinelli, 1970, p. 19.

<sup>20</sup> K. Marx, *L'ideologia tedesca*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. V, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 18.

chie comuni familiari dell'Asia»<sup>21</sup>, e anche con la comunità contadina russa<sup>22</sup> – stabilendo così fin da principio una connessione tra comunità asiatiche e comunità russa su cui in seguito tornerà. Per sostenere questa forma di proprietà della terra, fondamentale per la teoria marxiana delle forme di proprietà precapitalistiche, Marx si appoggia principalmente sul già ricordato François Bernier, un filosofo, medico e viaggiatore del XVII secolo<sup>23</sup>, che nei suoi *Voyages contenant la description des États du Grand Mogol* (1699 e 1710) afferma – ciò che colpisce molto Marx – che in Oriente non esiste nessuna proprietà privata del suolo («*le roi est le seul et unique propriétaire de toutes les terres du royaume*»<sup>24</sup>). Marx forse non conosce, e comunque non si preoccupa della confutazione svolta da Anquetil-Duperron (mai citato da Marx), che peraltro si colloca nella scia di Voltaire che aveva sottolineato il carattere immaginario del dispotismo<sup>25</sup>. Del resto, pur avendo trovato tracce di proprietà terriera privata in India (e anche in Cina)<sup>26</sup>, Marx crede di poter riaffermare che nel «sistema asiatico» lo Stato è

<sup>21</sup> K. Marx, *Elezioni - Nubi finanziarie - La duchessa di Sutherland e la schiavitù*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XI, cit., p. 505 (Marx-Engels, *Werke*, vol. 8, cit., p. 502: «[...] genau wie in allen alten asiatischen Familiengemeinschaften»).

<sup>22</sup> «[...] esattamente come, in Russia, la terra occupata da una comunità contadina appartiene alla comunità e non ai singoli contadini» (K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XI, cit., p. 504; Marx-Engels, *Werke*, vol. 8, cit., p. 501). Per Marx il dispotismo orientale abbraccia, geograficamente, Sahara, Arabia, Egitto, Persia, Indostan, Tartaria, mentre, storicamente, va dall'antichità fino ai tempi moderni, che vedono la comunità di villaggio asiatica sopravvivere nella comune russa.

<sup>23</sup> Allievo e amico di Gassendi (scrisse un *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 1678), fu, tra l'altro, «per nove anni medico di Aurangzeb» (lettera di Marx a Engels, 2 giugno 1853, cit., p. 267), sultano dal 1658 al 1707 della dinastia del Gran Mogol nell'Indostan. Scrive ancora Marx: «Sulla formazione delle città orientali non c'è nulla di più brillante e di più indovinato che il vecchio François Bernier» (*ibid.*). Su Bernier, cfr. R. Minuti, *Proprietà della terra e dispotismo orientale. Aspetti di un dibattito sull'India nella seconda metà del '700*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 8 (1978), pp. 29-177; J. Fisch, *Der märchenhafte Orient. Die Umwertung einer Tradition von Marco Polo bis Macaulay*, «Saeculum», 35 (1984), pp. 258 sgg.; F.A. Cappelletti, *Un libertino alla scoperta dell'India. Dispotismo e proprietà in François Bernier*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 74 (1997), pp. 575-593.

<sup>24</sup> Bernier citato da Marx, lettera a Engels, 2 giugno 1853, *ibid.* La tesi circa l'assenza di proprietà privata in Asia (e più generale nel dispotismo) è peraltro tema ricorrente, ribadito in epoca moderna, tra gli altri, da Bodin e Locke, e centrale soprattutto in Montesquieu (cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., p. 59), poi, tranne nel caso di Anquetil-Duperron, che vediamo subito, sempre confermato dagli autori successivi.

<sup>25</sup> Cfr. D. Felice, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, in Id., *Oppressione e libertà*, cit., pp. 219-253, e il contributo di Gianmaria Zamagni, in questo tomo.

<sup>26</sup> Cfr. per es. la lettera di Marx a Engels, 14 giugno 1853, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX, cit., p. 269.

«il vero padrone del suolo» (*tatsächlichen Grundbesitzer*)<sup>27</sup>. Evita, inoltre, di «cadere nell'errore di considerare i "samindari" [gli esattori delle imposte] indiani come una variante dei proprietari terrieri feudali europei»<sup>28</sup>. L'assenza di proprietà privata del suolo nella tradizione indù è d'altra parte confermata da tutta la letteratura inglese dell'epoca: «La proprietà terriera risiede unicamente nel sovrano», scrive ad esempio J. Mill<sup>29</sup>.

Quanto sia stata importante per Marx la testimonianza di Bernier sulla forma di proprietà asiatica è da lui espresso chiaramente in una lettera a Engels:

Bernier trova a ragione la forma fondamentale di tutti i fenomeni dell'Oriente – lui parla della Turchia, della Persia, dell'Indostan – nel fatto che non vi esisteva *nessuna proprietà privata del suolo*. Questa è la vera *clef* anche del cielo orientale<sup>30</sup>.

Nella sua risposta Engels riprende il punto di vista di Marx, ma formulando anche un'ipotesi sulle cause dell'assenza della proprietà privata della terra, e sottolineando inoltre il ruolo fondamentale dell'irrigazione artificiale per l'agricoltura asiatica:

L'assenza della proprietà fondiaria è in realtà la chiave per tutto l'Oriente. Qui risiede la storia politica e religiosa [...]. Io credo che la ragione [di questa assenza] risieda soprattutto nel clima, assieme alle condizioni del suolo, specialmente con le grandi zone desertiche [...]. L'irrigazione artificiale è qui la prima condizione dell'agricoltura, e questa è cosa o dei comuni o delle province o del governo centrale<sup>31</sup>.

In un'altra lettera Marx indica poi in «due condizioni che si sostengono a vicenda», la spiegazione del carattere stazionario dell'Asia (aspetto che però in seguito metterà in discussione):

<sup>27</sup> K. Marx, *La questione della guerra - Attività del parlamento - L'India*, «New-York Daily Tribune», 5 agosto 1853, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XII, cit., p. 221; Marx-Engels-Lenin, *India Cina Russia*, cit., p. 108; cfr. anche *Il Capitale*, Libro III, Roma Editori Riuniti, 1965, cap. 47, p. 902. Si veda anche, per la discussione sulla «comunità di villaggio indiana», W. Nippel, *Griechen, Barbaren und «Wilde»*. *Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt, Fischer, 1990.

<sup>28</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, vol. II, cit., p. 597.

<sup>29</sup> J. Mill, *History of British India* (1820), vol. I, cit., p. 216.

<sup>30</sup> Marx a Engels, 2 giugno 1853, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX, cit., p. 269; cfr. anche la lettera di Marx a Engels, 6 giugno 1853, *ibid.*, p. 274.

<sup>31</sup> Engels a Marx, 6 giugno 1853, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX, cit., p. 273.

1) i *public works* come cosa del governo centrale; 2) accanto ad essi tutto l'impero, escluse le poche città maggiori, dissolto in *villages*, che possedevano una completa organizzazione a sé e costituivano un piccolo mondo a sé<sup>32</sup>.

Tutti questi punti vengono poi ripresi e riesposti in due importanti articoli, pressoché contemporanei a quelle lettere, pubblicati nello stesso anno sulla «New-York Daily Tribune»: *La dominazione britannica in India*, 25 giugno 1853 (ma scritto entro il 10 giugno) – il primo testo, ci sembra, in cui Marx usa le espressioni «dispotismo asiatico» (*asiatischer Despotismus*) e «dispotismo orientale» (*orientalischer Despotismus*)<sup>33</sup> –, e *I risultati futuri della dominazione britannica in India*, 8 agosto 1853 (ma scritto entro il 22 luglio), nei quali Marx analizza la società indiana e comincia ad esporre in maniera più sistematica i caratteri essenziali della società e della forma economica asiatiche. Tre sono i caratteri che soprattutto egli mette in evidenza, e che ritiene costituiscano «il solido fondamento del dispotismo orientale» (*die feste Grundlage des orientalischen Despotismus*)<sup>34</sup>, e dunque gli diano origine, lo sostengano, e lo perpetuino:

a) «Il clima e le condizioni del territorio, particolarmente le vaste distese di deserto», che fanno «dell'irrigazione artificiale per mezzo di canali e opere idrauliche la base dell'agricoltura orientale», e che impongono di necessità «l'intervento del potere accentratore del governo (*zentralisierenden Staatsgewalt*)», e «a tutti i governi asiatici [...] una funzione economica, la funzione di provvedere ad opere pubbliche»<sup>35</sup>;

b) la dispersione della popolazione orientale «su tutta la superficie del paese»<sup>36</sup>;

c) l'agglomerarsi della stessa popolazione in un sistema di villaggi auto-sufficienti (*self-sustaining*, o indipendenti, o autarchia dei villaggi), che combinano «attività agricole e manifatturiere di tipo familiare»<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Marx a Engels, 14 giugno 1853, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX, cit., p. 283.

<sup>33</sup> Cfr. K. Marx, *La dominazione britannica in India*, cit., p. 130 («dispotismo asiatico») e p. 134 («dispotismo orientale»).

<sup>34</sup> K. Marx, *La dominazione britannica in India*, cit., p. 134.

<sup>35</sup> K. Marx, *La dominazione britannica in India*, cit., p. 131. Scriverà Engels: «Per quanto numerosi siano stati i governi dispotici che si sono formati e che sono caduti in Persia e in India, ognuno di essi sapeva in modo assolutamente preciso di essere l'imprenditore generale dell'irrigazione delle vallate fluviali, senza di che laggiù non sarebbe stata possibile l'agricoltura» (*Anti-Dühring*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXV, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 172).

<sup>36</sup> K. Marx, *La dominazione britannica in India*, cit., p. 132.

<sup>37</sup> *Ibid.* «Il clima e le condizioni del suolo, specialmente la grande fascia di deserti che dal Sahara, attraverso l'Arabia, la Persia, l'India e la Tartaria si estende fino ai più elevati altipiani

Due circostanze, queste ultime, che, scrive Marx,

avevano creato, sin dai tempi più remoti, un sistema sociale con tratti peculiari, il cosiddetto *sistema di villaggio* (*Dorfsystem*), che dava a ciascuna di queste piccole unità una sua organizzazione indipendente ed una vita distinta<sup>38</sup>,

e che costituisce appunto la base del dispotismo orientale.

Se oggetto dell'analisi è qui l'India, a partire dagli stessi anni Marx comincia a considerare anche la Cina come caratterizzata, allo stesso modo dell'India, tanto da istituzioni che da una base economica della produzione asiatiche<sup>39</sup>, e a ritenere che il «dispotismo asiatico» si è perpetuato, sulla base delle comunità rurali, anche in Russia<sup>40</sup>.

dell'Asia, fecero dell'irrigazione artificiale mediante canali ed altre opere idrauliche la base dell'agricoltura in Oriente [...]. Questa necessità primaria di un uso comune ed economico dell'acqua [...] in Oriente, dove la civiltà era troppo rudimentale e le superfici troppo estese per chiamare in vita l'associazione volontaria [come in Occidente], impose di necessità l'intervento del potere centrale del governo. Di qui la funzione economica devoluta a tutti i governi asiatici di provvedere alle opere pubbliche» (K. Marx, *La dominazione britannica in India*, cit., p. 131).

Riferendosi specificamente all'India, Marx aggiunge che «il fatto che gli Indù, come tutti i popoli orientali, lasciassero al governo centrale la cura delle grandi opere pubbliche in quanto condizione prima dell'agricoltura e del commercio», unendosi alla circostanza che essi «fossero dispersi sull'intera superficie del paese e agglomerati in piccoli centri dall'unione di attività agricole e industriali di tipo domestico», avevano generato dai tempi più remoti il cosiddetto *sistema di villaggio* (K. Marx, *La dominazione britannica in India*, cit., p. 132). Marx trae (cfr. alla p. 133) la descrizione del villaggio e della sua struttura, come egli dice, da un «vecchio rapporto ufficiale della Camera dei comuni inglese sugli affari indiani», cioè il *Fifth Report of Select Committee of House of Commons*, conosciuto attraverso la *History of Java*, London, 1817, di Sir Thomas Stamford Raffles.

<sup>38</sup> K. Marx, *La dominazione britannica in India*, cit., p. 132.

<sup>39</sup> Cfr. l'articolo pubblicato da Marx anonimo e senza titolo sulla «New-York Daily Tribune», il 3 dicembre 1859, in K. Marx e F. Engels, *India Cina Russia*, col titolo *I rapporti commerciali con la Cina alla luce della struttura sociale indigena*, pp. 241 sgg. Cfr. anche *Il Capitale*, Libro III, cit., 1965, p. 399.

<sup>40</sup> Scrive K.A. Wittfogel (*Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, cit., p. 595): «A quanto ne so, la Russia fu per la prima volta definita un paese "semi-asiatico" in un articolo firmato da Marx, ma scritto da Engels, che apparve sulla «New-York Daily Tribune» del 18 aprile 1853. Il 5 agosto 1853 [*La questione della guerra - Attività del parlamento - L'India*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XII, cit., p. 219: «La crisi industriale incombente, inoltre, è influenzata ed accelerata da queste complicazioni semi-orientali tanto quanto dalla complicazione completamente orientale della Cina»], e questa volta in un articolo scritto di suo pugno, Marx contrappose certi sviluppi "semi-orientali" propri della Russia zarista agli aspetti "integralmente orientali" della Cina. Fin dal principio la qualifica di "semi-asiatica", attribuita da Marx e da Engels alla Russia, non si riferiva alla localizzazione geografica del paese, ma alle sue "tradizioni e istituzioni, caratteristiche e condizioni"».

4. In questa corrispondenza epistolare e in questi articoli (del 1853) compare, dunque, con le espressioni dispotismo orientale e dispotismo asiatico, anche la descrizione del sistema di villaggi indiano come specifica forma di proprietà asiatica. Questa forma di proprietà, escludente la proprietà privata e in cui il singolo è solo possessore del suolo, viene a costituire così, per Marx, l'aspetto economico della società asiatica caratterizzata dal dispotismo, cioè quel «sistema asiatico, dove il vero padrone è lo Stato»<sup>41</sup>, che sarà poi da lui indicato con l'espressione «modo di produzione asiatico», espressione che apparirà solo nel 1859 in *Per la critica* («A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società»)<sup>42</sup>, anche se il concetto di «modo di produzione» (*Produktionsweise*) è presente nella sezione dei *Lineamenti fondamentali* dedicata alle *Forme precedenti la produzione capitalistica* (1857-58)<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> K. Marx, *La questione della guerra - Attività del parlamento - L'India*, «New-York Daily Tribune», 5 agosto 1853, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XII, cit., p.121.

<sup>42</sup> K. Marx, Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXX, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 299 («In Großen Umrissen Können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden»: Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1947, vol. 13, p. 9).

<sup>43</sup> Nelle *Forme* non c'è l'espressione «modo di produzione asiatico» (*asiatische Produktionsweise*). C'è invece la definizione di modo di produzione: cfr. *Lineamenti*, vol. II, p. 122. Sul modo di produzione asiatico cfr. AA.VV., *Sur le «mode de production asiatique»*, Préface de R. Garaudy, Paris, Éditions Sociales, 1969; G. Lichtheim, *Oriental Despotism*, in Id., *The Concept of Ideology and Other Essays*, New York, Vintage, 1967, pp. 62-93; S.P. Dunn, *The Fall and the Rise of the Asiatic Mode of Production*, London, 1982; G. Sofri, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino, Einaudi, 1969; L. Krader, *The Asiatic mode of production: sources development and critique in the Writings of Karl Marx*, Assen, 1975; R. Kössler, *Dritte Internationale und Bauernrevolution. Die Herausbildung des sowjetischen Marxismus in der Debatte um die «asiatische» Produktionsweise*, Frankfurt am Main-New York, Campus, 1982; P. Springborg, *Politics, Primordialism and Orientalism: Marx, Aristotle and the Myth of the "Gemeinschaft"*, «American Political Science Review», 80 (1986), in part. pp. 191-196 (dedicate a: «Marx on the Ancient and Oriental Communes»); U. Melotti, *Marx e il Terzo Mondo*, Milano, Il Saggiatore, 1977; AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo orientale. Cina, Russia e società arcaiche*, a cura di W. Minella, Roma, Armando, 1991; G.L. Ulmen, *The Science of Society. Toward an Understanding of the Life and Work of K. A. Wittfogel*, The Hague-Paris-New York, Mouton, 1978, che contiene un'ampia bibliografia. Nelle *Forme* Marx usa le espressioni: «proprietà fondiaria collettiva basata sulla comunità orientale» (*auf der orientalischen Kommune bezuhenden Grundeigentums*) (*Lineamenti*, vol. II, p. 95; Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1983, vol. 42, p. 383); «forme [di proprietà] asiatiche» (*asiatischen Grundformen*) (*ibid.* p. 97; Marx-Engels, *Werke*, vol. 42, cit., p. 385; anche nell'*Ideologia tedesca* Marx parla di «forme di proprietà»: cfr. pp. 18-20). Va ricordato che la discussione marxista

Ed è proprio l'interesse di Marx per una evoluzione storica scandita dalla successione delle «epoche che marcano il progresso della formazione economica della società» che sta alla base della connessione da lui stabilita tra le nozioni di «dispotismo orientale» o «dispotismo asiatico»<sup>44</sup> e le nozioni di «modo di produzione asiatico» – e, come vedremo, di «comune agricola» –, nozioni, queste ultime, che Marx considera come esperimenti le forme economiche e proprietarie corrispondenti alla forma asiatica di governo dispotico.

L'analisi del dispotismo orientale non può quindi che procedere insieme all'analisi del modo di produzione asiatico, cioè di quel particolare modo di produzione caratterizzato da comunità di villaggio indipendenti e da un'agricoltura condizionata da grandi lavori pubblici, che di quel dispotismo costituisce la base economico-sociale. Come aveva già teorizzato nell'*Ideologia tedesca*, infatti, in ogni formazione economico-sociale ci deve essere una corrispondenza tra base economica e sistema politico<sup>45</sup>.

5. La principale teorizzazione del «dispotismo orientale» come sistema politico della «forma asiatica» (*asiatische Grundform*) di proprietà della terra si trova nelle *Forme*. Marx ritiene ancora che presso i popoli orientali la proprietà privata del suolo sia sconosciuta, e che proprietario assoluto del suolo sia il sovrano, a cui per questo spetta una parte del *surplus*. E ancora ritiene, come nel 1853, che la «miriade di industriose comunità patriarcali e inoffensive, disorganizzate e frantumate», sia «il solido fondamento del dispotismo orientale» e del «carattere stazionario di questa parte dell'Asia (*stationären Charakter dieses Teils von Asien*)»<sup>46</sup>.

sul «modo di produzione asiatico», interrotta per motivi politici negli anni '30 del XX secolo (per via della Cina), riprese intensa negli anni '60.

<sup>44</sup> Cfr. per es. K. Marx, *Lineamenti*, vol. II, cit., p. 97, e *La dominazione britannica in India*, cit., p. 134 e p. 130.

<sup>45</sup> Cfr. K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 18.

<sup>46</sup> Marx a Engels, 14 giugno 1853, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXXIX, cit., p. 282. Dopo che «la comunità tribale, la comunità naturale», ha lasciato il nomadismo e fissato la dimora, «il grado più o meno grande di modificazione di questa comunità originaria dipenderà sia da varie condizioni esterne, climatiche, geografiche, fisiche ecc., sia dalla loro particolare attitudine naturale ecc. – dal loro carattere tribale. La comunità naturale della tribù, o se si vuole, il gregarismo, è il primo presupposto – voglio dire l'affinità di sangue, di lingua e di costume – dell'appropriazione delle condizioni oggettive della loro vita, e della riproduzione e oggettivazione dell'attività di cui vivono (attività di pastori, cacciatori, agricoltori). La terra è insieme il grande laboratorio, l'arsenale che dà i mezzi e il materiale di lavoro, e la sede che costituisce la base della comunità. Con essa gli uomini istituiscono un rapporto istintivo come con la proprietà della comunità, e della comunità che si produce e riproduce nel lavoro vivo. Ogni individuo singolo si comporta soltanto come membro di questa comunità, co-

[Nella] forma specificamente orientale [...] la proprietà esiste soltanto come *proprietà comune* (*Gemeindeeigentum*), il singolo membro è, in quanto tale, soltanto *possessore* (*Besitzer*) di una certa parte, ereditaria o meno, poiché ogni frazione della proprietà non appartiene al membro della comunità per se stesso, ma in quanto egli è immediatamente membro della comunità, in quanto cioè è unito direttamente con essa, e non se ne distingue<sup>47</sup>.

me *member* che è proprietario o possessore. L'effettiva appropriazione attraverso il processo del lavoro avviene attraverso questi presupposti, i quali non sono a loro volta un prodotto del lavoro bensì figurano come suoi presupposti naturali o divini» (*Lineamenti*, vol. II, cit., pp. 96-97). Il carattere stazionario delle società asiatiche è sottolineato anche nel *Capitale*: cfr. *Il Capitale*, Libro I, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 401-402 («L'organismo produttivo semplice di queste comunità autosufficienti che si riproducono costantemente nella stessa forma [...], ci dà la chiave per capire il segreto dell'*immutabilità* delle società asiatiche, che fa un contrasto così forte con la costante dissoluzione e il costante riformarsi degli *Stati* asiatici e con l'incessante cambiare delle dinastie»), e Libro III, cit., p. 908 («[...] a causa del carattere dell'economia naturale in generale, questa forma [la rendita in prodotti] è la più adatta a diventare la base di condizioni sociali stazionarie, come vediamo ad esempio in Asia»). Queste citazioni lasciano peraltro vedere anche in Marx, come già in Montesquieu e in Hegel, sottesa all'antitesi tra modi di produzione occidentali dinamici (dinamismo economico) e modo di produzione asiatico immutabile (stagnazione economica), una formulazione eurocentrica dell'antitesi Occidente/Oriente.

<sup>47</sup> K. Marx, *Lineamenti*, vol. II, cit., p. 102 (i corsivi sono miei); Marx-Engels, *Werke*, vol. 42, cit., p. 389. E Marx continua: «Questo individuo singolo è dunque soltanto un possessore (*Besitzer*). Esiste soltanto una proprietà collettiva, e soltanto un possesso privato. Il modo di questo possesso in rapporto alla proprietà collettiva può subire le più diverse modificazioni di natura storica, locale ecc., secondo che il lavoro stesso venga fatto isolatamente dal possessore privato, o sia determinato a sua volta dalla comunità o dall'unità che sovrasta la comunità particolare» (*Lineamenti*, vol. II, cit., p. 102). E altrove afferma: «Nella forma asiatica (almeno in quella prevalente) non esiste proprietà (*Eigentum*), ma solo possesso del singolo (*Besitz des einzelnen*), la comunità è il vero e proprio proprietario effettivo, – quindi la proprietà è solamente proprietà collettiva della terra (*gemeinschaftliches Eigentum an den Boden*)» (*Lineamenti*, vol. II, cit., p. 107; Marx-Engels, *Werke*, vol. 42, cit., p. 392). «La condizione fondamentale della proprietà che si basa sulla organizzazione tribale (alla quale originariamente la comunità si riduce) – essere cioè membro della tribù – rende senza proprietà la tribù straniera assoggettata e conquistata dalla tribù, e la riduce al rango delle condizioni inorganiche della riproduzione della tribù conquistatrice, verso le quali la comunità si comporta come con le proprie. La schiavitù e la servitù della gleba sono pertanto solamente sviluppi ulteriori [...]. È nella forma asiatica che questo può avvenire di meno. Nella unità autosufficiente di manifattura e agricoltura su cui poggia questa forma, la conquista non è una condizione così necessaria come là dove domina esclusivamente la proprietà fondiaria, l'agricoltura. D'altra parte, poiché il singolo non diviene mai, in questa forma, proprietario, ma solo possessore, egli stesso è *au fond* la proprietà, lo schiavo di colui [nel] quale esiste l'unità della comunità, e la schiavitù in questo caso non elimina le condizioni del lavoro, né modifica il rapporto sostanziale» (*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, vol. II, cit., p. 119; cfr. anche p. 121).

Si può così affermare che, «nella maggioranza delle principali forme asiatiche», il «proprietario supremo», o «unico proprietario», viene ad essere «l'unità complessiva che sovrasta tutte queste piccole comunità», che si realizza «nel despota come padre delle molte comunità», mentre queste figurano «soltanto come possessori ereditari». Di conseguenza,

nell'ambito stesso del dispotismo orientale e nell'assenza di proprietà che giuridicamente sembra caratterizzarlo, in realtà esiste alla base questa proprietà tribale o comunitaria [...]. Una parte del suo pluslavoro appartiene alla comunità superiore, che alla fine esiste come persona, e questo pluslavoro si manifesta sia sotto forma di tributi ecc., sia sotto forma di lavori collettivi a glorificazione dell'unità, e cioè in parte del despota reale, in parte del sistema tribale idealizzato, ossia del dio.

Così

le condizioni collettive dell'effettiva appropriazione mediante il lavoro, come gli acquedotti, che sono molto importanti per i popoli asiatici, i mezzi di comunicazione ecc., figurano allora come opera dell'unità superiore – del governo dispotico che si erge al di sopra delle piccole comunità.

Questo tipo di proprietà comunitaria, inoltre, «nella misura in cui si realizza effettivamente nel lavoro», può poi assumere due diversi aspetti:

[i] o le piccole comunità vegetano l'una accanto all'altra in reciproca indipendenza, e il singolo lavora indipendentemente con la sua famiglia sul lotto assegnatogli [...]; [ii] oppure l'unità può estendersi fino a rendere collettivo il lavoro stesso<sup>48</sup>.

Nel secondo caso, che si è realizzato «nel Messico, nel Perù in particolare, presso gli antichi Celti e alcune tribù indie», l'unità può essere «rappresentata da un capo della famiglia tribale oppure dalla relazione tra i capi di famiglia», dando così luogo a «una forma o più dispotica o più democratica» della comunità<sup>49</sup>.

«Nelle società asiatiche, il monarca», o despota, esercita il potere supremo sul lavoro e sulla proprietà dei suoi sudditi, ed «è il possessore esclusivo del prodotto della terra»<sup>50</sup>. Lo Stato si contrappone dunque «ad essi direttamente come proprietario fondiario e contemporaneamente come sovrano», di modo che (come dirà nel *Capitale*) «rendita e tasse coinci-

<sup>48</sup> *Lineamenti*, vol. II, cit., p. 98; Marx-Engels, *Werke*, vol. 42, cit., p. 384.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Lineamenti*, vol. II, cit., p. 90.

dono, o piuttosto non vi è tassa che differisca da questa forma della rendita fondiaria»<sup>51</sup>. Il despota è anche l'effettivo coordinatore del lavoro della popolazione per le opere idrauliche e in generale per le opere comuni. Il singolo contadino possessore di terra non è invece altro «*au fond* [che] la proprietà, lo schiavo di colui [nel] quale esiste l'unità della comunità», cioè del capo della comunità orientale<sup>52</sup>, per cui si può dire che la «schiavitù dell'Oriente, [...] è generale» (*bei der allgemeinen Sklaverei des Orients*), diversamente dalla schiavitù antica dove «il lavoratore stesso figura tra le condizioni naturali della produzione per un terzo individuo o comunità»<sup>53</sup>.

Le città<sup>54</sup>, che non sono che «accampamenti principeschi», «superfettazioni sulla struttura economica vera e propria», «campi nomadi, dove il monarca scambia il suo reddito [plusprodotto] con le *free hands*, come le chiama Stuart», si formano accanto ai villaggi, solo là dove questo scambio è possibile, o dove «esiste un punto particolarmente favorevole per il commercio con l'estero»<sup>55</sup>.

6. Più tardi, a partire dalla fine degli anni Sessanta, sollecitato dal problema dell'evoluzione politica della Russia, Marx riprende la riflessione sulle comunità contadine e sul dispotismo orientale<sup>56</sup>. Modifica così, in parte, la sua visione di queste comunità, ma mantiene l'idea del dispotismo.

<sup>51</sup> *Il Capitale*, Libro III, cit., p. 902. «Lo Stato è qui il supremo proprietario fondiario, la sovranità è qui la proprietà terriera concentrata su scala nazionale» (*ibid.*).

<sup>52</sup> Cfr. K. Marx, *Lineamenti*, vol. II, cit., p. 119.

<sup>53</sup> *Lineamenti*, vol. II, cit., p. 123.

<sup>54</sup> «[L]a storia asiatica è una specie di unità indifferenziata di città e campagna [...]» (*Lineamenti*, vol. II, cit., p. 105).

<sup>55</sup> *Lineamenti*, vol. II, cit., p. 105, p. 90, p. 98. James Stuart, economista, autore di *An Inquiry into the Principles of Political Economy* (1767).

<sup>56</sup> Presente anche in Russia, come in India, la comune agricola (*l'obščina*) è tanto un ostacolo allo sviluppo di un'economia capitalistica, quanto la causa del permanere della proprietà comune della terra. Proprio sul ruolo da attribuire alla comune contadina nella trasformazione della società russa si scontrano le principali forze politiche in campo. Anziché puntare sulla rapida dissoluzione della comune agricola per modernizzare in senso capitalistico il paese, i populisti sostengono l'opportunità di fare leva su di essa per realizzare il socialismo evitando il lato negativo del capitalismo. Differenziandosi da Engels (il quale, seguito dai "marxisti" russi di Plechanov, sosterrà – si veda, per esempio, la dura polemica con Tkaciov –, la necessità di una rivoluzione proletaria nell'Europa occidentale), Marx sembra sensibile, su questo, al punto di vista dei populisti. Se in precedenza aveva potuto definire *l'obščina* una «porcheria» («Tutta questa porcheria [*Scheiße*] sta per finire» [lettera a Engels, 7 novembre 1868, in Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1965, vol. 32, p. 197]), nella lettera inviata (1881) a Vera Zasulič afferma invece che la «comune agricola è il punto di appoggio della rigenerazione sociale in Russia» (*diese Dorfgemeinde der Stützpunkt der sozialen Wiedergeburt Rußlands*), e che la Russia può costituire un'alternativa al processo storico dell'Occidente come si

Riguardo al primo punto va detto che ancora nel 1868 Marx, confortato anche dagli studi di von Maurer (il quale, dice Marx, «dimostra diffusamente che la proprietà fondiaria privata è sorta solo in un secondo tempo»<sup>57</sup>), colloca la «comunità russa», ma anche la «comunità germanica», accanto alle forme primitive e asiatiche di comunità:

La tesi da me esposta secondo la quale dappertutto in Europa l'inizio è costituito da forme di proprietà asiatiche, rispettivamente indiane, ha qui [in Maurer] una nuova conferma (benché Maurer di questa tesi non sappia)<sup>58</sup>.

Seguendo poi Haxthausen<sup>59</sup>, che considerava la comunità russa una forma molto antica (contro Čičerin, che la riteneva una forma di origine

è sviluppato nella «sede classica», l'Inghilterra. Osserva peraltro che, diversamente da quanto sostenuto nel *Capitale*, la «fatalità storica» (*historische Unvermeidlichkeit*) dell'accumulazione originaria è «limitata ai paesi dell'Europa occidentale»: «Nel processo occidentale indicato si tratta dunque della trasformazione di una forma di proprietà privata in un'altra forma di proprietà privata. Per i contadini russi, si tratterebbe al contrario di trasformare la loro proprietà comune (*Gemeineigentum*) in proprietà privata (*Privateigentum*)» (Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 278; Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1962, vol. 19, pp. 242-243; cfr. anche la lettera di Marx a F. A. Sorge, 27 settembre 1877, in Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1966, vol. 34, p. 296: «[Q]uesta volta la rivoluzione comincia in Oriente [*Die Revolution beginnt diesmal im Osten*], là dove finora si trovavano l'intatto baluardo e l'armata di riserva della controrivoluzione»). Sui problemi teorici e politici relativi a questo periodo, l'ultimo della vita di Marx, si vedano S. M. Schwarz, *Populism and Early Russian Marxism on Ways of Economic Development of Russia. The 1880's and 1890's*, in E. J. Simmons (a cura di), *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1955; L. Krader, *Introduzione* all'edizione da lui curata di Marx, *Ethnological Notebooks*, Assen, van Gorcum & Comp.-Prakke & Prakke, 1972; P.P. Poggio, *Comune contadina e rivoluzione in Russia. L'obščina*, Milano, Jaca Book, 1978; T. Shanin (a cura di), *Late Marx and the Russian Road. Marx and "the Peripheries of Capitalism"*, London-Melbourne-Henley, Routledge & Kegan, 1984; E. Cinella, *Marx e le prospettive della rivoluzione russa*, «Rivista storica italiana», 97 (1985), 2, pp. 653-734. Sull'immagine che l'Europa ha avuto della Russia nei secoli XVIII e XIX, si veda D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa. Saggio sulla storia intellettuale d'Europa* (1961), Torino, Einaudi, 1980 (su Marx ed Engels cfr. soprattutto le pp. 333-339, ma anche le pp. 249-251).

<sup>57</sup> Marx a Engels, 14 marzo 1868, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XLIII, Roma, Editori Riuniti, 1975, cit., p. 47. Georg Ludwig von Maurer (1790-1872), storico tedesco, è autore di studi sulla società tedesca primitiva e medievale.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> August von Haxthausen (1792-1866) ha studiato la comune agricola russa. Di lui Engels scrive ironicamente che ha scoperto, «intorno al 1845», la «proprietà comune dei contadini russi», e l'ha «strombazzata come una vera e propria meraviglia, sebbene [...] avrebbe potuto trovarne numerose sopravvivenze nella sua patria di origine, la Westfalia» (*Soziales aus Rußland*, in Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1964, vol. 18, p. 562). Da qui, quello che Marx chiama il «ridicolo pregiudizio, diffuso in epoca recente, che la forma della proprietà comune spontanea sia forma specificamente slava o addirittura esclusivamente russa» (K. Marx, *Per la*

medioevale), Marx afferma che tutto ciò che riguarda la comune russa è assolutamente identico, «fino nei tratti più lievi, alle comuni germaniche primitive»<sup>60</sup>. La «proprietà comune», infatti,

è di origine indiana e si riscontra perciò presso tutti i popoli civili europei all'inizio del loro sviluppo. La forma specificamente slava (non mongolica) di essa in Russia (e che si ripete anche presso degli *slavi meridionali non russi*) ha anzi maggiore somiglianza, mutatis mutandis, con la variante *anti-co-tedesca* della proprietà collettiva indiana<sup>61</sup>.

E, precisa Marx,

[q]uello che si aggiunge presso i Russi (e si trova anche presso una parte delle comuni dell'India, non nel Punjab, ma nel sud) è: 1) il carattere *non democratico*, ma *patriarcale* della direzione della comune; e 2) la *garanzia collettiva* per le imposte da pagarsi allo Stato ecc.<sup>62</sup>.

Marx è tuttavia convinto che i decreti del 1861 sul riscatto delle terre e delle *corvée* abbiano accelerato «il processo di dissoluzione» dell'antica economia comunitaria russa<sup>63</sup>.

Ma nel 1881, per influenza degli studi antropologici di Kovalevski<sup>64</sup> (che individua vari stadi evolutivi delle forme comunitarie, e descrive le forme di proprietà comunale e la loro dissoluzione) e di Morgan (che mostra che nelle comunità primitive lavoro e proprietà erano collettivi), co-

*critica dell'economia politica*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXX, cit., p. 311, nota \*; Marx-Engels, *Werke*, vol. 13, cit., p. 21, nota \*).

<sup>60</sup> Marx a Engels, 7 novembre 1868, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XLIII, cit., p. 212.

<sup>61</sup> Marx a Kugelman, 17 febbraio 1870, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XLIII, cit., p. 703.

<sup>62</sup> Lettera di Marx a Engels, 7 novembre 1868, cit., p. 212.

<sup>63</sup> Cfr. la lettera di Marx a Engels, 12 febbraio 1870, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XLIII, Roma, Editori Riuniti, 1975, p. 479 (la lettera occupa le pp. 477-480); ma cfr. anche le lettere di Marx a Engels del 10 e del 24 marzo 1870, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XLIII, cit., rispettivamente alle pp. 471-473, 503-504.

<sup>64</sup> Maxim Maximovic Kovalevski (1851-1916), sociologo, storico, etnologo e giurista russo. La sua opera, *Obščinnnoje Zemlévładénie (La proprietà comune rurale, 1879)*, che tratta delle forme di proprietà comunale e della loro disintegrazione nel mondo e in particolare nell'India antica e medioevale, diventa per Marx, che la legge nel 1880, il punto di partenza per una nuova elaborazione del concetto di «comunità rurale» e per una riclassificazione delle società asiatiche. Le note di Marx su Kovalevski sono state pubblicate, a cura di H.-P. Harstick, in *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion. Vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums 1879-80. Aus dem handschriftlichen Nachlaß*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, 1977.

mincia a considerare le comunità russa e la comunità germanica varianti di uno stesso tipo più recente di comunità, la «comunità rurale» (*Ackerbau-gemeinde, commune agricole*), forma che permette poi il passaggio alla proprietà privata del suolo, e che, come Marx ora ritiene, si presenta ovunque «come il tipo più recente e, se si può dire, come l'ultimo della formazione arcaica delle società (*allerjüngsten Typus [...] der archaischen Formation der Gesellschaften*)»<sup>65</sup>. Così scrive nel terzo abbozzo della lettera a Vera Zasulič<sup>66</sup>, che gli aveva chiesto la sua «opinione» sulla «possibile evoluzione storica della Russia e sul destino delle comunità rurali russe»<sup>67</sup>. L'idea, poi, ripresa da Engels (*Sulle condizioni sociali in Russia, 1875*<sup>68</sup>), di una contraddizione interna alla struttura stessa delle comunità agricole,

<sup>65</sup> Marx-Engels, *Werke*, vol. 19, cit., p. 403.

<sup>66</sup> Ma cfr. anche il primo abbozzo della lettera di Marx a Vera Zasulič (Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., pp. 259-260; Marx-Engels, *Werke*, vol. 19, cit., p. 388). Marx scrive quattro abbozzi preparatori, prima della stesura definitiva. Su di essi cfr. D. Rjazanov, *The Discovery of the Drafts (1924)*, in T. Shanin (a cura di), *Late Marx and the Russian Road*, cit. Vera J. Zasulič (1851-1919), già autrice dell'attentato contro il governatore di Pietroburgo, generale Trepov, è in quel momento membro, come Plechanov, della frazione minoritaria, nata nel 1879, del movimento populista.

<sup>67</sup> Cfr. il passo della lettera che la Zasulič, anche a nome degli altri esuli ginevrini del suo gruppo (Plechanov, Axelrod, Deutsch), ha inviato a Marx, citato da Godelier in Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 278, nota 9.

<sup>68</sup> Si tratta della raccolta in opuscolo, col titolo *Soziales aus Rußland* (Marx-Engels, *Werke*, vol. 18, cit., pp. 556-567, 584-586), dei tre articoli contro le teorie del populista Tkaciov, pubblicate sul «Volkstaat», il 16, 18 e 21 aprile 1875. Il testo di Engels, oltre al tema della esistenza di contraddizioni interne in seno alla comunità agricola russa, sviluppa anche quello dell'esistenza di diverse possibilità della sua evoluzione, al quale, pure, Marx presterà attenzione, come appare evidente non solo dalla citata lettera a Vera Zasulič, ma ancora da una precedente lettera (1877) all'editore degli *Otecestvennye Zapiski* (Annali della patria), dove rigetta ogni interpretazione del suo «schizzo storico della genesi del capitalismo [l'accumulazione originaria] nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli» (Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 286), e dalla Prefazione (1882) all'edizione russa del *Manifesto* («[...] la comunità rurale russa (*russische Obschtschina*), questa forma in gran parte già dissolta, è vero, della originaria proprietà comune della terra, potrà passare direttamente a una più alta forma comunista di proprietà terriera (*in die höhere des kommunistischen Gemeinbesitzes*), o dovrà attraversare prima lo stesso processo di dissoluzione che costituisce lo sviluppo storico dell'Occidente? La sola risposta oggi possibile è questa: se la rivoluzione russa servirà di segnale a una rivoluzione operaia in Occidente, in modo che entrambe si completino, allora l'odierna proprietà comune rurale russa potrà servire di punto di partenza per una evoluzione comunista»: K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. VI, cit., p. 663; Marx-Engels, *Werke*, vol. 4, cit., p. 576). Tutti testi, come si vede, dove viene escluso ogni unilinearismo del processo storico.

In *Sulle condizioni sociali in Russia* Engels applica anche la nozione di «dispotismo orientale» al sistema delle comunità agricole russe (Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 289; Marx-Engels, *Werke*, vol. 18, cit., pp. 563-564).

conduce Marx a individuare nella «comunità rurale» un dualismo tra «proprietà comune» della terra e «sfruttamento parcellare» da parte delle singole famiglie<sup>69</sup>.

È a questo tipo – variante più recente di tutte le forme antiche di comunità primitiva o arcaica, e propria del «periodo di transizione dalla proprietà comune alla proprietà privata, dalla formazione primaria alla formazione secondaria»<sup>70</sup> – che Marx ora ritiene di poter riferire sia le comunità indiane (nelle quali, come avevano mostrato alcuni studiosi inglesi, il lavoro non era più in comune), sia le comunità germaniche antiche (che Maurer aveva descritto nel 1868), e la comune russa (studiata da Engels nel 1875, e che ancora sopravviveva)<sup>71</sup>. Così cade l'idea dell'Asia «immemorabile», si sottolinea la «vitalità delle comunità primitive» (*Lebensfähigkeit der Urgemeinschaften*)<sup>72</sup>, e si complica il quadro della formazione arcaica delle società abbozzato nelle *Forme*. La comunità russa, che ancora sopravviveva ai tempi di Marx, e «il suo equivalente occidentale» la comunità germanica, «di recente formazione», e che «però oscuramente nel mezzo delle guerre e delle incessanti migrazioni»<sup>73</sup>, non sono che due varianti della comunità rurale derivata dalla forma di comunità arcaica o primitiva.

Marx non abbandona però, come abbiamo detto, la tesi del dispotismo orientale. Nel primo abbozzo della lettera a Vera Zasulič scrive infatti:

Vi è un carattere della «comune agricola» in Russia che la rende debole e gli è ostile in tutti i sensi: il suo isolamento. E con esso, la mancanza di legami tra la vita di una comune con le altre comuni, fanno di essa un *microcosmo localizzato* che non si incontra ovunque quale carattere immanente di questo tipo di comunità, ma laddove esso è presente genera al di sopra delle comunità un dispotismo più o meno centrale. La federazione delle repubbliche russe del Nord attesta che tale isolamento, che in un primo tempo sem-

<sup>69</sup> Cfr. il secondo abbozzo della lettera di Marx a Vera Zasulič (Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 271; Marx-Engels, *Werke*, vol. 19, cit., p. 399): «La proprietà della terra è comune ma (d'altra parte, nella pratica, la coltura, la produzione è di carattere parcellare) ogni contadino coltiva e sfrutta (la propria parcella, si appropria dei frutti del suo campo) il suo campo in proprio come il piccolo contadino occidentale. La combinazione della proprietà comune con lo sfruttamento parcellare della terra [...], utile nei tempi passati, diventa pericoloso nella nostra epoca».

<sup>70</sup> Primo abbozzo della lettera di Marx a Vera Zasulič (Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., pp. 259-260; Marx-Engels, *Werke*, vol. 19, cit., p. 388).

<sup>71</sup> Cfr. il terzo abbozzo della lettera di Marx a Vera Zasulič (Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 273; Marx-Engels, *Werke*, vol. 19, cit., p. 402).

<sup>72</sup> Marx-Engels, *Werke*, vol. 19, cit., p. 386.

<sup>73</sup> Terzo abbozzo della lettera di Marx a Vera Zasulič (Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 273; Marx-Engels, *Werke*, vol. 19, cit., p. 402).

bra essere stato imposto dalla vasta estensione territoriale, fu in gran parte consolidato dal destino politico che la Russia dovette subire con l'invasione mongola<sup>74</sup>.

7. Le ultime riflessioni di Marx su questi temi saranno tenute presenti da Engels non solo per la stesura negli anni 1881-1882 della *Storia degli antichi Germani*, de *L'Epoca franca* e de *La Marca*, ma anche per quella dell'*Origine della famiglia* scritta nel 1884, e rimaneggiata poi nel 1891 tenendo conto delle nuove ipotesi di Kovalevski<sup>75</sup>. È meno certo però che Engels abbia continuato fino alla fine a dare credito alle nozioni di dispotismo orientale e di modo di produzione asiatico<sup>76</sup>.

Nel 1875, in *Soziales aus Rußland*, Engels aveva applicato la nozione di «dispotismo orientale» a proposito del sistema delle comunità agricole russe, scrivendo che

tale completo isolamento delle comunità, che crea nel paese interessi identici ma tutt'altro che comuni, è la base naturale del dispotismo orientale (*orientalischen Despotismus*); dall'India alla Russia, ovunque dominava questa forma sociale, sempre essa ha generato il dispotismo e trovato in quest'ultimo il proprio complemento. Non soltanto lo Stato russo in generale, ma la sua forma specifica, il dispotismo zarista (*Zarendespotismus*), lungi

<sup>74</sup> Primo abbozzo della lettera di Marx a Vera Zasulič (Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 261; Marx-Engels, *Werke*, vol. 19, cit., pp. 389-390). Cfr. anche Engels, *Soziales aus Rußland*, in Marx-Engels, *Werke*, vol. 18, cit., pp. 563-564.

<sup>75</sup> In un'altra opera, *Tavola delle origini e dell'evoluzione della famiglia e della proprietà*, del 1890, Kovalevski aveva posto la comunità domestica alla base della comunità di villaggio, presentando una diversa rappresentazione della struttura sociale e della cronologia della comunità germanica.

<sup>76</sup> M. Godelier pensa invece che non ci sia «abbandono da parte di Engels delle tesi sul modo di produzione asiatico [cfr. *L'Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 190-196; Marx-Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1962, vol. 21, pp. 152-173]. Esse sono accantonate perché Engels ritiene che riguardino una via di sviluppo incompiuta, quindi egli si astiene dall'analizzarle nella sua opera» (Godelier, Prefazione a Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 94).

Più tardi, l'esistenza di una formazione sociale caratterizzata da un regime politico corrispondente al «dispotismo asiatico» sembra essere ammessa invece da Lenin, come quando, ad esempio, in polemica con la Luxemburg sulla questione nazionale, in un articolo dal titolo *Sul diritto delle nazioni all'autodeterminazione* (1914), scrive: «Per provare il diritto della Polonia all'autonomia, Rosa Luxemburg caratterizza il regime politico russo servendosi evidentemente di dati economici e politici, sociologici e della vita quotidiana, presentandolo come un insieme di tratti la cui somma ci dà l'idea di un "dispotismo asiatico" (*Przeglad*, n. 12, p. 137). È ben noto che un simile regime politico è molto solido quando nell'economia del paese predominano i fattori completamente patriarcali, precapitalistici, quando lo sviluppo dell'economia mercantile e la differenziazione di classe sono minimi» (Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., pp. 344-345; corsivo mio).

dall'essere sospeso in aria è dunque il prodotto logico e necessario della struttura sociale con cui il sig. Tkaciov pretende che non abbia «nulla di comune»!<sup>77</sup>.

Nel 1884, quando sta per iniziare la sua *Origine della famiglia*, ritorna sul dispotismo orientale in due lettere, la prima a August Bebel (18 gennaio 1884) e la seconda a Karl Kautsky (14 febbraio 1884). In quest'ultima lettera, criticando la nozione di «socialismo di Stato» avanzata, «utilizzando l'esempio della sua presenza e realizzazione a Giava», da alcuni socialdemocratici, mostra come, invece,

il comunismo primitivo ai nostri giorni fornisca qui, come pure in India e in Russia, la più ampia e appropriata base di sfruttamento e di dispotismo e come nelle condizioni della moderna società esso rappresenti un anacronismo fragoroso<sup>78</sup>.

Successivamente, nel 1890, in una lettera a Conrad Schmidt<sup>79</sup>, sostiene poi che le classi e lo Stato hanno origine nel momento in cui il potere di funzione si trasforma in potere di sfruttamento. Questa, che rende conto anche dell'origine del dispotismo orientale, è una teoria già presente anche nell'*Anti-Dühring* (1877). Qui, in polemica con Dühring, Engels sostiene non solo che in generale la proprietà privata, e dunque la divisione in classi e lo Stato, non appaiono affatto nella storia come «risultato della rapina e della violenza»<sup>80</sup>, ma anche che «dappertutto il dominio politico ha avuto a suo fondamento l'esercizio di una funzione sociale»:

<sup>77</sup> Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 289 (Marx-Engels, *Werke*, vol. 18, cit., pp. 563-564).

<sup>78</sup> Citata da Godelier, Prefazione a Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 93. Nel suo scritto del 1875, *Sulle condizioni sociali in Russia*, Engels aveva, tra l'altro, scritto che il legame tra le comunità e lo Stato è tale che se «il popolo russo [...] ha compiuto in ordine sparso innumerevoli rivolte contadine contro la nobiltà e singoli funzionari del governo, non ne ha mai compiuta nessuna contro lo zar, a meno che un falso zar non ne prendesse la testa per rivendicare il trono [...] Lo zar al contrario è per i contadini russi il Dio in terra [...]» (Engels, *Soziales aus Rußland*, in Marx-Engels, *Werke*, vol. 18, cit., p. 556).

<sup>79</sup> Cfr. la lettera di Engels a C. Schmidt, 27 ottobre 1890, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XLVIII, Roma, Editori Riuniti, 1989, p. 520.

<sup>80</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXV, cit., p. 155. Scrive ancora Engels: «Anche la formazione di un'aristocrazia naturale, quale si ha nei Celti, nei Germani e nel Punjab basata sulla proprietà comune del suolo, in un primo tempo non poggia affatto sulla violenza, ma sul consenso e sulla consuetudine. Dovunque si costituisce la proprietà privata, questo accade in conseguenza di mutati rapporti di produzione e di scambio, nell'interesse dell'aumento della produzione e dell'incremento del traffico: quindi per cause economiche» (*ibid.*).

Per quanto numerosi siano stati i governi dispotici che si sono formati e che sono caduti in Persia e in India, ognuno di essi sapeva in modo assolutamente preciso di essere l'imprenditore generale dell'irrigazione delle vallate fluviali, senza di che laggiù non sarebbe stata possibile l'agricoltura<sup>81</sup>.

In quest'opera, tuttavia, Engels aggiunge anche una seconda spiegazione dell'origine delle classi e dello Stato, quella che ne vede la causa in uno sviluppo della produzione oltre il necessario per la sussistenza<sup>82</sup>. Ed è di questa soltanto che, in quanto appare come la via che porta al pieno sviluppo della civiltà, e alla produzione mercantile, si occupa invece nell'*Origine della famiglia*<sup>83</sup>, dove Engels inserisce gran parte delle precedenti acquisizioni sue e di Marx nello schema della storia dell'umanità formulato dall'etnologo americano Lewis Henry Morgan. Nel suo *Ancient Society* (1877), Morgan aveva stabilito una correlazione tra le forme di produzione e le forme di parentela, e – procedendo dalla «promiscuità sessuale» tra i membri dell'orda primitiva, e dalle diverse forme di matrimonio di gruppo, fino al clan (*gens*), alla tribù (insieme di clan) e alla federazione di tribù – ricostruito l'evoluzione dell'umanità. Ed è proprio seguendo così Morgan che nell'*Origine della famiglia*, diversamente dall'ultimo Marx, il quale, come nella lettera a Vera Zasulič, ormai vedeva nella comunità rurale la forma più recente di comunità primitiva (la forma che aveva spezzato i «forti e ristretti legami della parentela naturale<sup>84</sup>»), Engels considera tale tipo di comunità «gentilizia» e consanguinea<sup>85</sup>, ciò che ha come conseguen-

<sup>81</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXV, cit., p. 172.

<sup>82</sup> Cfr. F. Engels, *Anti-Dühring*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. XXV, cit., p. 171-174.

<sup>83</sup> «Nello stadio più basso gli uomini producevano solo direttamente per il fabbisogno proprio [...]. Lo stadio superiore della barbarie ci fornisce [...] la produzione di una parte sempre crescente di prodotti di lavoro al diretto fine dello scambio [...]. [Così si] genera una classe che non si occupa più della produzione, ma solo dello scambio dei prodotti, i mercanti [...]. Una tale società poteva sussistere solo o nella lotta aperta e continua di queste classi tra loro, oppure sotto il dominio di una terza potenza che, stando apparentemente al di sopra delle classi in conflitto, ne comprimesse il conflitto aperto, e permettesse che la lotta delle classi si combattesse, tutt'al più, nel campo economico, in forma cosiddetta legale. La costituzione gentilizia (*Gentilverfassung*) aveva fatto il suo tempo. Era stata distrutta dalla divisione del lavoro e dal suo risultato: la divisione della società in classi. Essa fu sostituita dallo Stato» (F. Engels, *L'Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., pp. 196, 199; Marx-Engels, *Werke*, vol. 21, cit., pp. 160, 161, 164).

<sup>84</sup> Terzo abbozzo della lettera di Marx a Vera Zasulič (Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 275; Marx-Engels, *Werke*, vol. 19, cit., p. 403).

<sup>85</sup> Engels segue Morgan (1818-1881) nel ritenere che i gruppi consanguinei costituiscano, in una società primitiva, le unità sociali di base. «[L]antica società gentilizia senza classi (*alte*

za non solo di rendere più arcaiche tutte le comunità agricole (indiane e germaniche – e, come dice nelle lettere a Danielson<sup>86</sup> del 1893, pure quelle russe), ma anche di togliere la necessità, nel trattare della «pseudo-regalità» sia di Greci e Romani che di Aztechi e Incas, di riaffrontare la questione del dispotismo orientale<sup>87</sup>.

*klassenlose Gentilgesellschaft*)» (F. Engels, *L'Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., p. 125; Marx-Engels, *Werke*, vol. 21, cit., p. 97) ha la *gens* – istituzione «fondata sulla consanguineità» (*ibid.*, p. 113; Marx-Engels, *Werke*, vol. 21, cit., p. 87) e «comune a tutti i barbari [...] fino al loro ingresso nella civiltà, e anche dopo» (*ibid.*, p. 111; Marx-Engels, *Werke*, vol. 21, cit., p. 85) – come «unità sociale (*gesellschaftliche Einheit*)» (*ibid.*, p. 122; Marx-Engels, *Werke*, vol. 21, cit., p. 95) («*gens*, fratria, tribù, federazione di tribù»: *ibid.*, p. 127; Marx-Engels, *Werke*, vol. 21, cit., p. 98). «La tribù, la *gens* e le loro istituzioni erano sacre ed inviolabili, erano un potere superiore dato dalla natura, al quale l'individuo era incondizionatamente sottoposto, nei suoi sentimenti, nei suoi pensieri e nelle sue azioni» (*ibid.*, p. 124; Marx-Engels, *Werke*, vol. 21, cit., p. 97).

<sup>86</sup> Cfr. le tre lettere a N.F. Danielson, rispettivamente del 22 settembre 1892 (in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. II, Roma, Editori Riuniti, 1982, pp. 482-485), del 24 febbraio e del 17 ottobre 1893 (in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, vol. L, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 42-45 e pp. 166-168).

<sup>87</sup> Scrive, per esempio, parlando di Roma: «Anche se la nobiltà patrizia originaria aveva già guadagnato terreno, ed i *reges*, piano piano, cercavano di ampliare le loro competenze, tutto ciò non cambia l'originario carattere fondamentale della costituzione [gentilizia]» (F. Engels, *L'Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., p. 157; Marx-Engels, *Werke*, vol. 21, cit., p. 124).



**DISPOTISMO E COMUNISMO:  
IL DISPOTISMO ORIENTALE  
DI KARL AUGUST WITTFOGEL**

di *Manlio Iofrida*

1. *Premessa*

Nella storia del concetto eminentemente montesquieuiano<sup>1</sup> di dispotismo orientale, l'opera di Wittfogel che porta questo stesso titolo costituisce senza dubbio il momento del suo massimo rilancio nel Novecento; tuttavia, l'inflessione che il lavoro di Wittfogel conferisce a quel concetto è comprensibile solo partendo da una serie di esperienze storiche e culturali del Novecento. Non avrebbe senso, in altri termini, vedere Wittfogel come un puro e semplice "continuatore" di Montesquieu e, di conseguenza, impostare un puro e semplice bilancio del dare e dell'avere fra i due autori: è invece indispensabile, per comprendere la specificità della posizione del sociologo tedesco-americano, ricostruire brevemente la sua biografia politica e intellettuale. Per anticiparne subito, per chiarezza, i dati più importanti, l'elemento fondamentale nella formazione di Wittfogel è la sua militanza nelle fila del movimento operaio, e in particolare in quello comunista; in quanto intellettuale comunista (secondo un nesso tipico e programmatico) Wittfogel è altresì un esponente non secondario del marxismo novecentesco (in varie sue versioni: della II e III internazionale e francofortese), che egli media con il pensiero di Max Weber e con l'intreccio di positivismo e kantismo che era ancora così diffuso nella Germania del primo Novecento; in una seconda fase, alcune fondamentali esperienze storico-culturali – la vicenda dello stalinismo e l'esilio americano – determinano

<sup>1</sup> Per quanto sia vero che la categoria del dispotismo orientale è già chiaramente abbozzata da Aristotele, è tuttavia con Montesquieu che si ha la sua «consacrazione»: si vedano, in proposito, le considerazioni di D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 21 e 72.

una netta svolta nella sua posizione: è proprio a partire da tali esperienze che la categoria del dispotismo orientale viene da Wittfogel ripresa ed inserita nel precedente quadro marxista, che, comunque, in alcuni punti essenziali rimane immutato. Infine, un altro elemento basilare del suo profilo intellettuale dà un'inflexione particolare alla sua ripresa di temi montesquieuiani: Wittfogel fu, fin dagli inizi della sua carriera intellettuale, profondamente interessato alla Cina e i suoi contributi alla storia di quest'ultima e, più in generale, alla sinologia, sono di notevole rilievo: né la sua interpretazione del marxismo né la sua ripresa di Montesquieu né la sua figura complessiva sono comprensibili se non si tiene conto di tale dato.

Ecco dunque, nei suoi dati essenziali, la biografia umana e intellettuale di Karl August Wittfogel<sup>2</sup>. Formatosi nella Germania del primo No-

<sup>2</sup> La fonte principale delle notizie che seguono è G.L. Ulmen, *The Science of Society. Toward an Understanding of the Life and Work of K.A. Wittfogel*, The Hague-Paris-New York, Mouton Publishers, 1978; una bibliografia degli scritti di Wittfogel, che peraltro, come indicato dallo stesso autore, non è completa, mancando molti scritti minori di difficile reperimento e/o individuazione, è quella dello stesso Ulmen, nel volume ora citato, pp. 509-523; amplissima è la bibliografia secondaria su *Oriental Despotism* e sulla connessa teoria del modo di produzione asiatico; per un'ampia selezione di essa, si veda la *General Bibliography* annessa al medesimo volume dello Ulmen (pp. 625-691); per notizie su fondi manoscritti di Wittfogel, si può ora consultare il seguente indirizzo Internet: [www.oac.cdlib.org/dynaweb/ead/hover/reg\\_049@Generic\\_BookView](http://www.oac.cdlib.org/dynaweb/ead/hover/reg_049@Generic_BookView). I lavori più importanti su Wittfogel e sulle problematiche più generali connesse alla sua opera sono: P. Vidal-Naquet, *Histoire et idéologie: Karl Wittfogel et le concept de «mode de production asiatique»*, «Annales. Économies Sociétés Civilisations», 19 (1964), pp. 531 ss. (è una versione abbreviata dell'*Avant-propos* premesso dallo stesso autore alla tr. fr. de *Il dispotismo orientale*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964, pp. V ss.); J. Pecirka, *Die sowjetischen Diskussionen über die asiatische Produktionsweise und über die Sklavenhalterfortmatation*, «Eirene», 3 (1964), pp. 147 ss.; R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 309 ss.; G. Lichtheim, *Oriental Despotism*, in Id., *The Concept of Ideology and Other Essays*, New York, Vintage, 1967, pp. 62 ss.; G. Sofri, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino, Einaudi, 1974<sup>2</sup>; U. Melotti, *Marx e il Terzo Mondo*, Milano, Il Saggiatore, 1977; G.L. Ulmen, *The Science of Society*, cit. (lo studio più ampio, ricchissimo di notizie, ma troppo parziale per essere sempre attendibile); AA.VV., *Society and History. Essays in Honor of K.A. Wittfogel*, edited by G.L. Ulmen, The Hague-Paris-New York, Mouton Publishers, 1978; U. Melotti, *Sociologia, storia e marxismo*, Milano, Centro Studi Terzo Mondo, 1979; S.P. Dunn, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982; R. Kössler, *Dritte Internationale und Bauernrevolution. Die Herausbildung des sowjetischen Marxismus in der Debatte um die «asiatische» Produktionsweise*, Frankfurt, 1982; A. Yanov, *Le origini dell'autocrazia. Il ruolo di Ivan il Terribile nella storia russa* (1980), tr. it. di B. Osimo, Milano, Edizioni di Comunità, 1984, spec. pp. 55 ss.; R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Levy, 1984<sup>8</sup>, p. 193; W. Minella, *Tra geopolitica e marxismo occidentale: il metodo sociologico del primo Wittfogel*, «Sociologia e ricerca sociale», 28 (1989), pp. 115 ss.; AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo orientale. Cina, Russia e società arcaiche*, a cura di W. Minella, Roma, Armando, 1991 (oltre all'*Introduzione* di Minella, contiene la traduzione di vari scritti di Wittfogel e alcuni importanti saggi relativi al

vecento (era nato a Woltersdorf nel 1896), egli si avvicina ben presto al movimento socialista; frequenta le Università di Lipsia, di Berlino, di Rostock, di Francoforte, dove compie studi di storia, di filosofia, ma anche di storia economica, di geologia e di geografia. Risalgono già ai primissimi periodi dei suoi studi gli interessi per la cultura cinese, che da subito Wittfogel coniuga con quelli per il marxismo. Nel 1918 aderisce all'USPD, nel 1920 conosce Karl Korsch, insieme al quale aderisce al KPD. Da questa data e fino al 1939, Wittfogel diventa, con fasi alterne e sempre conservando dei tratti di una più o meno spiccata autonomia, un esponente di rilievo della politica e della cultura comunista della III Internazionale. Una poliedricità che si spinge fino a un certo eclettismo ne caratterizza il profilo culturale: lo stanno ad attestare i pionieristici lavori di estetica marxista, nonché l'attività letteraria e teatrale, che almeno dal punto di vista quantitativo ha un'importanza non secondaria. La prima opera di un certo rilievo sul piano della teoria della società appartiene già al periodo comunista: si tratta di *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft. Eine Marxistische Untersuchung*<sup>3</sup>, che attesta il forte influsso del neokantismo, del positivismo, della sociologia sul giovane Wittfogel. Nell'opera *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Von ihren Anfängen bis zur Schwelle der grossen Revolution*, che Wittfogel pubblica due anni dopo<sup>4</sup>, è largamente presente il riferimento a Max Weber, che diverrà sempre maggiore nelle opere successive, certamente anche per l'influsso della Scuola di Francoforte. Infatti, le ricerche di Wittfogel sulla Cina si inseriscono ben presto nell'ambito dell'attività dell'*Istituto per la ricerca sociale*<sup>5</sup>. Tappe importanti della ri-

*Dispotismo orientale*); per i rapporti di Wittfogel con la Scuola di Francoforte, si vedano M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le Ricerche Sociali 1923-50* (1973), tr. it. di N. Paoli, Torino, Einaudi, 1979, pp. 19-20, pp. 205-206 e *passim*; R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, tr. it. di P. Amari e E. Grillo, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 40, 137 ss., 184-185 e *passim*. Da segnalare infine che un autore per molti versi così lontano dalle posizioni culturali e politiche di Wittfogel come Gilles Deleuze, in uno dei suoi testi più noti, scritto in collaborazione con Guattari, si riferisce, con evidente favore, all'ipotesi «idraulica», e in particolare al nesso fra burocrazia e canalizzazioni, citando espressamente l'autore di *Oriental Despotism*: cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 30.

<sup>3</sup> Berlin, Malik Verlag, 1922.

<sup>4</sup> Berlin, Malik Verlag, 1924.

<sup>5</sup> A proposito dei rapporti di Wittfogel con l'*Istituto*, se non si può del tutto scartare il rilievo di Ulmen, secondo il quale l'organicità di Wittfogel vale soprattutto per il primissimo periodo di tale attività, quello cioè caratterizzato dalla presidenza di Grünberg, mentre il passaggio alla presidenza di Horkheimer segnò una svolta teorica che di fatto emarginava posizioni come quelle di Wittfogel (cfr. G.L. Ulmen, *The Science of Society*, cit., pp. 133 e ss.), bi-

flessione marxista e terzinternazionalista di Wittfogel sono i saggi dal titolo *Geopolitik, geographischer Materialismus und Marxismus*, usciti sulla rivista di battaglia della III internazionale<sup>6</sup>, nonché quelli su *Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte*<sup>7</sup>; in tali saggi l'autore si misurava con la geopolitica e con il materialismo geografico, affrontando così alcuni dei temi (ruolo del clima, questione delle forze produttive in rapporto al contesto naturale) che costituiscono delle costanti della sua problematica<sup>8</sup>. Del 1931 è l'importante *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer grossen asiatischen Agrargesellschaft*<sup>9</sup>, il cui secondo volume non sarà mai scritto e sarà di fatto sostituito dal *Dispotismo Orientale*. Nel 1933 Wittfogel è arrestato dai nazisti e posto in campo di concentramento, nel 1934 va in esilio, prima in Inghilterra, poi negli Stati Uniti. Le fondamentali missioni di ricerca in Cina si svolgono fra il 1935 e il 1937. Maturo risultato di tali ricerche è il saggio su *Die theorie der orientalischen Gesellschaft* (1938), pubblicato al ritorno negli Stati Uniti, come pure la fondamentale opera, pubblicata diversi anni più tardi, *History of Chinese Society, Liao (907-1125)*, in collaborazione con Fêng-Chia-Shêng<sup>10</sup>: questi testi rappresentavano la sintesi scientifica di una ricerca che per Wittfogel aveva un significato profondamente politico e che, lungo gli anni '30, lo aveva portato a promuovere, nell'ambito del movimento comunista, la riscoperta della teoria del modo di produzione asiatico. Il patto nazisovietico segna la sua uscita dal movimento comunista, da cui aveva già

sogna d'altro canto ricordare come molta parte dell'attività di ricerca di quest'ultimo, anche nell'esilio, continuasse a svolgersi nella cornice e grazie al sostegno dell'*Istituto* di Horkheimer e Adorno: così, è sulla rivista dell'*Istituto* (la «Zeitschrift für Sozialforschung»), che, nel 1938, egli pubblica l'importantissimo saggio *Die Theorie der orientalischen Gesellschaft*; è tramite lo stesso *Istituto* che egli viene accolto nell'altra istituzione che sarà fondamentale per la sua attività di ricerca nell'esilio, cioè l'*Institute of Pacific Relations*; mentre molti altri suoi saggi furono pubblicati sia sulla «Zeitschrift für Sozialforschung», sia in altre pubblicazioni dell'*Istituto*.

<sup>6</sup> «Unter dem Banner des Marxismus», 3 (1929), pp. 17-51, 485-522, 698-735.

<sup>7</sup> «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 67 (1932), pp. 466-492, 579-609, 711-731; su questa serie di saggi e su quella citata nella nota precedente, cfr. W. Minella, *Tra geopolitica e marxismo occidentale*, cit., di cui non condivido peraltro l'interpretazione.

<sup>8</sup> È in questo contesto che Wittfogel si interessa già a Montesquieu (cfr. K.A. Wittfogel, *Geopolitik, geographischer Materialismus*, cit., pp. 487 ss., e anche Id., *Hegel über China*, «Unter dem Banner des Marxismus», 5 [1931], p. 549); ma questo interesse è, per ora, tutto rivolto al Montesquieu predecessore della geopolitica e del materialismo geografico: se Wittfogel considera l'autore dell'*Esprit des Lois* un punto alto della scienza borghese della società, che il marxismo deve riprendere e sviluppare, alle concezioni liberali di Montesquieu e alla questione del dispotismo non fa alcun cenno.

<sup>9</sup> Vol. I, Leipzig, Hirschfeld Verlag, 1931.

<sup>10</sup> Transaction 36 of the American Philosophical Society (Philadelphia), distribuito dalla MacMillan Company, New York, 1949.

iniziato a prendere le distanze da alcuni anni. A partire da questo momento, le posizioni politiche di Wittfogel, che si stabilirà definitivamente negli Stati Uniti, evolvono in senso filooccidentale e filoamericano; nel 1947 egli aveva staccato le sue ricerche dall'Istituto di Francoforte, e il suo *Chinese History Project* si pose sotto il patrocinio delle Università di Washington e Columbia; il brutto episodio che lo vide testimoniare presso la Commissione MacCarran, esprimendo valutazioni quanto meno ambigue sulla posizione politica di Owen Lattimore, già suo amico e collaboratore fin dagli anni '30, e di altri membri dell'*Institute for Pacific Relations*, determinò fra l'altro il raffreddamento dei suoi rapporti con i francofortesi<sup>11</sup>. L'opera che doveva dargli una notorietà internazionale, *Il dispotismo orientale*, uscì per la prima volta nel 1957<sup>12</sup>. Wittfogel morì nel 1988 a New York.

## 2. *L'Oriente e la rivoluzione: Die Theorie der orientalischen Gesellschaft*

Nella vasta mole di studi a cui ha messo capo questa storia intellettuale complessa e stratificata, scegliamo di concentrarci sull'analisi di due testi: il primo, *Die Theorie des orientalischen Gesellschaft*<sup>13</sup>, documenta l'elaborazione storico-sociologica cui era pervenuto il Wittfogel marxista e comunista; il secondo è naturalmente *Il dispotismo orientale*. Come vedremo, al di là delle differenze, scontate e prevedibili, i due testi sono, su una serie di punti nodali, essenzialmente in continuità; e la messa a fuoco del vero punto di discontinuità è la chiave per la comprensione di tutta la figura di Wittfogel.

Nel saggio *La teoria della società orientale* vediamo convergere il Wittfogel storico della società cinese, il Wittfogel filosofo della storia (in senso marxista e weberiano) e il Wittfogel sociologo. Notiamo innanzitutto, come segno di massimo avvicinamento alla Scuola di Francoforte, il fat-

<sup>11</sup> Cfr. in proposito M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, cit., pp. 450-451 e G.L. Ulmen, *The Science of Society*, cit., cap. XII, che è però lungi dall'essere imparziale; una riconsiderazione più scientifica e obiettiva di tutta la vicenda, del ruolo preciso svolto in essa da Wittfogel, del carattere e del significato della sua testimonianza, deve ancora essere fatta.

<sup>12</sup> K.A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Yale, Yale University Press, 1957; di seguito verrà citata la tr. it., curata da Renato Pavetto, *Il dispotismo orientale*, 2 voll., Firenze, Vallecchi, 1968.

<sup>13</sup> «Zeitschrift für Sozialforschung», 7 (1938), pp. 90-118; di seguito verrà citata la tr. it. di tale saggio, curata da W. Minella e dal titolo *La teoria della società orientale*, in AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo*, cit., pp. 112-141.

to che il marxismo sia in esso designato con il termine di «teoria critica»<sup>14</sup>: abbiamo già detto della complessità del rapporto di Wittfogel con la Scuola; possiamo ora aggiungere che non va sottovalutato il significato culturale e politico di questa scelta terminologica, soprattutto nel momento storico in cui essa era effettuata: un Wittfogel già a disagio nel movimento comunista, sottolineava in questo modo la sua autonomia rispetto al *diamat* sovietico e conferiva al marxismo un certo grado di apertura critica e di ricerca.

Gli scopi del saggio sono molteplici: una messa a fuoco del carattere specifico delle società e della storia orientale, di quella cinese in particolare; l'elaborazione di una teoria generale della storia, con particolare attenzione alla questione del progresso e della possibilità di molteplici linee di sviluppo storico; uno sviluppo delle precedenti riflessioni sul rapporto fra storia e geografia e su quello fra clima e sviluppo sociale.

Dal punto di vista empirico, il cuore del discorso verteva sulla questione dell'irrigazione: era nella modalità in cui quest'ultima, resa possibile dalle grandi opere idrauliche<sup>15</sup>, aveva permesso lo sviluppo dell'agricoltura, che Wittfogel individuava il punto essenziale per cogliere la specificità dello sviluppo storico cinese. Ma, a monte di questo, stava, dal punto di vista teorico, l'antica questione del ruolo del clima nello sviluppo sociale, questione che Wittfogel sollevava esplicitamente<sup>16</sup>. Per evitare la deriva deterministico-positivista, Wittfogel puntava innanzitutto sulla categoria marxiana delle *forze produttive*: se l'ambiente determina le possibilità dell'uomo, questi, per parte sua, sviluppando le forze produttive, può reagire attivamente, dialetticamente rispetto a tale determinazione. A determinare il carattere di una data società sono tanto il contesto naturale quanto le forze produttive che l'uomo è in grado di sviluppare in tale contesto<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> K.A. Wittfogel, *La teoria della società orientale*, cit., in AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo*, cit., p. 113; per una diversa valutazione dell'espressione «teoria critica» nel saggio del 1938, cfr. G.L. Ulmen, *The Science of Society*, cit., p. 211.

<sup>15</sup> Sulla connessione fra opere idrauliche e centralizzazione del potere imperiale, sicuramente Wittfogel aveva trovato ispirazione in Weber: cfr. M. Weber, *Sociologia delle religioni*, tr. it. di C. Sebastiani, 2 voll., Milano, Edizioni di Comunità, 1982, vol. I, p. 287; ma non si deve dimenticare che questa tematica era già stata impostata da Marx (in proposito cfr. *infra*, nota 17).

<sup>16</sup> Cfr. K.A. Wittfogel, *La teoria della società orientale*, cit., in AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo orientale*, cit., pp. 115 ss.

<sup>17</sup> Evidente, in queste formulazioni, l'eco delle critiche che il Marx delle *Tesi su Feuerbach* aveva indirizzato al materialismo di quest'ultimo. Del resto, anche nei citati saggi *Geopolitik, geographischer Materialismus*, di stampo nettamente più positivista, c'era già questo riferimento al Marx critico di Feuerbach: cfr. K.A. Wittfogel, *Geopolitik, geographischer Materialismus*, cit., p. 505 e *passim*. Non è comunque il caso di insistere troppo sul ruolo del gio-

Il parziale distacco dal positivismo è dato dal fatto che, in queste categorie marxiane, Wittfogel inserisce alcuni temi weberiani: in particolare quelli del potere politico e della burocrazia<sup>18</sup>. La creazione di un'agricoltura con irrigazione artificiale, in Cina e altrove, comportava la creazione di un'autorità politica centrale estremamente forte e capace di creare un'efficiente e razionale burocrazia. In questa fase, comunque – ed è questo il punto decisivo per comprendere il mutamento successivo della posizione di Wittfogel – l'intervento del fattore politico-istituzionale era visto ancora come una risposta adattiva, sebbene indiretta, all'ambiente e dunque, tendenzialmente, rientrava in un meccanismo necessario: determinate condizioni ambientali *impongono* la costruzione di opere idrauliche e, dunque, comportano anche la creazione di uno stato centralizzato e dispotico. Nonostante i suoi riferimenti al primo Marx, e nonostante Weber, Wittfogel non sfugge dunque ancora completamente al determinismo positivista tipico di un certo marxismo<sup>19</sup>.

Pur con questi limiti teorici (che del resto, come ho detto, Wittfogel condivideva con non pochi esponenti del marxismo a lui contemporaneo), il saggio del 1938 costituiva una tappa fondamentale da diversi punti di vista. Wittfogel riscopriva, come si è detto, un aspetto del pensiero di Marx – la teoria del modo di produzione asiatico – che era rimasto assai trascurato<sup>20</sup> e, con un bagaglio di erudizione storica di prim'ordine, dava corpo

vane Marx nel pensiero di Wittfogel: è soprattutto verso il Marx maturo e tardo, teorico del modo di produzione asiatico, che Wittfogel appare fortemente debitore, al punto che, nel suo complesso, la sua opera potrebbe essere considerata come uno sviluppo e una più ampia argomentazione di idee già abbozzate dall'autore del *Capitale*; di queste ultime si veda ora la ricostruzione che Silvano Sportelli fa nel saggio qui pubblicato, dal titolo *Forma di produzione asiatica e dispotismo orientale in Karl Marx*.

<sup>18</sup> K.A. Wittfogel, *La teoria della società orientale*, cit., in AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo orientale*, cit., pp. 116, 120, 123 e *passim*.

<sup>19</sup> Cfr. K.A. Wittfogel, *La teoria della società orientale*, cit., in AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo orientale*, cit., pp. 122 ss.; anche le pagine conclusive (pp. 137-138) in cui Wittfogel sintetizza il suo tentativo, evidenziano il costante pericolo di una ricaduta del suo discorso in una impostazione piuttosto meccanicistica: la teoria della società orientale viene a colmare un vuoto nella spiegazione «necessaria» del corso storico; grazie, ad essa, infatti, e alla scoperta del ruolo delle opere idrauliche, Wittfogel ritiene di aver scoperto la «causa» della «stagnazione», una causa che rendeva la stagnazione altrettanto necessaria dello «sviluppo».

<sup>20</sup> Sul modo di produzione asiatico e il significato di questo dibattito negli anni '30, si vedano i lavori citati sopra, in nota 2, e in particolare: J. Pecirka, *Die sowjetischen Diskussionen über die asiatische Produktionsweise*, cit.; G. Lichtheim, *Oriental Despotism*, in Lichtheim, *The concept of Ideology*, cit.; G. Sofri, *Il modo di produzione asiatico*, cit.; U. Melotti, *Marx e il Terzo Mondo*, cit.; S.P. Dunn, *The fall and rise of the asiatic mode of production*, cit.; R. Kössler, *Dritte Internationale und Bauernrevolution. Die Herausbildung des sowjetischen Marxismus in der Debatte um die «asiatische» Produktionsweise*, cit., nonché il

all'idea di uno sviluppo molteplice e multilineare del corso storico; in primo piano, in tale operazione, stava la messa in evidenza della peculiarità storica di nazioni come la Cina e l'India. Le società orientali costituivano l'esempio di un'evoluzione storica che, vista con l'occhio dell'occidentale, aveva un carattere paradossale: attraverso un alto sviluppo delle forze produttive, essa aveva messo capo alla *stagnazione*; in questo caso, il corso storico aveva assunto una forma tipicamente *ciclica*: le crisi ricorrenti di queste società, nonché farle fuoriuscire dalla struttura sociale preesistente, avevano l'esito di riprodurle costantemente immutate<sup>21</sup>. In quest'ambito problematico, che toccava una vasta serie di temi che erano di bruciante attualità all'epoca e che, negli anni seguenti, erano destinati ad assumerne una ancora maggiore – mi riferisco alla questione della multilinearità dello sviluppo storico, con la connessa possibilità di «vie» diverse al socialismo<sup>22</sup>, ai rapporti sviluppo-sottosviluppo, Occidente-Oriente, «società calde-società fredde», fino alla questione dell'antitesi fra decollo capitalistico e immobilità delle società sottosviluppate<sup>23</sup> – il saggio precorreva il suo tempo e costituiva un contributo fondamentale; in particolare, si può dire che l'individuazione del carattere specifico di alcune grandi società orientali era uno stimolo assai efficace per la ricerca successiva. Non meno importante era la messa a fuoco della peculiarità sia delle campagne che delle città cinesi. Le prime erano caratterizzate da una massa sterminata di individui formalmente *liberi* e non schiavi (politicamente era questo un punto nevralgico), ma che non avevano alcuna autonomia, né economica – l'imperatore era proprietario della terra su cui lavoravano – né, tanto meno, politica; le seconde, a differenza di quelle occidentali, non erano il luogo di attività artigiana e mercantile autonoma, ma centri burocratico-

*smus in der Debatte um die «asiatische» Produktionsweise*, cit., nonché il saggio, compreso in questo tomo, di S. Sportelli, *Forma di produzione asiatica e dispotismo orientale in Karl Marx*.

<sup>21</sup> Cfr. K.A. Wittfogel, *La teoria della società orientale*, cit., in AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo orientale*, cit., pp. 133 ss.

<sup>22</sup> Pare evidente che dietro l'elaborazione teorica di Wittfogel stesse una posizione politica vicina a quella di L.D. Trotsky, contraria alla linea del Komintern di "alleanza con la borghesia" in casi come quello cinese. Il saggio di Wittfogel sembra voler fornire la giustificazione di una via autonoma al comunismo per alcune società orientali, in cui per un lato la presenza di grandi masse di contadini liberi avrebbe permesso il successo del Partito Comunista nelle campagne, per l'altro quest'ultimo sarebbe stato l'erede di quel fortissimo potere politico che da sempre era una caratteristica di quelle società dispotiche.

<sup>23</sup> Sono tutti temi che fanno pensare anche a Montesquieu, che, come abbiamo rilevato, Wittfogel conosceva bene; ma, come già nei saggi giovanili sopra citati, per il Montesquieu critico del dispotismo e teorico dell'equilibrio dei poteri non c'è qui ancora nessun interesse. Per il significato e le caratteristiche dell'analisi montesquieuiana del dispotismo, si veda il contributo di D. Felice nel primo tomo della presente opera.

militari<sup>24</sup>. La contrapposizione che Wittfogel delineava era fra un Occidente in cui l'esperienza feudale era stata fondamentale per la creazione di una pluralità di centri di potere e di iniziativa economica<sup>25</sup> e un Oriente in cui tutto il potere economico e politico – in connessione al problema dell'irrigazione artificiale di cui si è detto – era centralizzato e le forze autonome da tale potere (mercanti, proprietari terrieri privati) non avevano mai potuto rafforzarsi in grado apprezzabile<sup>26</sup>.

Per quanto i legami di questo saggio con il lavoro di Wittfogel successivo alla seconda guerra mondiale, e in particolare con *Il dispotismo orientale*, siano assai stretti, alcune differenze di fondo meritano di essere evidenziate. Innanzitutto, il tema del dispotismo era assai meno tematizzato di quanto non lo sarà nell'opera successiva e, comunque, era valutato in maniera differente. Certo, il carattere centralizzato, compatto e "antiliberale" del potere politico nelle società orientali era messo bene in evidenza, ma solo nel quadro di un'argomentazione che aveva il suo centro di interesse fondamentale altrove, tanto che una caratterizzazione negativa, da un punto di vista del valore, di tale potere, da parte di Wittfogel, era del tutto assente: al contrario, il suo sforzo di esegesi storica di modelli storico-sociali differenti da quelli occidentali lo portava piuttosto verso una posizione giustificazionista del ruolo di queste strutture dispotiche e violente, viste come condizioni necessarie dello sviluppo civile in determinate condizioni storico-ambientali<sup>27</sup>.

Un'altra rilevante differenza rispetto all'opera successiva è il fatto che Wittfogel non faccia ancora rientrare la Russia nel quadro del dispotismo orientale idraulico. Il suo distacco dallo stalinismo comporrà un muta-

<sup>24</sup> Cfr. K.A. Wittfogel, *La teoria della società orientale*, cit., in AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo orientale*, cit., pp. 135 ss.; sulla questione delle città Wittfogel dipendeva probabilmente da Weber: cfr. M. Weber, *Economia e società* (1922), tr. it. di T. Bagiotti, F. Casabianca e P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1974, vol. II, pp. 545 ss.

<sup>25</sup> Cfr. K.A. Wittfogel, *La teoria della società orientale*, cit., in AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo orientale*, cit., pp. 133-137. Dunque anche il tema del pluralismo come caratteristica delle società occidentali, tema anch'esso montesquieuiano e che assumerà un rilievo molto maggiore nel periodo post-comunista di Wittfogel, non è da considerare una novità assoluta di tale periodo; tuttavia, non bisogna dimenticare che il Wittfogel comunista mutuava tale tema soprattutto da Hegel (cfr. il saggio *Hegel über China*, cit., pp. 347-348) e dall'analisi marxiana della genesi del capitalismo, e solo indirettamente da Montesquieu.

<sup>26</sup> Un altro aspetto non trascurabile del saggio è il suo riavvicinamento al dibattito sulla storia dei due imperi romani e la sua discussione con Eduard Meyer: cfr. K.A. Wittfogel, *La teoria della società orientale*, cit., in AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo orientale*, cit., pp. 133 ss.

<sup>27</sup> Se si accetta poi l'ipotesi di interpretazione politica delle posizioni di Wittfogel a cui si è accennato più sopra, il carattere "positivo" del dispotismo in questa fase della riflessione di Wittfogel risulta ancora più pronunciato.

mento decisivo su questo punto e trascinerà con sé una valutazione del tutto negativa del dispotismo orientale, all'interno di una più generale opzione antitotalitaria. Su tutto spicca, comunque, un altro rilievo: se il saggio evidenzia molto bene una caratteristica più o meno costante di tutta l'opera di Wittfogel, cioè lo stretto legame fra indagine scientifica e impegno politico nel presente<sup>28</sup>, in esso si riscontra però un equilibrio particolarmente felice, e non più raggiunto dall'autore, fra questi due poli della sua personalità: la spinta del presente e dell'interesse politico immediato non costituisce un limite ideologico della ricerca, ma, al contrario, contribuisce in modo decisivo all'apertura e alla fecondità di essa<sup>29</sup>. Nel drammatico momento dello scoppio della guerra cino-giapponese, Wittfogel, in quello che legittimamente può essere considerato il frutto maturo della sua riscoperta del tema marxiano del «modo di produzione asiatico», sollevava l'interrogativo sulla stagnazione della storia cinese, sul suo significato dal punto di vista di una teoria generale dello sviluppo storico e sulle possibilità che la particolare struttura sociale asiatica offriva all'apertura di un processo rivoluzionario, aprendo così, nello stesso tempo, importanti prospettive sia politiche che scientifiche.

### 3. *Lo stalinismo come fase suprema del dispotismo*

Passiamo dunque all'analisi del *Dispotismo orientale*, uscito circa vent'anni dopo il saggio finora esaminato. Il punto di partenza di Wittfogel, e non stupisce, dato quello che abbiamo visto in precedenza, è ancora una volta la discussione sul ruolo del fattore geografico nella storia. L'impostazione è, per molti versi, la stessa che nel saggio del '38: la natura, non che essere un fattore autonomo e imm modificabile,

[...] si modifica profondamente tutte le volte che l'uomo, in risposta a cause storiche semplici o complesse, modifica profondamente la sua attrezzatura tecnica, la sua organizzazione sociale e la sua visione del mondo<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. in proposito K.A. Wittfogel, *La teoria della società orientale*, cit., in AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo orientale*, cit., pp. 112-113.

<sup>29</sup> In questo senso si vedano le considerazioni di S. N. Eisenstadt, *Lo studio del «dispotismo orientale» come sistema di potere totale*, in AA.VV., *Il dibattito sul dispotismo orientale*, cit., pp. 161-162.

<sup>30</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 31.

Le forze della natura sono dunque solo un potenziale che, di volta in volta, viene «attualizzato» dall'uomo<sup>31</sup>. Ma un elemento decisivo di novità compare adesso: il fattore istituzionale, già fortemente sottolineato nel saggio del '38, acquista ora una completa autonomia, tanto da poter essere visto come una condizione essenziale, in alcune situazioni, dello stesso sviluppo delle forze produttive<sup>32</sup>; un vero e proprio primato della politica appare ora essere la base di alcune economie<sup>33</sup>. In alcuni passaggi (purtroppo marginali), Wittfogel delinea una trattazione, che appare la più teoricamente matura e ricca che egli abbia dato della questione e che è la più lontana dal positivismo: si fa strada qui l'idea che il nucleo di spiegazione dei fenomeni storici vada ricercato in una "costellazione" di natura, società e ideologia, allontanandosi da ogni riduzionismo unilaterale<sup>34</sup>. Ma di tale più stimolante concezione non si trova in realtà che un abbozzo; più che elaborare questa posizione, cosa che avrebbe comportato una trasformazione organica della sua precedente concezione, nella parte assolutamente prevalente del suo testo Wittfogel non fa che operare una violenta sovrapposizione dell'elemento istituzionale-sociologico (che rappresenta il momento della libertà e dell'indeterminazione) su quello naturalistico delle forze produttive. Questa sovrapposizione violenta è da ricondursi in sostanza al cambiamento delle sue idee politiche e vedremo anche oltre come *Il dispotismo orientale* porti altri segni di una forte distorsione, dovuta all'inserimento alquanto brutale e meccanico di esigenze politiche immediate nel corso dell'argomentazione scientifica. In ogni caso, volendo dare una valutazione generale della concezione sociologica di Wittfogel a questo punto, salta agli occhi come la sua posizione sia ora quella di un dualismo eclettico di determinismo e libertà: in questo modo, egli ha sostanzialmente fatto ritorno a quelle concezioni, correnti negli anni della sua formazione, che associavano il positivismo al neokantismo.

Il dualismo di fatto e di valore domina in effetti tutto il testo. Se prendiamo la trattazione sull'economia idraulica cinese, e in particolare al paragrafo dal titolo *Può essere attualizzato il potenziale idraulico?*, troviamo che il caso della Cina rappresenta per Wittfogel la tipica «situazione storica aperta»<sup>35</sup>, rispetto alla quale sono possibili esiti storico-sociali differenti:

<sup>31</sup> *Ibid.* Questa era del resto la posizione su cui, come si è visto, Wittfogel si era attestato fin dalla serie di saggi *Geopolitik, geographischer Materialismus*, cit.

<sup>32</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 31.

<sup>33</sup> Cfr. K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, capp. II e III.

<sup>34</sup> Anzi, da questo punto di vista, è Marx che cade ora, per Wittfogel, sotto la critica di sottovalutazione della cultura: cfr. K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, p. 644.

<sup>35</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 38.

Evidentemente, nessuna irresistibile necessità ha spinto l'uomo a utilizzare le nuove opportunità naturali. La situazione era aperta e la pratica dell'idroagricoltura era una soltanto fra varie scelte possibili. Nondimeno, l'uomo scelse questa pratica così frequentemente e in così numerose aree fra di loro distanti che possiamo presupporre una certa regolarità nella valutazione e nella procedura<sup>36</sup>.

È chiaro il distacco dalle precedenti posizioni deterministiche che riguardavano proprio questo punto; ma si deve anche notare come Wittfogel prenda le distanze, in quest'occasione, dall'utilitarismo banale: il semplice calcolo costi-benefici è certo importante, ma non può bastare da solo a spiegare perché, in una stessa situazione ambientale, vengano compiute scelte talvolta opposte:

Certo, il fattore materiale ha un notevole peso, ma la sua importanza relativa può essere ragionevolmente determinata solo quando si tiene pienamente conto anche di altri valori, quali ad esempio la sicurezza, l'assenza di oppressione e i modi tradizionali di pensiero e di azione<sup>37</sup>.

Inconfondibile, in quest'ultimo passo, è l'eco della collaborazione con Lattimore<sup>38</sup>: il caso dei popoli nomadi della «frontiera» stava a dimostrare come il fattore politico, e in particolare l'attaccamento alla libertà potesse costituire un valido contrappeso al semplice calcolo del benessere materiale: fra un livello di vita più ricco, ma che comportava oppressione politica, e una vita materialmente più difficile, ma libera e indipendente, questi popoli optarono a favore di un «valore non materiale»<sup>39</sup>. Dal punto di vista filosofico, la conclusione di Wittfogel è che esistono spazi di libertà nella storia:

La sorte di coloro che respinsero l'ambivalente opportunità fu estremamente varia; ma, quale che sia stata, dopo, la loro sorte, la storia offerse alla maggior parte di essi un'autentica scelta, e l'uomo si comportò non come strumento passivo di una forza irresistibile e unilineare di sviluppo, ma come essere capace di scelta e attivamente partecipe nella determinazione del proprio futuro<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 39.

<sup>37</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 40.

<sup>38</sup> Di cui si veda la classica raccolta di saggi *La frontiera. Popoli e imperialismi alla frontiera fra Cina e Russia* (1962), tr. it. di A. Ginzburg e A. Serafini, Torino, Einaudi, 1970.

<sup>39</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 40-41.

<sup>40</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 41.

Il caso dell'agricoltura irrigua cinese è in questo senso, di nuovo, particolarmente significativo: qui non si trattava di rendere possibile la coltivazione di piccoli appezzamenti (cosa che sarebbe stata possibile anche a piccoli gruppi umani), ma di mobilitare, per un vasto territorio, una gran massa d'acqua presente altrove. È chiaro che qui ha un grande peso anche un fattore naturale:

Se l'agricoltura irrigua dipende dall'effettiva disponibilità di una considerevole quantità di acqua, il carattere distintivo dell'acqua – la sua tendenza a raccogliersi in massa – diventa istituzionalmente decisivo. Una grande quantità di acqua può essere incanalata e tenuta sotto controllo solo dall'impiego di lavoro di massa; e questo lavoro di massa dev'essere coordinato, disciplinato e guidato<sup>41</sup>;

ma questo fattore non dà inizio ad alcuna catena deterministica; semplicemente restringe la rosa di scelte «a un limitato numero di possibilità realizzabili»<sup>42</sup>.

Confermano quest'impostazione filosofica anche le considerazioni contenute nel capitolo conclusivo dell'opera, in cui Wittfogel dà ulteriore conto della sua teoria generale storico-sociologica e, in particolare, si sofferma sulla teoria del tipo. In proposito Wittfogel, oltre che a Weber, fa appello al concetto milliano di «uniformità di coesistenza» (e quindi, indirettamente, anche a Comte), di cui peraltro vengono criticati i risvolti deterministici<sup>43</sup>. Per realizzare un tipo, bisogna attentamente distinguere gli aspetti *essenziali*, quelli *specifici* e quelli *non specifici* di una società<sup>44</sup>. La conclusione di questa teorizzazione del tipo è che le combinatorie dei tratti essenziali che definiscono una società sono in numero finito, soprattutto quando ci si riferisca a quelle combinatorie che realmente si sono dimostrate efficaci nella realtà storica<sup>45</sup>. Su queste basi, Wittfogel riformula l'intera teoria dell'evoluzione della società dai primordi alle società industriali; tutta questa trattazione, il cui tema è la *morfologia del mutamento*, è

<sup>41</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 42.

<sup>42</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 42-43.

<sup>43</sup> *Ibid.*; per i passi della *Logica* di Mill a cui Wittfogel si riferisce, cfr. J.S. Mill, *Sistema di logica razionativa e induttiva* (1843), tr. it. di G. Facchi, Roma, Ubaldini, 1968, pp. 908 ss.

<sup>44</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, p. 654-655; sui tratti distintivi culturali in quanto relativamente autonomi, e la rinnovata polemica con Comte, Mill e Marx per quanto riguarda il determinismo della loro posizione cfr. *ibid.* e nota b. Ma non si può non osservare che questa relativa autonomia dei tratti culturali è pagata con la loro non essenzialità: in realtà, l'idea positivista di un «nocciolo» essenziale dei rapporti sociali legato, attraverso la tecnica, alla natura e alla materialità, rischia di uscire rafforzata da questa impostazione.

<sup>45</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, p. 656.

comunque dall'autore finalizzata a dimostrare come, nell'ambito di una concezione multilinearista della storia, largo spazio si debba dare al momento del *valore*: lo sviluppo non implica necessariamente il progresso, né il miglioramento della condizione umana; con un formulazione filosofica di alto profilo, Wittfogel afferma:

Il controllo dell'uomo sulla natura è un fattore di estrema importanza nella civiltà, ma, come criterio di progresso, dev'essere esaminato insieme alla relazione dell'uomo con i suoi simili e con le sue proprie convinzioni (secolari e religiose). Le tre relazioni sono fra loro collegate e possono sia collidere che armonizzare<sup>46</sup>.

Subito dopo, viene affermata una concezione dell'ineluttabilità di un elemento tragico nella vita, con espressioni che ricordano molto da vicino le tematiche francofortesi:

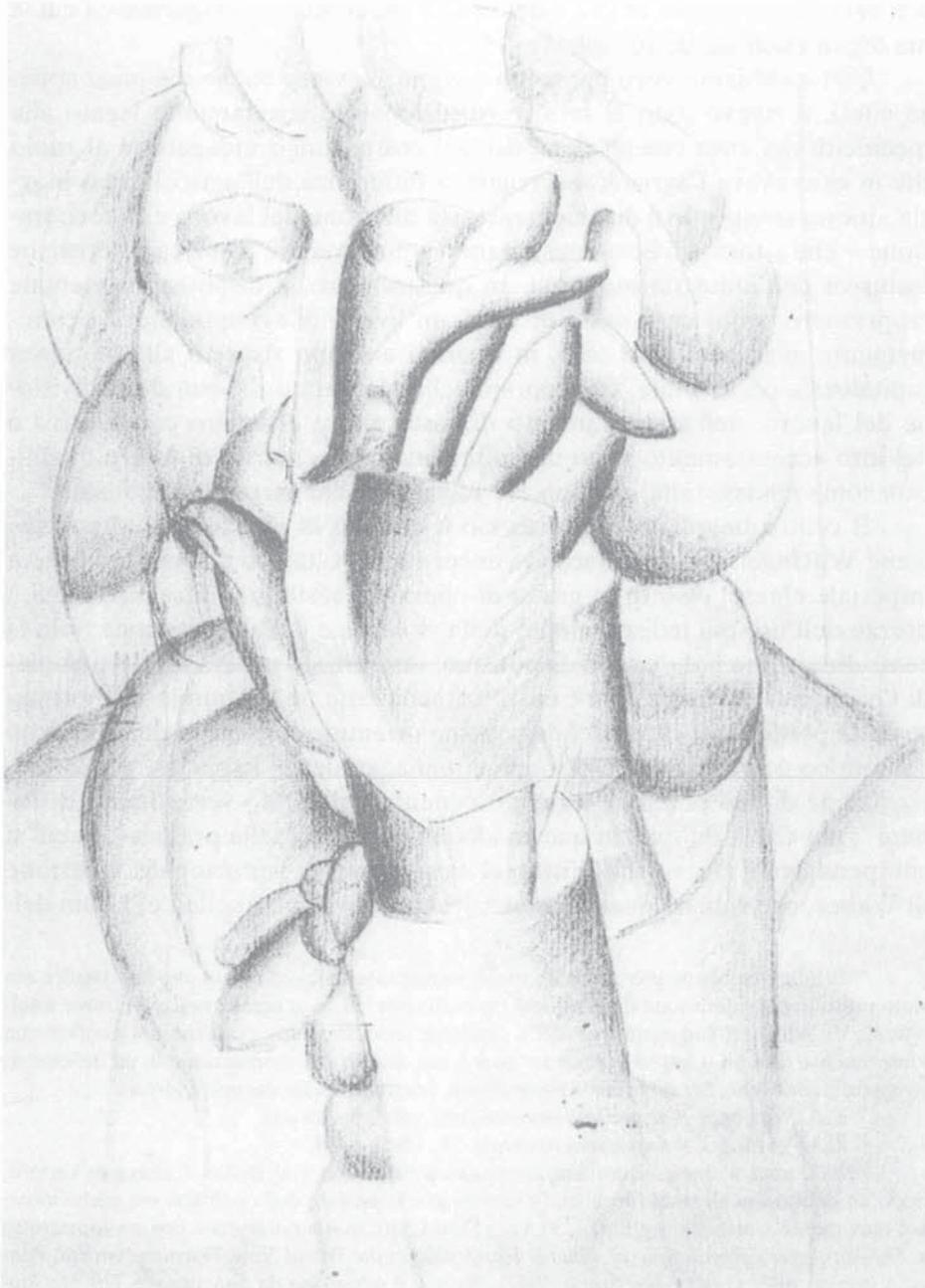
Egli [il realista] sa che il progresso simultaneo in tutte e tre le relazioni è meno frequente di quanto normalmente si crede e che, dal punto di vista dei valori umani, lo sviluppo può essere progressivo, ambivalente o addirittura regressivo. Al tecnologo l'emergenza dell'assolutismo occidentale e del primitivo industrialismo può sembrare un fatto decisamente progressivo. A mio giudizio questo sviluppo ha probabilmente distrutto tanti valori quanti ne ha creati. All'apologeta del dominio sovietico il mutamento indotto che ha posto le basi per il dispotismo moscovita (*Muscovite despotism*) può sembrare sostanzialmente progressivo. Ma, in termini di valori umani, esso fu decisamente regressivo<sup>47</sup>.

Sono considerazioni che non correggono sostanzialmente quanto già avevamo visto della concezione di Wittfogel, ma che mettono in chiaro in modo più articolato e ricco il fondamentale tema etico-politico che lo guida: la storia apre varie possibilità e la scelta fra esse non può essere una scelta tecnica, ma, inevitabilmente, una scelta fra valori incompatibili e che comporta sempre qualche perdita (è ancora Weber, insomma, che appare in controluce, e certo non a caso il Weber che era stato così fondamentale per la riflessione dei francofortesi).

Veniamo ora più specificamente alla questione del dispotismo. Abbiamo visto il carattere autonomo che Wittfogel attribuisce al fattore istituzionale; tale fattore, tuttavia, va sempre visto in rapporto al problema

<sup>46</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, p. 663.

<sup>47</sup> *Ibid.*



Fernand Léger, *Testa e mano*, 1920  
(Parigi, Musée National d'Art Moderne, Centre Georges Pompidou)

dell'agricoltura irrigua cinese e del tipo di economia «manageriale» a cui la sua organizzazione dette luogo<sup>48</sup>.

Come abbiamo visto più sopra e come si evince anche dai passi appena citati, il rilievo dato al fattore istituzionale è strettamente legato alla specificità del caso cinese, da Wittfogel così a lungo indagato, e al ruolo che in esso aveva l'agricoltura irrigua: a differenza dell'agricoltura a pioggia, questa comportava due elementi – la divisione del lavoro e la cooperazione – che a torto gli economisti hanno voluto vedere come caratteristiche esclusive dell'industria moderna. In questo senso, il dispotismo orientale rappresentò, sotto certi punti di vista, un livello di sviluppo storico estremamente avanzato: esso credè, in enorme anticipo rispetto all'esperienza capitalistica occidentale, un'economia che, dal punto di vista della divisione del lavoro, dell'addestramento di vaste masse al lavoro cooperativo e del loro accentramento sotto una direzione unica, merita di essere qualificata come manageriale, pur non avendo nulla a che fare col capitalismo<sup>49</sup>.

Il centro nevralgico del discorso è dunque la «leadership idraulica», come Wittfogel definisce, facendo ancora una volta eco a Weber, il potere imperiale cinese; esso fu in grado di operare queste grandi realizzazioni a prezzo dell'uso più indiscriminato della violenza e della repressione: solo la centralizzazione politica – il dispotismo, insomma – poteva mettere in piedi l'economia idraulica, che è costituzionalmente un'economia del «primato della politica»; il cuore del dispotismo orientale consisteva dunque in un «autentico e specifico tipo di regime manageriale»<sup>50</sup>. Esplicito, per la teorizzazione di tale potere, è il riconoscimento del debito verso James Burnham<sup>51</sup>; ma senza dubbio, in questa idea di «primato della politica», in cui si compendia il rilievo che Wittfogel dava al fattore istituzionale, la lezione di Weber, che rimane quella essenziale, confluiva con quella del Lenin del-

<sup>48</sup> E infatti, sebbene con un ruolo meno importante, abbiamo visto che tale fattore era stato preso in considerazione da Wittfogel fin dagli anni '30; in generale, nell'evoluzione intellettuale di Wittfogel (ad esclusione delle posizioni specificamente politiche), si verifica non l'inserimento di temi o fattori veramente nuovi, ma una diversa disposizione di un insieme di strumenti teorici che, nei suoi singoli componenti, era presente fin dai primi scritti.

<sup>49</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 48 e ss.

<sup>50</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 88.

<sup>51</sup> *Ibid.*, nota a. James Burnham, formatosi a Princeton e al Belliol College di Oxford, dopo un debutto negli studi filosofici, fu sociologo e scienziato della politica, ma anche attivo nel movimento trotskista negli anni '30 negli Stati Uniti; la sua notorietà è dovuta soprattutto a *The Managerial Revolution, or What is Happening in the World Now*, Harmondsworth, Penguin Books, 1945<sup>3</sup> (I ediz. americana: 1941), ma non è nemmeno da dimenticare *The Machiavelians: Defenders of Freedom*, New York, Day, 1943, opera dedicata a Sorel, Pareto, Michels e Mosca. Un approfondimento del rapporto Burnham-Wittfogel sarebbe probabilmente assai fruttuoso, anche se le loro concezioni rimangono, su punti sostanziali, assai differenti.

la «rivoluzione contro il *Capitale*» (per dirla con Gramsci)<sup>52</sup>; infine, in questo luogo nevralgico di tutta l'opera, emerge come, attraverso un percorso teorico e politico assai eterogeneo, Wittfogel venisse a ritrovare il pensiero di Montesquieu – quel pensiero che gli era noto, come si è visto, fin dagli anni giovanili – e in particolare l'analisi montesquieuiana del dispotismo. L'analisi dettagliata della trattazione wittfogeliana del regime di dispotismo orientale mostrerà ora con molta evidenza il riemergere e il venire in primo piano dell'analisi montesquieuiana; ma fin da adesso bisogna tener conto del dato di fatto che tale ripresa avviene nel segno di una teoria del primato della politica, di una concezione cioè che ben difficilmente può essere fatta rientrare nello spirito della lezione montesquieuiana.

In conseguenza del suo peculiare carattere manageriale, lo Stato dispotico orientale tende ad ostacolare la formazione e l'autonomizzarsi di ogni centro di potere non-governativo e quindi ad escludere ogni controbilanciamento al potere politico centralizzato. Proprio le alte capacità organizzative dello Stato idraulico (*hydraulic State*) lo portano infatti naturalmente verso il dispotismo: l'efficacia amministrativa, che ha un suo strumento essenziale nell'utilizzo della scrittura e nella connessa formazione di una classe burocratica, tende di per sé al controllo sociale totale (*Total Social Control*), al soffocamento di ogni iniziativa non preordinata dal centro<sup>53</sup>. Non meno importante è il rapporto che il potere idraulico ha con quello militare: laddove il potere militare dei sovrani feudali era soggetto a limiti assai stretti (il ricorrente paragone fra *Hydraulic despotism* e regime feudale è un altro segno evidente dell'influenza di Montesquieu), il potere militare del sovrano idraulico è enormemente maggiore, sul piano qualitativo e quantitativo<sup>54</sup>. Altra questione nodale è quella della proprietà; e anche in questo caso, il confronto con la società feudale è decisivo: all'ampio ruolo rivestito in quest'ultima dalla proprietà individuale (in varie forme), nella società idraulica corrisponde il «potere acquisitivo», monopolizzato in modo sempre più esclusivo dall'autorità politica, che, proprio in forza di questo, acquista il suo carattere autenticamente manageriale<sup>55</sup>; in sostanza, al policentrismo economico delle società occidentali si contrappone a Oriente un'economia diretta dallo Stato, in cui la proprietà privata, pur

<sup>52</sup> Pur con il mutamento di posizione politica, nell'impostazione dell'*Oriental Despotism* il pensiero di Lenin ha certamente continuato a esercitare una certa influenza su Wittfogel: nel suo discorso, il dualismo di fatto e valore lascia spesso il posto ad una concezione weberian-leninista del «primato della politica», con cui del resto può anche accordarsi.

<sup>53</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 92 e ss.

<sup>54</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 105 e ss.

<sup>55</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 118 e ss.

esistente, viene sistematicamente indebolita<sup>56</sup>. Infine, anche per quel che riguarda la religione, il dispotismo idraulico tende alla teocrazia, quindi ad integrare in sé completamente anche il potere religioso<sup>57</sup>. La conclusione, ancora una volta di sapore nettamente montesquieuiano, è che

[a] differenza della società dell'Europa feudale, nella quale la maggior parte dei leader militari (i baroni feudali) avevano legami piuttosto elastici e tutt'altro che incondizionati con i loro sovrani e nella quale la religione dominante era indipendente dal governo secolare, l'esercito della società idraulica era una parte integrante della burocrazia agromanageriale e la religione dominante era strettamente unita allo Stato. Fu questa formidabile concentrazione di funzioni vitali che conferì al governo idraulico (*hydraulic government*) il suo potere autenticamente dispotico (totale) (*genuinely despotic [total] power*)<sup>58</sup>.

Non meno montesquieuiane sono le considerazioni, immediatamente seguenti, sull'assenza di freni costituzionali e sociali nel dispotismo idraulico, sulla tendenza inarrestabile di tale regime al cumulo incondizionato di potere, sul fatto che né il richiamo a leggi di natura né costumi e credenze costituiscono limiti seri all'assolutismo del potere orientale<sup>59</sup>.

Tutto questo riutilizzo di categorie montesquieuiane era naturalmente un effetto del netto cambiamento di idee politiche di Wittfogel dopo il '38; è quanto emerge dalla particolareggiata analisi che Wittfogel svolge del carattere «totale» del dispotismo orientale nel successivo capitolo V, dal tito-

<sup>56</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 135 e ss.

<sup>57</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 148 e ss. Se è vero che Montesquieu vedeva nella religione l'unico contrappeso al dispotismo (cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, II, 4; III, 10 e *passim*), egli non mancava però di sottolineare che il despota è anche il supremo capo religioso (cfr., in proposito, D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 41-42); in sostanza, quindi, Wittfogel ne ricalca abbastanza fedelmente la posizione.

<sup>58</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 169.

<sup>59</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 170 e ss. In sostanza, il potere idraulico si ferma solo per un motivo *interno*, quando cioè, per quella che Wittfogel chiama la «legge della diminuzione dei proventi amministrativi», estendere ulteriormente il controllo (in senso tecnico-economico, in senso amministrativo, ma anche in senso politico) non dà più frutti o addirittura produce perdite; è solo questa legge «negativa» che permette alcuni residuali spazi di libertà in queste strutture sociali (K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 182 e ss.); il carattere residuale e limitato di queste libertà, in particolare di quelle delle comunità di villaggio, fa sì che Wittfogel parli sprezzantemente di «democrazia degli straccioni» (*Beggars' Democracy*) (K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 207-208).

lo significativo (*Total Terror-Total Submission-Total Loneliness*)<sup>60</sup>. Qui il protagonista nascosto della trattazione di Wittfogel, la Russia di Stalin, si

<sup>60</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 225 e ss. Su questi tre temi fondamentali val la pena di riportare alcuni brani particolarmente significativi. Riguardo al terrore: «L'uomo non è una formica. I suoi sforzi per fuggire dalla libertà lo rivelano ambivalentemente attratto da ciò che ambivalentemente abbandona. L'esigenza di agire indipendentemente è un attributo essenziale, ed estremamente complesso, dell'*homo sapiens*. Non tutte le sue componenti sono socialmente buone; ma fra esse vi è la più preziosa forza motrice dell'uomo: l'esigenza di obbedire alla propria coscienza, quali che possano esserne gli svantaggi esterni. Che avviene del desiderio di autonomia dell'uomo nelle condizioni del potere totale? Una variante del potere totale, il dispotismo idraulico, non tollera, oltre alla propria, l'esistenza di altre forze politiche di rilievo. Esso riesce in questo suo intento a livello istituzionale, perché blocca lo sviluppo di siffatte forze, e a livello psicologico, perché scoraggia il desiderio dell'uomo di azione politica indipendente. In ultima analisi, il governo idraulico è un governo che opera sulla base dell'intimidazione» (*ibid.*); «Il terrore è essenziale al mantenimento dell'*optimum* di razionalità dei governanti [...]. L'uomo non è una formica; ma non è neppure una pietra. Una politica che assicuri l'*optimum* di pubblicità dei governanti confonde la mente della popolazione, senza tuttavia eliminare in quest'ultima i sentimenti di frustrazione e di infelicità. Se non sono controllati, questi sentimenti possono sfociare in azioni di rivolta. Per contrastare questa pericolosa tendenza il regime idraulico fa ricorso all'intimidazione. Il terrore è l'inevitabile conseguenza della decisione dei governanti di assicurare il loro proprio *optimum* di razionalità e non quello della popolazione [...]. Molti portavoce del dispotismo idraulico hanno sottolineato la necessità di governare mediante punizioni. Siffatta politica può essere giustificata con l'argomento che poche sono le persone senza colpa. Confucio preferiva l'educazione alla punizione, ma anche lui pensava che ci sarebbe voluto un centinaio d'anni di buon governo "per trasformare gli uomini estremamente cattivi e per poter fare a meno della pena capitale". Così, con argomentazioni diverse, la punizione è stata considerata come uno strumento essenziale di un'accorta arte di governo» (K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 226). Riguardo alla sottomissione: «Vivendo sotto la minaccia del terrore totale, i membri di una comunità idraulica devono conformarsi adeguatamente il loro comportamento. Se vogliono sopravvivere, non devono provocare il mostro incontrollabile. Alle pretese dell'autorità totale il senso comune raccomanda una sola risposta: l'obbedienza. E l'ideologia cristallizza ciò che il senso comune raccomanda. Sotto un regime dispotico, l'obbedienza diventa la base della buona cittadinanza. Naturalmente, in ogni comunità la vita richiede un certo grado di coordinazione e di subordinazione e il bisogno dell'obbedienza non manca mai del tutto. Ma nelle grandi società agrarie dell'Occidente l'obbedienza è tutt'altro che una virtù primaria» (K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 243); «Il buon suddito era anche il figlio obbediente. Per Confucio un'educazione che richiede assoluta obbedienza verso il genitore e il maestro costituisce il fondamento ideale sul quale poggia l'assoluta obbedienza ai dominatori della società» (K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 246). «L'educazione insegna all'uomo a obbedire senza discutere, quanto l'autorità dispotica lo richiede. Gli insegna anche a compiere gesti di reverenza, quando si pretende il simbolo piuttosto che l'atto di sottomissione. Certo, tutte le culture hanno propri modi di dimostrazione del rispetto e molti gesti indicano subordinazione. Ma nessun simbolo ha espresso la totale sottomissione in maniera così rimarchevole, e nessuno ha accompagnato così coerentemente la diffusione del dispotismo agrario, come la prosternazione» (K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 247-248). Riguardo all'isolamento: «La sottomissione evidente e totale è la sola prudente risposta al potere totale: è evidente che siffatto comportamento non conquista il

presenta infine sul proscenio: si può dire infatti che tutta l'analisi delle società orientali fin qui svolta fosse teleologicamente orientata dallo stalinismo, visto come forma moderna del dispotismo orientale, versione «industrial-manageriale» di esso e perciò tanto più totale ed oppressiva. In sostanza l'esperienza comunista, secondo un modello che avrà una lunga storia e un grande successo, è vista come l'esito della linea di sviluppo storico tipica dell'Oriente idraulico<sup>61</sup>, linea alla quale si contrappone quella feudal-

rispetto del superiore, ma altri modi di comportamento possono risultare rovinosi. Dove il potere è polarizzato, come nella società idraulica, le relazioni umane sono polarizzate anch'esse. Coloro che non hanno alcun controllo sul loro governo hanno perfettamente ragione di temere che usciranno schiacciati da qualunque conflitto con i loro governanti. E la formidabile potenza dell'apparato statale può distruggere non soltanto le forze non-governative di opposizione, ma, con altrettanta assolutezza, può anche schiacciare singoli membri del gruppo dirigente, compreso lo stesso capo. Molte cause di ansietà oscurano il cammino dell'esistenza, ma forse nessuna è così rovinosa come l'insicurezza provocata dal potere totale polarizzato» (K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 251-252); «Naturalmente, separazione non significa necessariamente alienazione: un artigiano i cui antenati hanno lasciato la loro comunità rurale può considerarsi diverso dagli abitanti del suo villaggio originario. O un intellettuale può non sentirsi all'unisono con i suoi connazionali o in tempi di crisi può totalmente rinnegare un ordine sociale che sembra non abbia alcun valore per lui. In tali condizioni egli può conoscere l'isolamento. Ma, nella misura in cui egli può unirsi ad altri che la pensano come lui, la sua alienazione dalla società sarà soltanto parziale. E questa alienazione parziale differisce profondamente dall'alienazione totale. Solo quando una persona ritiene di essere abbandonata da tutti i suoi compagni ed è incapace di considerarsi come un'entità autonoma e autodiretta, solo allora si può dire che essa fa l'esperienza dell'alienazione totale. Sotto il terrore dello Stato agrario semimanageriale di apparato essa può conoscere l'isolamento totale senza alienazione totale. Sotto il terrore del moderno Stato totale manageriale di apparato essa può conoscere l'alienazione totale. Il persistente isolamento e il lavaggio del cervello può portarlo al punto di non rendersi più conto del processo di disumanizzazione al quale è sottoposto» (K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 254-255); «Gli ultimi giorni del comunista sovietico Bucharin indicano come, nelle condizioni del mondo moderno, una vittima possa essere indotta a cooperare pubblicamente alla propria degradazione. Lenin nel suo *Testamento* aveva scritto che Bucharin era «il più prezioso e il più grande teorico del partito», che egli poteva «giustamente essere considerato il figlio prediletto dell'intero partito». Ma il figlio prediletto di oggi è il mostro di domani. Processato e condannato a morte durante la grande purga degli anni trenta, Bucharin perdette d'un colpo la sua popolarità e la sua fama. Vyšinskij, allora pubblico ministero, esprime l'opinione dei leader del partito quando chiamò Bucharin un «teorico tra virgolette», un «odioso incrocio fra una volpe e un porco», da includere fra le spie e i traditori che «devono essere liquidati come cani rognosi». E gli specialisti di psicologia del governo sovietico manipolarono l'accusato con tanta abilità che egli confessò pubblicamente e con dovizia di particolari gli atti di tradimento che non poteva mai avere commesso. Evidentemente, l'isolamento totale, come il terrore totale, ha anche le sue varietà» (K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 261).

<sup>61</sup> Per Wittfogel, infatti, l'Unione sovietica non è semplicemente la restaurazione del vecchio dispotismo agrario, ma un suo ulteriore sviluppo, che mette capo ad un dispotismo orientale moderno, industriale e assai più totale nel controllo sociale e intellettuale: cfr. ad es. K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 254 e ss., e vol. II, pp. 693 e ss.

liberal-capitalistica percorsa dall'Occidente. Il «multilinearismo», importante risultato a cui Wittfogel era già pervenuto nel '38, viene ora immediatamente messo al servizio della lotta tra i due blocchi e tra le due civiltà che è in corso nella guerra fredda, seguita al secondo conflitto mondiale, e cambia dunque completamente di senso. Come notavo più sopra, il violento innesto di un elemento politico immediato nell'ambito di una trattazione rigorosa – tesa, come abbiamo visto, fra la sociologia generale e la filosofia della storia – è una delle caratteristiche più specifiche dell'opera, ma ne indebolisce anche fortemente il tenore teorico.

Non è il caso di soffermarsi particolareggiatamente sulla complessa tipologia di società idrauliche che a questo punto, nell'ambito del suo progetto, Wittfogel elabora<sup>62</sup>. Piuttosto mette conto soffermarsi sulla trattazione della teoria del modo asiatico di produzione, che è, scientificamente e ideologicamente, strategica e che ha dato luogo, negli anni seguenti alla pubblicazione dell'opera, a un vasto e importante dibattito, che ha riportato in luce quello precedente, rimasto largamente sconosciuto, degli anni '30<sup>63</sup>.

In questa discussione Wittfogel riprende la sua teorizzazione di quegli anni, che era culminata nel saggio del '38, lasciandola imm modificata nel contenuto, ma conferendole una contestualizzazione storico-politica del tutto differente. La teorizzazione marxiana del modo di produzione non è più il punto di partenza, ma viene inserita nell'alveo del pensiero economico classico, di cui Marx è considerato solo un erede e continuatore. Fra i maestri di tale scuola, Wittfogel menziona Richard Jones, i due Mill e lo stesso Adam Smith<sup>64</sup>. Coerentemente a questa impostazione, Marx viene nettamente separato sia da Lenin che da Stalin (che pure Wittfogel non identifica), rivendicando la sua fedeltà all'eredità classica per quanto ri-

<sup>62</sup> Evidenti le difficoltà che egli incontra proprio a farvi rientrare la Russia: cfr. K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, pp. 280 e ss. Sulla questione Wittfogel è più volte ritornato per rispondere alle obiezioni di numerosi critici, ma senza modificare sostanzialmente la sua posizione: si vedano gli scritti *Risposta ad Arnold Toynbee. La Russia e l'Oriente: analogie e differenze* e la *Replica* a N. V. Riasanovsky, «*Il dispotismo orientale*» e *la Russia*, tutti tradotti in W. Minella, *Il dibattito sul dispotismo orientale*, cit., rispettivamente pp. 244 ss., 250 ss., 285 ss.

<sup>63</sup> Cfr. K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, pp. 585 e ss.; sul rinnovarsi del dibattito sul modo di produzione asiatico dopo la pubblicazione di *Oriental Despotism*, notizie molto dettagliate si trovano in G.L. Ulmen, *The Science of Society*, cit., cap. XVII.

<sup>64</sup> Sul contributo di Adam Smith alle teorizzazioni sulla società orientali si vedano le osservazioni di W. Nippel, *La costruzione dell'«altro»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, Torino, Einaudi, 1996, vol. I, p. 192.

guarda il concetto di modo asiatico di produzione<sup>65</sup>. A parere di Wittfogel, Marx, fino alla fine del suo percorso teorico, si rifiutò di applicare alla Russia la categoria di feudalesimo<sup>66</sup>; e anche il primo Lenin (il Lenin fino alla prima guerra mondiale) è visto come un coerente sostenitore della teoria del modo asiatico di produzione, sulla linea di Marx<sup>67</sup>. A questo punto nel testo, già così connotato politicamente, si rileva un'ulteriore, violentissima forzatura di carattere marcatamente ideologico: lo stesso Marx viene accusato di «fuga dalla verità» (cioè dal concetto di modo asiatico di produzione) e gli viene intentato una specie di processo per avere «mistificato» il carattere della classe dirigente orientale, in sostanza per non avere sviluppato una corretta teoria del potere burocratico<sup>68</sup>. Quello che Wittfogel arriva a definire il «peccato contro la scienza» di Marx ed Engels<sup>69</sup> – con tutti i sottintesi di intenzionalità e dolo che un'accusa del genere comporta – viene spiegato con ragioni politiche, in sostanza retrodatando ai padri del socialismo scientifico gli intenti ideologici di Stalin:

Evidentemente il concetto di dispotismo orientale conteneva elementi che paralizzavano la sua [di Marx] ricerca della verità. Come membro di un gruppo che si proponeva di dar vita a uno Stato manageriale e dittatoriale totale (*a total managerial and dictatorial State*) ed era pronto a impiegare «misure dispotiche» per raggiungere i suoi obiettivi socialisti, non poteva certo contribuire a mettere in evidenza certe preoccupanti somiglianze fra il dispotismo orientale e lo Stato del suo programma<sup>70</sup>.

Molto più equilibrata e obiettiva è la successiva analisi delle posizioni di Lenin (di cui, fra l'altro, vengono valutate con attenzione e equilibrio le posizioni dell'ultimo periodo, e menzionate le preoccupazioni per il pericolo rappresentato dalla burocrazia sovietica<sup>71</sup>) e di Stalin. Alla fine del capitolo, in ogni caso, le preoccupazioni politico-ideologiche immediate vengono formulate nel modo più esplicito; si tratta di combattere l'opera di

<sup>65</sup> Nella sostanza, e con le riserve che vedremo subito dopo, Wittfogel rivendica dunque di aver abbandonato il comunismo, ma non il pensiero di Marx, che rimane sempre, per lui, un caposaldo fondamentale.

<sup>66</sup> Cfr. K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, pp. 596 e ss.

<sup>67</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, pp. 598-600.

<sup>68</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, pp. 602 e ss.; seguono (pp. 604 e ss.) altre critiche a Marx dello stesso tenore ideologico e una critica delle posizioni di Engels.

<sup>69</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, p. 613.

<sup>70</sup> *Ibid.*; sul carattere unilaterale e polemico di queste affermazioni si vedano le considerazioni di P. Vidal-Naquet, *Histoire et idéologie: Karl Wittfogel*, cit., p. 536.

<sup>71</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, pp. 632-633.

oscuramento ideologica condotta dai comunisti, che sono penetrati anche in Occidente, influenzando in particolare gli intellettuali:

Il mascheramento ideologico ha assunto tre forme principali. È scoperto e ufficiale nel terzo del mondo che è sotto controllo comunista. È coperto e limitato nella maggior parte delle società industriali fondate sulla proprietà privata. Ed è appena velato e singolarmente efficace in molti paesi non comunisti dell'Oriente<sup>72</sup>.

E in una chiusa in crescendo maccartista<sup>73</sup>, Wittfogel enuncia esplicitamente la funzione "protettiva" della sua opera:

Nelle società industriali fondate sulla proprietà alcuni elementi dello schema sovietico di sviluppo hanno avuto larga diffusione, ma lo schema nel suo complesso è così artificioso che di solito sono indotti a rifiutarlo coloro che ne prendono conoscenza. Così stando le cose, l'esame critico persegue finalità di vitale importanza. Nella trattazione razionale delle grandi idee, come nel controllo delle grandi risorse idriche, l'azione protettiva e quella produttiva procedono di pari passo<sup>74</sup>.

La conclusione generale torna ancora sulle finalità etico-politiche più immediate dell'opera: certamente il potere burocratico è un pericolo anche in Occidente, dove pure è controbilanciato dalla sua stessa frammentazione e dall'esistenza di altre forze, come il governo e i sindacati; ma il pericolo maggiore è che le burocrazie occidentali diventino totali come quelle orientali. Da questo punto di vista, la sottovalutazione, in Occidente, del carattere totale del comunismo rappresenta per Wittfogel un pericolo enorme<sup>75</sup>: egli è evidentemente preoccupato di quelle tendenze alla coesistenza pacifica che si sarebbero di lì a qualche anno espresse nell'idea della "convergenza" dei due sistemi in antagonismo. A questo egli contrappone la difesa della specificità dello sviluppo occidentale e del valore della sua policentricità, che garantisce libertà e creatività<sup>76</sup>. In questo senso, la vera alternativa di libertà rispetto al dominio burocratico, in tutte le sue forme, orientale e occidentale, è costituita dall'impresa e dalla proprietà privata<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, p. 650.

<sup>73</sup> Per un tentativo abbastanza debole di distinguere le posizioni del Wittfogel di questo periodo dal maccartismo si veda G.L. Ulmen, *The Science of Society*, cit., pp. 279 e ss.

<sup>74</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, p. 651.

<sup>75</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, pp. 704 e ss.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, p. 704.

#### 4. *Qualche considerazione conclusiva*

L'itinerario intellettuale e politico di Wittfogel è dunque di una complessità e, talvolta, di una paradossalità notevoli. Abbiamo potuto constatare che tutte le componenti teoriche della concezione che è alla base del *Dispotismo orientale* erano già presenti nel Wittfogel marxista e comunista degli anni '30. La definitiva autonomizzazione del tema weberiano della «componente istituzionale» è l'unica forte differenza fra le posizioni teoriche del Wittfogel filooccidentale e pressoché maccartista e quelle del Wittfogel comunista, in vario modo eretico e probabilmente sostenitore di un'autonoma via rivoluzionaria dell'Oriente contadino, e della Cina in particolare; ma anche questo tema, che si riconduce poi in sostanza a quello del primato della politica, tanto caro al paladino della guerra fredda, è davvero così distante dalla lezione di Lenin<sup>78</sup>? Se gli elementi propriamente teorici rimangono sostanzialmente gli stessi nel Wittfogel comunista e in quello anticomunista, l'unico, vero momento di discriminazione pare doversi individuare nel mutamento, piuttosto brusco, delle idee politiche: l'incombenza della politica, di cui Wittfogel è venuto teorizzando sempre più ossessivamente il primato, sembra avergli completamente preso la mano, inducendolo a riversare meccanicamente tutto il bagaglio del suo lavoro precedente nel nuovo stampo liberal-capitalistico. In tal modo, peraltro, egli si è spinto su posizioni così estreme da far torto ad altre sue convinzioni profonde, che permangono anche dopo la svolta degli anni '40. È dubbio, infatti, che, anche nel periodo post-comunista, Wittfogel possa essere classificato come un liberale *tout court*: ciò si evince sia da alcune affermazioni su temi fondamentali, di carattere antropologico, in cui evidente è il suo attaccamento alla tradizione democratica, socialista e avversa all'individualismo liberale<sup>79</sup>, sia dalle caratteristiche del modello capitalistico che egli propugnava. Se proprietà privata, individualismo, società aperta sono per lui i valori da difendere, ciò non implica un elogio acritico del capitalismo: per Wittfogel di quest'ultimo è necessario sviluppare quei tratti che si

<sup>78</sup> Perfino per quel che riguarda Montesquieu, il riferimento all'opera del quale diventa così centrale nel secondo Wittfogel, si può parlare di un'accentuazione e di una lettura differenti di un autore che peraltro, come si è visto, gli era ben noto fin dai lavori giovanili: all'interesse per il Montesquieu anticipatore della geopolitica, succede quello per il Montesquieu teorico dell'equilibrio liberale dei poteri e critico del dispotismo; e, anche in questo caso, il mutamento è da attribuirsi completamente a motivi politici.

<sup>79</sup> «Se nell'uomo fosse esclusivamente radicata la propensione individualistica, il risultato di tutto ciò sarebbe, senza dubbio, molto semplice. E anche molto doloroso. Ma nell'uomo è radicata anche la vocazione comunitaria» (K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. I, p. 223).

oppongono ai grandi gruppi monopolistico-burocratici, e ciò anche a costo di perdere i benefici di uno sviluppo meramente tecnologico<sup>80</sup>. Anche dopo la svolta politica, dunque, accanto al Wittfogel dai toni maccartisti, ne rimane un altro nel quale la convergenza di Marx, di Weber e di vari elementi del pensiero democratico-liberale (fra cui un ruolo importante vengono a occupare il pluralismo e la critica del dispotismo montesquieuiani) dà luogo ad una concezione che, sia politicamente che filosoficamente, è di un certo spessore e che, nelle sue inflessioni antimonopolistiche, antiburocratiche e antitotalitarie, conserva delle affinità con la Scuola di Francoforte, pur da una sponda politica pressoché opposta. Ma l'estremismo politico pare aver soffocato questi aspetti del pensiero di Wittfogel e l'operazione da lui condotta sulla categoria del dispotismo orientale, riguardata a mezzo secolo di distanza, si rivela piuttosto effimera: essa appare più la costruzione di un forte ed efficace strumento di lotta politica che una feconda e duratura opera scientifica. Infatti, il nucleo più persistente e valido dell'opera del sociologo tedesco-americano è certamente la ripresa e lo sviluppo della teoria marxiana del modo asiatico di produzione, teoria che, come già si è rilevato più sopra, ha costituito per gli studi storici, sociologici e politici uno stimolo assai importante<sup>81</sup>. L'elaborazione intorno al concetto di dispotismo appare, invece, di assai più dubbio valore: per un lato, rispetto all'eredità montesquieuiana, l'inserimento di essa nel tronco di un marxismo integrato da Lenin e/o Weber, con la centralità del primato della politica che si è vista, ne tradisce sia l'ispirazione fondamentale che la finezza<sup>82</sup>;

<sup>80</sup> Per quanto riguarda «i pericoli inerenti all'incontrollata dominazione burocratica», cfr. K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, pp. 704-705; per quanto riguarda il rifiuto dell'equazione sviluppo tecnologico=progresso, cfr. K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., vol. II, pp. 662-663.

<sup>81</sup> Oltre agli studi citati sopra, alla nota 2, di Aron e Yanov, si devono ricordare, come esempi di lavori che, pur non condividendo la posizione di Wittfogel, ne hanno ricevuto senza dubbio stimoli importanti: O. Lattimore, *La frontiera. Popoli e imperialismi alla frontiera fra Cina e Russia*, cit. (in particolare, per il riconoscimento del debito verso l'ipotesi idraulica e, nello stesso tempo, la qualificazione di essa come «estremistica», cfr. la *Prefazione dell'autore*, p. XXXVIII); Barrington Moore jr., *Potere politico e teoria sociale* (1958), trad. it. di C. Manuucci, Milano, Edizioni di Comunità, 1964 (di cui si veda specialmente la nota 1, pp. 12-13, per la formulazione di alcune forti riserve) e Id., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia* (1966), tr. it. di D. Settembrini, Torino, Einaudi, 1969; E. Balázs, *La burocrazia celeste: ricerche sull'economia e la società della Cina del passato* (1968), tr. it. di R. Corsini Pisu, Milano, Il Saggiatore, 1971.

<sup>82</sup> Qualche decennio prima che Wittfogel iniziasse il suo lavoro, Durkheim si ispirava a Montesquieu e al suo «spinozismo» per edificare la sua sociologia: dal tronco dell'eredità montesquieuiana nasceva una linea di ricerca che ne avrebbe sviluppato l'istanza profonda dell'autonomia del sociale da tutte le altre sfere e, in particolare, da quella della politica; si apriva così, in concomitanza con lo sviluppo delle discipline antropologiche, una strada per la

per l'altro, rispetto all'interpretazione del comunismo, la lettura di questo come continuazione e sviluppo, in forma moderna, del dispotismo asiatico non sembra oggi aprire serie prospettive di ricerca per la comprensione di quanto è avvenuto nel secolo scorso e pare irrimediabilmente consegnata ad un'epoca di controversie politiche ormai in gran parte obsolete<sup>83</sup>.

comprensione delle società «altre» (e, *a fortiori*, di quelle orientali) ben più feconda del marxismo-leninismo di Wittfogel e della connessa teorizzazione del dispotismo idraulico.

<sup>83</sup> In proposito si vedano le convergenti considerazioni di S.N. Eisenstadt, *Lo studio del «dispotismo orientale» come sistema di potere totale*, cit., pp. 163-164 e di A. Yanov, *Le origini dell'autocrazia*, cit., pp. 126 ss.

## DAL DISPOTISMO AL TOTALITARISMO: HANNAH ARENDT

di *Thomas Casadei*

### 1. *Dispotismo e totalitarismo: continuità, discontinuità o metamorfosi?*

Un'indagine sul concetto di totalitarismo in relazione a quello di dispotismo, come quella che si intende sviluppare nel presente contributo, è un'operazione complessa. Essa necessita, in via preliminare, di una contestualizzazione della forma totalitaria nel quadro degli studi e delle interpretazioni dei regimi politici. È in questa prospettiva che si sono cimentati molti degli studiosi che hanno esaminato questa espressione equivoca e controversa<sup>1</sup>, cercando di precisarne il contenuto e i tratti strutturali.

Scorrendo la vasta letteratura sul tema<sup>2</sup>, ci si trova dinanzi a due preponderanti e opposte letture. Da una parte, quella di coloro che considerano il totalitarismo come una *novitas* assoluta del '900 che, sotto il profilo

<sup>1</sup> A tal punto equivoca e ambigua che alcuni autori hanno proposto addirittura la cancellazione del termine dal lessico delle scienze politiche e sociali; fra questi si possono menzionare H. Spiro, *Totalitarianism*, in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XVI, New York, Mac Millan, 1968, e, in tempi più recenti, S. Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five interventions in the (Mis)use of a Notion*, London-New York, Verso, 2001.

<sup>2</sup> Per una prima messa a fuoco, limitatamente al contesto italiano, si possono vedere: D. Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1987; M. Stoppino, *Totalitarismo*, in N. Bobbio-N. Matteucci-G. Pasquino (diretto da), *Dizionario di politica* (1983<sup>2</sup>), Milano, TEA, 1990, pp. 1169-1181; B. Bongiovanni, *Revisionismo e totalitarismo. Storie e significati*, «Teoria politica», 13 (1997), pp. 23-54; V. Dini, *Totalitarismo e filosofia. Un concetto tra descrizione e comprensione*, C. Galli, *Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni trenta*, e M. Tarchi, *Il totalitarismo nel dibattito politologico*, «Filosofia politica», 11 (1997), pp. 5-79; S. Forti, *Totalitarismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. VIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1998, pp. 636-649; F. Falletti, *Totalitarismo*, Vibo Valentia, Edizioni Settecolori, 1999; e, da ultimo, S. Forti, *Il totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2001. Per altri riferimenti bibliografici, comprendenti anche la letteratura internazionale, cfr. *infra*.

dell'analisi politica, si distingue da altre categorie classiche, in qualche misura contigue concettualmente, come tirannide, dittatura, assolutismo, dispotismo; l'esigenza che muove tale lettura è quella di classificare e studiare quei regimi che differiscono sostanzialmente dalle democrazie liberali, ma che paiono difficilmente collocabili all'interno del *genus* delle forme di governo autoritarie tradizionali. Seguendo questa linea interpretativa, della *differenziazione* o della *discontinuità*, c'è chi arriva ad individuare nel totalitarismo la cifra ermeneutica privilegiata del XX secolo. Paradigmatica, al riguardo, può essere considerata l'affermazione di Hannah Arendt, contenuta in *The Origins of Totalitarianism*: il totalitarismo è «not only more drastic but [...] differs essentially from other forms of political oppression known to us such as despotism, tyranny and dictatorship»<sup>3</sup>.

Da un'altra parte, una seconda lettura, definita solitamente *continuista*, tende invece a sottolineare le analogie fra la categoria del totalitarismo e tutti i regimi, i movimenti, le correnti autoritari, a ricercarne quindi i precedenti storici. Si originano così «applicazioni retroattive»<sup>4</sup> che tendono a

<sup>3</sup> Come è noto, la vicenda di *The Origins of Totalitarianism* è complessa. Prima ediz.: H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co., New York, 1951. Il titolo fu dato dall'editore americano, preferendolo a quello proposto dall'autrice: *The Burden of Our Time*. Con quest'ultimo titolo apparve l'edizione inglese, sempre nel 1951, presso Secker and Warburg, London. Poi venne pubblicata la seconda edizione, ampliata con un nuovo capitolo intitolato *Ideology and Terror: a Novel Form of Government*, New York, The World Publishing Company («Meridian Books»), 1958 e quindi la terza con nuove prefazioni: New York, Harcourt Brace and World, 1966. Ediz. it.: *Le origini del totalitarismo*, trad. di A. Guadagnin condotta sull'ediz. americana del 1966, Milano, Edizioni di Comunità, 1967; seconda ediz.: 1989; terza ediz.: 1996 poi ristampata nel 1997 (con *Introduzione* di A. Martinelli). Una nuova ediz. è apparsa nel 1999 sempre per le Edizioni di Comunità (Torino), arricchita con un importante saggio di Simona Forti, *Le figure del male*, pp. XXVII-LIV; a quest'ultima ed. si farà riferimento per le citazioni in italiano indicando solamente il numero della pagina in cui è contenuto il passo menzionato; per quanto riguarda l'ediz. americana si farà riferimento all'ediz. Harcourt Brace and Co. del 1979 (la frase citata nel testo è a p. 460). Va, infine, ricordata la trad. tedesca *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1955, 1965<sup>2</sup>. Per la ricostruzione della genesi del libro, nonché per altre informazioni sul contesto culturale e politico in cui operò la Arendt, si rimanda a E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. 1905-1976. Per amore del mondo* (1982), trad. it. di D. Mezzacapa, Torino, Bollati Boringhieri, 1994<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> Esempolari, sotto questo profilo, sono le interpretazioni di Franz Neumann, il quale ritiene che siano «dittature totalitarie» tanto il regime spartano quanto quello dell'Impero romano ai tempi di Diocleziano (*Lo Stato democratico e lo Stato autoritario* [1957], trad. it. di G. Sivini, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 345-348); di Karl A. Wittfogel, che ha posto l'attenzione sul dispotismo orientale come antenato del totalitarismo (*Il dispotismo orientale* [1957], trad. it. di R. Pavetto, Firenze, Vallecchi, 2 voll., 1968); di Barrington Moore jr., il quale rintraccia precedenti dei regimi totalitari moderni nel dispotismo della Cina della dinastia Ch'in, dell'India tradizionale e nel Giappone Meiji (*Le origini sociali della dittatura e della democra-*

far rifluire il concetto in una dimensione ampia e dai contorni piuttosto indefiniti, determinando, secondo i sostenitori della prima interpretazione, confusioni concettuali<sup>5</sup> e la perdita di qualsiasi precisa connotazione. In quest'ottica, il totalitarismo può configurarsi come «l'idealizzazione del governo autoritario, "la semplificazione tipologica" di Weber spietatamente messa in pratica, [...] le proscrizioni romane universalizzate», «una tirannia aristotelica perfettamente riuscita»; e, ancora, totalitarismo è «il nome assegnato alla più temibile forma di governo autoritario», «la tirannia o il dispotismo dell'epoca della moderna democrazia di massa», oppure, con un approccio più sfumato, «la versione aggiornata, riveduta, corretta e aggravata, del dispotismo»<sup>6</sup>.

In questa sede si cercherà di seguire una via mediana. Pur senza sottoporre il concetto di totalitarismo ad un processo di 'estensione', correndo il rischio di semplificarne la densità semantica e di perderne la specifica essenza, ci si propone, attraverso un'analisi interna ai testi della Arendt (*in primis* a *The Origins of Totalitarianism*), di porlo a confronto con il concetto di dispotismo, studiandone la modalità di relazione. Il parallelismo intende, evitando livellanti forzature antistoriche, mettere a fuoco le differenze, gli scarti, le commistioni, le analogie di alcune grandi linee di fondo fra le due categorie. Se la realtà del totalitarismo, come evidenzia la A-

zia [1966], a cura di D. Settembrini, Torino, Einaudi, 1971<sup>2</sup>, pp. 273 ss.), ma soprattutto nella dittatura teocratica di Calvino a Ginevra (*Potere politico e teoria sociale* [1958], trad. it. di C. Mannucci, Milano, Comunità, 1964, pp. 33-77). Per un'ampia rassegna di queste «applicazioni retroattive», cfr. B.R. Barber, *Conceptual Foundations of Totalitarianism*, in C.J. Friedrich-M. Curtis-B.R. Barber, *Totalitarianism in Perspective: Three Views*, New York, Praeger, 1969, pp. 7-8.

<sup>5</sup> Cfr. D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., pp. 16 ss. Un esempio delle possibili commistioni è rappresentato dall'opera di R. Boesche, *Theories of Tyranny. From Plato to Arendt*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996 che, reggendosi su un impianto continuistico, assorbe nel concetto di tirannia quelli di dittatura, assolutismo, dispotismo, totalitarismo.

<sup>6</sup> Le espressioni citate sono tratte, rispettivamente, da M. Walzer, *Il totalitarismo mancato*, «Volontà», 39 (1984) 2, pp. 27, 30 (versione orig. contenuta in I. Howe [a cura di], *1984 Revisited. Totalitarianism in our Century*, New York, Harper and Row, 1983); L. Shapiro, *Il concetto di totalitarismo*, in D. Staffa (a cura di), *Il totalitarismo nelle società moderne*, Milano, Cesis, 1975, p. 71; N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 1995, p. 83. Ciò che caratterizza il totalitarismo rispetto a tutte le forme tradizionali di assolutismo politico – prosegue Bobbio – «è il massimo di concentrazione e di unificazione delle tre potenze attraverso cui si esercita il potere dell'uomo sull'uomo: il totalitarismo è un dispotismo non soltanto politico ma anche economico e ideologico» (*ibid.*, pp. 83-84). Sul fatto che il totalitarismo sia una forma estrema di dispotismo ha insistito, proprio a partire dall'analisi de *Le origini del totalitarismo*, anche J.L. Stanley, *Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism*, «The Review of Politics», 49 (1987), pp. 177-207.

rendt, oltre a essere una realtà complessa, intricata, molteplice e plurale, è soprattutto, per qualità e dimensioni, nuova, mai esperita prima, pare altresì possibile rinvenire nell'amalgama degli elementi che la compongono certe cospicue affinità con alcuni tratti strutturali già presenti, anche solo *in nuce*, nel dispotismo, come dimostrano, d'altra parte, diversi passi dell'opera arendtiana stessa. L'intento, in altri termini, è quello di verificare l'ipotesi di una *metamorfosi* del concetto di dispotismo nel concetto di totalitarismo, cogliendo nel primo alcune 'tracce' del secondo.

La ricognizione sarà svolta prendendo le mosse dal tema delle forme di governo e dalle nozioni di *potere* e *legge* (§§ 2.1, 2.2, 2.3) che contribuiscono in maniera fondamentale alla strutturazione della categoria arendtiana di totalitarismo. Si passerà poi ad un'analisi più strettamente 'filosofica', prestando attenzione ai caratteri epistemologici e antropologico-sociologici dell'*esperienza* totalitaria (§§ 2.4, 3), per concludere con una sezione riassuntiva che terrà conto dei fondamentali nessi fra i due livelli d'indagine (§ 4).

Prima di entrare nel merito, però, è preliminarmente necessario affrontare due ordini di problemi, terminologici e concettuali, che caratterizzano la trattazione arendtiana.

Da un punto di vista propriamente lessicale si registra una frequente identificazione, in merito all'uso, 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*). Più analiticamente, la tirannide presenta da sempre, secondo la Arendt, le seguenti caratteristiche: «un potere arbitrario, non frenato dal diritto, esercitato nell'interesse del governante e contrario agli interessi dei governati, da un lato; la paura come principio dell'azione, cioè paura del popolo da parte del governante e paura del governante da parte del popolo, dall'altro» (631).

Dietro le contaminazioni e le continuità concettuali fra tirannide e dispotismo si può tuttavia rinvenire, ad una più attenta analisi, una articolata distinzione: 'tirannide' appare termine più ampio, di uso più generico che vale sempre per indicare una forma di governo assoluto, collocabile soprattutto nell'antichità; il dispotismo, per parte sua, si presenta in una duplice veste. In primo luogo, è considerato montesquieuianamente come *dispotismo orientale*, quindi con una precisa collocazione geografica: India e Cina sono i paesi presi come riferimento (430, 550). Questa forma di governo si caratterizza per la lunga durata (si potrebbe parlare così di una 'tirannia permanente') e per quel senso di superfluità degli uomini che costituisce, come si vedrà, la radice e allo stesso tempo il compimento della sindrome totalitaria. In secondo luogo, il dispotismo è rappresentato come *dispoti-*

*smo burocratico (rule by bureaucracy)*: significativamente, la Arendt ha qui come modelli la Russia zarista e l'impero dell'Austria-Ungheria, regimi che, ancora all'epoca della prima guerra mondiale, incarnano pienamente quella che lei considera «l'eredità del dispotismo» (339-348)<sup>7</sup>. La trattazione arendtiana pare, anche in questo caso, richiamare in qualche modo la riflessione montesquieuiana:

Solo dove, come in Russia ed Austria, la dispotica burocrazia locale veniva accettata come l'autorità legittima, il governo per decreto poteva creare quell'*atmosfera di arbitrio e segretezza* che in realtà serviva esclusivamente a nascondere l'opportunismo. Il regime burocratico offre dei notevoli vantaggi per il dominio oppressivo di *estesi territori* con popolazioni eterogenee. Ha un'efficienza superiore perché ignora gli stadi intermedi fra la promulgazione e l'esecuzione ed impedisce il dibattito e il formarsi di un'opinione pubblica [...], è estremamente utile al funzionamento di un'amministrazione accentrata perché passa automaticamente sopra a tutti i problemi di autonomia locale (341; corsivi miei).

Una seconda, seppur rapida, precisazione va fatta a proposito del cruciale e controverso problema dell'estensione del concetto di totalitarismo. La Arendt limita il suo campo di applicazione ai soli regimi di Hitler in Germania e di Stalin in Russia, assimilandoli nella tipologia del totalitarismo<sup>8</sup>. Resta escluso dal suo quadro d'indagine il regime fascista, considera-

<sup>7</sup> Sul dibattito relativo alla Russia come dispotismo orientale si rimanda a A. Yanov, *Le origini dell'autocrazia. Il ruolo di Ivan il terribile nella storia russa* (1980), trad. it. di B. Osimo, Milano, Edizioni di Comunità, 1984 e al contributo di Manlio Iofrida su Karl A. Wittfogel in questo tomo.

<sup>8</sup> Tuttavia, mentre il nazismo viene discusso nei dettagli, con grande abbondanza di documentazione, lo stalinismo è trattato con minore specificazione (del resto il materiale disponibile dopo la fine della guerra era molto più scarso per l'URSS che per la Germania). Il progetto di uno studio sugli elementi totalitari che sarebbero presenti nel marxismo doveva completare, nelle intenzioni della Arendt, le analisi del totalitarismo per la parte riguardante l'esperienza sovietica, ma non fu mai portato a termine. Si può, inoltre, evidenziare, come ha fatto parte della critica, l'insufficiente identificazione delle differenze tra i due regimi. E qui si tocca la 'delicatezza' del paradigma del totalitarismo. Su un piano *morfologico* i due fenomeni si assomigliano profondamente: dove c'è *gulag*, genocidio, camera a gas, deportazione di massa, campo di concentramento e di sterminio, si dà totalitarismo perché si mette in pratica un unico disegno criminoso. Su un piano *storico* la questione è senz'altro diversa. Nel caso del comunismo staliniano è necessario rendere conto di come e perché una visione del mondo emancipatoria si sia lasciata corrompere; nel caso del nazionalsocialismo, si tratta di stabilire attraverso quali tappe un'ideologia originariamente gerarchica e razzista abbia conseguito un grandioso successo in Germania. Si può allora dire che, pur essendo profondamente diversi quanto a base sociale e interessi rappresentati e quanto a contenuti ideologici, i due regimi tendono a sviluppare prassi, tipi di controllo sociale e forme effettive di dominio tendenzialmente analoghi. Entrambi approdano ad una ferrea legge dell'esclusione di chi risulti dannoso

to 'semplicemente' autoritario; Mussolini, «che tanto amava il termine "Stato totalitario", non tentò di instaurare un regime totalitario in piena regola, accontentandosi della dittatura del partito unico». Questo per lo meno fino al 1938 (427; cfr. 357, 359, 449)<sup>9</sup>.

## 2. Teoria delle forme di governo, potere e legge: da Montesquieu alla Arendt

La Arendt ha contribuito in maniera assolutamente decisiva alla comprensione teorica e storico-concettuale del totalitarismo. La sua analisi di questo fenomeno pare risentire profondamente, in alcuni punti chiave, della lezione di Montesquieu<sup>10</sup>. Una prima affinità si può rinvenire, innanzitutto, sotto il profilo metodologico. 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, fuori da una visione lineare e deterministica della storia, 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 prime due parti del suo studio sul totalitarismo, che hanno come oggetto l'antisemitismo e l'imperialismo e le

o superfluo nel processo di formazione dell'«uomo nuovo» e possono quindi costituire varianti della stessa forma politica.

<sup>9</sup> Senza entrare nel merito di una problematica controversia, è doveroso ad ogni modo ricordare come la comparsa del termine stesso 'totalitarismo' risalga proprio al contesto italiano, prima nel seno dell'opposizione antifascista (Giovanni Amendola, Antonio Gramsci, Piero Gobetti, Luigi Sturzo, Lelio Basso), poi all'interno del regime stesso (in un discorso del 1925 Mussolini parlò di «feroce volontà totalitaria»). Sulla genesi del concetto di totalitarismo, si veda, oltre agli scritti citati alla nota 2, J. Petersen, *La nascita del concetto di «Stato totalitario» in Italia*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 1 (1975), pp. 157, 161. Giovanni Gentile nel 1928 fissò in dottrina quelli che considerava gli elementi totalitari del fascismo, al quale attribuì prima di tutto un'ideologia statalista (cfr. G. Gentile, *The Philosophical Basis of Fascism*, «Foreign Affairs», 7 [1928], pp. 290-304).

<sup>10</sup> Grande è la considerazione che la Arendt ha del filosofo francese: «Le sue idee sono in realtà molto più "rivoluzionarie", e al contempo più solide e durevoli, di quelle di Rousseau, l'unico che lo ha eguagliato nell'influenza esercitata sulle rivoluzioni del XVIII secolo e sulla filosofia del XIX». In un altro passaggio Montesquieu è considerato, insieme ad Hobbes, il più grande pensatore politico della prima età moderna. Si veda H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (scritto nel 1953, ma mai pubblicato), trad. it. a cura di S. Forti, «Micromega», 10 (1995) 5, pp. 35-108: 57, 103. Sul legame fra i due ha insistito recentemente A. Amiel, *Arendt lectrice de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 3 (1999), pp. 119-138.

connesse questioni del razzismo e della crisi dello Stato nazionale, sono volte a rintracciare, benjaminianamente, i 'frammenti' della *costellazione* totalitaria, le premesse, le *origini* (*non* le cause) del suo sorgere. Il lavoro genealogico-archeologico, intrapreso dalla Arendt, è però orientato, per così dire, retrospettivamente dalla consapevolezza prodotta dall'*evento* totalitario stesso. L'esperienza storica costituisce così la radice della riflessione teorico-filosofica sul fenomeno e sulla sua *essenza*, cui è dedicata esplicitamente la terza parte di *The Origins of Totalitarianism*. Quest'opera costituisce, così come l'*Esprit des lois* per il dispotismo, il tentativo di precisare 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 dei regimi politici da Aristotele a Montesquieu e Tocqueville<sup>11</sup>. Ma nel quadro di quest'analisi *tipologica* del regime politico totalitario, tesa a definirne i caratteri sistemici e strutturali, emerge pienamente anche la sua dimensione 'filosofica'. Dalle pagine della Arendt il totalitarismo si profila, in definitiva, come concetto filosofico-politico essenziale: esso per un verso, rappresenta il luogo di *cristallizzazione* delle contraddizioni dell'epoca moderna e, come si vedrà, di una logica ancora più antica; per l'altro, segna la comparsa di qualcosa di radicalmente nuovo e impensato<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Préface à Condition de l'homme modern* (1983), in Id., *Lectures 1 (Autour du politique)*, Paris, Seuil, 1991, p. 46. Le citazioni dall'*Esprit des lois* (indicato con la sigla *EL*, seguito dal libro e dal capitolo cui si rinvia) sono tratte dall'edizione delle *Œuvres complètes* curata da R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1949 e 1951.

<sup>12</sup> Su questa tensione problematica, che coinvolge la relazione fra idee e fatti, storia e politica, si sofferma con finezza d'analisi L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, ESI, 1996, pp. 44 ss., che tra l'altro esamina anche i due concetti distinti, ma connessi, di *origine* e *cristallizzazione*. La studiosa osserva, inoltre, che un concetto specifico di totalitarismo può prestarsi facilmente ad un uso o abuso «polemico». Ma se si ricava dai fatti concreti uno stilizzato tipo weberiano, una esemplarità delle componenti basilari sociali e ideali del totalitarismo, si può supporre che il *topos* costituisca un concetto *scientificamente* valido per analisi comparative, atto ad individuare affinità e differenze fra i diversi regimi politici (*ibid.*, pp. 42-43). Per inciso, la stessa possibilità pare riscontrarsi relativamente all'uso montesquieuiano del concetto di dispotismo. Sul totalitarismo come tipo ideale weberiano, cfr. A. Martinelli, *Introduzione*, cit., p. XXI. Sull'uso del concetto di 'totalitarismo', si vedano: J. Whitfield, *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia, Temple University Press, 1980, pp. 8-24; M. Bittman, *Totalitarianism: The Career of a Concept*, in G.T. Kaplan-C.S. Kessler, *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Boston, Allen & Unwin, 1989, pp. 56-68. Più in generale, sui caratteri del totalitarismo arendtiano, R. Boesche, *Arendt: Totalitarianism as a New Form of Government*, in Id., *Theories of Tyranny*, cit., pp. 419-451, e O. Guaraldo, *Cristalli di storia: il totalitarismo fra abisso e redenzione*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 45-65. Un altro testo fondamentale, centrato sulla tesi della novi-

Ma, al di là dell'aspetto metodologico, pare un'operazione abbastanza agevole verificare quanto la concettualità di Montesquieu nutra in permanenza le pagine della Arendt. Nel più ampio quadro della ripresa della problematica delle forme di governo, ella attinge da Montesquieu, in taluni casi riarticolandoli, in altri mutuandoli senza variazioni, alcuni elementi portanti della sua riflessione: la distinzione fra natura e principio dei governi; l'idea di potere come relazione, cui corrisponde anche un peculiare modo di concepire le leggi; il fondamentale principio della separazione dei poteri; la concezione dell'uomo; la nozione di *esprit général*.

Tutti questi motivi concorrono a fare di Montesquieu il pensatore che ha riconosciuto la *pluralità* come condizione fondamentale dell'esistenza politica, un principio chiave questo anche nel quadro di pensiero complessivo della Arendt.

Nello scritto, rimasto inedito, che segna una svolta nell'approccio della studiosa alla problematica del potere (*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*), quasi un intero capitolo (*Law and Power*) è dedicato all'autore dell'*Esprit des lois*. In particolare, la Arendt osserva che «negli ultimi cento anni l'intera problematica delle forme di governo è stata in qualche modo dimenticata e che, in generale, Montesquieu è stato l'ultimo pensatore a prenderla in seria considerazione e persino a rielaborare ciò che gli era stato trasmesso»<sup>13</sup>. Ed è proprio da Montesquieu che la Arendt parte per arricchire la teoria delle forme di governo con una nuova entità: il regime totalitario.

tà del totalitarismo rispetto a tutti gli altri regimi, ma che oppone all'interpretazione fondamentalmente 'filosofica' della Arendt un approccio più strettamente politologico, è C.J. Friedrich-Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New York, Harper & Row, 1956.

<sup>13</sup> H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 56. Il rischio di tale dimenticanza – osserva polemicamente la Arendt – «si rivelò soltanto quando l'emergere della dominazione totalitaria trovò le scienze politiche in un tale stato di oblio circa i propri fondamenti che non si resero nemmeno conto che [...] si trovavano a fare i conti con una forma di governo (e persino il termine "governo" è controverso se applicato al totalitarismo) che non poteva essere concettualizzata con le venerande categorie della scienza politica» (*ibid.*).

## 2.1. Natura e principio del totalitarismo

Nel capitolo *Ideology and Terror: A Novel Form of Government*<sup>14</sup>, contenuto nella terza parte di *The Origins of Totalitarianism*, viene esposta la dottrina delle forme di governo, con un preciso richiamo proprio alla strumentazione concettuale montesquieuiana. La questione che si affronta è quella del totalitarismo come possibile forma autonoma di governo:

Nel quadro di tali riflessioni viene da chiedersi se il regime totalitario [...] è semplicemente una tesi di ripiego che prende i suoi metodi intimidatori e i suoi strumenti organizzativi dal noto arsenale della tirannide, del dispotismo e della dittatura, e deve la sua esistenza soltanto al fallimento, deplorabile ma forse accidentale, delle tradizionali forze politiche [...]. O se, invece, esso ha una propria *natura* e può essere definito al pari di altre forme di governo che il pensiero occidentale ha conosciuto fin dai tempi della filosofia antica.

Nel primo caso, allora,

si è tentati di interpretare il totalitarismo come una moderna forma di tirannide, cioè un governo senza legge in cui il potere è detenuto da un solo uomo. Un potere arbitrario, non frenato dal diritto, esercitato nell'interesse del governante e contrario agli interessi dei governati, da un lato; la paura come *principio dell'azione*, cioè paura del popolo da parte del governante e paura del governante da parte del popolo, dall'altro (630-631; corsivo mio).

Nel secondo caso – ed è questa chiaramente la posizione che la Arendt qui intende sostenere – si è di fronte ad un tipo di governo completamente diverso da quelli tramandati dalla tradizione. Come si può constatare facilmente, l'ossatura del ragionamento arendtiano è costituita dalla teorizzazione 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 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)<sup>15</sup>,

<sup>14</sup> Il saggio apparve originariamente in «The Review of Politics», 15 (1953), pp. 303-327 e in versione tedesca in AA.VV., *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, München, Piper, 1953, pp. 229-254. Poi, nel 1958, fu ristampato, con alcune modifiche, nella seconda versione americana (ampliata) di *The Origins of Totalitarianism* (pp. 460-479).

<sup>15</sup> 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 a H. Arendt, Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, p. 180, nota 101).

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<sup>16</sup>. A tal riguardo, come è stato osservato, «Hannah Arendt era incerta sulla possibilità di ricorrere al timore [fear]»<sup>17</sup>, e per questo motivo approdò al concetto di *terrore* (*terror*), concepito come «l'essenza del potere totalitario» (636).

La Arendt rileva che in un perfetto regime totalitario, dove tutti gli individui sono diventati un unico uomo, dove il terrore ha il compito di tenere «in costante marcia il movimento», non occorrerebbe alcun principio d'azione separato dalla sua essenza. Ma finché il regime non ha conquistato tutta la terra e trasformato col suo «vincolo di ferro» (*iron band*) ogni individuo in un'unica umanità, il terrore nella sua duplice funzione di essenza del governo e di principio non già «d'azione» ma «di moto» (*principle, not of action, but of motion*), non può essere pienamente realizzato. Gli abitanti di un paese totalitario sono gettati nel vortice della natura o della storia al fine di accelerarne il movimento<sup>18</sup>; fondamentale diviene in tale processo – come si vedrà più avanti – il ruolo dell'*ideologia* (640).

<sup>16</sup> 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» (639). In questo come in altri casi la Arendt non distingue fra tirannide e dispotismo. Al tema dei *principi*, ella accenna in *Che cos'è la libertà*, in H. Arendt, *Tra passato e futuro* (1961), trad. it. di T. Gargiulo, introd. di A. Dal Lago, Milano, Garzanti, 1999<sup>2</sup>, 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; F. Focher, *La consapevolezza dei principi. H. Arendt e altri saggi*, Milano, Angeli, 1995.

<sup>17</sup> U. Ludz, *Commento del curatore a H. Arendt, Che cos'è la politica?*, cit., p. 140. Le affermazioni al riguardo contenute nella versione rimaneggiata di *Ideologie und Terror* – evidenza la Ludz – non sono prive di contraddizioni, in parte eliminate nella versione inglese che a partire dalla seconda edizione del 1958 andò a formare il capitolo finale dell'opera arendtiana.

<sup>18</sup> La mobilitazione permanente, «la smania di moto perpetuo», è per la Arendt uno dei tratti distintivi dei regimi totalitari (cfr. 424). Il movimento, per quel che riguarda lo stalinismo, è governato dalle leggi della storia, per quel che riguarda il nazismo, dalle leggi della natura, in entrambi i casi leggi irresistibili e inarrestabili. Sia essa l'idea della società senza classi, sia invece l'idea della razza superiore che deve dominare la terra, la dinamica del totalitarismo consiste nell'eliminare ciò che potrebbe intralciare la realizzazione dell'assunzione di partenza. Il carattere tipico della politica dello Stato totalitario, in particolare di quello nazionalsocialista, è la «mobilitazione totale»: cfr. E. Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, in Id. (a cura di), *Krieg und Krieger*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1930. Jacob Talmon ha ricostruito le radici di queste concezioni, volte a creare una nuova umanità, ricorrendo all'espressione di «messianismo politico», in quanto la fine della storia viene indicata come raggiungibile attraverso il

Quindi la Arendt, partendo dalla teoria delle forme di governo di Montesquieu, vi apporta alcune significative modifiche: il totalitarismo ha come natura-essenza<sup>19</sup> il terrore e come principio d'azione, o meglio di movimento, l'*ideologia*. Vediamo brevemente cosa significano queste due fondamentali espressioni nell'universo concettuale arendtiano.

Già in Montesquieu, com'è noto, la «crainte» (talora anche la «terreur») costituiva il principio dello Stato dispotico<sup>20</sup>. Ma, al di là di una evidente consonanza, esiste una diversa connotazione e intensità fra la paura (*crainte*) del dispotismo e il terrore totalitario (*terreur, totalitarian terror*). Nel regime totalitario, infatti, il terrore prende il posto del diritto positivo<sup>21</sup>, non serve 'semplicemente' ad imporre il potere di un uomo o di un gruppo sugli altri, bensì a realizzare quella «legge di movimento» (*law of movement*) il cui fine ultimo è la creazione di una nuova umanità. Il terrore

si propone di far sì che le forze della natura o della storia corrano liberamente attraverso l'umanità, senza l'impedimento dell'azione umana spontanea e, in quanto tale, cerca di "stabilizzare" gli uomini. È il movimento stesso che individua i nemici dell'umanità contro cui scatenare il terrore; non si permette che alcuna azione libera, di opposizione o simpatia, interferisca

puro volontarismo politico; il popolo, guidato dal suo capo, marcia forzatamente verso la «terra promessa»: cfr. J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), trad. it. di M.L. Izzo Agnetti, Bologna, Il Mulino, 1967, pp. 10-20, *passim*.

<sup>19</sup> La Arendt aveva estesamente affrontato il problema della *natura* del totalitarismo in *On the Nature of Totalitarianism. An Essay in Understanding* (1953), ora pubblicato in J. Kohn (a cura di), *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace, 1994. Da questo manoscritto furono tratti sia il saggio *Ideologia e terrore*, sia l'articolo *Comprensione e politica* (1953), in H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Milano, Giuffrè, 1985.

<sup>20</sup> Come è stato rilevato, in luogo del termine «crainte» Montesquieu utilizza talora quello di «terreur», il cui significato è più forte, designando un'ansia violenta, incontrollata, paralizzante. È proprio in quest'ultima accezione che il principio montesquieuiano ha avuto fortuna nell'ambito delle interpretazioni del totalitarismo (oltre alla Arendt si pensi, per esempio, a Neumann), le quali tutte, seppure con accentuazioni diverse, riconoscono il terrore come elemento costitutivo e caratterizzante di tale forma di governo (cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 44-46). Sul ruolo del terrore nel processo politico, e più in generale sulla «grammatica della paura», si vedano G. Ferrero, *Potere* (1946), Milano, Sugarco, 1981; D. Pasini (a cura di), *La paura e la città*, Roma, Astra, 2 voll., 1983 e 1984 (in particolare, in un'ottica arendtiana, T. Serra, *Un'ipotesi da verificare: l'impoliticità della paura*, vol. II); R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1992<sup>2</sup>, pp. 365 ss.

<sup>21</sup> Si veda a tal proposito M.A. Cattaneo, *Terrorismo e arbitrio. Il problema giuridico nel totalitarismo*, Padova, Cedam, 1998, il quale contrappone allo Stato di diritto l'«Anti-Stato di diritto» dei regimi totalitari.

con l'eliminazione del "nemico oggettivo" della storia o della natura, della classe o della razza (636).

Dunque il terrore non si limita a colpire i «nemici reali» ma anche i *nemici oggettivi*<sup>22</sup>, cioè coloro che sono sospettati in quanto «portatori di tendenze», gli autori di possibili delitti, gli indesiderabili che vengono scelti completamente a caso. Nel regno del *totalitarian terror*, dove non sono risparmiati neppure i sostenitori del regime, nemmeno la paura può più suggerire come ci si deve comportare, poiché le vittime sono scelte senza alcun riferimento ad atti o pensieri reali, ma esclusivamente in base alla necessità oggettiva del processo naturale o storico. La paura è probabilmente più diffusa che altrove, ma ha perso la sua utilità pratica dal momento che le azioni da essa guidate non giovano più ad evitare i pericoli temuti (640). Questa totale *arbitrarietà* nega la libertà più efficacemente di qualsiasi tirannide; non esiste alcuna libertà di opporsi e si può essere puniti anche se innocenti<sup>23</sup>. Il terrore non è usato come un mezzo per intimidire e liquidare gli avversari, ma come uno strumento *permanente* con cui governare (8); la sua essenza qualifica e identifica il totalitarismo, scavalcando e rendendo vane le tradizionali distinzioni fra governi legali e illegali, dispotici e liberali. In ciò consiste per la Arendt un elemento di novità del regime totalitario, mentre per un sostenitore della 'tesi della continuità' come Wittfogel,

<sup>22</sup> La Arendt precisa che «il "nemico oggettivo" differisce dal "sospetto" delle polizie segrete dispotiche in quanto la sua identità è determinata dall'orientamento politico del governo, e non dal suo desiderio di rovesciarlo. Egli non è un individuo da provocare per smascherarne le idee pericolose o da sospettare per il suo passato, bensì un "portatore di tendenze", non dissimile dal portatore di una malattia». «Supposto che si possa parlare di un pensiero giuridico totalitario, si può dire che il "nemico oggettivo" ne è l'idea centrale» (580, 582). Sul concetto di «nemico oggettivo», cfr. D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., pp. 39 ss. Relativamente al ruolo politico del nemico nella creazione dell'ordine, cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), trad. it. di M. Magrini, nota introduttiva di R. Zorzi, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, pp. 81-83.

<sup>23</sup> Sulle differenze, a livello di psicologia del profondo, all'interno della semantica della paura/terrore insiste Franz Neumann, distinguendo fra *angoscia reale* (*Realangst*) e *angoscia nevrotica*. La prima appare come una reazione a concrete situazioni di pericolo; la seconda è prodotta dall'Io per evitare in anticipo anche la più remota minaccia di pericolo. L'angoscia reale appare tipica dei regimi politici in cui la sanzione è, in generale, prevedibile; l'ansia diviene patologica quando, per l'assenza di certezza giuridica, la sanzione diventa imprevedibile e *prescinde* dall'atto ritenuto riprovevole. Seguendo questo ragionamento, il dispotismo che è senza leggi né freni e che trascina tutto e tutti dietro la volontà e i capricci del despota, è paragonabile allo Stato totalitario in cui l'instancabile e continuamente mutevole volontà del capo diventa la legge suprema. Cfr. F. Neumann, *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, cit., pp. 119-120.

già nel dispotismo il terrore è uno strumento permanente, universale, «un terrore di routine» che definisce «un governo per fustigazione»<sup>24</sup>.

In questo scenario gioca un ruolo importante la polizia segreta. Anche a tale riguardo la Arendt segnala una cospicua differenza rispetto al passato: prima della comparsa delle forme totalitarie, essa era solitamente definita uno «Stato nello Stato», e ciò non solo nei regimi dispotici, ma anche in quelli costituzionali o semicostituzionali. Se, grazie al semplice possesso di informazioni segrete, essa poteva costituire una minaccia per il governo, ora è completamente soggetta alla volontà del capo, che *solo* prende ogni tipo di decisione (582).

Il capo è il depositario dell'*ideologia*, l'altro fattore costitutivo del totalitarismo nell'analisi arendtiana. Essa pretende di spiegare con certezza assoluta e in modo totale il corso degli eventi; 'si emancipa' perciò dalla realtà e da ogni accertamento fattuale; e costruisce un mondo fittizio e logicamente coerente, dal quale derivano direttive d'azione la cui legittimità è garantita dalla conformità con la (supposta) legge dell'evoluzione storica o naturale (cfr. 641-649). Il terrore totalitario serve, a sua volta, per tradurre in realtà il mondo fittizio dell'*ideologia*, a confermarla nel suo contenuto ma, primariamente, nella sua logica deformante; il linguaggio ideologico è, insomma, contrabbandato come linguaggio scientifico.

Più che come principio d'azione della nuova forma di regime rappresentata dal totalitarismo, l'*ideologia* funziona – data la natura del terrore – come *principio di movimento*, come nucleo progettuale di trasformazione della realtà. Il terrore ha la funzione di accelerare e compiere la legge del movimento, è esso stesso processo e movimento. Ciò comporta immediatamente una modificazione dell'idea di essenza che non è più pensata sul versante della permanenza e della stabilità, ma come il dispiegarsi di un processo. In ragione di questa radicale modificazione di tale idea, la Arendt asserisce che il terrore assolve a una duplice funzione, quella di essenza-natura del regime totalitario e quella di principio, subito precisando che non si tratta di un principio d'azione, ma di *movimento*. Si produce dunque una 'confusione', sotto il segno del movimento, tra l'essenza-natura del regime e il suo principio. L'*'imperialismo'* del movimento assoggetta sia il terrore sia il suo correlato, l'*ideologia*. Infatti «in un perfetto regime totalitario [...], dove il terrore ha il compito di tenere costantemente in marcia il movimento, non occorrerebbe alcun principio d'azione rispetto alla sua essenza». Poiché l'essenza stessa è dinamica, non è più ne-

<sup>24</sup> K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., p. 290. «Il terrore di routine» non è altro che la riproposizione del montesquieuiano «principio della paura».

cessario un principio d'azione che la renda dinamica. Ma, nel momento in cui mira al dominio mondiale, il terrore non è sufficiente ad ispirare e guidare la condotta umana, per cui è costretto a fare appello all'ausilio dell'ideologia; questa rafforza l'essenza e non funziona, dunque, come principio d'azione, ma unicamente come principio di moto, che mira sia ad accelerare il processo sia a raggiungere il suo totale compimento.

A questo proposito tutta l'analisi arendtiana appare percorsa in filigrana dalla problematica montesquieuiana del rapporto fra 'statica' e 'dinamica' nelle forme di governo. L'essenza del regime totalitario non ha bisogno di principi d'azione, poiché contiene in se medesima un principio di movimento che, all'occorrenza, funge da sostituto per ogni azione possibile. Nella misura in cui il movimento diviene l'essenza del regime, viene a cadere la questione cruciale per la teoria delle forme di governo, affrontata in maniera esemplare da Montesquieu: come mettere in movimento un corpo politico. La specificità del regime totalitario consiste non nell'introdurre un nuovo principio d'azione, ma nell'evidenziare l'inutilità di ogni principio d'azione. Dal momento che l'essenza stessa è dinamica, non è più necessario un principio d'azione che la renda tale (640-641)<sup>25</sup>.

Terrore e ideologia, con i loro strumenti (forze di polizia, ufficiali e segrete, partito unico), concorrono a far emergere un altro aspetto cruciale del totalitarismo: la personalizzazione del potere, «il principio del capo» (*Führerprinzip*)<sup>26</sup>.

Il principio del capo non stabilisce una gerarchia né nel regime totalitario né nel suo movimento; l'autorità non filtra dal vertice attraverso strati intermedi fino alla base del corpo politico come nel caso dei regimi autoritari [...]. A prescindere dalla sua origine nella storia romana, l'autorità in qualunque sua forma è sempre destinata a ridurre o limitare la libertà ma mai ad abolirla. Il dominio totalitario, invece, mira a distruggerla, ad eliminare la spontaneità umana in genere, e non si accontenta affatto di una sua riduzione, per quanto tirannica (555)<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Si è qui seguita l'attenta analisi di M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 32-35, anche se, a mio avviso, la Arendt non procede ad un «rimaneggiamento generale» della problematica di partenza tratta da Montesquieu; pare piuttosto limitarsi ad un suo *adeguamento*.

<sup>26</sup> M. Stoppino (*Totalitarismo*, cit., p. 1170) ha osservato che tuttavia la Arendt non ne fa un terzo pilastro (accanto a terrore e ideologia), «probabilmente per non turbare la compattezza della sua concezione essenzialistico-teologica del fenomeno».

<sup>27</sup> Sul tema dell'autorità cfr., in generale, H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, in Ead., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 130-192.



Doccione della cattedrale di Notre-Dame (Parigi)

L'assenza di una qualsiasi autorità o gerarchia nel sistema totalitario è messa in risalto dal fatto che fra il potere supremo (il *Führer*) e i dominati non ci sono *strati intermedi*. Ogni individuo è legato al leader senza avere altri vincoli collaterali, altre «lealtà».

Il terrore e l'ideologia totalitari stravolgono i due pilastri concettuali di tutte le definizioni delle forme di governo: potere e legge. Il monopolio assoluto del potere è detenuto dal capo: la sua volontà – e non i suoi ordini, un termine che potrebbe indicare un'autorità fissa e circoscritta (503) – è la legge suprema. Il *Führer* è così l'unica vera fonte di diritto. Egli – come sosteneva Karl Larenz, uno tra i più rappresentativi giuristi e teorici del diritto che aderirono al nazionalsocialismo – è il rappresentante e il garante dell'unità di volontà popolare e volontà statale. Incarna la comunità e questa ha come suo principio essenziale l'essere, anziché una comunità giuridica (*Rechtsgemeinschaft*), una comunità di popolo (*Volksgemeinschaft*), fondata sul sangue, sul suolo, sulla razza. Una legge che risalga al «grande uomo» non tollera alcuna verifica giudiziale. Il *Führer*, onnipotente, decide a piacimento ciò che è giuridicamente lecito, la sua volontà può incarnarsi ad ogni istante dovunque<sup>28</sup>.

## 2.2. La 'trasfigurazione' del potere: personalizzazione e dominio totale

Il *Führerprinzip* costituisce l'antitesi del potere. Quest'ultimo è, per la Arendt, «un potere potenziale e non un'entità immutabile, misurabile e indubbia come la forza o la potenza materiale», «è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire tra uomini che agiscono e parlano»<sup>29</sup>. Secondo la Arendt, Montesquieu è colui che fornisce più di ogni altro suggerimenti per concepire il potere come relazione (*rapport*), colui che è riuscito a far rivivere, nella sua «grande scoperta che il potere *non*

<sup>28</sup> Sul sangue e suolo come prerequisiti dello Stato, cfr. H. Arendt, *Vita Activa* (1958), trad. it. di S. Finzi, Milano, Bompiani, 1964, p. 274. Sul concetto di 'comunità di popolo', di 'sangue e suolo' e sulla *Weltanschauung* «metafisico-autocratica» nella dottrina giuridica nazista, con particolare riferimento a Larenz, cfr. M. La Torre, *La «lotta contro il diritto soggettivo». Karl Larenz e la dottrina giuridica del nazionalsocialismo*, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 17-31, 405-414. Sul rifiuto di ogni concetto di norma da parte dei giuristi nazisti: *ibid.*, p. 53.

<sup>29</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 147. Sulla concezione arendtiana del potere si vedano: J. Habermas, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, «Comunità», 35 (1981), pp. 56-73; P. Ricouer, *De la philosophie au politique*, «Les Cahiers de philosophie», 2 (1987) 4, pp. 199-203; Id., *Pouvoir et violence*, in Id., *Lectures*, cit., pp. 20-42; 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.

è indivisibile», il significato che il termine *dynamis* (inteso aristotelicamente come potenzialità) veicolava<sup>30</sup>. La riflessione della Arendt si caratterizza per lo sforzo costante di separare l'uno dall'altra potere e violenza; 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 decostruire l'identità di potere e dominio compiendo una fondamentale opera di *disgiunzione*<sup>31</sup>. 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»<sup>32</sup>. 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 potere è completamente privo di violenza». Far

<sup>30</sup> Questa scoperta, contenuta nel capitolo 4 del libro XI dell'*EL*, «è a base di tutta la struttura dei poteri divisi: "solo il potere arresta il potere"», ossia, aggiunge la Arendt, «senza distruggerlo, senza porre l'impotenza al posto del potere» (H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 168). In questo stesso luogo dell'*EL* si trova anche la «felice intuizione» che persino la virtù ha bisogno di limiti 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 Volontà Generale, 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 e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 103.

<sup>31</sup> 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 attiva* e di *Sulla rivoluzione*, e viene sistematizzato nello scritto *Sulla violenza* (1970) (trad. it. di S. D'Amico, Parma, Guanda, 1996; l'ediz. tedesca porta significativamente per titolo *Macht und Gewalt*, München, Piper, 1970). La studiosa dimostra qui la sua abilità nell'"arte delle distinzioni", enucleando analiticamente le differenze concettuali fra potere, potenza, forza, autorità, violenza. Si può forse rinvenire una analogia formale fra la concezione arendtiana e alcune articolazioni chiave della sociologia del potere di Max Weber. Anche la Arendt distingue fra *Macht*, *Gewalt* e *Herrschaft*, quando evidenzia le differenze fra *strenght*, *violence* e *power*. Senonché il contenuto del *power* arendtiano si qualifica proprio nel distinguersi e nell'opporci alla *Herrschaft* weberiana. Cfr. H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, cit., e *infra*.

<sup>32</sup> Che il potere sia plurale impedisce l'onnipotenza del singolo: cfr. H. Arendt, *Vita attiva*, cit., p. 214. Vedi anche Ead., *Sulla violenza*, cit., pp. 47, 40. 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 irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, 1987, pp. 15-28.

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»<sup>33</sup>.

Nella logica arendtiana il potere non può essere indiviso, monopolizzato, 'personale': personalizzandosi il potere 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»<sup>34</sup>; 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<sup>35</sup>, 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, detentrica di potere come potenzialità nella sfera politica plurale, è degradata a mero ingranaggio di una macchina che accumula potere (*power-accumulating machine*) e lo trasforma in potenza (226, 237).

Non va dimenticato che la violenza, e tutto ciò che ne consegue anche a livello psicologico, costituiva già la modalità di esercizio del potere nel dispotismo; con il totalitarismo essa assume, per la Arendt, una connota-

<sup>33</sup> H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del potere politico occidentale*, cit., pp. 104, 96.

<sup>34</sup> Ead., *Sulla violenza*, cit., p. 40.

<sup>35</sup> Il concetto di *Herrschaft* elaborato da 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 Carl Schmitt. Cfr. *Sulla violenza*, cit., p. 34; *Che cos'è la libertà?*, cit., pp. 218-219. In questa prospettiva riveste un ruolo complesso anche il pensiero di Marx, che rappresenta, nella riflessione arendtiana, il legame che unisce la diagnosi del dominio totalitario e la messa in questione della filosofia e della filosofia politica occidentali. Cfr. M. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Angeli, 1996<sup>2</sup>, pp. 106-110, 192-204.

zione più radicale<sup>36</sup>. 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» (625). Il totalitarismo costituisce 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, la quale trova il suo estremo compimento, come si vedrà più avanti, nel campo di concentramento e di sterminio. Un potere illimitato richiede una violenza illimitata (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, in cui la violenza dell'uno distrugge il potere dei molti e che perciò, secondo Montesquieu, vengono distrutte dall'interno<sup>37</sup>: 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. La Arendt segue questo ragionamento quando afferma che «ogni concentrazione del potere è un aperto invito alla violenza» e che «totalitarian domination, like tyranny, bears the germs of its own destruction»<sup>38</sup>.

Diversi interpreti hanno sottolineato che il totalitarismo arendtiano, lungi dal costituirsi in un eccesso di potere, si sbarazza del potere<sup>39</sup>. Tale affermazione può essere valida, come dovrebbe emergere da quanto siamo venuti finora evidenziando, se e solo se il potere è inteso arendtiano come agire di concerto. In questo senso il totalitarismo «esclude la possibilità stessa del potere e del suo sorgere». Il terrore totalitario provoca al tempo stesso un'assenza di leggi che tende ad avvicinarlo al dispotismo, e, soprattutto, uno spostamento della legge, dell'idea di legge, che non è più l'espressione di un diritto positivo, derivante dalle fonti tradizionali, ma avviene la legge di un processo, sia naturale che storico, pensato come in via

<sup>36</sup> La logica distruttrice della violenza è comunque già insita nel dispotismo: «La violenza è un mezzo incongruo se lo scopo è quello di inaugurare un potere con-diviso [...], essa non sarà mai potere, sarà sempre *dispotismo*, prevaricazione. Dalla violenza non potrà mai nascere libertà» (P. Flores d'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Roma, Donzelli, 1995, p. 69; corsivo mio).

<sup>37</sup> Cfr. *EL*, VIII, 2. Scrive la Arendt: «La tirannide, come ha scoperto Montesquieu, è quindi la più violenta e meno potente delle forme di governo» (*Sulla violenza*, cit., p. 37).

<sup>38</sup> H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 80; Ead., *The Origins of Totalitarianism*, cit., p. 478.

<sup>39</sup> Da ultimo M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., pp. 27 ss.

di compimento o al cui compimento è necessario contribuire. La forma totalitaria consiste nell'abolizione del limite; essa provoca una serie di distruzioni: abolendo il potere e le leggi, abolisce lo spazio *tra* gli uomini (sulla scia di Montesquieu, la Arendt osserva che, senza le leggi, lo spazio fra gli uomini diventa un deserto<sup>40</sup>), abolisce le modalità di comunicazione tra loro e soprattutto ciò che ne sta alla radice, la condizione di pluralità<sup>41</sup>.

Il principio-chiave della dottrina della libertà di Montesquieu, lo ricorda anche la Arendt, è il principio della *limitazione del potere mediante il potere*, secondo il quale uno Stato deve avere poteri divisi, deve 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*<sup>42</sup>.

### 2.3. Oltre la legge

Si consideri ora più da vicino la concezione della legge propria del regime totalitario. In esso il posto del potere come agire di concerto viene dunque preso dal dominio che si serve strumentalmente della violenza e del terrore totale, allo scopo di tradurre in realtà la legge di movimento della storia o della natura (636 ss.). Il regime totalitario, così come quello dispotico di Montesquieu, si definisce *in opposizione* a quello costituziona-

<sup>40</sup> H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 168, nota 19. Su questo punto cruciale si tornerà in seguito.

<sup>41</sup> È nei termini di questa descrizione che la Arendt propone la sua teoria del terrore come *giogo o vincolo di ferro* («the iron band of totalitarian terror»). D'altra parte, contrariamente a quello che si suol credere, il potere non può essere frenato, almeno non efficacemente, dalla legge. E anche qui la pensatrice sembra riprendere la teorizzazione montesquieuiana. I limiti che le leggi pongono al potere possono solo ottenere una diminuzione delle sue potenzialità: «il potere può essere fermato, e tuttavia essere mantenuto intatto, solo dal potere» (H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 169).

<sup>42</sup> Sulla totalità come «nucleo strutturale» del dispotismo, si veda S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 70. Sulle contaminazioni e le continuità semantiche e concettuali fra Stato, Stato totale, Stato autoritario, Stato totalitario, totalitarismo, si veda C. Galli, *Le strategie della totalità*, cit.; cfr., inoltre, D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., pp. 141-145, che insiste peraltro sulla non riducibilità del *totalitarismo* a *totalismo*.

le (nel caso dell'autore dell'*Esprit des lois*, moderato). L'essenza del governo costituzionale è la legge e come tale esso istituisce le condizioni della libertà e dell'azione.

Come per la concezione del potere anche per la concezione della legge, la Arendt ha come riferimento immediato il filosofo di La Brede, a suo avviso l'unico pensatore politico moderno precedente alla Rivoluzione americana ad aver inteso e definito la legge nel suo antico significato strettamente romano di rapporto (*rapport*), relazione che sussiste fra diverse entità. «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"». Attraverso questo concetto di legge, la Arendt recupera la concezione della *lex* romana come «vincolo duraturo»<sup>43</sup>. La legge è qualcosa che unisce gli uomini 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»<sup>44</sup>. Il preciso proposito di eliminare *a priori* ogni possibilità di discorso e di relazione è alla base sia del dispotismo che della costruzione totalitaria, volti a spezzare l'interrelazione fra discorso e libertà e quindi a distruggere la sfera politica. A questo riguardo può risultare interessante soffermarsi su un passo della Arendt in cui si ricorda che Montesquieu è l'unico fra i teorici prerivoluzionari a non ritenere necessario «introdurre un elemento assoluto, un potere divino o *dispotico*, nella sfera politica»<sup>45</sup>. 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. 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

<sup>43</sup> F. Fistetti, *Hannah Arendt e i limiti del liberalismo*, «Filosofia politica», 11 (1998), p. 246. Sul tema delle leggi e del diritto si veda T. Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in H. Arendt*, Torino, Giappichelli, 1987, pp. 181-206. Per alcuni rilievi critici cfr. Miguel E. Vatter, *La fondazione della libertà*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., in particolare p. 120.

<sup>44</sup> H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 86.

<sup>45</sup> Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 216-217 (corsivo mio).

dell'agire politico, le due forme *mostruose* di governo<sup>46</sup> aboliscono alla radice ogni agire politico e anche la possibilità di un *ordine* istituzionale.

Le leggi istituiscono barriere, pongono e tracciano *confini*; attraverso tale delimitazione, esse 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.

Il totalitarismo per la sua assenza di leggi può essere avvicinato al dispotismo, ma diverso, come già si è accennato, è il ruolo assegnato alla stabilità nei due regimi. Nel regime dispotico descritto da Montesquieu il versante della permanenza è in qualche modo recuperato soprattutto attraverso la religione. Egli, com'è noto, conferisce un rilievo eminente, tra gli attributi delle leggi, al loro essere qualcosa di costante, stabile, permanente. Nel dispotismo le leggi sono del tutto prive di queste caratteristiche, non essendo altro che «la *volonté momentanée et capricieuse*» del principe (*EL*, II, 4; V, 16; XXVI, 2). Le leggi nello Stato dispotico non sono dunque vere e proprie leggi, quanto piuttosto decreti occasionali ed estemporanei, frutto del mero capriccio o dell'arbitrio del despota. Il dispotismo montesquieuiano si caratterizza, pertanto, per la totale assenza di leggi (*anomia*) e per la mancanza di una struttura istituzionale 'stabile'; si profila così una netta opposizione fra il dispotismo come *governo arbitrario* e i regimi moderati caratterizzati dal *governo delle leggi*. L'unica forma di fissità e stabilità è data da un elemento extra-giuridico come, in particolare, la religione. Una parziale stabilità 'contrasta' le potenzialità entropiche del dispotismo.

Se, per un verso, il regime totalitario appare caratterizzato da un esasperato scrupolo formalistico<sup>47</sup>, per l'altro il dato originale dell'esperienza potestativa totalitaria è il fatto che, accanto alla preoccupazione formalistica, convive una completa noncuranza per la legge scritta. Se ogni ordinamento giuridico si caratterizza per un requisito (quantomeno postulato) di

<sup>46</sup> Per la connotazione *mostruosa* del totalitarismo cfr. H. Arendt, *Karl Marx*, cit., p. 43.

<sup>47</sup> «Nei primi anni del loro regime i nazisti – osserva la Arendt – riversarono sul paese una valanga di leggi e decreti, ma non si curarono mai di abolire la costituzione di Weimar» (541). Fisichella che si sofferma su questo passaggio (*Totalitarismo*, cit., p. 93), rileva giustamente come l'atteggiamento meramente formalistico di ossequio alla lettera della legge in riferimento ad atti che ne stravolgono la sostanza sia tutt'altro che un fenomeno nuovo nella vicenda del potere, ma riguardi tutti i tempi; Montesquieu nell'*EL* ne adduce vari esempi, tratti per lo più dalla storia di Roma.

coerenza tra norma fondamentale e norme subordinate e per una finalità ordinatrice, il regime totalitario è fuori dalla portata di tale coerenza e di tale finalità. Esso non si prefigge di *regolare* la società, 'fissando' alcuni puntelli, ma, al contrario, di tenerla continuamente in movimento (e a tale scopo il ruolo fondamentale è giocato dall'ideologia). Non vi è in sostanza contraddizione tra «atteggiamenti legalitari» e «atteggiamenti illegali», perché la congruenza del regime non si misura con e sul dato *stabile* di un sistema formale di norme, ma con e sul parametro dinamico del mutamento e del movimento. Nella prospettiva del totalitarismo la legge cambia profondamente i propri significati culturali e funzionali e, da espressione della cornice di *stabilità* entro la quale possono svolgersi le azioni umane, si trasforma in espressione del *movimento*. Affinché la legge del processo possa svilupparsi il dominio totalitario *stabilizza* gli uomini: «il terrore paralizza gli uomini in modo da liberare la via per il processo naturale o storico»<sup>48</sup>.

In questo caso, piuttosto che di assenza della legalità, sarebbe forse più corretto parlare di «oltrepassamento della legalità»<sup>49</sup>. L'*anomia* e l'«assoluta mancanza di struttura» (nella fattispecie di una struttura 'pluralistica')<sup>50</sup> caratterizzano sia la forma dispotica che quella totalitaria, senon-

<sup>48</sup> H. Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essays in Understanding*, cit., p. 342.

<sup>49</sup> D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., pp. 90 ss.

<sup>50</sup> È questo un punto fondamentale che mette in gioco la caratterizzazione stessa del totalitarismo nei confronti delle altre forme autoritarie del potere. Sulla natura giuridica dello Stato totalitario (in particolare nazista) le opinioni sono discordi. Da una parte, c'è chi nega allo Stato nazista il carattere della giuridicità e con questo anche quello della statualità: è questa, per esempio, l'opinione di Franz Neumann (*Behemoth. Struttura e pratica del nazional-socialismo* [1942], trad. it. di M. Baccianini, Milano, Bruno Mondadori, 1999, in particolare pp. 510 ss.). Dall'altra parte c'è, invece, chi parla di «Stato duale», sostenendo che accanto o dentro alla tradizionale struttura statale si pone un'organizzazione di tipo diverso che coincide con quella del partito (NSDAP) o di alcuni corpi speciale (le SS, *in primis*). Quest'ultima opinione è espressa, per esempio, da Ernst Fraenkel (*Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura* [1941], trad. it. di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 1983). La Arendt, nella sua analisi della peculiare natura dell'organizzazione giuridica del Terzo Reich, si richiama esplicitamente a Neumann (543, nota 14). Quest'ultimo però, sottolineando «l'assoluta mancanza di struttura» della vita costituzionale tedesca giunge a considerare il totalitarismo hitleriano come puro dispotismo – cioè esercizio discrezionale del comando, non autocrazia legalmente organizzata – perché la sua impalcatura giuridica è alquanto fragile e il *Führerprinzip* scatena faide feudali tra le *lobbies* che vogliono accaparrarsi gli «ordini del Führer», unici titoli di autorità e di potere che siano provvisti di valore effettivo. Il risultato è il caos, l'anarchia, il disordine, la violenza: il regno di *Behemoth*, appunto, del mostro biblico che semina nel mondo disordine e terrore. A una tale descrizione, seguendo una linea marcatamente *continuista* (che però la Arendt non intende far sua), si può accostare l'analisi del dispotismo montesquieuiano di Louis Althusser che individua proprio nella mancanza di *qualsiasi struttura* la caratteristica fondamentale di questa forma di governo (L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* [1959],

ché, nel primo caso, una parziale e contingente funzione stabilizzante è fornita soprattutto dalla religione (o, in sua vece, seguendo Montesquieu, dai costumi e dalle usanze), nel secondo caso tutto deve essere in movimento. Per questo se si può paragonare il dispotismo ad una «bestia feroce pur qualche tempo apprivoisée»<sup>51</sup>, il totalitarismo è un *monstrum* costantemente in movimento e mai domo.

La volontà di un solo uomo domina in entrambi i regimi, senonché – per la Arendt – la volontà del capo totalitario è «così instabile da far apparire, al confronto, i capricciosi despoti orientali come splendidi esempi di costanza» (550). Ad ogni modo, sia «il disprezzo totalitario della legge» sia l'amministrazione arbitraria e dispotica si oppongono all'autorità incarnata dal diritto (346, 383, 546). La stabilità, la continuità, la permanenza delle leggi vengono spezzate, al loro posto si erge la volontà imprevedibile del capo, l'*arbitrarietà* più assoluta. Il *rex* si contrappone alla *lex*, l'«arbitrio» della decisione politica alla «certezza» della legge<sup>52</sup>.

Se nel dispotismo la religione (o l'insieme dei costumi) riveste un ruolo cruciale derivante dal fatto che le sue leggi sopperiscono alla carenza di quelle fondamentali (o costituzionali), formandovi quel qualcosa di fisso che è necessario a tale regime per sussistere, nel totalitarismo la religione

Paris, PUF, 1992<sup>7</sup>, pp. 84 ss.). A questa prospettiva si contrappone invece una visione del regime nazista centrata sull'ordine imposto dall'alto dal *Leviatano*, personificato dal capo totalitario. La posizione della Arendt pare oscillare fra queste due posizioni. Tentando di trovare una risposta a questo aspetto assai controverso, può essere utile ricorrere alle considerazioni di J.P. Stern, *Hitler. Der Führer und das Volk*, München, DTV, 1981, pp. 107 ss., il quale sostiene che forse il miglior modo di descrivere la forma caratteristica del dominio nazionalsocialista è l'espressione «*caos controllato di istituzioni*». Questa indicazione, o similmente quella di *disordine istituzionalizzato*, potrebbe valere anche per la Arendt. Sul dilemma *Behemoth* o *Leviathan* riguardo al nazismo si veda M. La Torre, *La «lotta contro il diritto soggettivo»*, cit., pp. 385-387, che mette in risalto l'intrinseca ambiguità del regime su questo punto.

<sup>51</sup> D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., p. 94.

<sup>52</sup> Sul dispotismo come governo arbitrario o illegale di un solo uomo cfr. *EL*, III, 9-10; V, 14-16; VI, 2, 9, 16, 19; VIII, 8; XIII, 12, 14. La critica al normativismo, che negherebbe il *Führerprinzip*, è una tesi centrale condivisa dall'intera dottrina giuridica nazista. La riflessione di Carl Schmitt, che rimprovera al normativismo di disconoscere il ruolo svolto dalla «personalità» nell'applicazione del diritto, costituisce un esempio emblematico a questo riguardo (si veda, per esempio, C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1935<sup>3</sup>). La «rivendicazione del primato della personalità umana nella produzione, conoscenza ed applicazione del diritto rivela poi il profondo motivo irrazionalistico della *Weltanschauung* nazionalsocialista» (M. La Torre, *La «lotta contro il diritto soggettivo»*, cit., pp. 34-35). La legge diviene così – come scrive Neumann (*Behemoth*, cit., p. 400) – «uno strumento tecnico per la realizzazione di finalità politiche specifiche [...]. La legge è semplicemente un *arcanum dominationis*, uno strumento per la stabilizzazione del potere».

non può trovare spazio, dato il progetto di controllo totale che esso persegue, fondato anche sull'annientamento della sfera privata. In riferimento a questo nodo cruciale alcune importanti interpretazioni del totalitarismo, ad esempio quelle della Scuola di Francofortese e di Eric Voegelin, si sono incrociate, anche se solo in parte, mettendo in evidenza il configurarsi dei regimi totalitari come «religioni politiche»; in questi casi si accede alla dimensione teologico-politica per interpretare il totalitarismo, di cui si sottolinea la pretesa di porsi come sostituto terreno delle istanze salvifiche delle religioni tradizionali. La Arendt attacca duramente queste letture, in particolare quella di Voegelin, che scorgono nel totalitarismo la meta finale di un processo di progressiva «immanentizzazione»<sup>53</sup>. Senza entrare nel merito di questa complessa problematica, basti qui osservare come, anche nell'interpretazione della Arendt, alcuni aspetti religioso-sacrali vengano trasposti nella figura del capo (devozione, entusiasmo, ecc.); in particolare, attraverso l'ideologia, a lui vengono affidate le istanze di salvezza e la necessità di infallibili certezze: il *Führer* è concepito come una sorta di corpo mistico.

#### 2.4. *Menzogna e segretezza*

Emerge chiaramente da queste ultime battute come la conservazione del dispotismo e quella del totalitarismo si configurino, oltre che come problema *istituzionale*, come problema, per così dire, *epistemologico*<sup>54</sup>. Questione cruciale diviene il nesso fra verità e regime totalitario. La principale qualità del capo, nota la Arendt, è l'infalibilità perpetua, il fatto che non può mai ammettere un errore (cfr. 481)<sup>55</sup>. Ogni dibattito sulla verità o

<sup>53</sup> Per questa polemica si rimanda a H. Arendt, *Rejoinder to Eric Voegelin's Review of «The Origins of Totalitarianism»*, «The Review of Politics», 15 (1953), pp. 76-85: 82 (trad. it. in G.F. Lami [a cura di], *Eric Voegelin: un interprete del totalitarismo*, Roma, Astra, 1978, pp. 73-88); cfr. S. Forti, *Le figure del male*, cit., pp. XXXIV ss. Si veda, inoltre, lo scritto della Arendt *Religione e politica* (1953), in G. Brioschi-L. Valiani (a cura di), *Totalitarismo e cultura*, Milano, Comunità, 1957, pp. 45-73.

<sup>54</sup> A tal proposito l'analisi più articolata è senz'altro quella di George Orwell. In *1984* egli sostiene che il mezzo principale della conservazione del totalitarismo è la Neolingua, un linguaggio costruito appositamente dal regime Ingsoc. Non solo il pensiero esplicitamente oppositivo, ma ogni forma di ironia, sarcasmo, dubbio, esitazione, deve essere eliminata dalla mente del popolo, e questo sarà raggiunto nel più diretto e semplice dei modi: non saranno disponibili le parole adatte a formulare, esprimere, pensieri dubbiosi, ironici, sarcastici o esitanti. Ogni intimo pensiero e sentimento sarà così controllato ideologicamente.

<sup>55</sup> «L'effetto propagandistico dell'infalibilità – continua la Arendt – lo straordinario successo conseguito atteggiandosi a semplici agenti-interpreti di forze prevedibili, ha incoraggiato

falsità delle affermazioni-predizioni di un dittatore totalitario diventa assurdo. I capi adattano la realtà alle loro menzogne, la loro propaganda è contraddistinta da un estremo disprezzo per i fatti in quanto tali, basata com'è sulla convinzione che questi dipendano interamente dal potere dell'uomo che può fabbricarli. Il metodo della predizione infallibile tradisce, più di qualsiasi altro trucco propagandistico totalitario, il fine ultimo della conquista del mondo, perché soltanto in un mondo interamente controllato il dittatore totalitario può realizzare le sue menzogne e far avverare le sue profezie. Il linguaggio della scientificità profetica corrisponde al bisogno delle masse di veder garantito l'approdo al lido della salvezza grazie a forze eterne, dominatrici di tutto. La visione della storia sottesa a tale costruzione è costitutivamente teleologica. La *menzogna*, minando le basi stesse dell'agire politico, diviene il fondamento della vita degli uomini (cfr. 484)<sup>56</sup>.

A tal riguardo può risultare interessante ricordare la distinzione che la Arendt opera tra la menzogna tradizionale e quella moderna: essa equivale alla differenza che intercorre fra il *nascondere* e il *distruggere*. Se il despota, tornando a Montesquieu, vive rinchiuso nel suo palazzo, celando i suoi voleri, nei regimi totalitari studiati dalla Arendt, la menzogna sistematica, che implica il riordinamento (attraverso l'ideologia) dell'intera tessitura fattuale, «è spesso il preambolo dell'assassinio», della distruzione<sup>57</sup>.

Al di là di questa fondamentale differenza, tratti caratterizzanti di entrambi i regimi, il dispotismo di Montesquieu e il totalitarismo della Arendt, sono il mistero, l'invisibile, la *segretezza*. Parlando di uno di quelli che diverranno fattori strutturali del regime totalitario, la burocrazia, la

nei dittatori totalitari l'abitudine di annunciare le loro intenzioni politiche sotto forma di profezie» (482). Anche il despota, come si desume dalle pagine di Montesquieu, non può contraddirsi (cfr. *EL*, III, 9).

<sup>56</sup> Cfr., più in generale, H. Arendt, *Politica e menzogna*, trad. it. a cura di P. Flores d'Arcais, Milano, Sugarco, 1985 (raccolge saggi scritti fra il 1969 e il 1972). Assai significative, in proposito, le parole di Thomas Mann: «La *menzogna* mediante la violenza può diventare *verità* e fondamento di vita [...]. Lo statista totalitario è il fondatore di una religione o meglio il fondatore di un sistema di dogmi infallibili, inquisitorio, pronto a reprimere violentemente ogni eresia e fondato su leggende, al quale la verità deve sottomettersi con ascetico rigore» (T. Mann, *Il mio tempo* [1950], in *Tutte le opere di Thomas Mann*, a cura di L. Mazzucchetti, Milano, Mondadori, 1957, pp. 627-628; corsivi miei).

<sup>57</sup> H. Arendt, *Verità e politica* (1967), a cura di V. Sorrentino, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, p. 16. Per la figura del despota, nascosto nel suo palazzo: *EL*, V, 14, 16. Un raffronto fra «menzogna degli antichi» e «menzogna dei moderni», è condotto da P. Flores d'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, cit., pp. 77-83. Più in generale, per un'ampia disamina della tematica della menzogna, cfr. V. Sorrentino, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna in politica*, Molfetta, La Meridiana, 1998, in cui l'autore si confronta direttamente con la Arendt.

Arendt richiama espressamente l'immagine del despota orientale: «L'amministratore che govern[a] mediante rapporti e decreti» lo fa «con una segretezza più impenetrabile di quella di un despota orientale» (259). La misteriosità è il primo criterio per la scelta degli argomenti nel sistema totalitario. Del resto le menzogne, che riguardano ogni aspetto della vita sociale e politica che è sottratto all'attenzione del pubblico, riescono meglio laddove le autorità si sono circondate di un'atmosfera di segretezza (488). In un altro punto del suo lavoro la Arendt, descrivendo il capo totalitario, nota come egli viva separato dalle formazioni d'*élite*, in un'intima cerchia d'iniziati che diffonde intorno a lui un alone di impenetrabile mistero, corrispondente al suo peculiare, intangibile predominio. La sua posizione in seno a questa cerchia dipende dall'abilità di tessere intrighi fra i componenti cambiandoli di continuo (488, 515). Non può, a questo punto, non venire alla mente l'immagine del serraglio a cui Montesquieu, nelle *Lettere persiane* e nell'*Esprit des lois*, ricorre per raffigurare il regime dispotico<sup>58</sup>. L'assenza di *communication* domina a tutti i livelli: le decisioni del despota, i suoi pensieri, non sono conoscibili, avvolti da una tenebra impenetrabile. Egli vive «séparé» dai suoi sudditi, nascosto nel fondo del suo serraglio. Montesquieu descrive quest'ultimo come un luogo dove «l'artifice, la méchanceté, la ruse, règnent dans le silence, et se couvrent d'une épaisse nuit», e in cui «un vieux prince, devenu tous les jours plus imbécile, est le premier prisonnier du palais» (*EL*, V, 14). Va però evidenziata una precisa differenza: mentre il despota è attorniato da una «cricca», che in realtà svolge funzioni di governo, «i capi totalitari sono realmente liberi di fare quel che vogliono e possono contare sulla devozione assoluta dei membri del loro *entourage* anche quando decidono di ucciderli» (532)<sup>59</sup>.

Fattore costitutivo del fenomeno totalitario, come si è visto, è l'ideologia, che dà forma alla mentalità totalitaria. La Arendt insiste sul fatto che è proprio dell'ideologia ordinare i fatti secondo una procedura assolutamente logica che parte da una premessa considerata come un assioma e ne deduce l'insieme del processo, le cui conseguenze logicamente (*logicality*) si sviluppano alla maniera di un alfabeto. In questa connessione logica risiede l'attrazione che l'ideologia esercita sulle masse, molto di più che non nel contenuto di qualsiasi piacevole paradiso promesso dalla religione. Nella situazione di 'spaesamento' generata dal totalitarismo, l'unica

<sup>58</sup> Cfr. il contributo di Domenico Felice in questa opera.

<sup>59</sup> Per descrivere la *totalitarian organization*, la Arendt ricorre all'immagine della cipolla: «Nel centro [di essa], quasi in uno spazio vuoto, si trova il capo. Quale che sia la funzione di questi, egli la compie dall'interno, non dall'esterno o dall'alto» (*Che cos'è l'autorità?*, cit., p. 140).

bussola che resta agli uomini è l'ideologia come logica di un'idea, tanto più fonte di salvezza quanto più è in grado di produrre una certezza contraria, se necessario, alla testimonianza dei sensi<sup>60</sup>. Nella forma di governo totalitaria vige l'inclinazione a trascurare il dato di fatto e a *fabbricare la verità* sostituendo, attraverso la *menzogna sistematica*, un vero e proprio mondo fittizio a quello reale (cfr. 597 ss., 627 ss.). L'indottrinamento ideologico dei soldati politici nelle *Ordensburgen* naziste o nelle scuole staliniste del *Comintern* ha lo scopo di staccare il pensiero dalla realtà, costruendo un mondo logicamente coerente secondo una logica coattiva in cui le direttive di azione sono legittimate dalla conformità alle «leggi» dell'evoluzione storica o naturale. La riscrittura della storia attuata da tali regimi è la conseguenza inevitabile di questa visione: il delirio di onnipotenza del capo (culmine della figura dell'*homo faber*) vuole realizzare le proprie menzogne e far avverare le proprie profezie.

In *Verità e politica* si possono rinvenire ulteriori specificazioni sull'argomento. Coloro che aderiscono alle ideologie moderne proclamano apertamente che esse sono delle armi politiche e «considerano irrilevante l'intera questione della verità e sincerità». L'ideologia, dunque, con la sua onnipotenza logica, finisce per sostituire la nozione stessa di verità<sup>61</sup>. A livello funzionale, l'ideologia pare svolgere lo stesso cruciale ruolo della re-

<sup>60</sup> Il «super-senso ideologico» della Arendt indica che la vera novità del totalitarismo consiste nel fatto che per la prima volta nella storia un'idea, ispiratrice di un'ideologia, si è fatta prassi. Altre formule, entro quadri interpretativi diversi, sono state utilizzate per definire tale aspetto cruciale: dalla «logocrazia» di Czeslaw Milosz (*La mente prigioniera*, [1953], trad. it. di G. Origlia, Milano, Adelphi, 1999<sup>2</sup>), alle «religioni secolari» di Raymond Aron (*L'avenir des religions séculières*, «La France libre» [1944]; rist. in «Commentaire», 28-29 [1985], pp. 369-383), alle «religioni politiche» di Eric Voegelin (*La politica: dai simboli all'esperienza* [1938], a cura di S. Chignola, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 17-96).

<sup>61</sup> Del resto, se «considerata dal punto di vista politico, la verità ha un carattere *dispotico*»; ed è proprio per questo motivo che essa è odiata dai tiranni di ogni epoca, «che giustamente temono la concorrenza di una forza coercitiva che non possono monopolizzare». Significativo in questo contesto di riflessione sulla «verità in una prospettiva puramente politica, dal punto di vista del potere», è il richiamo che la Arendt fa a Montesquieu: «si tratta di sapere se quest'ultimo [il potere] possa e debba essere controllato non soltanto da una costituzione, una carta dei diritti, e una molteplicità di poteri, come nel sistema dei «freni e contrappesi» dove, secondo Montesquieu, «*le pouvoir arrête le pouvoir*» – cioè da fattori che sorgono nell'ambito politico e gli appartengono – ma anche da qualcosa che deriva dall'esterno, che ha la propria sorgente al di fuori dell'ambito politico e che è tanto indipendente dai voleri e dai desideri dei cittadini quanto la volontà del peggiore dei tiranni» (H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 47; corsivo nel testo). Più avanti l'autrice accenna a quelle «tirannie della verità» che noi conosciamo principalmente grazie alle varie utopie politiche che, politicamente parlando, sono naturalmente tiranniche quanto altre forme di dispotismo» (p. 54).

ligione nei regimi dispotici<sup>62</sup>: esse sono, rispettivamente, le uniche forme del «sapere» ammesse; senonché, come si è visto, la prima produce un movimento incessante, la seconda è, in qualche modo, strumento di stabilità.

### 3. *Immagini del deserto: l'esperienza del totalitarismo*

#### 3.1. *Dal silenzio all'urlo: l'eclissi della sfera politica*

Dall'esame del pensiero arendtiano sulle forme di governo si deduce che la pluralità non esiste né nella tirannide (dispotismo) né nel totalitarismo. L'indagine che segue intende soffermarsi, seppur brevemente, sull'analisi complessa e ricchissima che la Arendt sviluppa circa un altro dei caratteri essenziali del totalitarismo: la sua antropologia filosofica<sup>63</sup>, volta anch'essa alla costruzione della totalità. Il totalitarismo è specificamente quella forma, *mostruosa*, di governo che tende a controllare pervasivamente ogni sfera dell'esistenza umana proponendosi un radicale cambiamento della natura stessa dell'uomo:

[...] l'ideologia totalitaria non mira alle trasformazioni delle condizioni esterne dell'esistenza umana né al riassetto dell'ordinamento sociale, bensì alla trasformazione della natura umana che, così com'è, si oppone al processo totalitario. I Lager sono laboratori dove si sperimenta tale trasformazione, e la loro infamia riguarda tutti gli uomini, non soltanto gli internati e i guardiani. Non è in gioco la sofferenza, di cui c'è n'è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime. È in gioco la natura umana in quanto tale; e anche se gli esperimenti compiuti, lungi dal cambiare l'uomo, sono riusciti soltanto a distruggerlo, non si devono dimenticare le limitazioni di tali esperimenti, che richiederebbero il controllo dell'intero globo terrestre per produrre risultati conclusivi (628).

La totalità si struttura sull'assenza di rapporti, sull'annullamento delle differenze, sull'annientamento dell'uomo come essere relazionale e flessibile.

Riprendiamo una considerazione della Arendt: dove il contenuto dell'essere insieme degli individui è costituito dal dominare e dall'essere

<sup>62</sup> Ma per una organica messa a punto sulla questione del rapporto fra religione e totalitarismo si veda H. Arendt, *Religione e politica*, cit.

<sup>63</sup> Sulla filosofia del totalitarismo e sulla sua visione dell'uomo, si veda V. Dini, *Totalitarismo e filosofia*, cit. Com'è noto, contributi significativi, in questa direzione, hanno fornito, oltre alla Arendt, altri autori quali Emmanuel Lévinas, Herbert Marcuse, Karl Polanyi, Simone Weil, George Bataille: cfr. S. Forti, *Il totalitarismo*, cit., pp. 15-27, 67-95.

dominati, come nel dispotismo orientale, i popoli vivono in condizioni di schiavitù, vivono, cioè, una «vita pre-politica»<sup>64</sup>. Il regime dispotico «sussiste al di sotto del politico e del sociale, confinato a un livello inferiore rispetto alla loro generalità e costanza», vive al livello «della passione immediata»<sup>65</sup>. Nel sistema totalitario tale situazione è ulteriormente aggravata: qui l'eccesso di politicizzazione, attivato costantemente attraverso il ricorso all'ideologia, determina l'annientamento della politica e della stessa esistenza umana, gli individui non sono schiavi solo dal punto di vista materiale, sono «schiavi nell'animo». Emblematica l'affermazione della Arendt a proposito del regime nazista: «il dominio totalitario è qualcosa di più che semplicemente la forma peggiore di tirannide. Il totalitarismo corrompe la società fino al midollo»<sup>66</sup>.

Il despota vive chiuso nel suo serraglio, in una dimensione di separazione e inaccessibilità, delegando al visir tutti i poteri. Il dispotismo è caratterizzato dalla totale mancanza di comunicazione fra gli individui; tutti i sudditi, ridotti alla loro corporeità e materialità, vivono privatamente e i despoti sono ridotti a puri *spiriti*, *spettri*<sup>67</sup>, non ci sono strutture e corpi intermedi: l'assenza connota tale forma di vita. Nel serraglio regna il *silenzio*. Il dispotismo ha come esigenza l'assenza del popolo, la sua *passività*, il fatto che – come nota la Arendt – il popolo non si ingerisca nel potere statale, non ne offuschi l'assolutezza (331). L'inefficienza totale, *l'incapacità di dinamismo politico*, una cultura politicamente muta determinano nei paesi dispotici una stagnazione permanente<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 71.

<sup>65</sup> L. Althusser, *Montesquieu*, cit., p. 90.

<sup>66</sup> H. Arendt, *Ritorno in Germania* (1950), a cura di A. Bolaffi, Roma, Donzelli 1996, p. 63. Pure in questo caso, si può però rilevare come già Montesquieu avesse prefigurato una forma di schiavitù anche nell'animo. Nella XXIV *lettre persane*, ad esempio, egli afferma che Luigi XIV (il prototipo del monarca assoluto che fa 'inclinare' la monarchia verso il dispotismo) è un «grand magicien» che «exerce son empire sur l'esprit même de ses sujets; il les fait penser comme il veut» (*Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 166). Ma secondo Stanley, ad esempio, già Aristotele, nella *Politica*, V, 10, 1314a, aveva descritto questo tipo di schiavitù. Tale convinzione lo porta a concludere che «there are a sufficient number of unifying characteristics that enable one to place totalitarianism into a wider category of extreme tyranny whose essence is despotism, or enslavement of the soul» (J.L. Stanley, *Is Totalitarianism a New Phenomenon?*, cit., pp. 199, 203).

<sup>67</sup> Cfr. *Lettres persanes*, CIII, in *Œuvres complètes*, cit., t. I, p. 283 ed *EL*, V, 14, in *Œuvres complètes*, cit., t. II, p. 293 («[...] n'ont besoin que d'un nom qui les gouverne»).

<sup>68</sup> Fra gli elementi caratterizzanti del dispotismo zarista – osserva la Arendt – oltre alla smisurata vastità, sta proprio la mancanza da parte di popolazioni, spesso primitive, di qualsiasi esperienza di organizzazione politica: esse «vegetavano sotto un incomprensibile dispotismo», in «un'atmosfera d'anarchia e d'imprevisto, in cui i contrastanti capricci dei piccoli fun-

Il totalitarismo configura, seppure attraverso modalità e percorsi diversi, una medesima situazione di eclissi della politica e delle relazioni sociali; esso «distrugge tutti i legami fra gli uomini» (649) degradandoli a semplici *automi*, riduce le persone a *corpi*, senza coscienza e senza diritti. Il capo, in questo caso, è sempre 'presente' e ben visibile; egli deve instaurare un rapporto di fusione con la massa (il corpo unico totalitario) senza intermediazioni. All'assenza, tipica del dispotismo, di una reale comunicazione fra gli uomini si aggiunge la caratteristica, tutta novecentesca, della presenza della massa – premessa sociologica fondamentale del totalitarismo – e del suo inglobarsi nel corpo statale impersonato dal capo. Tutti, la massa ma anche il capo, sono prigionieri del movimento: un movimento circolare (capo-massa-capo) li lega in un tutto organico e compatto. Qui non è la staticità a causare l'assenza della comunicazione e della discussione pubblica politica, bensì la mobilitazione totale (*forzata*) della società. La centralità della massa non coincide per nulla con la sua attività, in senso riflessivo e razionale, quanto piuttosto con la sua *passività* e *irriflessività*; il prosciugamento della coscienza individuale è sotteso all'azione del capo, e antitetico alla responsabilità dell'azione personale. L'assunzione della nozione di popolo come unità e fondamento inconcusso dell'ordine post-statuale conduce a logiche marcatamente plebiscitarie: dal silenzio si passa all'ascolto del capo e all'urlo di approvazione<sup>69</sup>. Di fronte al mito della comunità organica impersonata dal dittatore totalitario, con il quale la massa intrattiene un rapporto magico di fusione, si può fare affidamento solo ad una storia, ad un destino di cui si partecipa anche se non se ne intende il significato (e anzi eminentemente mediante tale ottusità), ad una forza che sovrasta la parola e la rende muta<sup>70</sup>. Il gesto (sancito dall'urlo) si oppone alla parola, l'entusiasmo alla deliberazione razionale. Si ha qui un intervento politico onnipervasivo (una sorta di panpoliticizzazione), orientato sì a

zionari e i quotidiani incidenti dovuti all'incompetenza e all'incoerenza ispiravano una filosofia che vedeva nel caso il signore della vita, qualcosa di simile alla divina provvidenza» (344).

<sup>69</sup> Ringrazio Nadia Urbinati per avermi suggerito questo passaggio. La tematica dell'urlo, a ben vedere, era stata prefigurata anche da Constant (cfr. il contributo di Giovanni Paoletti in questo tomo) e, ancora più indietro nel tempo, caratterizzava la vita politica di Sparta, dove le decisioni politiche venivano votate urlando l'assenso o il dissenso. Sul concetto di plebiscito si può vedere E. Fimiani, *Per una storia delle teorie e pratiche plebiscitarie nell'Europa moderna e contemporanea*, «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», 21 (1995), pp. 267-333.

<sup>70</sup> Sugli aspetti simbolici e rituali del nazismo, cui la Arendt a tratti dedica una certa attenzione, si possono vedere M. Bontempi, *L'esperienza del simbolismo mitico nel nazismo*, «Quaderni di sociologia», 11 (1996), pp. 161-178; C. Rossetti, *Lo Stato-teatro. Il rituale politico del nazionalsocialismo*, «Intersezioni», 20 (2000), pp. 229-257.

portare ordine nella società, ma attraverso un'azione mobilitatrice (che ha il suo momento saliente nell'appello al popolo), di cui appunto sono prigionieri sia le masse sia, in ultima istanza, il capo (più che una persona egli diviene una *funzione* del movimento, semplice esecutore di una necessità e verità superiori)<sup>71</sup>. L'accentuazione del carattere politico del regime totalitario avviene, paradossalmente, attraverso la totale spoliticizzazione: un eccesso di politica intesa come integrazione nel tutto organico, annulla la sfera della politica intesa come luogo di confronto aperto fra autonome e consapevoli deliberazioni<sup>72</sup>.

Nel caso del dispotismo (o tirannide) si ha una panprivatizzazione, l'assoluto silenzio; nel caso del totalitarismo una panpoliticizzazione, l'urlo suscitato dall'alto. In entrambi i casi, comunque, si verifica l'eclissi dei luoghi della libertà e dell'uso pubblico della ragione e dunque del discorso, della relazione comunicativa, dell'attitudine riflessiva critica, della responsabilità individuale. Il regime totalitario, al pari di ogni tirannide, non può esistere «senza distruggere il settore pubblico (*public realm*), senza distruggere le capacità politiche degli uomini» (651). La violenza *muta* anziché il parlare *insieme*.

### 3.2. *L'abolizione dei luoghi della libertà*

Se il dispotismo è generato naturalmente dalle passioni e chiunque è capace di stabilirlo (*EL*, V, 14), il totalitarismo si caratterizza per la sua

<sup>71</sup> Uno degli elementi specifici del totalitarismo, sul quale hanno riflettuto autori importanti come Sigmund Freud, Franz Neumann, Eric Fromm, Elias Canetti, è certamente quello dell'«istinto gregario» degli uomini uniti nella massa: le «masse» degli imperi antichi o asiatici sono in certo senso prepolitiche e apolitiche; quelle dei regimi totalitari sono politicizzate e integrate nel corpo politico (435). Per il rapporto fra massa e capo totalitario nel pensiero della Arendt, si veda H. Pross, *Die Welt absoluter Selbstlosigkeit. Zu H. Arendts Theorie des Totalitarismus*, in AA.VV., *H. Arendt. Materialien Zu ihrem Werk*, a cura di A. Reif, Wien-München-Zürich, Europa, 1979, pp. 203 ss.

<sup>72</sup> Sotto questo profilo, come ha fatto notare Jürgen Habermas, la visione arendtiana del totalitarismo può essere interpretata in termini di teoria comunicativa. Il filosofo appunta la sua attenzione sul seguente passo de *Le origini del totalitarismo*: «Lo stato totalitario per un verso distrugge tutte le relazioni umane ancora sopravvissute all'eliminazione della sfera pubblica politica. Per l'altro verso, costringe gli individui completamente isolati e abbandonati a se stessi ad impegnarsi nuovamente in iniziative politiche (anche se naturalmente non si tratta di un vero e proprio agire politico)». Habermas osserva come gli attori, «scoprendosi isolati e reciprocamente estraniati, si lasceranno incolonnare, controllare e plebiscitariamente mobilitare in una sfera pubblica posta sotto sequestro» (J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* [1992], trad. it. a cura di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 438).

forte carica di novazione, di artificialità e di progettualità<sup>73</sup>, la quale per essere attivata richiede la specifica capacità da parte del leader carismatico di catalizzare pulsioni, odi, amori, paure, speranze, frustrazioni e volontà di potenza (499)<sup>74</sup>. Richiede un suo costante attivismo e la tensione ad assorbire tutto nella sua figura («in un perfetto regime totalitario gli individui sono diventati un unico uomo»; 640). Il potere assoluto del leader comporta l'onnipotenza di una *volontà particolare* e questa, per definizione, è sempre imprevedibile, sicché gli stati d'animo di *una* personalità condizionano l'intera vita collettiva. Qui si può rinvenire un ulteriore differenza, a proposito del rapporto con i sottoposti, del capo totalitario rispetto a qualsiasi despota, tiranno o dittatore. Il despota, che vive separato,

non si identificherebbe mai coi suoi subordinati; men che meno con le loro azioni; li userebbe come capri espiatori, facendoli criticare all'occorrenza per salvare se stesso dalla collera popolare, e manterrebbe sempre un assoluto *distacco*, persino dai più alti dignitari. Il capo totalitario, invece, non può tollerare le critiche rivolte ai suoi subordinati, perché essi agiscono sempre in suo nome; se vuole correggere i propri errori, deve eliminare coloro che li hanno messi in atto; se vuole addossare ad altri le sue colpe deve ucciderli (516-517; corsivo mio).

Il monopolio della responsabilità per qualsiasi azione e la possibilità di ogni spiegazione sono segni dell'assoluto dominio del capo totalitario. Egli appare al mondo esterno come l'unica persona che sa quel che sta facendo, esercita un potere assoluto sopra l'organizzazione del regime, facendone fluttuare le gerarchie a suo piacimento, e sopra l'ideologia, di cui è il depositario esclusivo; con la sua volontà arbitraria garantisce e intensifica al massimo l'imprevedibilità e il movimento incessante dell'azione totalitaria. Il *totalitarian movement* prevede uno *strong man*, un *great leader*

<sup>73</sup> La volontà di *costruzione* dell'uomo nuovo costituisce la vera 'filosofia del totalitarismo': cfr. S. Forti, *Le figure del male*, cit., pp. XXXVIII-XXXVIX; F. Fistetti, *Totalitarismo e nichilismo in Hannah Arendt*, in C. Galli (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 428 ss.

<sup>74</sup> La Arendt però sostiene che sarebbe un grave errore identificare i dittatori totalitari con le figure dei capi carismatici di un partito burocratico esaminate da Max Weber. Attribuire importanza al rapporto fra leader e seguaci nella prospettiva weberiana avrebbe probabilmente tolto compattezza e coerenza al modello arendtiano e avrebbe aperto la strada a una sia pure indiretta legittimazione del potere del capo totalitario (cfr. A. Martinelli, *Introduzione*, cit., p. XX). Nonostante l'importanza del leader, il totalitarismo non può ricondursi solamente ad un motivo socio-psicologico. Sul rapporto Arendt-Weber, si può vedere R. Boesche, *Theories of Tyranny*, cit., pp. 442, 448.

che trasforma l'individuo in uomo-massa, disposto alla più insensata delle «servitù volontarie».

Se il dispotismo è una 'bestia mostruosa', che si trova in natura (è una forma *naturale e mostruosa* di governo), il totalitarismo è una 'macchina mostruosa', frutto della perversa razionalità umana (è una forma *artificiale e mostruosa* di governo). Di notevole rilievo, da questo punto di vista e ai fini del presente lavoro, risulta questo passo della Arendt:

Un regime veramente totalitario [...] sembra trovare condizioni favorevoli nei paesi del *tradizionale dispotismo orientale*, in India e in Cina, dove c'è una riserva umana pressoché inesauribile, capace di alimentare la *macchina totalitaria* accumulatrice di potere e divoratrice di individui (*the power-accumulating and mandestroying machinery of total domination*), e dove inoltre il *senso della superfluità* (*feeling of superfluosity*) degli uomini, tipico delle masse [...], ha dominato *per secoli* incontrastato nel disprezzo della vita umana [...]. Il regime totalitario è infatti possibile soltanto dove c'è sovrabbondanza di masse umane sacrificabili senza disastrosi effetti demografici (430; corsivi miei).

Se il «dispotismo burocratico vecchio stampo» (rappresentato dalla Russia zarista e dall'Austria-Ungheria), per qualche tempo «ammansito», si accontenta dell'ozioso splendore del potere e del controllo della sorte materiale dei sudditi, «la burocrazia totalitaria, più consapevole della natura del potere assoluto, si intromette in ogni aspetto, pubblico e privato, interiore ed esteriore, della vita del cittadino con eguale brutalità». Questa efficienza radicale finisce per soffocare l'intera spontaneità del popolo insieme con le sue attività politiche e sociali, col risultato che all'improduttività meramente politica, causata già dai vecchi dispotismi burocratici, fa seguito la sterilità totale e il senso della superfluità (343). Aspetti questi – come suggerisce chiaramente il passo arendtiano – che si riscontravano, prima che in Europa, già nei paesi del *tradizionale dispotismo orientale*<sup>75</sup>.

Il regime totalitario è connotato da una integrale politicizzazione, dall'alto, dell'esperienza individuale e collettiva, quindi dal rifiuto *de iure* e *de facto* di ogni autonomia della dimensione sociale. Esso per instaurarsi deve, in primo luogo, annichilire tutti i rapporti sociali entro i quali gli individui si sviluppano. Il suo «antipluralismo integrale», a differenza di quello amorfo del dispotismo, si struttura come preciso progetto di trasformazione della società. Ancora: se il dispotismo tende a ricacciare l'uomo nella sua originaria dimensione ferina e selvaggia, il totalitarismo,

<sup>75</sup> Sulla completa, vile e fatalistica passività, non solo politica, dei sudditi dei regimi dispotici aveva insistito Montesquieu: cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 76-77.

come si è accennato, si propone di trasformare l'uomo in qualcosa di nuovo e completamente diverso<sup>76</sup>. Di qui la necessità di una 'mobilitazione totale' e di una distruzione 'scientifica' di tutti i luoghi ove si realizza concretamente – in un'articolazione pluralistica dell'esperienza sociale – la pienezza dell'individuo come essere relazionale: famiglia, ambito educativo, religioso, economico.

Il sospetto reciproco, come sottolineava già Aristotele nella *Politica*, è la chiave di tutte le forme di governo tirannico. Maggiore è il sospetto, più la tirannia è totale. Scrive la Arendt a proposito della sindrome totalitaria: «il reciproco sospetto avvelena tutti i rapporti sociali» e la provocazione finisce per diventare «una forma di relazione con il proprio vicino» (589). Lo Stato-movimento totalitario cerca di spezzare ogni lealtà tra gli individui, dalla solidarietà di classe all'amicizia, all'amore familiare, e sostituisce ad esse una «lealtà» indifferenziata nei confronti del capo e un sistema di spionaggio onnipresente. Il totalitarismo conduce una guerra interna contro la famiglia e i suoi attacchi si inseriscono pienamente nella cornice di movimento, mobilitazione e massificazione della struttura sociale. E infatti ciò che caratterizza la società di massa è proprio «l'isolamento e la mancanza di normali relazioni sociali» (438, 446, 448)<sup>77</sup>.

Come per ogni altra forma di governo autoritario, anche per il totalitarismo il sapere è pericoloso. La Arendt osserva come l'educazione totalitaria non abbia mai avuto, a ben vedere, lo scopo di inculcare convinzioni, «bensì quello di distruggere la capacità di formarne» (640). Nei regimi to-

<sup>76</sup> Questo aspetto, per diversi interpreti, esprime il carattere proprio dello Stato totalitario e traccia la linea di demarcazione tra questa nuova forma statale e i regimi dispotici tradizionali: cfr., per esempio, M. La Torre, *La «lotta contro il diritto soggettivo»*, cit., p. 295.

<sup>77</sup> La Arendt sostiene che, a differenza del totalitarismo, nel dispotismo permangono intatti alcuni legami non politici e, fra questi, soprattutto i vincoli familiari (446). Ma, se si tiene presente quanto scriveva Montesquieu, le cose paiono piuttosto diverse: se il *ressort* del dispotismo è la *crainte*, gli uomini soggetti ad un despota hanno timore e disgusto al solo pensiero di generare figli (*EL*, XXIII, 11). La ferinità del dispotismo non lascia spazio all'amore, come appare chiaramente dalla condizione delle donne, oggetti di lusso, segregate all'interno della casa stessa (*EL*, XVI, 10). La Arendt pare preoccupata di far emergere l'assoluta e tragica novità del totalitarismo e in alcuni casi sembra attuire la brutalità degli altri regimi 'demoniaci'. Sull'isolamento e l'assenza di responsabilità come caratteristiche salienti della società di massa aveva già scritto, in pagine cariche di futuro, Alexis de Tocqueville: la sua analisi è in qualche modo di guida alla Arendt per mettere a fuoco i punti di convergenza fra democrazia di massa e totalitarismo. Cfr. L. Shapiro, *Il concetto di totalitarismo*, cit., pp. 69-71; R. Boesche, *The Theories of Tyranny*, cit., pp. 428-431; J.-M. Chaumont, *Individualisme et modernité chez Tocqueville et Arendt*, «Les Cahiers de philosophie», 2 (1987) 4, pp. 115-146; M. Lloyd, *In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism*, «The Review of Politics», 89 (1995), pp. 31-58 (quest'ultima rileva come il problema che accomuna i due è la preoccupazione per il dispotismo, sia nella sua forma *soft* sia in quella *hard*).

talitari ciò che viene definito 'parola' non è più tale giacché essa non circola più, sparisce ogni traccia di dialogo e uno solo, il capo, ha la possibilità di parlare, mentre tutti gli altri si limitano ad obbedire e trasmettere<sup>78</sup>. Il sapere, la conoscenza, l'educazione intesa come confronto e comunicazione con gli altri, possono mettere in discussione il rapporto di dominazione che vige fra governante e sudditi, generando forme di resistenza pericolose per il regime. Se l'educazione, nel regime dispotico si riduce a infondere nei cuori la *crainte* e nello spirito la conoscenza di alcuni principi religiosi molto semplici (*EL*, IV, 3), nel regime totalitario essa è assorbita dall'ideologia e dalla propaganda, volte a ridurre l'uomo-massa ad un recipiente, sempre pronto ad essere riempito. In senso proprio, questi non esprime giudizi, dà risposte agli stimoli. La peculiarità della propaganda totalitaria è data proprio dal suo coinvolgere l'uomo, senza limiti, fino nella profondità neuropsichica globale, e dal fatto che l'ideologia, oltre alla legge, come si è visto, rimuove e sostituisce anche la moralità privata e la sua autonomia. I nessi fra l'ignoranza, l'incapacità di progettare e dare giudizi, l'isolamento, il *silenzio* costituiscono un tratto precipuo delle forme di governo oppressive. Per converso, amicizia, socievolezza e dialogo, caratterizzati arendtiana mente dalla pluralità, connotano in maniera fondamentale i 'buoni governi'<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Già Étienne de La Boétie nel tratteggiare gli elementi della *servitù volontaria* aveva notato come «il Gran [sultano] Turco si è reso ben conto che i libri e l'istruzione più di ogni altra cosa danno agli uomini il sentimento e l'intelligenza di riconoscere se stessi e di odiare la tirannide: sento dire che nelle sue terre non ci sono sapienti ed egli non ne richiede» (É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria* [1576], a cura di U.M. Olivieri, Torino, La Rosa, 1995, p. 18). Il tiranno fa valere la censura sui libri e sull'istruzione per mantenere in servitù il popolo. Con parole che sembrano per molti versi anticipare le riflessioni della Arendt sul capo totalitario – ha osservato Claude Lefort, studioso di La Boétie e della Arendt (*La questione della politica*, in S. Forti, *Hannah Arendt*, cit., p. 7) – l'autore del *Discorso* evidenzia come il tiranno tolga ai sudditi la libertà d'agire, di parlare e quasi di pensare: essi restano così del tutto *isolati*. Affine è la posizione di Montesquieu: il semplice ragionamento può sconvolgere il principio della *crainte* su cui il dispotismo si regge e da cui trae alimento e mettere quindi a repentaglio la sua stessa esistenza (*EL*, XIX, 27).

<sup>79</sup> La comunicazione è il prerequisito per un'opposizione politica organizzata. È interessante notare che Montaigne, disquisendo sulla genesi del *Discorso sulla servitù volontaria* di La Boétie, suppone che la sua ideazione sia riconducibile a Plutarco, a «quel suo detto che gli abitanti dell'Asia erano schiavi di uno solo, perché non sapevano pronunziare un'unica sillaba che è 'no'» (Montaigne, *Essais* [1580], trad. it. e cura di F. Garavini, 2 voll., Milano, Adelphi, 1996<sup>2</sup>, p. 206). Il ruolo dell'amicizia nell'opposizione alla tirannia costituisce un tema classico che, originatosi con Aristotele, passa per Montaigne e La Boétie, giungendo fino alla Arendt. L'importanza dell'idea di amicizia nel pensiero di quest'ultima è stata notata, per esempio, da Marina Cedronio, la quale mette in rilievo come tale motivo contrapponga nettamente la pensatrice a Carl Schmitt (M. Cedronio, *Democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di*

Il carattere antipluralistico del regime totalitario è confermato dall'atteggiamento che esso mostra nei confronti della religione e delle istituzioni ecclesiastiche. Le «lealtà» confessionali, le strutture che le articolano e le organizzano, rappresentano testimonianze della permanenza di un'organizzazione pluralistica della società e, correlativamente, si configurano come potenziali limiti al potere totalitario. Quest'ultimo se ne prefigge perciò la totale negazione. A proposito del potere dispotico, come si è visto in precedenza, Montesquieu aveva osservato che, malgrado esso governasse senza leggi né freni, la religione si opponeva, qualche volta, alla volontà del principe, appartenendo ad un precetto superiore. Viceversa, il totalitarismo, allo stesso modo in cui abolisce il principio del limite, deve necessariamente affrancare la società dalle istituzioni e dallo spirito religiosi per permearla con la sua onnicomprensiva ideologia.

Nel processo reiterato di massificazione e distruzione di ogni legame sociale un posto di rilievo spetta al crollo del sistema classista (433 ss.). Ciò ci consente di accennare, incidentalmente, alla concezione dell'economia che, secondo la Arendt, è rinvenibile sia nel nazismo sia nello stalinismo<sup>80</sup>. Una massa si costituisce a partire da individui i cui legami di classe si sono profondamente allentati e alterati. In questa chiave, il totalitarismo sanziona la fine dell'*homo oeconomicus* non solo come individuo dotato di 'riconoscibili', peculiari interessi economici, ma anche come attore operante entro una dimensione economica cui sia riconosciuto un margine di autonomia da interferenze esterne. Il totalitarismo, nazista e staliniano, mette fra parentesi le ragioni dell'economia, subordinandole al progetto di rendere 'superflua' la pluralità umana. Il lavoro coatto nei campi di concentramento non mira ad imporre un'economia schiavistica, né le tecniche di governo obbediscono ad un qualunque imperativo economico (profitto, produttività, benessere del maggior numero, ecc.). Non è il modo di produzione che distingue il totalitarismo, bensì la sua *logica anti-utilitaria*:

Al pari di un conquistatore straniero, il dittatore totalitario considera le ricchezze naturali e industriali del proprio paese come una fonte di bottino e un mezzo per preparare il successivo passo di espansione aggressiva. Poiché quest'economia di spoliatura sistematica è attuata nell'interesse del movimento, e non della nazione, nessun popolo o territorio, come potenziale be-

Hannah Arendt, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 54 ss.; cfr. anche S. Forti, *Vita della mente*, cit., pp. 304-307).

<sup>80</sup> Com'è noto, all'aspetto economico di tali regimi hanno dedicato grande attenzione K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., Barrington Moore jr., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, cit., F. Neumann, *Behemoth*, cit., ed altri esponenti della Scuola di Francoforte (Frederick Pollock, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, ecc.).

neficiario, può porre un limite di saturazione al processo. Il dittatore totalitario è come un conquistatore straniero che non viene da alcun luogo, e i cui saccheggi non giovano a nessuno. La distribuzione delle spoglie è considerata non come una misura intesa a rafforzare l'economia nazionale, ma come una temporanea manovra tattica. Dal punto di vista economico, i regimi totalitari sono dovunque a casa propria come il proverbiale sciame di locuste (571-572)<sup>81</sup>.

All'assenza di struttura dello Stato totalitario si accompagna una totale noncuranza degli interessi materiali, una rovinosa incompetenza nell'ambito della produzione e un totale disprezzo per le questioni finanziarie (574, 587). Il problema dei costi, che costituisce un aspetto dell'efficienza produttiva, amministrativa, tecnologica, è estraneo al totalitarismo tanto sul piano strumentale quanto su quello umano. Basti pensare, a questo riguardo, ai meccanismi della repressione e alla prassi della purga nel partito e nell'amministrazione, e alla folle impresa di costruire enormi e costose fabbriche di sterminio nel bel mezzo della guerra (609).

Da queste notazioni risulta chiaro che le forme totalitarie si prefiggono il dominio permanente di ogni singolo individuo in qualsiasi aspetto della vita: l'«essere totalitario», mutuando un'espressione di Bakunin utilizzata dalla Arendt, è «senza interessi personali, senza affari, senza sentimenti, legami o proprietà, senza un nome proprio» (457).

### 3.3. Isolamento ed estraniamento

Sulla base della disamina fin qui condotta si può ora mettere a fuoco un terzo fondamentale elemento caratteristico dei regimi totalitari, che consente, tra l'altro, ulteriori accostamenti con il dispotismo. Oltre che sul terrore, che ne costituisce la *natura*, e sull'ideologia, che ne rappresenta il *principio di movimento*, il totalitarismo si fonda sull'*esperienza* dell'isolamento (*isolation*) e dell'estraniamento (*loneliness*). La coercizione del terrore totale, che irreggimenta le masse di individui isolati e le sostiene in un mondo privo di legami politici e sociali, e la forza autocostrittiva dell'ideologia, che prepara ciascun individuo nel suo isolamento contro tutti gli altri, si completano a vicenda per fare marciare il *totalitarian movement*.

<sup>81</sup> Sebbene la Arendt non vi accenni, va tenuto presente che anche il dispotismo, nella descrizione montesquieuiana, si caratterizza per la tendenziale distruzione di ogni attività economica e per il fatto che gli uomini sono ridotti a strumenti economici al servizio della volontà del despota: cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 67-69.

L'isolamento si incontra già nella tirannide (e nel dispotismo):

Si è spesso osservato che il terrore può imperare con absolutezza solo su individui isolati l'uno dall'altro e che quindi una delle prime preoccupazioni di ogni regime tirannico è quella di creare tale isolamento. *L'isolamento può essere l'inizio del terrore*; ne è certamente il terreno più fertile; ne è sempre il risultato. Esso è, per così dire, pretotalitario; la sua caratteristica è l'impotenza, in quanto il potere deriva sempre da uomini che operano insieme, che "agiscono di concerto" (Burke); gli individui isolati sono impotenti per definizione. L'impotenza e l'isolamento sono sempre stati tipici delle tirannidi (649-650; corsivo mio).

Relativamente alla questione del rapporto fra tirannide (dispotismo) e totalitarismo, la Arendt introduce, in un primo momento, una distinzione. «Nelle tirannidi i contatti politici sono spezzati e le capacità di azione e di potere frustrate»; non tutti i contatti sono però interrotti e non tutte le capacità umane distrutte, dato che la sfera privata sembra rimanere intatta. Il ferreo vincolo del terrore totale (*the iron band of total terror*) invece «non lascia alcuno spazio per tale sfera» e «l'autocostrizione della logica totalitaria distrugge la capacità umana di esperienza e di pensiero, oltre che quella di azione». Ma, subito dopo, aggiunge una notazione che precisa e, allo stesso tempo, ridefinisce la sua posizione:

La tirannide basata sull'*isolamento* lascia generalmente intatte le capacità creative dell'uomo; ma la tirannide imposta a "uomini di fatica", ad esempio a un popolo di schiavi nell'antichità, diviene automaticamente un dominio esercitato su individui *estraniati*, oltre che isolati, e *tende ad essere totalitaria* (651; corsivo miei).

Da questo passo traspare come, in realtà, un elemento-cardine del totalitarismo, quello dell'estraniamento appunto, possa rinvenirsi già nell'antichità. Essa è fra le più drammatiche esperienze umane e consiste in un senso di non appartenenza al mondo; è il terreno comune del terrore e, «per l'ideologia, la preparazione degli esecutori e delle vittime»: è strettamente connessa, in definitiva, con lo sradicamento e la *superfluità*. L'isolamento, che diviene estraniamento, e la schiavitù costituiscono, dunque, tracce evidenti di una logica del dominio che travalica le epoche storiche e giunge al pieno compimento con il totalitarismo<sup>82</sup>.

<sup>82</sup> Su questa linea interpretativa si pone con nettezza J.L. Stanley, *Is Totalitarianism a New Phenomenon?*, cit., pp. 200-203, che – come si è accennato – insiste sul fatto che già nel dispotismo descritto da Aristotele vigeva un sistema basato sulla schiavitù (*pantōn despoteias*) non solo fisica ma anche dell'animo. Allo stesso modo – se si considera un passo di *Tra passato*

Al di là delle reali differenze tra solitudine, isolamento (circoscritto soltanto all'aspetto politico della vita) e estraniamento (concernente la vita umana nel suo insieme), si delinea tuttavia una continuità e un progressivo aggravamento: la mancanza di compagnia propria di queste tre condizioni esistenziali, l'assenza di pari ed uguali, distrugge ogni possibilità di potere – di potere *con* e di potere *tra*<sup>83</sup>. L'abolizione del potere (come essere assieme) porta con sé, come già si è visto, l'abolizione della legge e di ogni limite. Ma porta con sé anche i germi della distruzione: il dominio totalitario si avvicina ancora una volta alla tirannide e al dispotismo. Come la paura, principio d'azione della tirannide e l'impotenza, da cui quella deriva, sono principi antipolitici e gettano gli uomini in una situazione contraria alla politica, così l'estraniamento, esperienza fondamentale del totalitarismo, rappresenta una situazione antisociale e contiene un principio distruttivo per ogni convivenza umana. «Cionondimeno, l'estraniamento organizzato è infinitamente più pericoloso dell'impotenza disorganizzata di tutte le persone soggette alla volontà tirannica e arbitraria di un singolo» (655).

Una tratto saliente degli scritti della Arendt è l'ammantare di metafore il ragionamento sulle questioni politiche, cosa tipica questa più degli «scrittori» che dei «filosofi», impegnati nel mantenere la coerenza logica dei loro sistemi<sup>84</sup>. Un'immagine suggestiva che, significativamente, ricorre nelle sue pagine come già in quelle di Montesquieu e di Constant, è quella del deserto, utilizzata proprio per descrivere la situazione di desolazione ed estraniamento 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 re-

*e futuro* – la distruzione della sfera privata è già attuata a Roma all'epoca dell'Impero con Caligola. Questi «fu il primo imperatore romano ad accettare l'appellativo di *dominus*» (che a Roma era usato nello stesso senso del greco «despota»), «un titolo “che ancora Augusto e Tiberio avevano rifiutato come una maledizione e un'ingiuria” proprio perché comportava un dispotismo ignoto alla sfera politica, seppure fin troppo noto nell'ambito privato e familiare» (H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 148).

<sup>83</sup> Cfr. M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., p. 39.

<sup>84</sup> La Arendt – è stato giustamente rilevato – vedeva contrapporsi due tipi di riflessione nella storia del pensiero politico. Da una parte i «filosofi» (a partire naturalmente da Platone), con la loro volontà di imporre alla politica criteri elaborati nel mondo della *theoria*; dall'altra, invece, gli «scrittori» e fra questi soprattutto Machiavelli, Montesquieu e Tocqueville. Essi si distinguono per il fatto di scrivere «partendo direttamente dalla loro esperienza politica», senza chiedersi mai quale sia il fine della politica. Essi non vogliono costruire un sistema e il loro problema non è la coerenza (cfr. S. Forti, *Il potere contro il dominio*, cit., p. 155). Si veda anche H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione politica occidentale*, cit., pp. 103-104.

gime appunto ad un deserto (*EL*, V, 14)<sup>85</sup>. Se nel deserto 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 (655): l'esperienza del deserto assume pertanto una connotazione altamente drammatica.

L'immagine della morte irrompe così sulla scena ed è opportuno rilevare che 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 cioè 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<sup>86</sup>. 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»<sup>87</sup>. All'*unione dei cadaveri* subentra un *mondo di morenti* (611), che ha nei campi di sterminio la sua 'perfetta' realizzazione. Nelle fabbriche della morte, dove si realizza una mostruosa eguaglianza degli uomini – osserva

<sup>85</sup> Cfr. sul punto D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 67-69. Per l'immagine del deserto in Constant, si veda il contributo di Giovanni Paoletti in questo tomo. 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 umana lo spazio fra gli uomini sarebbe un deserto, o piuttosto non esisterebbe alcuno spazio intermedio». Sull'immagine arendtiana del deserto, cfr. J.C. Isaac, *Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics*, «American Political Science Review», 88 (1994), pp. 156-168.

<sup>86</sup> Cfr. D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit., p. 79. L'assenza di pluralismo caratterizza anche, secondo la Arendt, il pensiero di Rousseau che, influenzato dal mito di Sparta, prefigura una sorta di «repubblica del silenzio». La pensatrice insiste sulla contrapposizione fra il monismo dell'autore del *Contratto sociale* e il pluralismo di Montesquieu. Rousseau «arrivò a vagheggiare uno Stato ideale in cui i "cittadini non comunicassero tra loro", e dove, per evitare le fazioni, ogni cittadino dovesse pensare soltanto i propri pensieri!». Ma «uno Stato in cui non esista alcuna comunicazione tra i cittadini e dove ognuno pensi soltanto i propri pensieri, è per definizione una tirannia» (H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 218). Cfr. anche Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 80.

<sup>87</sup> U. Ludz, *Commento del curatore a H. Arendt, Che cos'è la politica?*, cit., p. 144.

la Arendt, sulla scorta di David Rousset, l'autore de *L'universo concentrazionario* (1947) – si compie il paradossale esperimento di mettere in movimento addirittura la morte: la vita nei campi di concentramento è una morte prolungata<sup>88</sup>. L'orrore non ha confini, rimane al di fuori della vita e della morte, sfugge ad ogni criterio di comprensione e ad ogni tentativo di descrizione rigorosa.

Nel campo di sterminio, cuore del funzionamento totalitario, laddove vige un «bestiale disperato terrore», si materializza la pretesa di potere totale, di dominio assoluto (*total domination*) sull'uomo, ed è in questo modo che fa la sua comparsa il «male radicale» (607)<sup>89</sup>. Emerge qui nitidamente l'aspetto artificiale e originale del totalitarismo: il campo di sterminio è «il laboratorio» in cui si vuole sperimentare la volontaristica asserzione che «tutto sia possibile» (553). Esso è lo spazio simbolico, *the true central institution of totalitarian organizational power*,

<sup>88</sup> Può risultare interessante notare come su questo punto si divarichino le due principali letture del fenomeno totalitario cui si faceva cenno all'inizio: per Michael Walzer, il quale vede nel totalitarismo una tirannia perfettamente riuscita, le varie forme di autoritarismo «vecchio stile» non sono mai state limitate. La pace portata dal tiranno era quella già definita come la pace della tomba: «ha fatto un deserto e l'ha chiamato pace» (M. Walzer, *Il totalitarismo mancato*, cit., p. 21). La Arendt, al contrario, pare poggiare la novità assoluta del totalitarismo sull'incessante movimento che lo caratterizza, un movimento che porta a mettere in moto anche il deserto e addirittura la morte. Sull'universo concentrazionario – per molti critici il vero aspetto originale dei fenomeni totalitari – e sulla capacità del totalitarismo di «uccidere anche la morte», cfr. D. Fisichella, *Totalitarismo*, cit., pp. 59-60. A questo tema la Arendt ha dedicato *Le tecniche della scienza sociale e lo studio dei campi di concentramento* (1954), ora in Id., *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, a cura di F. Fistetti, Roma, Editori Riuniti, 2001, pp. 113-131.

<sup>89</sup> Il confronto con il male radicale del XX secolo non può accontentarsi di considerare il fenomeno totalitario soltanto nelle sue implicazioni storiche e politiche. Esso deve essere affrontato, così pensa la Arendt, anche da un punto di vista filosofico, da una «prospettiva di senso». Al concetto di *male radicale* sembra potersi connettere – ma qui la discussione fra gli interpreti è assai vivace – quello di *banalità*, solo in apparente contraddizione con esso. Come si comprende dall'intero libro su Eichmann, la seconda espressione sviluppa e specifica la prima: H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), trad. it. di P. Bernardini, Milano, Feltrinelli, 1999<sup>6</sup>; cfr. R. Esposito, *Il Male in politica*, in E. Parise (a cura di), *La politica fra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Napoli, ESI, 1993, p. 72. Sulla tematica si veda anche R. Gatti (a cura di), *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Perugia, Città Nuova, 2000 (che comprende il contributo di V. Sorrentino, *Hannah Arendt: origini e condizioni del male*, pp. 57-71). Se per la Arendt la radicalità del male insita nel totalitarismo consiste nella non paragonabilità con altre forme di vita politica, Raymond Aron, invece, lascia trasparire una affinità cospicua fra il dispotismo, segnatamente quello di Montesquieu, e il totalitarismo: infatti «il dispotismo asiatico è il *deserto della schiavitù*», «l'immagine ideale del *male politico*» (R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico* [1965], trad. it. di A. Devizzi, Milano, Arnoldo Mondadori, 1989, p. 44; corsivi miei).

l'epitome del totalitarismo, la sua verità ultima, poiché è il luogo dove si mette in opera la modificazione della realtà umana. In altre parole l'universo concentrazionario serve a dimostrare che l'essere umano, annientato prima come persona giuridica, poi come persona morale, e infine come individualità unica e singolare, è riducibile ad un fascio di reazioni animali che cancellano ogni traccia di libertà e spontaneità<sup>90</sup>.

#### 4. *Filo di seta/filo di spada*

Se si annodano i fili che si sono fin qui seguiti (orientati dai concetti-cardine del terrore, dell'ideologia, della desolazione e dell'estraniamento), la diagnosi della Arendt sul totalitarismo si precisa in via definitiva, rivelando, in un ordito complesso, sia gli aspetti di assoluta novità sia quelli già presenti, magari anche solo *in nuce*, in analisi precedenti delle 'forme demoniache' del potere, come in particolare quella del dispotismo sviluppata da Montesquieu.

Che la sfera pubblica non esista come nella spirale del silenzio del dispotismo oppure, nel caso del totalitarismo, che sia assorbita nel rapporto di fusione capo-masse, attraverso il terrore e l'ideologia, trovando la sua unica espressione nell'urlo (nel corso di adunate plebiscitarie), sta di fatto che, in entrambi i casi, a mancare è la politica come *azione libera, innovativa, discorsiva*, ma anche *agonale*: ad essere annullata è, in ultima istanza, la stessa capacità di pensare degli individui. Già Kant affermava che «il potere esterno che priva l'uomo della libertà di comunicare pubblicamente i suoi pensieri, lo priva allo stesso tempo della sua libertà di pensare», mentre l'unica garanzia dei nostri pensieri sta nel fatto che «pensiamo, per così dire, in comunità con gli altri, ai quali [li] comunichiamo [...], come essi ci comunicano i loro»<sup>91</sup>. Peraltro, il dominio totalitario, che ha il suo approdo finale nel campo di sterminio, rappresenta, nella sua radicalità, un'esperienza senza precedenti di distruzione della politica, intesa come relazione, e dell'esistenza umana intesa come espressione della pluralità.

<sup>90</sup> S. Forti, *Le figure del male*, cit., pp. XXXI-XXXII.

<sup>91</sup> I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo?*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1987. La concezione arendtiana della natura umana è centrata sulla libertà in senso kantiano: cfr. *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Carteggio*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 104; H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* (1982), a cura di P.P. Portinaro, Genova, Il Melangolo, 1990, in cui, con riferimento ad alcuni passi di Kant, si spiega il nesso interno di potere, libertà comunicativa, discorso e giustizia (pp. 55-110). Per la lettura arendtiana di Kant, si veda S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 333-370.

La Arendt coglie la politica grazie al rovesciamento dell'immagine del totalitarismo. «Il senso della politica è la libertà» e «se il senso della politica è la libertà, ciò significa che in quello spazio, e in nessun altro, abbiamo il diritto di aspettarci miracoli. Non perché crediamo ai miracoli, ma perché gli uomini finché possono agire, sono in grado di compiere l'improbabile e incalcolabile e lo compiono di continuo, che lo sappiano o no». La natura umana è costitutivamente *plurale e flessibile*<sup>92</sup>, capace di nuovi inizi: «l'inizio [...] è la suprema capacità dell'uomo, politicamente si identifica con la libertà umana» (656). Libertà e azione, questi, *in primis*, i valori fondamentali dell'uomo. L'*homo totalitarius*, invece, è colui che si trova a dover abdicare alla sua capacità di agire (nella misura in cui l'agire implica un decidere e perciò un giudicare) e che si riduce ad un *fare ciecamente e mortalmente ripetitivo*, e in quanto tale calcolabile. L'irriducibile opposizione fra politica e totalitarismo può esplicarsi attraverso una serie di antitesi: spontaneità/calcolabilità; imprevedibilità (*impredictability*)/ prevedibilità; pluralità/isolamento; superfluità, potenzialità comunicativa del discorso politico poliprospectivo/indottrinamento passivo; coraggio come nervatura della vita collettiva/paura generatrice di sudditanza e dominio; contingenza responsabile dell'agire/passività eterodiretta dei comportamenti; spazio delimitato e stabilizzato istituzionalmente dall'esercizio della politica/movimentismo e instabilità incessante. Il totalitarismo, dunque, sradicando la diversità, la contingenza, la spontaneità e uccidendo la memoria, è non-pensiero, non-giudizio, è la negazione della natura umana e della libertà che costitutivamente le pertiene, e, conseguentemente, è la negazione della relazione politica e della forma di legame umano che quest'ultima è in grado di far nascere<sup>93</sup>. Illuminanti, al riguardo, due passi dell'opera arendtiana:

Il dominio totale, che mira a organizzare gli uomini nella loro infinita pluralità e diversità come se tutti insieme costituissero un *unico individuo*, è possibile soltanto se ogni persona viene ridotta a un'immutabile identità di reazioni, in modo che ciascuno di questi fasci di reazioni possa essere scambiato con qualsiasi altro. Si tratta di fabbricare qualcosa che non esiste, cioè un

<sup>92</sup> Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 142, 26-27; Ead., *Vita activa*, cit., pp. 10, 129. Già Montesquieu, «questo nostro contemporaneo», aveva capito perfettamente che l'uomo è un essere plurale (A. Amiel, *Arendt lectrice de Montesquieu*, cit., p. 125).

<sup>93</sup> Come ha colto in maniera esemplare Laura Bazzicalupo: «L'idea del totalitarismo rimane costantemente lo sfondo oscuro su cui si ritaglia in assoluta opposizione il concetto arendtiano di politica, la negazione non dialettica e non conciliabile che fa risaltare, in contrasto, negando la negazione, la rappresentazione positiva di un agire politico autentico» (L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt*, cit., p. 69). Cfr. anche C. Lefort, *La questione della politica*, cit., p. 8.

tipo umano simile agli animali, la cui unica "libertà" consisterebbe nel "preservare la specie" (599; corsivo mio).

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 [...]. La spontaneità in quanto tale, con la sua incalcolabilità, è il massimo ostacolo al dominio totale sull'uomo (625).

La strategia totale «non mira dunque ad un governo dispotico sugli uomini, bensì appunto a un sistema che li renda *superflui*». Il dominio totale può essere ottenuto e salvaguardato «soltanto in un mondo di riflessi condizionati, di marionette senza la minima traccia di spontaneità. Proprio perché le risorse dell'uomo sono così grandi, egli può essere pienamente dominato solo quando diventa un esemplare della specie animale uomo». È su queste basi che la Arendt elabora la sua teoria del terrore come *giogo* o *vincolo di ferro*, che infrangendo lo spazio *tra* gli uomini, crea uno *spazio di unità* senza precedenti: «Il terrore sostituisce ai limiti e ai canali di comunicazione fra i singoli un vincolo di ferro (*iron band*) che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in unico uomo di dimensioni gigantesche»<sup>94</sup>. La tirannide abolisce i confini delle leggi fra gli individui annullando così le libertà umane e distruggendo la libertà come realtà politica vivente; perché lo spazio fra gli individui, circoscritto dalle leggi, è lo spazio vivo della libertà. «Il terrore totale usa questo vecchio strumento della tirannide, ma distrugge allo stesso tempo quel deserto, senza leggi e senza barriere, dominato dalla reciproca diffidenza, che è propriamente la tirannide». Questo deserto non era certo – precisa la Arendt immediatamente – uno spazio vivo di libertà, tuttavia lasciava ancora qualche margine ai movimenti timorosi e alla caute azioni degli individui. Il terrore totale, invece, «premendo gli individui l'uno contro l'altro (*by pressing men against each other*)», distrugge lo spazio fra di essi. Il regime totalitario non

<sup>94</sup> Per la Arendt, che pure descrive la 'modernità' del totalitarismo nel suo complesso come un fenomeno assoluto e unico, quest'essere mostruoso evocato dalla mistica dell'*Uno*, del 'tutto' comunitario, parrebbe già in qualche modo prefigurato dal *Leviatano* di Hobbes. Torna così la questione dell'ambigua 'collocazione' del totalitarismo, fra l'ordine levitanico e il disordine di *Behemoth*. L'antropologia hobbesiana rende impossibile ogni sviluppo di relazioni autenticamente politiche o di responsabilità politica. Il pensiero di Hobbes, così come quello di Rousseau (che ne radicalizzerebbe l'istanza monolitica e totalizzante), costituiscono dunque, per la Arendt, il periplo teorico per affermare il sorgere di logiche che trovano la loro piena realizzazione nell'evento totalitario. Su questo snodo assai problematico – che ripropone la *vexata quaestio*: 'Hobbes precursore del totalitarismo o del liberalismo?' – si vedano le osservazioni di S. Forti, *Vita della mente*, cit., pp. 151 ss.

si distingue dunque dalle altre forme di governo perché riduce o abolisce la libertà, «ma perché distrugge il presupposto di ogni libertà, la possibilità di movimento, che non esiste senza spazio» (637-638).

In questo processo di *reductio ad unum*, le istanze monistiche di dominio totale si volgono in primo luogo, come si è avuto modo di vedere, contro ogni forma di pluralismo. La società deve essere simbolicamente incorporata in un unico centro, il capo<sup>95</sup>. L'egocrate è una nuova figura di despota che incarna – in maniera decisamente più radicale – il luogo unico del potere, della legge, del sapere, ecc.<sup>96</sup>. Il totalitarismo ricomponne quelle sfere, quegli ambiti, che la modernità aveva faticosamente autonomizzato con separazioni anche dolorose. Attraverso la *Gleichschaltung* (l'allineamento), esso coordina, in maniera sistematica e onnipervasiva, tutti i beni sociali e le sfere dell'agire umano: politica, economia, religione, istruzione, cultura, famiglia<sup>97</sup>. L'*unità* si dà poi nei fatti, prima ancora che nelle intenzioni, nella totalità terroristica dei regimi totalitari.

<sup>95</sup> La Arendt si pone decisamente sulla linea che dalla pluralità, intesa come policentrismo e pluralismo politico-sociale e culturale, conduce alla libertà: è la linea minoritaria che da Aristotele arriva a Montesquieu e Tocqueville (colui che pare suggerire alla Arendt la ricerca di una «nuova scienza politica»), in contrapposizione alla tradizione dominante, basata sul nesso unità-dominio, che da Platone passa per Bodin, Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx fino ad arrivare a Weber e Schmitt. A questa contrapposizione, strutturata a partire da una fin troppo netta cesura fra Platone e Aristotele, ha dedicato grande attenzione Dolf Sternberger: *Politica e Leviatano. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno* (1986), trad. it. di M. Keller, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 173-208, in particolare pp. 180-183, 203-208. Lo studioso tedesco fa notare, fra l'altro, come la contrapposizione arendtiana dello «spazio politico» ad ogni dominio si fonda esattamente sulla prima e più rigorosa distinzione introdotta da Aristotele nella *Politica*: quella tra *arche politike* e *arche despotike*, tra il settore dello Stato e quello della famiglia.

<sup>96</sup> Sulla figura del «capo» come «egocrate» nei regimi totalitari, cfr. C. Lefort, *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, trad. it. di M. Colombo, Firenze, Vallecchi, 1980, pp. 57 ss.

<sup>97</sup> Cfr. M. Walzer, *Il totalitarismo mancato*, cit., p. 17. In un altro scritto l'autore ebreo-americano riprende questo tema facendone il perno della sua teoria della giustizia: al totalitarismo, «forma estrema della tirannia», si contrappone la società giusta basata sull'«arte della separazione delle sfere» (tesi questa che riecheggia la separazione dei vari ambiti sociali di Montesquieu e richiama la costitutiva pluralità delle esperienze e della sfera pubblica arendtiana). Cfr. M. Walzer, *Sfere di giustizia* (1983), trad. it. di G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 1987, in particolare p. 315. Sulla concezione (e la pratica) nazista della 'politica' come dimensione totalizzante, e dunque non come agire libero nello spazio pubblico costitutivamente plurale, cfr. anche H. Arendt, *Organisierte Schuld*, in Ead., *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, pp. 35 ss. La «politica totale» del nazionalsocialismo – scrive la Arendt – «ha distrutto completamente l'atmosfera di neutralità in cui si svolge la vita quotidiana degli uomini» (*ibid.*, pp. 35-36).



Magnus Zeller, *Lo Stato hitleriano*, 1938 (particolare)  
(Augusta, Mozart-Gedenkstätte)

La grande lezione che scaturisce dalla complessa e stratificata analisi arendtiana – che non ha mancato di suscitare critiche serrate (a causa di forzature nell'argomentazione, di interpretazioni non sempre fondate empiricamente, dell'arbitrarietà di alcune analogie)<sup>98</sup>, ma che è indiscutibilmente dotata di un enorme spessore teorico-tipologico e innervata da una profonda istanza critica e morale – pare potersi riassumere attraverso quella che definirei, seguendo la via delle metafore cara alla Arendt, *l'immagine del filo*<sup>99</sup>. Con il totalitarismo, al *filo di seta* della politica, costituito dall'intreccio fra potere, legge e discorso, e che si muove in costante precarietà, si sostituisce, in una maniera mai vista prima, il *filo di spada* del terrore, al servizio di un progetto di dominio totale che assorbe l'agire politico plurale e lo trasforma in una macchina divoratrice della personalità degli individui. Il deserto in continuo movimento del totalitarismo, derivante dalla distruzione/trasfigurazione del potere come relazione e della legge come spazio dell'agire di concerto, conduce – spinto fino alle estreme conseguenze – al «vincolo di ferro del terrore», al *filo spinato* del campo di concentramento e di sterminio, dove l'umanità diviene superflua.

Comprendere la trama e l'ordito che questi fili hanno tessuto e possono tessere è compito arduo, che implica, inevitabilmente, il ripercorrere la genesi, gli sviluppi e le 'svolte' dei loro movimenti. Solo alla luce di questa *comprensione* si può capire come, all'interno del pensiero 'fluidico' arendtiano, una visione (non priva di contraddizioni) dell'*evento* totalitario co-

<sup>98</sup> Dopo una prima positiva accoglienza, *The Origins of Totalitarianism* venne contestato piuttosto duramente. In fondo, gran parte delle obiezioni è riconducibile alla visione «essenzialistico-teologica» che sarebbe sottesa all'intera indagine. Per tutti, si veda Aron che, nella sua recensione (*L'essence du totalitarisme*, «Critique», 10 [1954], pp. 51-70 [ora in R. Aron, *Machiavelli e le tirannie moderne*, a cura di D. Cofrancesco, Roma, SEAM, 1998, pp. 249-272]), parlò di tendenze «metafisiche», di idealizzazione di forze storiche impersonali, di una trama più filosofica che basata su riscontri empirici. Un'accusa, questa, che agli occhi dei critici trovò conferma con la pubblicazione della seconda ediz. dell'opera che comprendeva il capitolo *Ideology and Terror*. In queste pagine effettivamente si può ravvisare una sorta di 'metafisica' del totalitarismo, non riconducibile al semplice intrecciarsi dei fenomeni storici analizzati nelle prime due parti dell'opera. Per quanto discutibili, comunque, le riflessioni arendtiane hanno costituito il punto di partenza per tutto il dibattito successivo sul totalitarismo. Mentre, da una parte, si è sviluppato un approccio denominato 'fenomenologico', volto principalmente ad elaborare una tipologia politica del potere totalitario, dall'altra, è andato definendosi un approccio 'essenzialista' che è interessato, invece, a cogliere l'aspetto ideologico (potremmo dire 'epistemologico') della novità del totalitarismo. Nel presente contributo si è cercato, per quanto possibile, di tener conto di entrambi i livelli d'indagine rinvenibili nella complessa opera arendtiana.

<sup>99</sup> L'immagine mi è stata suggerita dalla lettura di un passo di R. Aron, *Teoria dei regimi politici* (1965), trad. it. di M. Lucioni, Milano, Comunità, 1973, p. 192.

me catastrofe e come forma di governo totalmente nuova<sup>100</sup> possa coesistere, in primo luogo, con la ricostruzione della continuità di un 'pensiero del dominio' – in cui rientra anche il dispotismo (a partire dalla fondamentale teorizzazione di Aristotele) – contrapposto nettamente ad un 'pensiero del potere'; in secondo luogo, con la ricerca delle tracce di alcuni caratteri 'totalitari', per molti versi connessi alla logica del dominio, che si cristallizzano nel totalitarismo. Le due forme *mostruose* di governo, quella dispotica e quella totalitaria, paiono così poter stare, plausibilmente, in reciproca relazione non solo nel senso di una lineare continuità o discontinuità, ma anche, e soprattutto, nel senso di una *metamorfosi* incisiva e trasfigurante.

<sup>100</sup> Sui concetti di *evento* e di *novum*, nel più ampio quadro della categoria del *comprendere*, si veda, fra gli altri, L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt*, cit., pp. 239 ss. Il riferimento fondamentale, in merito, è H. Arendt, *Comprensione e politica*, cit., metodologicamente nell'area della grande opera sul totalitarismo.



## GLI AUTORI

**Giorgio Bongiovanni** è professore associato di Filosofia del diritto nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bologna. È *Associate Editor* di «Ratio Juris». Fra le sue pubblicazioni: *Reine Rechtslehre e dottrina giuridica dello Stato. Hans Kelsen e la Costituzione austriaca del 1920*, Milano, Giuffrè, 1998; *Teorie 'costituzionalistiche' del diritto*, Bologna, Clueb, 2000; diversi saggi dedicati ai problemi del costituzionalismo e alla teoria giuridica contemporanea.

**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). 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 dottorando in Filosofia politica presso l'Università di Pisa e collabora alla cattedra di Filosofia del diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia. Si è occupato di filosofi del diritto e della politica contemporanei, come Guido Calogero, Michael Walzer (dei quali ha anche curato raccolte di scritti) e John Dewey; suoi contributi sono apparsi su «Teoria politica», «Il pensiero politico», «Fenomenologia e società», «Dianoia» e «arcipelago». Attualmente le sue ricerche vertono sulla teoria delle forme di governo, sul costituzionali-

simo e sul radicalismo politico, con particolare riferimento a Thomas Paine e ad Hannah Arendt.

**Anselmo Cassani** (1946-2001) ha insegnato Antropologia e Storia della filosofia contemporanea all'Università di Bologna e a quella di Ferrara. Ha pubblicato diversi saggi sul pensiero sociale e politico inglese del Novecento. Si è occupato di scienze storico-comparative dell'età vittoriana, traducendo e curando una scelta di testi di Henry Sumner Maine (*Società primitiva e diritto antico*, Faenza, 1986) e scrivendo diversi articoli su Maine, poi raccolti, con altri lavori, nel volume *Idee in contesto. Ricerche di storia della cultura*, Modena, 1990. È stato ideatore e responsabile della collana «Preprint» del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna.

**Cristina Cassina**, dottore di ricerca in “Storia, storia della società europea”, si interessa prevalentemente della cultura politica del lungo Ottocento. Oltre a numerosi saggi su riviste italiane e straniere, e alla cura di due volumi collettanei (*La storiografia sull'Italia contemporanea*, Pisa, Giardini, 1991, e *Sociologia, politica e religione: la filosofia di Auguste Comte per il diciannovesimo secolo*, Pisa, Ed. Plus, 2001), ha pubblicato il volume *Idee, stampa e reazione nella Francia del primo Ottocento*, Manduria, Lacaita, 1996, e, più recentemente, *Il bonapartismo o la falsa eccezione. Napoleone III, i francesi e la tradizione liberale*, Roma, Carocci, 2001.

**Alessandro Ceccarelli** si è laureato nel 1998 all'Università di Bologna con una tesi in Storia della filosofia moderna. Nel 2000 ha conseguito l'abilitazione all'insegnamento di Filosofia e Storia nella scuola secondaria superiore. Ha pubblicato, tra l'altro, un articolo su Giovanni Gentile («Bollettino della Società Filosofica Italiana», 2001, n. 174). Le sue ricerche vertono attualmente sulla filosofia politica e sociale di Condorcet.

**Giovanni Cristani** insegna Filosofia e Storia nella scuola secondaria superiore. Ha studiato le relazioni fra scienze della Terra e materialismo nell'età dei Lumi, con particolare attenzione all'opera di Nicolas-Antoine Boulanger («Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna», 1992-1993, vol. 81; «Giornale critico della filosofia italiana», 1994, n. 1) e

del barone d'Holbach («Rivista di storia della filosofia», 2000, n. 3). Nel 2001 ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università di Bologna con una tesi su *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della Terra e filosofie della natura nell'età dell'«Encyclopédie»*.

**Domenico Felice** insegna Storia della filosofia all'Università di Bologna. Ha curato vari volumi, tra cui *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu* (Napoli, 1998), ed è autore, tra l'altro, di: *Pour l'histoire de la fortune de Montesquieu en Italie* (Bologna, 1990; «Prix Montesquieu 1991»); *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie* (Bologna, 1995); *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu* (Pisa, 2000). È membro del consiglio scientifico della Société Montesquieu e della direzione della rivista «Dia-noia».

**Claudio Fiocchi** è dottorando in Filosofia presso l'Università di Milano. Si occupa del pensiero politico medievale, con particolare riferimento al tema della legittimità del potere, cui ha dedicato alcuni contributi («Rivista di storia della filosofia», 2000, n. 1; AA.VV., *Filippo e Bonifacio. Gli scritti della disputa*, Bergamo, 2002). Ha contribuito alla traduzione del *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova (Milano, 2001). Collabora con la «Rivista di storia della filosofia» e con «Studi medievali».

**Edoardo Greblo** insegna nella scuola secondaria superiore. Ha pubblicato *La tradizione del futuro* (Napoli, 1989) e *Democrazia* (Bologna, 2000). Ha collaborato all'*Enciclopedia del pensiero politico* (Roma-Bari, 2000) diretta da R. Esposito e C. Galli ed è coautore del *Manuale di storia del pensiero politico* (Bologna, 2001) curato da C. Galli. Scrive su varie riviste, tra cui «Il Mulino», «Filosofia politica», «aut aut». Di quest'ultima rivista è anche redattore.

**Manlio Iofrida** insegna Filosofia della storia all'Università di Bologna. Si è occupato di storia della filosofia del XVII secolo (M. Iofrida, *La filosofia di John Toland*, Milano, Angeli, 1983; J. Toland, *Pantheisticon*, a cura di O. Nicastro e M. Iofrida, Pisa, ETS, 1996) e di filosofia contemporanea (M. Iofrida, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di J. Derri-*

da, Pisa, ETS, 1988; *Decostruzione e storia della filosofia*, Pisa, ETS, 1996). Svolge attualmente ricerche sul poststrutturalismo e sul pensiero di M. Merleau-Ponty e T.W. Adorno.

**Margherita Isnardi Parente** ha insegnato Storia della filosofia antica e Storia delle dottrine politiche nelle Facoltà di Lettere e Filosofia di Cagliari e di Roma "La Sapienza". Ha dato la prima traduzione italiana moderna di Jean Bodin, *Les six livres de la République*, con ampio commento. Ha scritto libri su *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro* (Firenze, 1966), *Filosofia e politica nelle lettere di Platone* (Napoli, 1970), *Studi sull'Accademia platonica antica* (Firenze, 1979), *L'eredità di Platone nell'Accademia antica* (Milano, 1989), *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico* (Napoli, 1994). Collabora a numerose riviste scientifiche.

**Marina Lalatta Costerbosa** è ricercatrice presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna ove insegna Storia della filosofia morale. Oltre a numerosi saggi su Rousseau, Kant, Humboldt, Stuart Mill e autori e tematiche del dibattito filosofico contemporaneo, ha pubblicato *Giustizia come scambio. La filosofia pratica di Otfried Höffe* (Bologna, 2000) e *Ragione e tradizione. Il pensiero giuridico ed etico-politico di Wilhelm von Humboldt* (Milano, 2000).

**M. Paola Mittica** è dottore di ricerca in Sociologia delle Istituzioni giuridiche e politiche. Autrice, tra altri lavori, de *Il divenire dell'ordine. L'interazione normativa nella società omerica*, Milano, Giuffrè, 1996. Attualmente svolge attività di ricerca presso l'Istituto di Sociologia dell'Università di Urbino.

**Davide Monda** si occupa di storia della letteratura (francese, italiana e comparata) e di storia delle idee politiche, morali e religiose dal Rinascimento al Romanticismo. Alle lettere e al pensiero francesi dal Cinque al Settecento ha dedicato parecchi contributi ed alcuni volumi (da ultimo, *I travagli dell'imperfezione. Impegno etico-spirituale in Giovanni Calvino*, Bologna, 2001). Ha inoltre curato edizioni di opere di Ficino, Calvino, Montesquieu, Bernardin de Saint-Pierre, Balzac, Vigny, nonché di poeti francesi del Cinquecento e di lirici italiani del Settecento.

**Giovanni Paoletti** ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Filosofia con una tesi su Benjamin Constant («Premio Mirella Larizza 2001»), e collabora con la cattedra di Storia della filosofia politica dell'Università di Pisa. Ha pubblicato *Illusioni e libertà. Benjamin Constant e gli antichi* (Roma, 2001). Di Constant ha curato anche *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* (Torino, 2001).

**Cristina Passetti** si è laureata nel 1996 all'Università di Pisa con una tesi in Storia della filosofia. Successivamente ha svolto attività di ricerca presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, e ha pubblicato il volume *Il giacobinismo radicale di Vincenzo Russo* (Napoli, La Città del Sole, 1999), frutto delle sue ricerche sul giacobinismo napoletano. Attualmente è dottoranda di ricerca in Storia moderna e contemporanea all'Università di Pisa, dove lavora sulle matrici filosofico-politiche del giacobinismo italiano.

**Viola Recchia**, laureata nel 2000 all'Università di Bologna con una tesi in Storia della filosofia moderna, è attualmente dottoranda di ricerca in Filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. I suoi studi vertono sul pensiero politico seicentesco e settecentesco e sulla riflessione utopica nell'illuminismo francese, con particolare riguardo all'opera di dom 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 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Storici (a.a. 1995-1996) e svolge attualmente le sue ricerche presso l'Institut für Altertumswissenschaften dell'Università Friedrich Schiller di Jena per mezzo di una borsa della Alexander von Humboldt Stiftung. Si è occupato di storia sociale e culturale della tarda antichità, con particolare riferimento al problema barbarico e al pensiero politico di Temistio («Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 1997); di storia della storiografia, con particolare riferimento alla riflessione su Roma antica nel Seicento e nel Settecento (AA.VV., *Leggere l'«Esprit des lois»*, a cura di D. Felice, Napoli, 1998); ha attualmente in corso di pubblicazione una monografia su Giovanni d'Antiochia e la storiografia bizantina tra i secoli IV e VII.

**Antonino Rotolo** è dottore di ricerca in Filosofia del diritto. Attualmente svolge la propria attività di ricerca post-dottorato presso il CIR-SFID (Centro Interdipartimentale di Ricerca in Storia del diritto, Filosofia e Sociologia del diritto e Informatica Giuridica) dell'Università di Bologna. Ha pubblicato il volume *Identità e somiglianza. Saggio sul pensiero analogico nel diritto* (Bologna, Clueb, 2001), ed è autore di diversi saggi sull'applicazione delle logiche formali al ragionamento giuridico e sul rapporto tra diritto e ragion pratica.

**Giorgio E.M. Scichilone**, dottorando in Storia delle dottrine politiche all'Università di Roma "La Sapienza" con un progetto di ricerca sul pensiero politico di Niccolò Machiavelli, collabora presso la cattedra di Storia delle dottrine politiche della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Palermo (prof. Piero Violante). Tra le sue pubblicazioni, un saggio su Erasmo da Rotterdam (*L'educazione del principe cristiano*, «Nuove Ipotesi», 1995, n. 3) e, di recente, *Repubblicanesimo e religione* («Il Pensiero Mazziniano», 2000, n. 3), *Machiavelli e la religione: una riconsiderazione* («Il Pensiero Mazziniano», 2001, n. 2). Nel corso del 2001 ha approfondito la questione della ricezione del pensiero machiavelliano nell'Inghilterra del Seicento svolgendo attività di ricerca presso l'Università di Cambridge sotto la direzione di Quentin Skinner.

**Stefano Simonetta** è ricercatore in Storia della filosofia medievale presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Oltre ad aver scritto saggi e interventi sul pensiero politico tardomedievale per varie riviste («Medioevo», «Micrologus», «Il pensiero politico», «Studi medievali», «Rivista di storia della filosofia»), ha curato diversi volumi, fra cui *La Spada e lo Scettro* (Milano, 1997) e *Filippo e Bonifacio. Gli scritti della disputa* (Bergamo, 2002); è fra gli autori de *Il pensiero politico medievale* (Roma-Bari, 2000) e ha pubblicato *Marsilio in Inghilterra. Stato e chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVII secolo* (Milano, 2000) e *Dal Difensore della Pace al Leviatano. Marsilio da Padova nell'Inghilterra del Seicento* (Milano, 2000).

**Silvano Sportelli** insegna Storia della filosofia all'Università di Bologna. È autore di diversi saggi, tra cui *Marx ed Engels sul feudalesimo* («Critica marxista», 1973, n. 5), e dei volumi *Sartre e la psicanalisi* (Bari, 1981) e

*Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza* (Napoli, 1995). Più recentemente ha pubblicato un saggio su *Il misterioso "Malebranchiste" di Parigi del XVIII secolo e l'«egoismo» metafisico* («Dianoia», 2000, n. 5).

**Nadia Urbinati** insegna Teoria politica alla Columbia University. Ha pubblicato tra l'altro: *Le civili libertà. Positivismo e liberalismo nell'Italia unita* (Venezia, 1990), *Individualismo democratico. La cultura politica americana da Emerson a Dewey* (Roma, 1997) e *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government* (Chicago, 2002). Ha curato la prima edizione inglese dei volumi di Carlo Rosselli, *Liberal Socialism* (Princeton, 1994) e Piero Gobetti, *On Liberal Revolution* (New Haven, 2000), e infine una raccolta di saggi di John Stuart Mill e Harriet Taylor, *Sull'eguaglianza e l'emancipazione femminile* (Torino, 2001). Attualmente sta lavorando a una monografia su *The Principles of Democratic Representation*.

**Silvia Vida** è dottore di ricerca in Filosofia analitica e Teoria generale del diritto. Autrice, tra altri lavori, di *Norma e condizione. Uno studio dell'implicazione normativa*, Milano, Giuffrè, 2001. Attualmente svolge attività di ricerca presso il CIRSFID (Centro Interdipartimentale di Ricerca in Storia del diritto, Filosofia e Sociologia del diritto e Informatica Giuridica) dell'Università di Bologna.

Laureato in Filosofia nel 1999, e attualmente dottorando di ricerca in "Studi religiosi: scienze sociali e studi storici delle religioni" all'Università di Bologna, **Gianmaria Zamagni** ha svolto attività di ricerca presso la Facoltà di Teologia cattolica di Tubinga e l'Institut d'Histoire de la Réformation di Ginevra. Dedicava i propri studi alle connessioni fra teologia e pensiero politico (John Wyclif, Anquetil-Duperron, e, con riferimento al dibattito contemporaneo, Hans Küng). Fra le sue pubblicazioni: *Krishna nella Bhagavad-Gîtâ. Divinità personale o impersonale?*, in *Filosofie del dialogo*, a cura di G. Zamagni, Santarcangelo di Romagna, Fara («arcipelago», 1), 1998; *L'Atlantide di Platone. Architettura e utopia*, in *Architetture utopiche*, a cura di G. Bertagni, Santarcangelo di Romagna, Fara («arcipelago», 5), 2000; e *Hans Küng: la sfida teologica nell'epoca della globalizzazione*, «Il Pensiero Mazziniano», 2001, n. 2.



## INDICE DEI NOMI

- Abbas I il Grande, scià di Persia, 251n., 361n.  
Abbattista G., 379n., 380n.  
Abensour M., 638n., 643n., 664n.  
Acomb F., 286n.  
Adam T., 51n.  
Adorno F., 194n.  
Adorno T.W., 602n.  
Agapeto, diacono, 47 e n., 69n.  
Agazia, 40, 41 e n., 44, 47-48, 49n., 50n., 51n., 55, 59n., 63, 64 e n., 65, 67n.  
Agostino (S.), 81 e n., 92 e n.  
Ahrweiler H., 45n., 67n.  
Ahura Mazda, 376n.  
Airiau J., 341n.  
Alarico I, re dei Visigoti, 97  
Alatri P., 295n., 348n.  
Alberto Magno, 72, 73n., 77, 102  
Albertoni E.A., 546n.  
Alengry B.F., 395n.  
Alessandro Magno, 27 e n., 28n., 30-32, 35, 36n., 41, 45n., 54n., 106, 112, 124, 251n., 371 e n., 372n.  
Alessandro Severo, imperatore, 57n.  
Alföldi A., 50n., 55n.  
Alighieri Dante, 102  
Allix E., 334n.  
Althusser L., 113 e n., 189 e n., 217 e n., 233n., 370n., 647n., 654n.  
Amari P., 601n.  
Amendola G., 630n.  
Amiel A., 630n., 668n.  
Ammiano Marcellino, 42n., 43n., 44, 51n., 52n., 53n., 54, 57n., 62 e n., 64  
Anassarco, 31  
Anastos M.V., 45n.  
Anderson P., 107n.  
Angehrn E., 484n.  
Angermeier H., 487n.  
Annas J., 565n.  
Anonimo (*De rebus bellicis*), 37, 38n., 51n., 53n.  
Anonimo (*Querolus*), 63n.  
Anonimo (*Sulla scienza politica*), 37n., 45, 46 e n.  
Anquetil-Duperron A.-H., XVI, 252n., 358 e n., 359, 362n., 366n., 375n., 376-390, 580-581  
Ansart P., 146n.  
Anthiocus, eunuco, 41n.  
Antonino, *protector* alla corte di Bisanzio, 62  
Arago M.F., 393n.  
Arangio-Ruiz V., 51n.  
Arbuthnot J., 221n.  
Arcadio, imperatore d'Oriente, 38, 40-41, 57n.  
Archi G.G., 46n., 47n.  
Ardhaser I, re di Persia, 41, 47-48  
Arendt H., XVII, 207n., 252, 528n., 625-673  
Argenson (de Voyer, marchese d') R.-L., 182n.  
Ariosto L., 113n.  
Aristotele, XV, 1-34, 36 e n., 37n., 42, 46-48, 49n., 50n., 51n., 53 e n., 54n., 66, 71, 72n., 73-74, 76-85, 88-91, 93n., 94, 100-102, 109n., 111, 114n., 127 e n., 129n., 130n., 132n., 142n., 143, 145n., 153n., 160, 165n., 167, 190 e n., 193n., 194, 201 e n., 210 e n., 215n., 221n., 222 e n., 223n., 227n., 228 e n., 230n., 234, 240n., 248-249, 259, 289n., 326 e n., 347n., 366 e n., 420, 469, 491n., 519, 559, 563, 564n., 567, 578 e n., 585n., 599n., 654n., 659, 660n., 663n., 670n., 673  
Arnaud P., 539n.  
Aron R., 528n., 536n., 600n., 623n., 652n., 666n., 672n.  
Arsace, re dei Parti, 60

- Artabano V, re dei Parti, 41  
 Ashcraft R., 150n., 155n., 157n.  
 Asheri D., 25n.  
 Asholt W., 341n.  
 Ataulfo, re dei Visigoti, 64  
 Attila, re degli Unni, 61  
 Aubenque P., 17n.  
 Aubonnet J., 15n., 36n.  
 Augusto, imperatore, 50n., 64, 664n.  
 Aurangzeb, sultano mongolo dell'India, 251n., 581n.  
 Aureliano, imperatore, 50n.  
 Aurelio Vittore, 55n.  
 Axelrod P., 592n.  
 Azmeh-Al A., 34n.
- Babinger F., 96n., 98n.  
 Baccianini M., 647n.  
 Backhaus G., 393n.  
 Backhaus W., 34n.  
 Bacone F., 191n., 223n.  
 Bacone R., 72  
 Baczko B., 391n., 393n., 394n.  
 Badinter E., 295n.  
 Bagiotti T., 607n.  
 Baker K.M., 394n.  
 Bakunin M., 662  
 Balázs E., 623n.  
 Baldo degli Ubaldi, 137n.  
 Balteau J., 376n.  
 Bandini B., 98  
 Bankowski Z., 466n.  
 Barber B.R., 627n.  
 Barberis M., 254n., 309n., 448n., 460 e n., 461n.  
 Barbeyrac J., 154n., 156n., 215n., 222n., 350n.  
 Bardill J., 41n.  
 Barère B., 436n.  
 Barigazzi A., 28n.  
 Barker E., 45n.  
 Barnes J., 27n.  
 Barney R., 424n., 426n.  
 Baron H., 135n.  
 Barrington Moore jr, 623n., 626n., 661n.  
 Barroux M., 376n.  
 Bartoli F., 576n.  
 Bartolo da Sassoferrato, 134 e n., 135n.  
 Basevi P., 434n.  
 Baslez M.-F., 25n.  
 Basso L., 630n.  
 Bastid F.-R., 179n.
- Bataille G., 653n.  
 Battista A.M., 524n., 525n., 539n., 541-542  
 Baudeau N., 342  
 Baudier M., 362 e n.  
 Baudrillard H., 299n.  
 Bayle P., 169 e n., 170-171, 175, 349 e n., 356  
 Bazzicalupo L., 631n., 668n., 673n.  
 Bazzoli M., 182n., 295n., 305n.  
 Beaumont G., 516  
 Bebel A., 595  
 Beccaria C., 421n.  
 Becchi P., 474n., 514n.  
 Becker K.F., 486n.  
 Bedeschi G., 518n.  
 Behler E., 483n.  
 Bekker I., 41n.  
 Belaval Y., 282n., 569n.  
 Belisario, generale bizantino, 44  
 Bellanger C., 426n.  
 Bellomo A., 47n.  
 Belluga P., 141n.  
 Bendinelli M.L., 113n.  
 Bengston H., 36n.  
 Benrekassa G., 241n., 250n., 254n.  
 Bentham J., 281n., 549n., 553n., 556n., 562n.  
 Berlin I., 571 e n.  
 Bernardini P., 666n.  
 Bernet J., 341n., 348n.  
 Bernier F., 215n., 249n., 252n., 253, 384-385, 387, 576n., 577 e n., 581-582  
 Bernoulli J., 381n.  
 Bernstein S., 395n.  
 Berrêdo (de) P.E., 539n.  
 Berry C.J., 300n., 484n.  
 Bertelli S., 115n.  
 Bertelloni F., 73n.  
 Berthier G.-F., 359n.  
 Berti E., 9n., 82n.  
 Besse G., 286n., 290n., 296n., 303n., 306n.  
 Bestermann Th., 359n.  
 Bethke Elshain J., 565n.  
 Bianchi Bandinelli R., 28n., 31n.  
 Bianchi Lorenzo, 171n., 238n., 265n.  
 Bianchi Luca, 74n.  
 Bien G., 22n.  
 Bin O., 521n.  
 Binoche B., 251n., 394n.  
 Biscione M., 406n.  
 Bittman M., 631n.  
 Black A., 74n., 75 e n., 79n.  
 Bladen V.W., 563n.  
 Blair A., 108n.

- Blanc L., 146n.  
 Blaszké M., 341n.  
 Blockley R.C., 42n., 62n.  
 Bluche F., 305n.  
 Blum W., 47n.  
 Bobbio N., XVI, 1n., 11n., 18n., 30n., 84 e n., 101n., 106n., 109n., 114n., 115n., 130n., 155n., 160 e n., 187n., 201n., 223n., 234n., 258n., 275n., 289n., 335n., 347n., XI (t. II), 358n., 392 e n., 406n., 419n., 421n., 422n., 439n., 441 e n., 445n., 457n., 463n., 464n., 465n., 466n., 467n., 468n., 470n., 471n., 472n., 473-474, 475n., 476n., 477n., 480n., 482 e n., 490n., 494n., 505n., 511n., 512n., 514n., 545n., 559n., 625n., 627n.  
 Bock G., 122n.  
 Böckenförde E.W., 466n.  
 Bodei R., 420 e n., 421n., 425n., 432n., 494n., 635n.  
 Bodin J., XV, 111, 127-144, 154n., 162, 167n., 169 e n., 190, 191n., 216, 221n., 249 e n., 289n., 491n., 581n., 642n., 670n.  
 Boella L., 634n.  
 Boesche R., 50n., 60n., 254n., 579n., 627n., 631n., 657n., 659n.  
 Boffa M., 427n.  
 Bolaffi A., 654n.  
 Bonacina G., 463n., 469n., 481n., 482n., 484n., 487n., 489n., 496n., 510n.  
 Bonald (de) L.-G.-A., 458n.  
 Bongiovanni B., 625n.  
 Bongiovanni G., 415n., 463-484, 512-514, 576n.  
 Bonnel R.G., 185 e n., 187n., 188 e n., 206n.  
 Bonnerot O.-H., 250n.  
 Bontempi M., 655n.  
 Borghero C., 261n., 299n., 300n.  
 Borgia C., 142n.  
 Bornmann F., 62n.  
 Borrelli G., 171n.  
 Borutti S., 150n.  
 Borza E., 32n.  
 Bossuet J.-B., 172-173, 185, 391  
 Bosworth A.B., 31n.  
 Botero G., 223n.  
 Bottaro Palumbo M.G., 223n., 295n., 366n.  
 Bottin L., 26n.  
 Botto M., 391n.  
 Bouchet J. Venant, 369  
 Boulainvilliers (de) H., 182n., 183-185, 188  
 Boulanger N.-A., XVI, 257-280, 297n., 378n., 401 e n., 500n., 578n., 579  
 Bovero M., 1n., 84n., 106n., 223n., 358n., 392n., 419n., 467n., 468n., 471n., 474n., 476n., 477n., 478n., 479n., 480n., 505n., 508n., 559n.  
 Boxberger R., 483n.  
 Brancourt J.-P., 179n.  
 Brauer O.D., 484n.  
 Bravo G.M., 146n., 474n.  
 Bréhier L., 49n.  
 Brioschi G., 649n.  
 Briot G.-J., 436n.  
 Briot P., 211n., 368n.  
 Bruni L., 111  
 Brunner O., 34n., 422n., 466n., 467n., 480n.  
 Bruto M.G., 192n., 367n.  
 Brzezinski Z., 632n.  
 Bucchi S., 546n.  
 Bucharin N., 618n.  
 Buchez P., 277n.  
 Burckhardt J., 547n.  
 Burgio A., 322n., 421n., 426n., 436n.  
 Burke E., 663  
 Burnham J., 614 e n.  
 Burns J.H., 88n.  
 Burrow J.W., 569n.  
 Bury J.B., 391n.  
 Cabanis P.-J.-G., 457n.  
 Cadoni G., 108n.  
 Cafagna L., 519n., 530 e n.  
 Caffiero M., 96n.  
 Caillois R., 186n., 258n., 287n., 631n.  
 Calabi F., 10n., 13n., 15n., 21n., 28n.  
 Calderone S., 43n.  
 Caligola, imperatore, 175, 206n., 234n., 664n.  
 Callistene, 31-32  
 Calogero G., 9n., 463n., 576n.  
 Calvet J., 172n.  
 Calvino G., 627n.  
 Cam, figlio di Noè, 143n.  
 Cambiano G., 102n., 233n., 371n.  
 Cameron Av., 41n., 42n., 44n., 50n., 67n.  
 Camporesi C., 576n.  
 Canfora L., 228n.  
 Canetti E., 656n.  
 Canovan M., 642n.  
 Cantarella R., 35n., 43n., 49n., 55n.  
 Cantelli G., 262n.  
 Cantillo G., 464n.  
 Capitani P., 329-356

- Capizzi C., 52n.  
 Cappelletti F.A., 385n., 581n.  
 Caracalla, imperatore, 141n., 234n.  
 Carbone C.M., 521n.  
 Carcassonne É., 166n., 178n., 237n., 286n.,  
 295n., 359n., 365 e n.  
 Cardano G., 169-170  
 Carena C., 105n.  
 Carile A., 45n.  
 Carlo I, duca della Bassa Lorena, 139-140  
 Carlo II il Calvo, imperatore, 80n.  
 Carlo V, imperatore, 138n.  
 Carlo V il Saggio, re di Francia, 89-90  
 Carlo X, re di Francia, 450 e n.  
 Carlo Magno, 44n., 138 e n., 353 e n.  
 Carrier H., 166n.  
 Caruso S., 576n.  
 Casabianca F., 607n.  
 Casadei R., 157n.  
 Casadei T., XVII, 207n., 625-673  
 Casali De Babot J., 341n.  
 Casertano G., 30n.  
 Casini P., 277n., 334n.  
 Cassani A., 10n., 35n., 545-557, 568n., 576n.  
 Cassina C., 515-543, 559n.  
 Cassiodoro F.M.A., 241n.  
 Caterina II, imperatrice di Russia, 305 e n.  
 Catilina L.S., 572n., 573n.  
 Catrou P., 176n.  
 Cattaneo C., 392n.  
 Cattaneo M.A., 207n., 635n.  
 Catullo V., 64n.  
 Ceccarelli A., 391-417  
 Ceccarelli G., 122n.  
 Cedreno G., 41n.  
 Cedronio M., 660n.  
 Cento A., 394n., 409n.  
 Ceppa L., 656n.  
 Cerroni U., 480n.  
 Cervelli I., 528-530, 531n.  
 Cesa C., 480n., 484n., 514n.  
 Cesare G.G., 90, 114n., 133n., 175n., 192n.,  
 228, 367n., 447, 449  
 Chabod F., 68n., 102n., 106n., 108n., 109 e n.,  
 111, 112n., 113n., 114n., 125n., 222n.,  
 242n.  
 Chappell V., 150n.  
 Chardin J., 198n., 221n., 252n., 362n., 364,  
 374, 378n., 382n., 385n., 386  
 Chateaubriand (de) F.-R., 517  
 Chaumont J.-M., 659n.  
 Chauvot A., 44n.  
 Cheinisse L., 330n.  
 Cherubini Roncaglia I., 74n.  
 Chevallier J.-J., 438n.  
 Chevreuse (d'Albert, duca di) C.-H., 178,  
 180  
 Chiarini G., 63n., 64n.  
 Chignola S., 652n.  
 Chinon G. de, 382 e n.  
 Chirone, centauro, 121  
 Chouillet A.M., 295n.  
 Christensen A., 43n., 55n., 56n.,  
 Chrysos E.K., 44n.  
 Čičerin B.N., 590  
 Cicero V., 463n., 464n.  
 Cicerone M.T., 46, 49n., 50n., 64n., 89 e n.,  
 143 e n., 235n., 347n.  
 Cinella E., 590n.  
 Ciro il Grande, re di Persia, 49n.  
 Claudiano C., 56  
 Claudio, imperatore, 234n.  
 Clemente VII, papa, 115  
 Cleopatra, regina d'Egitto, 36n.  
 Clodoveo I, re dei Franchi, 103n.  
 Cofrancesco D., 518n., 519n., 542n., 672n.  
 Coirault Y., 179n., 182n.  
 Colbert J.-B., 167, 182  
 Coldagelli U., 528n.  
 Coleridge S.T., 553 e n., 556n.  
 Collini S., 547n.  
 Colombo M., 670n.  
 Colonna F., 112n.  
 Commodo, imperatore, 231, 234n., 385n.  
 Comte A., 539 e n., 611 e n.  
 Conan F., 131n.  
 Condé (principe di) L.-H., 173  
 Condillac (Bonnot de) É., 348, 350  
 Condorcet (Caritat, marchese di) M.-J.-A.-  
 N., XVI, 277n., 295n., 391-408, 409n.,  
 410-411, 413, 416n., 483n., 568-569  
 Condorcet O'Connor A., 393n.  
 Condren C., 73n., 82n.  
 Conetti M., 83n.  
 Confucio, 337, 617n.  
 Constant B., XVI, 148 e n., 252, 439-462,  
 525, 537-539, 568, 655n., 664, 665n.  
 Conti-Odoriso G., 295n., 375n.  
 Conze W., 34n., 422n., 466n., 467n., 480n.  
 Copernico N., 372n.  
 Cornario I. (Hagenbut J.), 132n.  
 Cornette J., 167n., 174n.  
 Corsaro F., 55n.  
 Corsini Pisu E., 623n.

- Cosroe I, re di Persia, 41n., 44, 47-50, 63  
 Costantino il Grande, imperatore, 33, 38, 42, 45n., 49n., 56, 60, 62, 65n., 67n., 92n., 103n., 176n.  
 Costantino VII Porfirogenito, imperatore d'Oriente, 52n.  
 Costantino X Ducas, imperatore d'Oriente, 175n.  
 Costanzo II, imperatore d'Oriente, 37n., 51n., 62  
 Coste B., 341n.  
 Cotta S., 187n., 201n., 203n., 204n., 206 e n., 208n., 233n., 234n., 240n., 265n., 299n., 305n., 644n.  
 Courtois J.-P., 224n., 237n.  
 Cowling M., 562n.  
 Cracco Ruggini L., 68n.  
 Crampe-Casnabet M., 394n., 395n.  
 Cranz F.E., 72n.  
 Crépel P., 295n.  
 Cristani G., 85n., 257-280, 297n., 401n., 500n.  
 Cristiani M., 80n.  
 Cromwell O., 234, 344n.  
 Cuche F.-X., 178n., 180n.  
 Cumberland R., 350 e n.  
 Cumming L., 301n.  
 Cuniberto F., 36n.  
 Curcio C., 26n., 34n., 68n., 114n., 222n.  
 Curtis M., 627n.  
  
 D'Addio M., 104n., 114n.  
 Dagen J., 394n., 409n., 413n.  
 Dagon G., 45n., 53n.  
 Dahl R., 571n.  
 Daire M.-E., 330n., 339n.  
 Dal Lago A., 634n., 667n.  
 Damiani A.M., 240n.  
 D'Amico S., 641n.  
 Daniele, profeta, 92n.  
 Danielson N.F., 597 e n.  
 Dario, re di Persia, 41, 106, 108, 110  
 Dauge Y.A., 44n.  
 De Boni C., 341n.  
 De Boor C., 41n.  
 De Caprariis V., 101n., 523n., 538 e n., 542 e n.  
 De Cock J., 426n.  
 De Fernex N., 88n.  
 De Fidio P., 31n.  
 De Giorgi F., 529n.  
 De Kanter-Van Hettinga Tromp B.J.A., 153n.  
 De Labriolle-Routherford M.R., 300n.  
 Delaporte A., 341n.  
 Deleuze G., 601n.  
 Delisle J.-N., 279n.  
 Del Monte P., 137n.  
 Delon M., 415n.  
 De Luigi Rotondi M.L., 96n.  
 Delumeau J., 97n.  
 Delvaille J., 391n.  
 De Mas E., 191n.  
 De Mattei R., 114n.  
 Democrito di Abdera, 55n.  
 Demostene, 48  
 De Negri E., 463n.  
 De Negroni B., 341n., 351n., 355n.  
 Denomy A.J., 93n.  
 Depitre E., 339n.  
 Derathé R., 166n., 201n., 234n., 305n., 312n., 318n., 325n., 331n., 496n., 542n.  
 De Sanctis F.M., 521n., 525n., 531n., 539n.  
 Descartes R., 133n., 333, 339n., 343, 406  
 Desgraves L., 193n., 237n., 365n.  
 Deshayes J., 262n.  
 Desmet-Grégoire H., 415n.  
 De Stefano G., 108n.  
 Destutt de Tracy A.-L.-C., 457n.  
 Deutsch S., 592n.  
 Devizzi A., 666n.  
 D'Hondt J., 484n.  
 Diaz F., 279n., 295n., 329n., 340n., 343n., 348n., 366n.  
 Diderot D., 257n., 279, 281n., 295n., 305n., 306n.  
 Dietz M.G., 325n.  
 Díez del Corral L., 521n., 537n.  
 Di Giovanni B., 98-99  
 Di Giuro V., 391n.  
 Di Iasio D., 279n.  
 Diller H., 25n.  
 Dini V., 625n., 653n.  
 Diocleziano, imperatore, 54, 55n., 67n., 626n.  
 Diodoro Siculo, 249n.  
 Dione Cassio, 50n.  
 Dionigi, tiranno di Siracusa, 175  
 Dionisotti C., 96n., 106n.  
 Di Rienzo E., 170n., 171n., 172n.  
 Dodds M., 199n., 250n.  
 Dolcini C., 5n., 72n., 80n.  
 Domenech J., 341n.  
 Domínguez Reboiras F., 73n.  
 Domiziano, imperatore, 234n., 385n.  
 Donner W., 562n.  
 Doria P.M., 191n., 223n.

- D'Orsi A., 392n.  
 Dow A., 378n., 386-387, 389n., 390  
 Downey G., 36n., 38n., 51n.  
 Dreier R., 466n.  
 Droysen J.G., 529n.  
 Dryer D.P., 553n.  
 Dubos J.-B., 411 e n.  
 Duchet M., 298n.  
 Du Faur Guy, signore di Pibrac, 142n.  
 Dufour T., 326n.  
 Du Gange Ch., 174  
 Du Haillan B., 138-139, 140n.  
 Du Halde J.-B., 252n., 329n.  
 Dumont L., 520n.  
 Du Moulin C., 131 e n., 133n., 139  
 Dunbabin J., 72n.  
 Duncan H., 571n.  
 Dunn J., 147 e n., 150 e n., 151n., 160n., 161n.  
 Dunn S.P., 585n., 600n., 605n.  
 Dunoyer Ch., 459n.  
 Duns Scoto G., 134n.  
 Dupin C., 252n., 359-367, 369, 375, 379, 390  
 Dupin (Mme) L.-M.-M., 359n., 364n.  
 Dupont de Nemours P.-S., 341 e n., 408n.  
 Dupuis Ch., 262n.  
 Dürer A., 119, 503  
 Düring E., 595  
 Durkheim É., 623n.  
 Duso G., 467n., 476n., 477n.  
 Dutertre, 455  
 Du Tillet J., 138 e n., 139 e n.  
 Duverger M., 429n.  
 Dvornik F., 45n., 47n., 65n.
- Egidio Romano, 72  
 Egret J., 348n.  
 Ehrard J., 185n., 199n., 214n., 216n., 221n.,  
 305n., 306n., 395n., 425n.  
 Eichman A., 666n.  
 Einaudi M., 330n.  
 Eisenstadt S.N., 608n., 624n.  
 Elagabalo, imperatore, 57n.  
 Elisabetta I, regina d'Inghilterra, 449n.  
 Ellenberger F., 262n.  
 Ellis H.A., 166n., 183n., 191n.  
 Emanuele I, re del Portogallo, 106  
 Emerton E., 135n.  
 Engels F., 575 e n., 576n., 577n., 578n., 579n.,  
 580n., 581n., 582 e n., 583n., 584n., 585n.,  
 586n., 587n., 588n., 589n., 590n., 591n.,  
 592-597, 620 e n.
- Enrico III, re di Francia, 139n., 141n.  
 Enrico VIII, re d'Inghilterra, 234, 449n.  
 Eraclio, imperatore d'Oriente, 33, 38, 49n.,  
 50, 52n., 53n., 60, 62, 65n.  
 Erasmo da Rotterdam, 97n., 102, 104-105,  
 134n.  
 Eratostene, 27, 28n.  
 Ercole, 357, 427 e n., 431  
 Erodoto, 11n., 44, 54n., 55n., 62n., 67n.,  
 406n., 559  
 Eschilo, 19, 34, 51n., 101  
 Eschmann I.Th., 79n.  
 Esmein A., 138n.  
 Espiard de La Borde F.-I., 221n.  
 Esposito R., 641n., 666n., 670n.  
 Etiemble R., 237n.  
 Eunapio di Sardi, 57n.  
 Eusebio di Cesarea, 42n., 43n.  
 Eutropio, eunuco, 56  
 Eutropio F., 55n., 57n.
- Fabre J., 185n.  
 Facchi G., 611n.  
 Falaride, tiranno di Agrigento, 175  
 Falletti F., 625n.  
 Fannio Sinistore P., 29  
 Farneti R., 195n.  
 Fatta C., 9n., 463n., 576n.  
 Faye J.-P., 341n.  
 Febvre L., 240n., 277n.  
 Federico II, re di Prussia, 305 e n.  
 Feinberg J., 563n.  
 Felice D., XV-XVII, 10n., 35n., 107n., 114n.,  
 187n., 189-255, 258n., 260n., 261n., 265n.,  
 273n., 275n., 284n., 288n., 297n., 309n.,  
 367n., 370n., 396n., 415n., 419n., 420n.,  
 439n., 443n., 445n., 448n., 450n., 464n.,  
 469n., 471n., 491n., 496n., 501n., 535n.,  
 536n., 579n., 581n., 599n., 606n., 616n.,  
 635n., 648n., 651n., 658n., 662n., 665n.
- Fénelon (de Salignac de La Mothe) F., 165,  
 178 e n., 179n., 180-182, 184, 188  
 Fêng-Chia-Shêng, 602  
 Ferguson A., 577, 578n.  
 Ferrary J.-L., 36n.  
 Ferrero G., 635n.  
 Feuerbach L., 604n.  
 Filangieri G., 441n., 442n., 443 e n., 444n.,  
 445n., 449n., 450n., 451n., 454n., 461 e n.  
 Filippo III, re di Spagna, 449n.  
 Filmer R., 151n.

- Fimiani E., 655n.  
 Finzi R., 409n., 414n.  
 Finzi S., 640n.  
 Fiocchi C., 71 e n., 77-82, 83n., 88-94, 111n.,  
 146n., 191n., 222n.  
 Fioravanti G., 72n., 73n., 75n., 76n.  
 Fioravanti M., 466n., 480n.  
 Fiorot D., 330n., 331n., 341n.  
 Firishta M., 378n., 389n.  
 Firpo L., 36n., 43n., 104n., 130n., 146n.,  
 181n., 295n., 330n.  
 Firpo M., 98n.  
 Fish J., 581n.  
 Fisichella D., 625n., 627n., 636n., 644n.,  
 646n., 647n., 666n.  
 Fistetti F., 645n., 657n., 666n.  
 Fitou J.-F., 179n.  
 Fitzgerald L.P., 79n.  
 Flaubert G., 521n.  
 Fleury C., 178n.  
 Flores d'Arcais P., 643n., 650n.  
 Floro L.A., 36n.  
 Flüeler C., 72n.  
 Foche F., 634n.  
 Fontaine J., 55n.  
 Fontana B., 147n., 551n.  
 Fontenelle (Le Bovier de) B., 262n., 394n.  
 Forbonnais (Véron de) F., 341n.  
 Formigari L., 549n.  
 Forti S., 625n., 626n., 630n., 631n., 638n.,  
 640n., 642n., 645n., 649n., 657n., 660n.,  
 661n., 664n., 667n., 669n.  
 Fowden G., 42n.  
 Fozio, patriarca di Costantinopoli, 46n.  
 Fraenkel E., 647n.  
 Franchini R., 392n.  
 Francioni G., 289n., 303n., 371n.  
 Freccia M., 131n.  
 Fréret N., 262, 263n.  
 Freud S., 656n.  
 Frick J.-P., 394n.  
 Friedemann P., 341n.  
 Friedrich C.J., 627n., 632n.  
 Frizzi G., 499n.  
 Fromm E., 656n.  
 Fumagalli Beonio Brocchieri Mt., 77n., 82n.,  
 83n.  
 Furet F., 427n., 431n., 432n., 436n., 517 e n.  
 Furetière A., 174, 179
- Gagnebin B., 147n., 182n., 259n., 309n.  
 Galba, imperatore, 354  
 Galeno C., 132n.  
 Galerio, imperatore, 54  
 Galli C., 438n., 625n., 641n., 644n., 657n.  
 Galli S., 388n.  
 Galiani F., 341n., 343n.  
 Galliani R., 346n.  
 Gallois L., 422n.  
 Gallouédec-Genuys F., 178n., 182n.  
 Garaudy R., 585n.  
 Garavini F., 660n.  
 Garfagnini G.C., 73n., 102n.  
 Gargiulo T., 634n.  
 Garin E., 102n., 104n.  
 Garsoïan N., 59n.  
 Garzya A., 57n.  
 Gasquet A., 43n.  
 Gassendi P., 581n.  
 Gatterer J.Ch., 499n.  
 Gatti R., 666n.  
 Gaucheron J., 433n.  
 Gauchet M., 441n., 538n.  
 Gauthier F., 341n.  
 Gay P., 295n.  
 Geffriaud Rosso J., 224n.  
 Gengis Khan, 251n.  
 Gentile G., 630n.  
 Gerhardt V., 250n.  
 Gerone, 2 e n., 3n., 14, 212n., 447n.  
 Geuna M., 121n., 122n.  
 Ghio M., 394n.  
 Giacomo II, re d'Inghilterra, 449n.  
 Gianformaggio L., 283n., 286n., 299n., 306n.  
 Giannantoni G., 30n.  
 Giardina A., 38n., 62n.  
 Gibbon E., 41n., 356, 499n.  
 Gibelli D., 391n.  
 Giesey R.E., 130n., 133n., 223n.  
 Gigante M., 50n., 53n.  
 Gildin H., 322n.  
 Gilmore M.P., 96n.  
 Gilson D., 166n., 191n.  
 Gilson É., 74n.  
 Ginzburg A., 610n.  
 Giorgini G., 2n., 10n., 18n., 22n., 25n., 26n.,  
 35n., 194n.  
 Giorgio di Pisidia, 50 e n., 51n., 52n., 53n.  
 Giovanni di Ripa, 80n.  
 Giovanni di Salisbury, 80n.  
 Giovanni Lido, 42n., 46, 47n., 50n.  
 Girolamo (S.), 92n.
- Gaeta F., 97n.

- Giua M.A., 36n.  
 Giuliano l'Apostata, imperatore, 37n., 44, 65n.  
 Giuseppe I, re del Portogallo, 450n.  
 Giustiniano I, imperatore d'Oriente, 40, 45 e n., 46n., 47 e n., 52n., 59n., 65n., 67n.  
 Giustino (S.), 42n.  
 Giustino I, imperatore d'Oriente, 41n.  
 Giustino II, imperatore d'Oriente, 49  
 Gladstone W.E., 575n.  
 Gnoli G., 43n., 56n.  
 Gobetti P., 630n.  
 Godechot J., 426n., 539n.  
 Godelier M., 580n., 594n., 595n.  
 Godwin W., 146n., 462n.  
 Goëtz Ch., 426n.  
 Goldast M., 84n.  
 Goldschmidt V., 317n.  
 Goldstein D.S., 519n.  
 Goldzink J., 185n.  
 Gorresio S., 333n.  
 Gouhier H., 179n., 339n.  
 Goulemot J.-M., 185n.  
 Gouy P., 240n.  
 Goya F., 435, 485  
 Goyard-Fabre S., 166n., 233n., 254n., 305n., 306n., 431n., 453n.  
 Grabmann M., 72n.  
 Graf Ballestrem K., 250n.  
 Grafton A., 108n.  
 Gramsci A., 615, 630n.  
 Grandroute R., 180n.  
 Grange H., 439n.  
 Granpré Molière J.J., 232n., 245n.  
 Gray J., 562n., 563  
 Greatrex G., 41n.  
 Greblo E., 289n., 309-328, 542n.  
 Gregorio I, papa, *detto* Magno, 135n.  
 Grell Ch., 263n.  
 Grillo E., 577n., 601n.  
 Grimm D., 466n.  
 Grimm F.-M., 341n.  
 Groh D., 590n.  
 Grosrichard A., 206n., 250n., 415n.  
 Gross J.-P., 341n.  
 Grote G., 564n., 567n.  
 Grozio U., 153 e n., 154n., 222n.  
 Grünberg C., 601n.  
 Guadagnin A., 207n., 626n.  
 Guaraldo O., 631n.  
 Guattari F., 601n.  
 Guenée B., 88n.  
 Gueniffey P., 425 e n., 427n., 431n., 432n., 434 e n.  
 Guerci L., 295n., 340n., 343n., 345n., 373n., 423n., 424n.  
 Guglielmo I il Conquistatore, re d'Inghilterra, 160n.  
 Guglielmo III d'Orange, re d'Inghilterra, 176  
 Guicciardini F., 96n.  
 Guiducci R., 392n.  
 Guilhaumou J., 341n., 422n.  
 Guiral P., 426n.  
 Guizot F., 521, 523 e n., 534n.  
 Gundolf C., 406n.  
 Gunny A., 415n.  
 Gustavo III, re di Svezia, 355n.  
 Habermas J., 640n., 656n.  
 Hack J., 262n.  
 Hafid-Martin N., 221n., 261n.  
 Hahn M., 508n.  
 Halbfass W., 388n.  
 Hammond N.G.L., 30n.  
 Hampton J., 262n., 279n.  
 Hardouin P., 139n.  
 Harpaz É., 439n., 441n.  
 Harrington J., 114n., 122, 198n., 223n.  
 Harstick H.-P., 591n.  
 Hasbach N., 333n.  
 Haxthausen (von) A., 590 e n.  
 Hay D., 68n.  
 Haym R., 508n.  
 Hazard P., 277n.  
 Hegel G.W.F., XVI, 9n., 114n., 191, 195 e n., 248, 252, 415n., 440-441, 463-514, 576 e n., 580, 587n., 602n., 607n., 670n.  
 Helvétius C.-A., XVI, 260 e n., 261n., 278 e n., 281-307  
 Henry P., 47n.  
 Hentsch T., 375n., 415n.  
 Herberstein S. di, 131 e n., 132n.  
 Herder J.G., 483n., 486n., 494n., 499n., 500n., 576 e n.  
 Hidalgo de la Vega M.J., 50n.  
 Hillenaar H., 180n.  
 Himmelfarb G., 556n.  
 Hirschman A.O., 333n.  
 Hitler A., 629, 648n.  
 Hobbes T., 111, 150n., 152n., 155 e n., 156 e n., 157n., 163, 165, 167, 168 e n., 170, 171n., 173, 194, 195n., 204-205, 207, 247,

- 292, 316, 318, 325-326, 350, 363n., 447, 630n., 642 e n., 669n., 670n.  
 Hofmann É., 441n.  
 Holbach (Thiry, barone di) P.-H., 257n., 258n., 260 e n., 261n., 262n., 266n., 270n., 272n., 274n., 279 e n., 283n., 292n., 297n.  
 Holz, H.H., 508n.  
 Holmes S., 457n., 460n., 539n.  
 Hooke R., 263n.  
 Horkheimer M., 393n., 601n., 602n., 661n.  
 Hormizd IV, re di Persia, 49-50  
 Horowitz A., 317n.  
 Hotman F., 130n., 133 e n., 223n.  
 Howard-Johnston J.D., 42n., 59n.  
 Howe I., 627n.  
 Howie J., 563n.  
 Hulin M., 463n., 496n., 500n.  
 Humboldt (von) W., 148 e n.  
 Hume D., 356, 562n., 568  
 Hunger H., 37n., 51n.  
 Hunt L., 427n., 431n.  
 Huntington S.P., 357  
 Hutton J., 262n.  
 Hyppolite J., 474n., 484n.
- Iacono A.M., 454n.  
 Ibben, 186  
 Idomeno, 180  
 Ikni G.R., 341n.  
 Iltting K.H., 463n., 476n., 514n.  
 Imbruglia G., 286n., 298n., 299n., 303n., 366n., 379n.  
 Immisch O., 37n.  
 Incmaro di Reims, 80n.  
 Inge W.R., 391n.  
 Inglese G., 95n., 107n., 118n.  
 Inguenaud M.-T., 278n., 279n.,  
 Iofrida M., 599-624, 629n.  
 Ippocrate, 26n., 34n., 132n., 221n., 491n.  
 Isaac J.C., 665n.  
 Iselin I., 494n.  
 Iskule S., 341n.  
 Isnardi Parente M., 3n., 105n., 127-144, 154n., 167n., 191n., 289n.  
 Isocrate, 35  
 Ivan IV il Terribile, zar di Russia, 69n., 223n., 629n.  
 Izzo Agnetti M.L., 292n., 420n., 635n.
- Jacobs L.A., 565n.  
 Jamme C., 494n.
- Jardin A., 521n., 523n.  
 Jaspers K., 633n., 667n.  
 Jaucourt (de) L., 231n., 249n., 368n.  
 Jaulme A., 376n.  
 Jaume L., 395n., 431n., 451n., 461n.  
 Jay M., 601n., 603n.  
 Jellamo A., 545n., 547n.  
 Jens W., 60n.  
 Johnson C., 88n.  
 Joly C., 166, 167n.  
 Jones R., 577 e n., 578n., 619  
 Jones W., 388n.  
 Jouanna J., 34n.  
 Joy Mannucci E., 427n.  
 Jünger E., 634n.  
 Jüthner J., 35n.
- Kafka F., 254n.  
 Kahan A.S., 547n.  
 Kämpfer E., 252n.  
 Kant I., 148, 228n., 229n., 448n., 454n., 486n., 542, 667n.  
 Kaplan I., 631n.  
 Kapp V., 180n.  
 Kautsky K., 595  
 Kavadh I, re di Persia, 48, 55 e n., 59n.  
 Kazanski M., 62n.  
 Kehl G., 406n.  
 Keim A., 281n., 286n., 296n.  
 Keller M., 670n.  
 Kelly G.A., 457n., 521n.  
 Kelsen H., 27n.  
 Kenny A., 72n.  
 Keohane N.O., 178n.  
 Kergolay (de) L., 517n.  
 Kergolay (de) L.-F.-P., 516  
 Kessler C.S., 631n.  
 Keyt D., 9n., 20n.  
 Kieffer J.-L., 376n., 379n., 388n.  
 Klein R., 60n.  
 Klíma O., 55n.  
 Koebner R., XV, 1n., 21n., 34n., 77n., 88n., 110-111, 154n., 165 e n., 170n., 173 e n., 178 e n., 285n., 286n., 306n., 325n., 499n., 578n.  
 Kohn J., 635n.  
 Kojève A., 2n., 3n., 484n.  
 Korsch K., 601  
 Kortum H., 300n.  
 Koselleck R., 34n., 391n., 414n., 422n., 466n., 467n., 480n.

- Kössler R., 585n., 600n., 605n.  
 Kovalevski M.M., 591 e n., 594 e n.  
 Koyré A., 484n.  
 Krader L., 585n., 590n.  
 Kretzmann N., 72n.  
 Krieger L., 305n.  
 Kroll W., 37n.  
 Krouse R.W., 565n.  
 Krynen J., 88n.  
 Kubota A., 333n.  
 Kugelman L., 591n.  
 Kuhfuss W., 234n.  
 Kurfirst R., 553n.
- Labarrière J.-L., 1n., 397n.  
 Labib A., 341n.  
 La Boétie É., 247n., 660n.  
 Laboulaye E., 441n.  
 La Bruyère (de) J., 173 e n., 176n., 178n.  
 La Croix (de) M., 383n.  
 Ladd E.C., 283n.  
 Lagrave H., 365n.  
 Lalatta Costerbosa M., 145-163, 216n.  
 Lambertini J.-C., 519 e n., 520, 521 e n., 531n., 533n., 538n.  
 Lambertini R., 72n., 74n.  
 Lamennais (de) F.R., 539 e n.  
 La Mettrie (Offroy de) J., 282n., 283n.  
 Lami G.F., 649n.  
 Lamma P., 50n., 67n.  
 Lampe G.W.H., 49n.  
 Lanata G., 47n.  
 Landi L., 201n., 205n., 220 e n., 230n., 233n., 243n.  
 Landucci S., 242n., 468n., 508n., 509n.  
 Lange M., 173n.  
 Lanza L., 72n., 78n.  
 Lanzillo M.L., 192n., 367n.  
 Larenz K., 640 e n.  
 La Roche (de) M. Lefebvre, 285n., 286n.  
 Larrère C., 199n., 254n., 420n., 425n.  
 Laslett P., 75n., 148n., 195n.  
 Lasson G., 463n., 464n.  
 La Torre M., 146n., 640n., 648n., 659n.  
 Lattanzio L.C.F., 54, 55n.  
 Lattimore O., 603, 610, 623n.  
 Launay M., 309n.  
 Laurent A., 524n.  
 Laurenti R., 1n., 33n., 101n.  
 Laurretta R., 74n.  
 Lavoisier M., 486n.
- Lebeau Ch., 45n.  
 Le Brun J., 172n., 180n.  
 Le Bruyn C., 382 e n.  
 Lechner K., 44n., 50n., 57n.  
 Leclerc J., 262n.  
 Lecuru J., 341n.  
 Leduc-Fayette D., 179n.  
 Lee A.D., 45n.  
 Leidecker K., 463n.  
 Lefort C., 660n., 668n., 670n.  
 Le Gendre G.-C., marchese di Saint-Aubin, 191n.  
 Léger F., 613  
 Le Mercier de La Rivière de Saint-Médard P.-P., *vedi* Mercier de La Rivière  
 Lemos R.M., 157n.  
 Lenin N., *pseud.* di Vladimir Il'ič Ul'janov, 69n., 580n., 582n., 590n., 592n., 594n., 596n., 614, 615n., 618n., 619-620, 622-623  
 Leone X, papa, 96 e n.  
 Leone XIII, papa, 77n.  
 Leroux P., 146n.  
 Le Roy Ladurie E., 179n.  
 Le Roy L., 127n., 193n., 223n.  
 Lessing G.E., 277n., 483n.  
 Letwin S., 562n.  
 Leuze R., 463n.  
 Le Vassor M., 176-178  
 Levêque P., 31n.  
 Levi M.A., 30n.  
 Lévinas E., 653n.  
 Lewinter R., 306n.  
 Leyden (von) W., 157n.  
 Lichtheim G., 585n., 600n., 605n.  
 Licurgo, 353, 356, 424n.  
 Linguet S.-N.-H., 252n., 295n., 341n., 359, 371-375, 390  
 Lippold A., 63n.  
 Lisandro, 269n.  
 Lively J., 546n.  
 Liverani B., 429n.  
 Livio T., XIII, 54n., 95 e n., 124 e n., 212n., 226n., 317 e n.  
 Lloyd M., 528n., 659n.  
 Lloyd Thomas D.A., 150n.  
 Locke J., XV, 111, 145-163, 195 e n., 216 e n., 333, 383n., 386, 387n., 461n., 559, 564 e n., 581n.  
 Lohr C.H., 72n.  
 Longato F., 102n.  
 Lorenzetti A., 87  
 Lortholary A., 237n., 305n.

- Louvois (de) F.-M., 182  
 Löwith K., 391n., 484n.  
 Lucano M.A., 90  
 Lucioni M., 672n.  
 Ludz U., 633n., 634n., 665n.  
 Lugnani-Scarano E., 96n.  
 Luigi XIV (Re Sole), re di Francia, XVI,  
 165 e n., 166 e n., 167, 172, 173 e n., 174 e  
 n., 176-177, 178n., 179 e n., 182-183, 186,  
 188-189, 192n., 219, 231 e n., 366, 367n.,  
 369n., 370, 371n., 372n., 440, 449n., 654n.  
 Luigi XV, re di Francia, 348n.  
 Luigi XVI, re di Francia, 412  
 Luiselli B., 44n.  
 Lutero M., 97n.  
 Lutfalla M., 334n.  
 Luxemburg R., 594n.  
 Luzzati M., 96n.  
 Luzzatto S., 422n.  
 Lyndon Shanley M., 565n.
- Maas M., 47n., 62n.  
 Mably (Bonnot de) G., XVI, 329, 341-356,  
 443, 461-462  
 Macaulay T.B., 545n., 546n., 581  
 MacCarran P., 603  
 Macchia G., 179n.  
 MacCormick N., 466n.  
 MacDonald J., 436n.  
 Machiavelli N., XIII, XV, 95-125, 141, 142 e  
 n., 145n., 168, 190, 191n., 193, 212n.,  
 220n., 222 e n., 226n., 227n., 234, 242 e n.,  
 247, 249, 283n., 317 e n., 327, 367n., 460,  
 516n., 519, 664n., 672n.  
 Macpherson C.B., 150n., 152n., 247n., 325n.,  
 546n.  
 Maffey A., 283n., 329n., 339n., 341n.  
 Magrin G., 395n.  
 Magrini M., 636n.  
 Mai A., cardinale, 45, 46n.  
 Maimonide M., 134n.  
 Maine H.J.S., 554n.  
 Maisano R., 52n.  
 Majer F., 499n.  
 Malebranche (de) N., 333 e n., 337  
 Malesherbes (de Lamoignon de) C.-G., 534,  
 540  
 Maletz D.J., 483n.  
 Malvache J.-L., 341n.  
 Manca A.G., 466n.  
 Mandeville (de) B., 299, 300n.
- Mandt H., 34n., 250n., 467n., 468n., 499n.  
 Manent P., 518n., 525 e n.  
 Mangoni L., 529n.  
 Manin B., 461n.  
 Mann T., 650n.  
 Mannucci C., 623n.  
 Manuel F.E., 264n., 391n., 409n.  
 Manuele I Comneno, imperatore d'Oriente,  
 113n., 174  
 Manzoni S., 286n.  
 Maometto, 269n., 362n., 383, 385n., 404,  
 405n., 416, 535  
 Maometto II il Conquistatore, sultano turco,  
 96n., 97-99, 251n.  
 Marat J.-P., 422-432  
 Marchand J.-J., 98n., 110n., 121n.  
 Marco Antonio, triumviro, 35, 36n.  
 Marcuse H., 653n., 661n.  
 Marietti Solmi A., 34n.  
 Marinelli M.C., 524n.  
 Marini G., 195n., 459n., 480n., 487n.  
 Marino L., 467n.  
 Markovits F., 330n., 342n.  
 Marocco Stuardi D., 143n.  
 Marolles (de) M., 167-168  
 Marsigli L.F., 368 e n., 370n.  
 Marsilio da Padova, 73n., 77, 82-88, 93, 102,  
 111, 145n., 146n.  
 Marte, 80, 98  
 Martin C., 72n.  
 Martin P.M., 36n.  
 Martinelli A., 207n., 626n., 631n., 657n.  
 Martirano M., 463n.  
 Marx K., XVI, 252, 281n., 540, 565n., 571n.,  
 575-597, 604n., 605 e n., 609n., 611n., 619,  
 620 e n., 623, 630n., 632n., 641n., 642n.,  
 646n., 664n., 670n.  
 Masson A., 189n., 285n.  
 Mastellone S., 142n.  
 Masters R.D., 317n.  
 Mathias A., 65n.  
 Matteucci N., 18n., 84n., 101n., 107n., 114n.,  
 115n., 116n., 117n., 223n., 258n., 289n.,  
 347n., 358n., 392n., 422n., 439n., 463n.,  
 516 e n., 520n., 541n., 545n., 625n., 640n.  
 Maupeou (de) R.-N.-C.-A., 295n.  
 Maurer (von) G.L., 590 e n., 593  
 Maurer R.K., 483n., 484n.  
 Maurizio, imperatore d'Oriente, 50n.  
 Mauss M., 277n.  
 Mauzi R., 343n.  
 May L.-Ph., 339n.

- Mayer J.-P., 515n.  
 Mazdak (Mazdah), 55n.  
 Mazel D., 195 e n.  
 Mazza M., 38n., 43n., 45n., 47n., 65n., 67n.  
 Mazzanti-Pepe F., 341n., 345n.  
 Mazzarino G.R., cardinale, 166, 170, 173n., 177  
 Mazzarino S., 35n., 36n., 38n., 42n., 43n., 50n., 60n., 62n., 63n., 67n., 68n.  
 Mazzucchetti L., 650n.  
 Mazzucchi C.M., 46n.  
 McRae R.F., 546n.  
 Méchoulan H., 167n.  
 Medici (de') Giulio, *vedi* Clemente VII, papa  
 Medici (de') Lorenzo, *detto* Il Magnifico, 98 e n.  
 Medusa, 206n.  
 Meek R.L., 551n.  
 Megastene, 249n.  
 Meier C., 391n., 414n.  
 Meier U., 74n.  
 Meiksins Wood E., 22n.  
 Meinecke F., 406n., 486n.  
 Melon J.-F., 300n.  
 Meloni G., 429n.  
 Mélonio F., 522-523, 526-528, 531, 533  
 Melotti U., 585n., 600n., 605n.  
 Melville G., 72n.  
 Menato B., 113n.  
 Mentore, 180  
 Menut A.D., 88n., 89n., 93n.  
 Mercadante F., 2n., 212n.  
 Mercati A., 96n.  
 Mercier de la Rivière P.-P., 160, 327n., 338-340, 341 e n., 342n., 346-347  
 Merker N., 667n.  
 Mesnard P., 133n., 139n.  
 Messineo F., 576n.  
 Meyer E., 607n.  
 Meyer J., 305n.  
 Meyer R., 174n.  
 Meyssonier S., 341n., 342n.  
 Mézeray (Eudes de) F., 166n.  
 Mezzacapa D., 626n.  
 Mezzadra S., 391n.  
 Michel K.M., 195n.  
 Michele di Efeso, 37n.  
 Michele VII Ducas, imperatore d'Oriente, 175n.  
 Michelet K., 464n.  
 Michels R., 614n.  
 Miethke J., 72n., 75n.  
 Miglio B., 330n., 334n., 339n., 341n.  
 Migne P., 80n.  
 Mill J., 546n., 547n., 549n., 577 e n., 582 e n., 619  
 Mill J.S., XVI, 545-574, 576 e n., 578n., 611n., 619  
 Miller Jr. F.D., 6n., 7n., 9n., 20n.  
 Milosz C., 652n.  
 Milton J., 122, 165  
 Minella W., 585n., 600n., 602n., 603n., 619n.  
 Minerbi Belgrado A., 262n., 263n., 270n., 274n.  
 Minerbi M., 295n., 371n., 373n., 374-375, 393n., 406n.  
 Minerva, 180  
 Minuti R., 96n., 221n., 224n., 237n., 240n., 249n., 261n., 368n., 370n., 379n., 381n., 389n., 581n.  
 Mirabeau (Riqueti, conte di) H.-G.-V., 148, 276n., 326, 440 e n., 444  
 Mistretta E., 556n.  
 Mitchell H., 530n., 534n., 542n.  
 Mittica M.P., 1-3, 21-32, 34n., 76n., 101n., 191n., 244n., 289n., 326n., 366n.  
 Moerbeke G. di, 72 e n., 76 e n., 82  
 Mohnhaupt H., 466n.  
 Moir M., 554n.  
 Moir Z., 554n.  
 Molager J., 89n.  
 Moland L., 192n., 364n., 406n.  
 Moldenauer E., 195n.  
 Molesworth W., 156n.  
 Molino J., 181n.  
 Momigliano A., 388n., 529n.  
 Monda D., 85n., 165-188, 231n.  
 Mondolfo R., 283n.  
 Montaigne (Eyquem de) M., 660n.  
 Montesquieu (de Secondat, barone di La Brède e di) C.-L., XIII, XVI, 45n., 64n., 111, 113 e n., 114n., 152n., 160, 165, 182n., 185-255, 257-261, 265 e n., 266n., 267n., 273n., 274-275, 277n., 280-281, 283-288, 290n., 291n., 292-294, 295n., 296n., 297 e n., 299 e n., 300, 305n., 309 e n., 312 e n., 319 e n., 321 e n., 324-325, 330, 331n., 347, 348n., 351n., 356, 357n., 358-361, 362n., 363-375, 378-380, 382 e n., 383, 385, 386n., 389-390, 392, 395 e n., 396n., 401n., 407n., 411n., 413 e n., 415n., 416n., 419-420, 423n., 424 e n., 425n., 426n., 436n., 438n., 439n., 440, 443-446, 448 e n., 449, 450n., 455n., 460 e n., 461n., 464 e n., 469-

- 473, 490, 491n., 492, 494n., 496 e n., 499n., 500 e n., 505n., 506, 508, 519, 530, 535-536, 537n., 538n., 539, 559, 568, 569n., 570, 577 e n., 579 e n., 581n., 587n., 599-600, 602n., 606n., 607n., 615, 616n., 622n., 623n., 628, 630-632, 633n., 634n., 635 e n., 638 e n., 640-646, 647n., 648, 650-651, 652n., 654n., 658n., 659n., 660n., 661, 664-665, 667, 668n., 670n.
- Moravia S., 394n., 395n.  
 Morcavallo B., 150n., 221n.  
 Moreau-Reibel J., 139n., 141n.  
 Morelly, 334n.  
 Morford M., 60n.  
 Morgan L.H., 596 e n.  
 Mori G., 171n.  
 Morilhat C., 221n.  
 Morize A., 300n.  
 Morkel A., 250n.  
 Morri L., 530n.  
 Mortureux B., 51n.  
 Mosca G., 614n.  
 Moscati S., 47n.  
 Mossé C., 25n.  
 Motta G., 96n.  
 Moutaux G., 282n.  
 Moutaux J., 282n.  
 Mulgan R.G., 7n., 16n.  
 Müller C., 61  
 Müller (von) J., 494n.  
 Mussolini B., 630 e n.  
 Musti D., 32n., 35n.
- Nabucodonosor, 92n.  
 Nadir Shah (Thamas Kouli Khan), scià di Persia, 251n.  
 Naigeon J.-A., 257n.  
 Napoleone I Bonaparte, 388n., 438, 444, 450n., 455, 456 e n., 457n., 458 e n., 518, 529n., 572  
 Napoleone III Bonaparte, 518, 529n., 530n., 579n.  
 Narsete, generale bizantino, 65  
 Nassau W., 529n.  
 Necker J., 341n., 539n.  
 Nederman C.J., 75n., 89n.  
 Negri A., 464n.  
 Nerone, imperatore, 169, 175, 234n., 385n., 449n.  
 Neumann F., 429 e n., 626n., 635n., 636n., 647n., 648n., 656n., 661n.
- Neville H., 122  
 Niceforo Botoniate, imperatore di Bisanzio, 175n.  
 Niceforo Callisto Xanthopoulos, 41n.  
 Niccolò V, papa, 103n.  
 Nicolet C., 429n.  
 Niebuhr C., 388n.  
 Nieding T., 341n., 342n.  
 Niklaus R., 395n.  
 Nimroth (Nembrot), 143n.  
 Nippel W., 25n., 34n., 582n., 619n.  
 Nisbet R., 392n.  
 Noceforo A., 277n.  
 Nodier Ch., 437n.  
 Noone J.B., 321n.  
 Norman A.F., 38n.  
 Numa Pompilio, 121
- Oberdorfer A., 486n.  
 Obolensky D., 69n.  
 Ockham G. di, 81n., 84n., 111, 190n.  
 Oehler K., 37n.  
 Olivieri U.M., 660n.  
 Omacini L., 453n.  
 Oncken A., 330n.  
 Onorio, imperatore, 38, 56  
 Oresme N., 77, 88-93, 165n., 193n.  
 Origene, 90  
 Origlia G., 652n.  
 Orosio P., 63n., 64 e n., 92 e n.  
 Orwell G., 649n.  
 Ory P., 519n.  
 Osimo B., 69n., 223n., 600n.  
 Othman I, condottiero turco, 361  
 Ottaviano Augusto, imperatore, 35, 36n.  
 Ottmann H., 250n.  
 Ottone di Frisinga, 92n.  
 Ottone I, imperatore del S.R.I., 92n.  
 Ozouf M., 427n., 432n.
- Paganelli G., 68n.  
 Paganini G., 167n.  
 Pahnke E., 49n.  
 Pancera C., 180n.  
 Pandolfi A., 68n.  
 Panzieri G., 391n.  
 Paoletti G., 439-462, 655n., 665n.  
 Paoli N., 601n.  
 Paolo (S.) di Tarso, 89n.  
 Papiniano, 141n.

- Paradisi B., 436n.  
 Paratore E., 43n., 55n.  
 Pareto V., 614n.  
 Pareyson L., 148n., 155n., 464n.  
 Parinetto L., 483n.  
 Parise E., 666n.  
 Parry G., 155n.  
 Paschoud F., 49n.  
 Pasini D., 635n.  
 Pasquali A., 96n.  
 Pasqualigo P., 106  
 Pasquino G., 18n., 84n., 101n., 223n., 258n.,  
 289n., 347n., 358n., 392n., 422n., 439n.,  
 463n., 545n., 625n.  
 Pasquino P., 147n.  
 Passerin d'Entrèves A., 336n.  
 Passetti C., 419-438  
 Pasta R., 107n.  
 Pastor (von) L., 96n.  
 Patané C., 420n.  
 Pateman C., 565n.  
 Pavetto R., 575n., 603n., 626n.  
 Pecirka J., 600n., 605n.  
 Pelczinski Z.A., 486n.  
 Perelli L., 124n.  
 Pericle, 100, 344n.  
 Perini L., 98n.  
 Peroz I, re di Persia, 48, 59  
 Perrin M., 55n.  
 Pertusi A., 43n., 45n., 46n., 47n., 52n., 65n.  
 Petersen J., 630n.  
 Petit A., 17n.  
 Pettit Ph., 121n., 122n., 574n.  
 Pezzillo L., 325n.  
 Piaia G., 82n.  
 Piano Mortari V., 137n.  
 Piccolomini E.S., *vedi* Pio II, papa  
 Pieler P., 41n.  
 Pierri N., 157n.  
 Pietro d'Alvernia, 72n., 77-79, 89, 91, 93  
 Pietro Patrizio, 42n., 44, 46n., 52n.  
 Pietro I il Grande, zar di Russia, 69n., 361n.  
 Pignolo G., 30n.  
 Pinborg J., 72n.  
 Pio II, papa 102, 103 e n.  
 Pio V, papa, 96n.  
 Pirro, re dell'Epiro, 112  
 Plamenatz J., 486n.  
 Plan P.P., 326n.  
 Platanina M., 425n.  
 Platone, 2n., 3n., 8n., 10n., 15n., 16n., 18n.,  
 34n., 37n., 42, 46, 49n., 51n., 53n., 55, 63,  
 142n., 193n., 194 e n., 207n., 210 e n.,  
 213n., 215n., 221n., 222n., 227n., 228 e n.,  
 229n., 235n., 347n., 349, 357, 447n., 519,  
 627n., 642, 670n.  
 Plebe A., 464n.  
 Plechanov G.V., 589n., 592n.  
 Plenge J., 484n.  
 Plesse P.-J., 359n.  
 Plinio il Giovane, 50n.  
 Pluche N.-A., 262 e n.  
 Plutarco, 27 e n., 36n., 54n., 660n.  
 Pocock J.G.A., 75n., 122n., 198n.  
 Poggio P.P., 590n.  
 Poisson G., 179n.  
 Polacco E., 96n.  
 Polansky R., 20n.,  
 Polanyi K., 653n.  
 Polibio, 16n., 44, 45n., 49n., 227n., 347n.  
 Pollock F., 157n., 661n.  
 Polo M., 581n.  
 Pombal (de Carvalho e Mello, marchese di)  
 S.J., 449  
 Pomeau R., 190n., 367n.  
 Pompadour (Poisson, marchesa di) J.-A.,  
 332  
 Pompeo Magno, 90  
 Pompeo Trogo, 42n.  
 Porset Ch., 166n.  
 Porter J., 382n.  
 Portinaro P.P., 647n., 667n.  
 Pöschl V., 49n.  
 Post G., 75n.  
 Postigliola A., 223n., 230n., 295n., 306n.,  
 366n.  
 Pozzi R., 534n.  
 Pozzo G.M., 392n., 413n.  
 Prächter K., 37n., 46n.  
 Prandi A., 122n.  
 Prat A., 349n.  
 Prélôt M., 182 e n.  
 Prescott W.H., 577  
 Prete Gianni, 113n.  
 Prevost M., 376n.  
 Prévot J., 173n.  
 Priestley F.E.L., 553n.  
 Prisco di Panion, 41n., 57n., 61, 62 e n., 63,  
 64  
 Procacci G., 101n., 341n., 437n.  
 Proclo, 37n.  
 Procopio di Cesarea, 38, 40, 41n., 42n., 43n.,  
 44, 55, 59n.  
 Prometeo, 249

- Prospero M., 550n.  
 Pross H., 656n.  
 Proudhon P.-J., 146n.  
 Pseudo-Aristotele, 53n.  
 Pufendorf S., 153 e n., 154n., 156 e n., 215n.  
 Pugliese Carratelli G., 35n., 43n., 55n., 59n.
- Quaglioni D., 135n., 137n.  
 Quemada B., 422n.  
 Quesnay F., 160, 329-338, 339n., 340, 341n.,  
 350, 352-353  
 Quillet J., 88n.
- Racinaro R., 484n., 495n.  
 Radice S., 83n.  
 Rae J., 556n.,  
 Ramsay A.-M., 181 e n.  
 Ramsey C., 341n.  
 Ranke (von) L., 463n., 497n., 500n., 502n.,  
 504n., 505n.  
 Rappaport R., 263n.  
 Raymond M., 147n., 178n., 182n., 259n.,  
 309n.  
 Raynaud B., 350n.  
 Raynaud P., 1n., 397n., 441n.  
 Reale M., 322n.  
 Rebuffa G., 436n., 438n.  
 Recchia V., 85n., 260n., 281-307  
 Rees J.C., 545n., 546n., 549n., 562n.  
 Reif A., 656n.  
 Reiske J.J., 52n.  
 Renan E., 521n.  
 Rennell J., 381n.  
 Resende H., 341n.  
 Restaino F., 545n.  
 Rétat P., 223n., 250n., 300n.  
 Revedin A.M., 542n  
 Rials S., 1n., 397n.  
 Riasanovsky N.V., 619n.  
 Rica, 186  
 Richelet P., 174  
 Richelieu (du Plessis de) A.-J., cardinale,  
 305 e n.  
 Richet D., 166n.  
 Richner E., 339n.  
 Richter M., 1n., 34n., 154n., 156n., 166n.,  
 223n., 250n., 536n., 550n.  
 Ricoeur P., 631n., 640n.  
 Ricuperati G., 295n., 330n.  
 Ridolfi R., 104n.
- Riedel M., 102n., 464n., 476n., 480n., 481n.,  
 492n., 495n., 512n.  
 Rigamonti G., 670n.  
 Rinaldi R., 108n., 110n.  
 Risteanu F., 248-249  
 Ritter C., 494 e n.  
 Rjazanov D., 592n.  
 Roberto U., 33-65, 222n., 241n.  
 Robespierre M.-F.-I., 421n., 422n., 426n.,  
 432-434, 436-438  
 Robson A.P., 548n.  
 Robson J.M., 545n., 546n., 548n., 551n.,  
 553n., 554n., 556n., 563n., 565n., 567n.,  
 572n., 576n.  
 Rodinson M., 251n.  
 Roger J., 262n.  
 Roggerone G.A., 281n., 283n., 286n., 290n.,  
 296n., 306n., 341n.  
 Romieu A., 529 e n.  
 Romolo, 121, 130  
 Rosanvallon P., 523n.  
 Rösch G., 49n.  
 Rosenfield L.C., 394n.  
 Rosenkranz K., 497n.  
 Ross E., 300n.  
 Rossetti C., 655n.  
 Rossi Paolo, 263n., 392n., 393n.  
 Rossi Pietro, 261n., 289n., 371n., 392n.,  
 494n., 497n., 508n., 607n.  
 Rosso C., 206n., 254n., 359n., 360n., 361n.,  
 424n.  
 Rota Ghibaudi S., 474n.  
 Rothkrug L., 166n., 178n.  
 Rotili M., 63n.  
 Rotolo A., 415n., 463 e n., 484-512, 576n.  
 Rotta S., 181n., 221n., 223n., 240n., 242n.,  
 250n.  
 Rousseau J.-J., XVI, 3n., 147-148, 153n.,  
 180n., 182 e n., 259 e n., 289n., 290n.,  
 296n., 297n., 300, 301n., 309-328, 346n.,  
 351n., 352, 359n., 364n., 365n., 426n.,  
 436n., 460, 462, 542 e n., 630n., 642n.,  
 665n., 669n., 670n.  
 Rousselot de Surgy J.-Ph., 329n.  
 Rousset D., 666  
 Royer-Collard P.-P., 521  
 Ruben W., 575n.  
 Rucellai C., 112n.  
 Rudelle O., 395n.  
 Ruge A., 577n., 578n.  
 Runciman S., 96n.  
 Runciman W.G., 75n.

- Ryan A., 546n., 567n.  
 Rycaut P., 209, 210n., 252n., 368 e n., 383 e n.  
 Sadrin P., 257n., 262n., 264n., 266n., 279n.  
 Saggiolato L., 442n.  
 Said E.W., 388n.  
 Saint-Hyacinthe (de) Th., 191n.  
 Saint-Just L.-A.-L., 421n., 425n., 426n., 433 e n., 434n., 436-438  
 Saint-Pierre (Castel, abate di) Ch.-I., 182 e n., 199n., 323n.  
 Saint-Simon (de Rouvroy, conte di) C.-H., 277n.  
 Saint-Simon (de Rouvroy, duca di) L., 179 e n., 182n., 188  
 Salleron L., 330n.  
 Sallier C., 376  
 Sallustio Crispo C., 60n.  
 Salmon J.H.M., 130n., 223n.  
 Salvadori M.L., 392n.  
 Salvatierra G., 341n.  
 Salviano di Marsiglia, 63  
 Samuele, profeta, 272 e n.  
 Sandkühler H.J., 508n.  
 Sanson N., 382 e n.  
 Santucci A., 391n.  
 Sasso G., 95n., 101n., 108n., 115n., 392n.  
 Saurin B.-J., 284n., 294n.  
 Savonarola G., 102-104, 105n.  
 Sbarberi F., 392n.  
 Scarlata Fazio M., 2n., 212n.  
 Scarsella C., 295n.  
 Scatasta G., 295n.  
 Schelle G., 341n., 408n.  
 Schiera P., 466n.  
 Schlegel F., 483n., 486n., 505n.  
 Schleifer J., 522 e n.  
 Schlinkert D., 53n., 57n.  
 Schlözer A.L., 499n.  
 Schmidt A., 486n.  
 Schmidt C., 595 e n.  
 Schmitt C., 429n., 466n., 642n., 648n., 660n., 670n.  
 Schneider R.J., 81n.  
 Scholten D., 57n.  
 Scholtz R., 81n., 83n.  
 Schreiner P., 44n., 50n., 51n.  
 Schuhl P.M., 333n.  
 Schulin E., 463n., 486n., 497n., 500n., 502n., 504n., 505n.  
 Schwab R., 376n.  
 Schwarz S.M., 590n.  
 Schwoebel R., 96n.  
 Scichilone G.E.M., 95-125, 191n., 222n.  
 Scrafton L., 369 e n.  
 Sebastiani C., 604n.  
 Sée H., 167n.  
 Semerari F., 157n.  
 Seneca L.A., 51n.  
 Senofonte, 2 e n., 3 e n., 49n., 53n., 127n., 212n., 228n., 447n.  
 Serafini A., 53n., 610n.  
 Sergio, diplomatico bizantino, 44, 47  
 Serra T., 635n., 645n.  
 Serse, re di Persia, 41, 406n.  
 Settembrini D., 623n., 627n.  
 Settis S., 25n., 28n., 31n., 32n., 34n., 50n., 619n.  
 Sevcenko I., 69n.  
 Sgard J., 341n.  
 Shackleton R., 166n., 191n., 193n., 221n., 261n., 359n., 364n., 365n.  
 Shahid I., 38n.  
 Shahpur I, re di Persia, 48  
 Shanin T., 590n., 592n.  
 Shanley M.L., 565n.  
 Shapiro L., 627n., 659n.  
 Shennan J.H., 348n.  
 Shklar J.N., 221n.  
 Sidney A., 122, 223n.  
 Signorile C., 409n., 414n.  
 Silla L.C., 228  
 Simmons A.J., 149 e n., 150n., 154n., 160n.  
 Simmons E.J., 590n.  
 Simon R., 183n.  
 Simonetta S., 71-77, 82-88, 111n., 146n., 191n., 222n.  
 Simonide, 2 e n., 3n.  
 Sinesio di Cirene, 57n., 62n.  
 Sismondi (Simonde de) J.-Ch.-L., 439n.  
 Sivini G., 429n., 626n.  
 Skinner Q., 121n., 122n.  
 Smith A., 333n., 576 e n., 619 e n.  
 Smith D., 278n., 279n.  
 Smith D.W., 281n., 285n., 286n., 296n.  
 Smith G.W., 546n.  
 Smith M., 166n., 191n.  
 Smith N.D., 9n.  
 Soboul A., 433n., 434n., 437n.  
 Socrate, 55.  
 Soderini P., 97  
 Sofri G., 585n., 600n., 605n.

- Solari G., 480n., 486n.  
 Solé J., 185n.  
 Solimano I il Magnifico, sultano turco, 361n.  
 Solone, 564n.  
 Sombart W., 300n.  
 Sorabji R., 27n.  
 Sorbière S., 167-171, 173  
 Sordi M., 27n., 28n., 31n., 32n.  
 Sordini A., 551n.  
 Sorel G., 614n.  
 Sorge F.A., 590n.  
 Sorrentino V., 650n., 666n.  
 Sozzi M., 289n., 299n., 306n.  
 Spector C., 185n., 207n.  
 Spence J.D., 237n.  
 Spiro H., 625n.  
 Sportelli S., 575-597, 605n., 606n.  
 Springborg P., 18n., 585n.  
 Staël (Mme de Staël) A.-L.-G., 453n., 455n.,  
 457, 525, 537, 539 e n.  
 Staffa D., 627n.  
 Stalin, *pseud.* di J.V. Giugasvili, 69n., 617,  
 619-620  
 Stanford Raffles T., 575, 584n.  
 Stangherlin M., 553n.  
 Stanley J.L., 627n., 654n., 663n.  
 Starobinski J., 185n., 206n., 254n.  
 Stein E., 55n.  
 Steinkraus W.E., 463n.  
 Stenger G., 306n.  
 Stella V.G., 295n., 371n., 375n.  
 Stelling-Michaud S., 165n., 173n., 174n.,  
 178n., 250n., 370n., 381n., 389n.  
 Stern J.P., 648n.  
 Sternberger D., 670n.  
 Steuart J., 589 e n.  
 Stiffoni G., 341n.  
 Stilicone F., generale romano, 40, 68n.  
 Stillinger J., 545n.  
 Stirner M., 580  
 Stoppino M., 422n., 439n., 625n., 638n.  
 Strabone, 28n., 249n.  
 Straub J., 42n.  
 Strauss L., 2n., 3n., 108n., 157n., 212n.  
 Struve T., 74n.  
 Stuart Mill J., *vedi* Mill J.S.  
 Sturzo L., 26n., 34n., 222n., 630n.  
 Sully (de Béthune, barone di Rosny, duca  
 di) M., 334n.  
 Suphan B., 483n.  
 Susemihl F., 72n.  
 Svetonio G.T., 50n.  
 Swart K.W., 524n.  
 Sybel (von) H., 529n.  
 Syme R., 60n.  
 Szidat J., 49n.  
 Tacito C., 60 e n., 130n., 241n., 254, 354n.  
 Tagliapietra A., 286n.  
 Talmon J.L., 292n., 420n., 421n., 425n.,  
 426n., 434n., 634n., 635n.  
 Tamerlano (Timur), 251n., 361n.  
 Taranto D., 166n., 169n., 171n., 178n., 254n.  
 Tarchi M., 625n.  
 Tarlton C.D., 325n.  
 Tarquinio il Superbo, 36n.  
 Tartaglia L., 52n.  
 Tavernier J.-B., 252n.  
 Taylor H.M., 558n., 565n.  
 Tedeschi Negri F., 391n.  
 Telemaco, 165, 180 e n., 184  
 Temistio, 36n., 38 e n., 51n., 52 e n., 53n.  
 Temistocle, 54n.  
 Ten C.L., 562n.  
 Tenenti A., 123n.  
 Teodosio I il Grande, imperatore, 37n., 38,  
 68n.  
 Teodosio II, imperatore d'Oriente, 40, 41n.,  
 61  
 Teofilatto di Ocrida, 47n.  
 Teofilatto Simocatta, 42n., 49, 50 e n., 51n.  
 Terrou F., 426n.  
 Tertulliano Q.S.F., 64n.  
 Tessitore F., 484n., 505n.  
 Testoni Binetti S., 392n.  
 Tetamo E., 286n.  
 Theophanes, 41n.  
 Thomas W., 546n.  
 Thompson M.P., 250n.  
 Thomson A., 415n.  
 Thorner D., 576n.  
 Tiberio, imperatore, 50n., 60n., 234n., 449,  
 664n.  
 Tiberio II, imperatore d'Oriente, 49  
 Tieffenthaler J., 381n.  
 Tillemont (Le Nain de) L.-S., 41n.  
 Timoteo (fra'), 95  
 Tinkler K.J., 262n.  
 Tkaciov P.N., 589n., 592n., 595  
 Tocqueville (Clérel de) A.-Ch.-H., XVI,  
 107n., 116n., 252, XI (t. II), 457n., 459 e  
 n., 460n., 515-543, 547n., 559, 569n., 631,  
 659n., 664n., 670n.

- Todorov T., 245n.  
 Toffanin G., 103n.  
 Tolomeo da Lucca (Bartolomeo Fiadoni), 77, 80-82, 93, 190n.  
 Tomaszewski M., 341n.  
 Tommaso (S.) d'Aquino, 77-80, 89, 93, 102, 175  
 Tommaso *Magister*, 47n.  
 Tonna N., 438n.  
 Tonnelat É., 277n.  
 Tota E., 464n., 514n.  
 Tournefort (Pitton de) J., 252n.  
 Tournemine (de) R.-J., 262n.  
 Toynbee A.J., 30n., 45n., 68n., 69n., 619n.  
 Traiano, imperatore, 50n., 60  
 Traina G., 62n.  
 Tranfaglia N., 98n.  
 Traniello P., 97n.  
 Tréca G., 178n.  
 Treitinger O., 67n.  
 Trincherio M., 546n.  
 Trotsky L.D., 606n.  
 Truchet J., 172n.  
 Tucci P., 251n.  
 Tucidide, 44, 48  
 Tuck R., 336n.  
 Tudesq A.-J., 523n.  
 Tumminelli R., 344n.  
 Turgot A.-R.-J., XVI, 277n., 295n., 341n., 391 e n., 394n., 407-417  
  
 Ugo Capeto, re di Francia, 138, 139 e n., 140 e n.  
 Ullmann W., 74n.  
 Ulmen G.L., 585n., 600n., 601n., 603n., 604n., 619n., 621n.  
 Urbain Ch., 180n.  
 Urbinati N., 524n., 557-574, 655n.  
 Usbek, 186-187, 206n.  
 Valdenberg V., 46n.  
 Valensi L., 96n., 107n., 108n., 388n.  
 Valente, imperatore d'Oriente, 52, 53n., 55n.  
 Valiani L., 649n.  
 Vallet F., 62n.  
 Van der Luft E., 495n.  
 Vanderspoel J., 37n., 38n., 53n.  
 Vandewetering R., 565n.  
 Van Malsen J.P.W., 174n.  
 Varillon F., 179n.  
 Vasoli C., 82n., 133n., 145n.  
  
 Vatter M.E., 645n.  
 Vavrínek V., 42n.  
 Venturi F., 165n., 183n., 219 e n., 262n., 277n., 279n., 295n., 358 e n., 378n., 389n., 578n., 579n.  
 Venturino D., 183n., 185n.  
 Vercruyse J., 258n.  
 Verde A.F., 104n.  
 Vermorel A., 430n.  
 Vernière P., 223n., 250n., 254n., 306n.  
 Verra V., 495n.  
 Verucci G., 539n.  
 Vetter C., 422n., 424n., 428 e n.  
 Vettori F., 101n.  
 Viano C.A., 261n., 289n., 371n.  
 Vico G.B., 263n.  
 Vida S., 1-21, 34n., 76n., 101n., 191n., 244n., 289n., 326n., 366n.  
 Vidal-Naquet P., 600n., 620n.  
 Villers R., 365n.  
 Villey M., 481n.  
 Vincenzo di Beauvais, 81n.  
 Violante M.L., 22n.  
 Virgilio B., 31n.  
 Viroli M., 122n., 309n., 327n.  
 Vitellio, imperatore, 449n.  
 Vitiello V., 484n., 495n.  
 Vivanti C., 212n., 240n., 519n.  
 Voegelin E., 6n., 649 e n., 652n.  
 Volpilhac-Auger C., 193n.  
 Voltaire, F.-M. Arouet, *detto*, 45n., 189n., 190n., 192 e n., 249, 252n., 254n., 260n., 271, 279n., 295n., 297n., 300n., 305n., 330, 341n., 359 e n., 362n., 363n., 364-371, 372n., 373, 375 e n., 378n., 379, 390, 394n., 398n., 406n., 443, 483n., 499n., 581 e n.  
 Vovelle M., 420n., 421n., 424n., 426n.  
 Vryonis S., 45n.  
 Vyšinskij A., 618n.  
  
 Wahl J., 484n.  
 Waldinger R., 394n.  
 Waldron J., 574n.  
 Walter E.V., 436n.  
 Walzer M., 627n., 666n., 670n.  
 Webb C.C.I., 81n.  
 Weber H., 129n.  
 Weber L., 277n.  
 Weber M., 529n., 599, 601, 604n., 605, 607n., 611-612, 614, 623, 627, 641n., 642 e n., 657n., 670n.  
 Weil F., 193n., 237n., 250n.

- Weil S., 653n.  
 Weinacht P.L., 250n.  
 Weisheipl J., 79n.  
 West T.G., 223n.  
 Weulersse G., 330n., 339n.  
 Whewell W., 577n.  
 Whitby M., 50n.  
 Whitfield J., 631n.  
 Wiener P.P., 1n., 34n., 154n., 166n., 550n.  
 Wiggershaus R., 601n.  
 Wilks M., 74n.  
 Wirszubski C.H., 36n., 60n.  
 Wittfogel K.A., XVII, 252, 575n., 582n.,  
 584n., 585n., 599-624, 626n., 636, 637n.,  
 661n.  
 Wolff F., 22n.  
 Wolin S., 325n.  
 Wood Ch., 575n.  
 Wood D., 74n.  
 Wood N., 22n.  
 Wootton D., 306n., 564n.  
 Wright J.K., 341n., 346n., 355n.  
 Wyclif J., 82n.  
  
 Yanov A., 69n., 223n., 600n., 623n., 624n.,  
 629n.  
  
 Yardeni M., 178n., 371n., 373n., 374n.  
 Yarshater E., 43n.  
 Yazdgard I, re di Persia, 40, 41n.  
 Yolton J.W., 150n., 152n.  
 Young-Bruehl E., 626n.  
 Young D., 250n.  
  
 Zamagni G., 169n., 252n., 357-390, 581n.  
 Zamboni G., 406n.  
 Zanetti Gf., 5n., 6n.  
 Zanker P., 36n.  
 Zasio U., 131n.  
 Zasulič V., 589n., 592 e n., 593 e n., 594n.,  
 596 e n.  
 Zecchini G., 43n., 44n.  
 Zeller G., 174n.  
 Zeller M., 671  
 Zenone, imperatore d'Oriente, 52n.  
 Zeus, 31n.  
 Zimmermann A., 82n.  
 Žižek S., 625n.  
 Zoli S., 237n., 249n., 329n.  
 Zonara G., 41n.  
 Zoroastro (Zarathustra), 376 e n.  
 Zorzi R., 636n.  
 Zosimo, storico bizantino, 57n., 62



## Memo

1. G. de Martino, *Muratori filosofo. Ragione filosofica e coscienza storica in L.A. Muratori*
2. D. Felice (a cura di), *Leggere l'Esprit des Lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*
3. D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppo di un concetto filosofico-politico*
4. C. Campa, *Il musicista filosofo e le passioni. Linguaggio e retorica dei suoni nel Seicento europeo*