



Dire et Chanter Les Passions
DCLP



REVUE

INTERNATIONALE



DIRE ET



CHANTER



LES PASSIONS



Varia

Directeurs de la revue :

Marc JEANNIN et David POULIQUEN

Directeur de publication :

Jean-François BIANCO

REVUE INTERNATIONALE DIRE ET CHANTER LES PASSIONS

Revue à comité de lecture
International peer-reviewed journal

Directeurs de la revue (par ordre alphabétique)

Dr Marc JEANNIN, Université d'Angers & **Dr David POULIQUEN**, DCLP

Directeur de la publication

Dr Jean-François BIANCO, Université d'Angers

Direction scientifique (par ordre alphabétique)

Prof. Matteo CASARI	Alma Mater Studiorum, Università di Bologna
Pr Adrian GRAFE	Université d'Artois
Pr Danièle PISTONE	Sorbonne Université

Comité scientifique (par ordre alphabétique)

Prof. Angela ALBANESE	Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
Pr. Carlo ALTINI	Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
Pr Patrick BARBAN	Université du Havre
Pr Marina BONDI	Università degli Studi Modena e Reggio Emilia, Conservatorio di Musica Vecchi Tonelli
Pr Philippe BLAUDEAU	Université d'Angers
Dr Jean-Noël CASTORIO	Université du Havre
Fabio CEPPELLI	Teatro Luciano Pavarotti
Pr Carole CHRISTEN	Université du Havre
Dr Golda COHEN	Université d'Angers
Pr Nobert COL	Université de Bretagne Sud

Pr. Carl GOMBRICH

The London Interdisciplinary School

Simon LEADER

The Leys School

Dr Marie NGO NKANA

Université de Strasbourg

Jean-Yves LE JUGE

Festival de musique baroque de Quelven

Dr Nicola PASQUALICCHIO

Università di Verona

Dr Paul PHILLIPS

Stanford University

Dr Geoffrey RATOUIS

Université d'Angers

Dr Sophie ROCH-VEIRAS

Université Catholique de l'Ouest

Pr Clair ROWDEN

Cardiff University School of Music

Équipe éditoriale

Volet édition :

Marine VASLIN

Lisa FISCHER

Marjorie GRANDIS

Volet graphique-design :

Allison LEGAVRE

Webmaster

Dominique RIBALET

Publication périodique

Revue en libre accès disponible sur : www.dclp.eu/revue-dclp



Langues de publication : français, italien, anglais

@ : contact-revue-dclp@dclp.eu

ISSN : 2804-0074

Dépôt légal : février 2021

Présentation de la *Revue internationale Dire et Chanter Les Passions*

La *Revue internationale Dire et Chanter Les Passions* (revue DCLP) est une revue à comité de lecture qui publie des articles rattachés à la thématique principale de l'expression des passions. Elle propose des sujets de réflexion interdisciplinaires de qualité, notamment autour de la voix et des émotions qu'elle suscite, selon des angles d'approche divers et originaux. La revue DCLP publie dans le domaine des sciences humaines et sociales, en format numérique et/ou papier, des articles émanant de chercheurs, d'experts, de spécialistes, d'artistes et de personnalités rayonnant dans une sphère nationale et/ou internationale. La revue DCLP publie des numéros thématiques et également des hors-séries, et une rubrique varia. Cela souligne l'engagement résolu de la revue DCLP en faveur du décloisonnement des savoirs et la diffusion des connaissances.

VARIA

SOMMAIRE

SANS LOI ET SANS RÈGLE

POTERE E LEGITTIMITÀ ALLO SPECCHIO DEL DISPOTISMO IN MONTESQUIEU.....9

Mirko Franco

SANS LOI ET SANS RÈGLE

POTERE E LEGITTIMITÀ ALLO SPECCHIO DEL DISPOTISMO IN MONTESQUIEU

Mirko Franco

Università di Modena e Reggio Emilia; Sorbonne Université

È possibile dire che non è del tutto improprio vedere le due nozioni opposte del legittimo e dell'illegittimo come due facce della stessa medaglia e, pertanto, come i due risvolti di un'unica storia. È quello che suggerisce Bertrand Binoche nel suo eccellente testo sullo *Spirito delle leggi* di Montesquieu, intorno al concetto, centralissimo nell'economia dell'opera, di *despotismo*: il despota di Montesquieu – ci dice – non è un mero sinonimo del tiranno greco, «mais plutôt un épisode original dans la longue histoire qui reste à faire des métamorphoses de ce dernier, c'est-à-dire l'histoire des représentations spéculaires de la légitimité»¹. Parlare di una storia delle rappresentazioni speculari della legittimità vuol dire far riferimento a una sorta di controcanto al corso del pensiero politico, non altro rispetto a quest'ultimo ma ad esso del tutto immanente. Così l'illegittimo, in quanto immagine speculare, appare essere il negativo delle forme legittime dell'autorità, qualcosa cioè in grado di volta in volta di cogliere *ex contrario* e mettere in luce al meglio l'essenza stessa della legittimità.

Seguendo Binoche, è su questa tesi che si basa il presente intervento nel proporre una molto breve riflessione sui tratti salienti delle nozioni di potere e di legittimità nel capolavoro di Montesquieu. È del tutto ovvio che nel disegnare la propria immagine teorica del regime dispotico, Montesquieu non si limita a descrivere quelli che egli ritiene essere dei regimi reali, la cui caratteristica, come vedremo, è di essere avere l'Asia come sede «naturale». Nel dispotismo il filosofo francese traccia la rappresentazione, spesso molto drammatica, del male politico supremo, la cui possibilità stessa pende in quanto minaccia eterna su ogni regime. Ben lungi dall'essere un mero esotismo politico, il male dispotico è l'immagine plastica rovesciata di ogni regime *moderato*, ovvero – per Montesquieu – buono. Tuttavia, una grande difficoltà sorge nella trattazione del concetto, se si considera come l'autore radichi il fenomeno dispotico in ben precise condizioni materiali, antropologiche e storiche (quelle per l'appunto tipicamente presenti nel continente asiatico) e come, di conseguenza, ne faccia risultare un'idea naturalizzata di esso. Questa sorta di contraddizione che fa del dispotismo allo stesso tempo una realtà «naturale e mostruosa»², è stata ampiamente sottolineata dalla letteratura e fa capo senz'altro all'estrema complessità del concetto di «natura» in funzione nello *Spirito delle leggi*. Non ci addentreremo qui nel dettaglio di questa problematica, ma cercheremo di mettere in luce alcuni tratti essenziali di ciò che fonda la legittimità di un ordine all'interno di uno dei testi centrali del pensiero politico moderno, partendo proprio, per così dire, dall'incavo della sua figura: l'illegittimità.

Pertanto, si vedrà in primo luogo l'analisi che Montesquieu fa della forma di governo dispotica. In essa, si può sostenere, ciò che si mostra è la logica interna del potere, inteso come *un* aspetto dell'ordine politico. Il potere, infatti, privo della mediazione della forma, è per Montesquieu mera volontà esercitata tramite la forza, dunque violenza. È la possibilità di mediare l'esercizio del potere, di *instituere* un sistema di mediazione e di forme, che permette di costituire

¹ Bertrand Binoche, *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, Les classiques de la Sorbonne 9 (Paris: Publications de la Sorbonne, 2015), p. 239, corsivo mio.

² Domenico Felice, "Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'*Esprit des lois*", in Id., a c. di, *Leggere l'Esprit des Lois. Stato, società e storia* (Napoli: Liguori, 1998).

ciò che si può chiamare propriamente un «ordine» politico. L'esistenza di un tale ordine dipenderà perciò dalla presenza di una sfera o, meglio, di un sistema di sfere di senso in grado di governare l'azione degli uomini nella misura in cui tali sfere forniscano le *mediazioni normative* su cui essi possano regolare il proprio rapporto sia gli uni agli altri che a sé stessi. Vedremo che per Montesquieu le forme fondamentali di tali *ordini simbolici* istituiti sono costituite dalle leggi e dai costumi. È proprio il difetto di tali ordini, e in particolar modo del primo tipo, la legge, che si vedrà costituire il carattere determinante del dispotismo come regime naturale eppure illegittimo, ovvero privo di adeguata mediazione normativa. In esso, ciò che accade è lo scatenarsi di quella forza arbitraria immanente al fenomeno del potere, che l'ordine politico è chiamato invece a imbrigliare in strutture organizzate. La legittimità investe il potere appropriandolo alla condizione di una normatività simbolicamente istituita, la radice della quale risiede tuttavia in quello che appare un *legalismo universale* che costituisce la «metafisica» di Montesquieu, la cui importanza nella struttura del testo dello *Spirito delle leggi* deve essere giustamente sottolineata³. L'indagine su tutti gli aspetti implicati in tale questione eccede evidentemente le possibilità di un intervento come questo, che si concentrerà di conseguenza su ciò che l'analisi del governo dispotico permette di vedere in negativo sulle condizioni di possibilità di un ordine politico legittimo.

IL DISPOTISMO, OVVERO LA LOGICA PURA DEL POTERE

In un celebre passo dell'opera, Montesquieu cita quella che definisce l'«*expérience éternelle*» del potere, ovvero che «tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites»⁴. Si tratta di una sorta di legge che gioca un ruolo centrale nel pensiero del filosofo di La Brède: benché infatti essa qualifichi in prima istanza una tendenza psico-antropologica, è facile osservare come non si limiti a ciò ma finisca per costituire una legge propria del fenomeno del potere in quanto tale. Questa, che può essere espressa come la legge della natura inflattiva del potere, è un vero e proprio principio primo del discorso montesquieiano, senza il quale gran parte delle posizioni teoriche e politiche dell'autore non possono essere comprese. Così, è tale principio che permette in particolare di operare la distinzione fondante fra regimi dispotici e regimi moderati, distinzione che attraversa ma non coincide con la suddivisione tipologica delle forme di governo che l'autore espone sin dalle primissime pagine dello *Spirito delle leggi*. È abbastanza noto come Montesquieu, infatti, riconcentri la propria scienza politica sulla tradizionale impostazione (d'ispirazione classico-aristotelica) della teoria delle forme di governo, pur cambiandone radicalmente i termini. Nel fare ciò, egli è in chiara polemica con la moderna teoria della sovranità, in particolar modo la sua versione hobbesiana, basata sul «riduzionismo» al puro principio sovrano come essenza ultima, e sempre identica, di qualsiasi tipo di Stato. Al contrario di quel che Hobbes aveva inteso dimostrare nelle sue opere proprio in dichiarata rottura con la tradizione aristotelica, per Montesquieu l'autorità pienamente compresa non è sempre al fondo identica a sé stessa, poiché la natura di essa muta totalmente in base alla struttura del governo da cui viene espressa. Ciò che caratterizza i governi moderati, quali sono il regime monarchico e, in determinate condizioni⁵, quello repubblicano (che a sua volta può essere una democrazia o una aristocrazia), è il fatto che l'autorità vi è fondamentalmente sempre *limitata*. Pertanto, moderazione e limitatezza del potere si mostrano in

³ Cf. Paolo Slongo, «L'ordine dei rapporti e lo spirito delle leggi. Una lettura del Libro I dell'«*Esprit des lois*»», *Filosofia politica*, fasc. 3 (2017): 481–98.

⁴ Montesquieu, *L'esprit des lois*, a c. di Robert Derathé e Denis de Casabianca, Bibliothèque du XVIII^e siècle 14–15 (Paris: Classiques Garnier, 2011), XI, 4, p. 167. Tutte le citazioni successive dello *Spirito delle leggi* avverranno sulla base di questa edizione francese e saranno riportate con la dicitura *EL*.

⁵ Dicendo che «[l]a démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature» (*ibid.*), Montesquieu sembra intendere che la monarchia propriamente detta, e solo essa, realizzi *naturalmente*, in base, cioè, ai caratteri essenziali su cui si basa, le condizioni per essere uno Stato moderato (e quindi libero).

Montesquieu due termini in sostanza coestensivi, nonché diametralmente opposti a quelli altrettanto coestensivi e del tutto negativi di assolutezza e arbitrio, intesi come la *non mediabilità* di una singola volontà superiore, rispetto a qualsiasi istanza esterna a essa.

Chiaramente, la necessità della limitazione è un corollario della legge dell'inflazione del potere come processo di naturale evoluzione di esso verso uno stato distruttivo e intrinsecamente violento. Un simile sospetto che il filosofo francese teorizza nei confronti della dimensione del potere e della sua dinamica immanente spiega senz'altro la costante collocazione di quest'ultimo nel canone della storia del pensiero liberale, nonostante l'enorme distanza che da moltissimi altri punti di vista lo separa dai principi più fondamentali di esso: basti pensare come il Barone di La Brède abbia messo altrettanto chiaramente in forma teorica, in quelle stesse pagine, il proprio sostegno alla struttura sociale gerarchica dell'*ancien régime*. Ad avere avuto maggiore successo ed eco nella tradizione degli ultimi due secoli, è stata tuttavia l'assoluta centralità della critica alla natura del potere che conduce Montesquieu all'enunciazione della celeberrima tesi della «separazione dei poteri»: «Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir»⁶. Ciò che giustamente colpisce in questa frase è la dizione «par la disposition des choses», cosa che segna un punto di stacco di assoluta importanza rispetto alla gran parte della tradizione di pensiero politico, quella antica tanto quanto quella cristiana. Benché, infatti, il filosofo radichi la dinamica inflattiva del potere, come detto, in un tratto psico-antropologico universale, nondimeno egli non cerca affatto una soluzione dello stesso ordine. In altri termini, non è intervenendo nella materia umana dei governanti, cioè provando ad assicurarsi del carattere morale e virtuoso di quest'ultimi, che gli uomini possano esser certi di vivere in un sistema moderato. L'unica via per ottenere questo fine è quello di organizzare le condizioni *oggettive* di esistenza delle forme del potere. Detto altrimenti, i cittadini di uno Stato moderato non possono fare ragionevolmente affidamento, affinché la loro libertà venga preservata, alla bontà del sovrano o di chiunque detenga l'autorità, ma neppure alla sua ragione opportunamente illuminata, come invece un'importante parte del pensiero dell'epoca illuminista avrebbe poi sostenuto⁷. L'unica via disponibile rimane *l'istituzione* di quelle condizioni oggettive, di cui la teoria della separazione dei poteri rappresenta l'aspetto senz'altro più celebre nel pensiero di Montesquieu, benché come accenneremo essa stessa si basi su determinati fattori infra ed extra-giuridici. È soltanto sulla scorta di tali condizioni oggettive che per l'autore il potere può essere limitato, ed è in loro assenza che ogni Stato non può che precipitare nel male dispotico⁸.

⁶ *Ibid.*

⁷ Il rapporto fra le forme della ragione e le forme del potere è senza dubbio uno degli assi portanti del discorso politico che si sviluppa anche nel XVIII secolo. Non è a ben vedere un caso che in Montesquieu, al rifiuto categorico del potere di stampo assolutistico, si accompagni il rifiuto di ogni puro razionalismo astratto (anche in questo caso facilmente rapportabile al modello hobbesiano), come emerge nel modo più chiaro nella sua incessante critica all'economista e banchiere scozzese John Law (vd. Catherine Larrère, «Montesquieu, critique de Law. Qui est l'ennemi du libéralisme ?», *Cahiers d'économie Politique* n° 73, fasc. 2 (18 dicembre 2017): 13–30). D'altro canto, Law, proprio come in seguito i fisiocrati, si appropria, con intenti volutamente polemici, della nozione di dispotismo per farne un concetto positivo, alleando una certa idea di razionalità a una pratica di potere centralista e «decisionista» del tutto opposto alla visione di Montesquieu. Si può allora dire che per quest'ultimo non soltanto la ragione, per illuminata che sia, da sola non può garantire il rispetto di un sistema libero e moderato, ma essa potrebbe persino essere in un certo senso in specifico contrasto con questo intento, a causa di una tendenza a essa propria a dar vita a una forma idiosincratica di «violenza». La violenza in questione coincide con la velleità all'astrazione e all'*uniformazione* della complessità del reale in un'artificiosa semplicità, ciò che trasforma la razionalità in *razionalismo*, alleato di ogni pretesa di univocità e strumento (a dispetto di quanto possa sembrare) di ogni volontarismo assolutistico.

⁸ Jürgen Habermas (*Raison et légitimité: problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, a c. di Jean Lacoste, Nouv. éd., Critique de la politique Payot (Paris: Payot, 2002), pp. 140–149) considera la separazione dei poteri un dispositivo che produce una forma di legittimazione «per compromesso», ovvero una giustificazione esterna e indiretta dei sistemi normativi adottati, la cui necessità si impone quando l'ambito degli interessi particolari non permette un'universalizzazione sufficiente, tramite la pratica della ragione discorsiva, dei principi normativi dell'azione. Aldilà

Verremo in un secondo momento sulle forme principali che compongono queste condizioni. Prima bisogna osservare ciò che accade in loro mancanza, laddove, nel contesto del governo dispotico, l'assenza delle mediazioni normative permette di scatenare la logica interna al fenomeno del potere. Nella primissima definizione che si incrocia nello *Spirito delle leggi*, Montesquieu si limita a dire che «dans le [régime] despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices»⁹. L'essenza del potere, per come si mostra nella sua purezza nel dispotismo, appare essere sin da subito legata all'efficacia e alla possibilità di realizzazione della volontà del soggetto. Montesquieu si mostra pienamente «moderno» nell'identificare, almeno al livello politico, potere ed efficacia¹⁰, nel non prendere in considerazione alcun legame *interno e immediato* alla dimensione del potere con delle norme trascendenti lo spazio soggettivo. L'unica via, come visto, perché un sistema di potere sia capace di produrre un ordine, giace nella *disposizione delle cose*, in modo tale da attivare un meccanismo autonomo di limitazione che non poggia nelle disposizioni soggettive a trattenere il proprio desiderio nel momento in cui pur si disponga della forza. Quella che Montesquieu chiama la «natura» di un regime, ovvero la sua struttura formale, nel caso del potere dispotico consiste in quest'unico principio: «que l'homme seul qui l'exerce le fasse de même exercer par un seul»¹¹. Torneremo a breve sul paradosso implicato in questa formula, mentre conviene sottolineare immediatamente il carattere essenziale e triviale della costituzione di una simile forma di governo. A essa fa da controparte necessaria l'altro elemento costitutivo del dispotismo, ovvero la *paura* che ne costituisce «principio», nozione la quale, rispetto alla natura, rappresenta l'aspetto non più formale ma sostanziale e motorio, poiché inquadra per ogni sistema politico «les passions humaines qui le font mouvoir»¹².

La descrizione di un potere assoluto basato sul sentimento della paura non può che richiamare lo Stato Leviatano di Hobbes, di cui Montesquieu dà un'interpretazione totalmente antipolitica. Per questi, infatti, il potere massimale e indefinito del principe lasciato privo di mediazioni manifesta proprio questa situazione d'informe ricerca della soddisfazione; il despota è l'incarnazione di una pura volontà desiderante, una volontà che si trova a precipitare incessantemente nella propria voluttà: «Un homme à qui ses cinq sens disent sans cesse qu'il est tout, et que les autres ne sont rien, est naturellement paresseux, ignorant, voluptueux»¹³. Come si intuisce, tale stato di irrefrenabile perseguimento del godimento conduce il principe a una condizione di accecamento e di distacco totale dagli affari, lo porta a rinchiudersi in una paradossale prigionia del proprio desiderio. E su di essa il filosofo batte molto, per sottolineare come il despota sia di fatto il primo schiavo di sé stesso, con la malevola partecipazione di coloro che, alla sua corte, lo trattengono (per interesse) in questa alienazione: «Lorsque le prince est enfermé, il ne peut sortir du séjour de la volupté sans désoler tous ceux qui l'y retiennent»¹⁴.

Quanto detto rende il principe l'immagine dei rapporti sociali che vigono nei paesi dispotici. Qui si assiste a una sorta di *grado zero di socialità*¹⁵: in tali paesi, dove è stabilita una generale schiavitù politica, assistiamo alla condizione in cui le relazioni stesse fra i soggetti sono ridotte a dei meri rapporti di potere in sostanza sprovvisti, anch'essi, di mediazioni simboliche capaci di produrre una sfera di senso normativa. Proprio come la corte del despota, «[d]ans les

dell'uso specifico del concetto, si coglie qui in effetti un aspetto molto importante nel carattere eterogeneo e non riducibile a unità delle mediazioni simboliche che, per Montesquieu, la separazione dei poteri permette di rendere efficienti nella limitazione del potere.

⁹ EL II, 1, p. 14.

¹⁰ Carlo Altini, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes* (Pisa: ETS, 2023).

¹¹ EL II, 5, p. 24.

¹² EL III, 1, p. 25.

¹³ EL II, 5, p. 24.

¹⁴ EL V, 14, p. 67.

¹⁵ Brian C. J. Singer, *Montesquieu and the discovery of the social* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire ; New York, NY: Palgrave Macmillan, 2013), p. 59.

États despotiques, chaque maison est un empire séparé. L'éducation, qui consiste principalement à vivre avec les autres, y est donc très bornée»¹⁶. Dopo avervi dedicato grandissima importanza nelle *Lettere Persiane*, Montesquieu richiama in questa sede l'istituto del *serraglio*, ovvero quello spazio domestico dove, secondo un immaginario ampiamente mitizzato dell'oriente, i potenti orientali tenevano il proprio harem di donne, sotto la custodia della figura dell'eunuco¹⁷. Il serraglio vale qui allora a indicare un ambiente chiuso e separato, sia fisicamente che simbolicamente, dove un potere assoluto finalizzato alla soddisfazione del piacere carnale può esercitarsi nel modo più emblematico. La relazione dispotica allora disvela il proprio fondamento nel rapporto privato di potere dell'uomo sulle donne¹⁸ e sugli schiavi, e Montesquieu denuncia chiaramente il carattere del tutto innaturale di una simile sovraestensione allo spazio pubblico di una logica che radica nel dominio dei rapporti privati¹⁹, per di più a loro volta ridotti contro natura a puro assoggettamento e voluttà: «La conservation de l'État n'est que la conservation du prince, ou plutôt du palais où il est enfermé. [...] Tout se réduit à concilier le gouvernement politique et civil avec le gouvernement domestique, les officiers de l'État avec ceux du sérail»²⁰. L'inesistenza di una sfera pubblica propriamente detta, da un lato, e la riduzione dei rapporti privati a rapporti di sfruttamento, dall'altro, in altre parole tale correlatività fra schiavitù domestica e schiavitù politica, produce una società al grado minimo della propria esistenza, laddove essa galleggia minacciosamente sul confine che la separa dal carattere puramente animale di una relazionalità il cui vettore risiede esclusivamente nell'istinto. La seconda metà della frase riportata è allora di estrema rilevanza, poiché sottolinea come il legame sociale non sia un dato del tutto naturale (benché la socievolezza sia una legge di natura per Montesquieu²¹) ma richieda l'istituzione di un *ordine simbolico comune* la cui assimilazione nei soggetti è l'incarico della dimensione educativa, che di fatto ha un ruolo di primissimo piano nell'opera montesquieuiana. Nei regimi dispotici l'esiguità dell'educazione serve proprio a mantenere un simile livello minimo della socievolezza, che è altrettanto un livello minimo di ordine simbolico.

La chiusura in sé stesso del despota rappresenta pertanto l'apice di una società il cui principio paradossale è l'assenza di legami fra gli individui, cosa che mostra per converso come i sistemi di mediazione normativi per Montesquieu trovino la loro radice nella dimensione del sociale, ovvero quella sfera sostantiva di rapporti fra soggetti in grado di produrre una struttura autonoma, di cui la forma politica è un elemento. Ciò che resta da una simile sottrazione degli ordini simbolici e della loro messa in opera a livello della costituzione politica, è una degradazione dell'umano visibile al livello sia dei mezzi che dei fini dell'agire sociale, ovvero nel dominio di una sorta di nuda forza al servizio del mero desiderio. Così, il funzionamento del sistema politico è un riflesso di tale condizione antropologica che il dispotismo paradossalmente istituisce. Ciò è particolarmente evidente nelle parti del testo che analizzano le modalità di «comunicazione del potere», cioè le procedure di decisione e i rapporti di comando e obbedienza nei regimi dispotici, in confronto a quelli moderati. Per descrivere tali procedure, Montesquieu fa riferimento a due sistemi di immagini di tipo opposto: se per i governi moderati, e in particolare le monarchie europee, viene di norma usato il lessico dello scorrere dei liquidi e della canalizzazione dei flussi, per i governi dispotici egli invece fa largo uso delle metafore meccaniche dei corpi che collidono

¹⁶ *EL* IV, 3, p. 40.

¹⁷ Per una prospettiva generale sintetica su questo elemento, vd. Stewart Philip, «Seraglio», in *Dictionnaire Montesquieu* [online], directed by Catherine Volpilhac-Auger, ENS Lyon, September 2013. URL : <https://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/dem-1377778539-en/en>

¹⁸ Vd. anche XIV, 9: «Au contraire, la servitude des femmes est très-conforme au génie du gouvernement despotique, qui aime à abuser de tout».

¹⁹ «Cette fusion du politique et du domestique, qui abolit tant l'espace civil que l'espace civique», Céline Spector, *Montesquieu: pouvoirs, richesses et sociétés*, Philosophie (Paris: Hermann, 2010), p. 68.

²⁰ *EL* V, 14, p. 68.

²¹ «[L]e désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle», *EL* I, 2, p. 11.

e del movimento prodotto per urto²². Nei sistemi di potere di quest'ultimo tipo, ogni comando è un ordine secco a cui non si può in alcun modo ribattere, una decisione che non va incontro ad alcun processo elaborativo attraverso dei gradi inferiori ma nondimeno dotati di potere d'intervento o quantomeno di resistenza. Alle lentezze e complessità ingegnose dei sistemi politici moderati, dove la volontà sovrana procede da e tramite molte mediazioni istituzionali, fa da costante contraltare lungo tutto il testo la volontà dispotica che si esercita esclusivamente nella dimensione dell'istante e di una monistica semplicità. Inoltre, il dispotismo mostra qui un'altra delle proprie contraddizioni (già accennata), nella misura in cui questa possibilità di volere in modo così assoluto passa tutta intera nelle mani di ogni funzionario che si trovi a decidere: non potendo, infatti, il despota decidere su ogni cosa, e anzi rinunciando alla cura degli affari – come detto sopra – l'assolutezza del potere è una caratteristica che connota necessariamente tale sistema privo di struttura a ogni livello della sua esistenza:

Dans ce gouvernement l'autorité ne peut être balancée ; celle du moindre magistrat ne l'est pas plus que celle du despote. [...] [L]a loi n'étant que ce que le prince veut, et le prince ne pouvant vouloir que ce qu'il connaît, il faut bien qu'il y ait une infinité de gens qui veuillent pour lui et comme lui.²³

Ciò che colpisce è dunque l'uniformità del sistema dispotico, dove la stessa logica del mero volere e del puro potere regge tanto la dimensione privata quanto quella pubblica, e tanto l'agire del principe quanto quello di ogni suo magistrato. Paradosso di un regime dove il carattere totalizzante dell'autorità finisce per tradursi in un mondo di despoti dal potere ugualmente totale, poiché ogni singola decisione, in assenza di alcuna forma di mediazione, si trova nella necessità di essere presa tramite una volontà altrettanto irrevocabile. L'assenza di mediazioni istituzionali (i cosiddetti poteri e corpi politici intermedi) non è che il riflesso di un universo sociale minimale, di un sistema di relazioni *quasi* senza obbligazioni normative al di là dei rapporti privati e del tutto asimmetrici di concupiscenza. Se dunque manca un sistema istituzionale propriamente detto, è perché manca la materia simbolica sulla quale, soltanto, esso può costruirsi e sostenersi. In questa rappresentazione plastica dell'illegittimità politica, l'*integrazione ordinativa*²⁴ dei soggetti si arresta a un livello sub-politico e persino sub-sociale, o appena sociale. Il dispotismo, regime che offende la natura umana (la quale per Montesquieu, in certo modo qui sulla scia della tradizione giusnaturalistica, ha una sua normatività), si colloca allora nel punto di maggiore prossimità alla naturalità intesa come assenza di istituzione, come immediatezza pulsionale. Il regime dispotico è in sostanza la condizione umana a difetto di uno specifico e adeguato *atto istituyente*:

Après tout ce que nous venons de dire, il semblerait que la nature humaine se soulèverait sans cesse contre le gouvernement despotique. Mais, malgré l'amour des hommes pour la liberté, malgré leur haine contre la violence, la plupart des peuples y sont soumis. Cela est aisé à comprendre. Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir ; donner, pour ainsi dire, un lest à l'une, pour la mettre en état de résister à une autre ; c'est un *chef d'œuvre de législation*, que le hasard fait rarement, et que rarement on laisse faire à la prudence. Un gouvernement despotique, au contraire, saute, pour ainsi dire, aux yeux ; il est uniforme partout : comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela.²⁵

²² Si tratta di una celebre osservazione presente nel testo classico di Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (Paris: PUF, 1959), p. 74.

²³ *EL V*, 16, p. 74.

²⁴ Riprendo l'espressione da Carlo Galli, «Politica: un'ipotesi di interpretazione», *Filosofia politica* 3, fasc. 1 (1989): 19–39, p. 33.

²⁵ *EL V*, 14, p. 71, corsivo mio.

LA LEGITTIMITÀ E IL LEGALISMO UNIVERSALE

Ecco, dunque, i termini essenziali della questione. L'esistenza di un ordine legittimo richiede un atto razionale d'istituzione del politico tramite la creazione di un sistema giuridico di leggi che sia conforme e si basi sull'ordine sociale sul quale si stabilisce. Dunque, un tale ordine è legato all'esistenza di due livelli, a loro volta connessi, di sistemi normativi, che Montesquieu, seguendo una lunga tradizione moderna, identifica nelle *leggi* e nei *costumi*. Ora, il dispotismo, regime in cui il principe comanda «sans loi et sans règle», benché, come detto, si trovi a una sorta di grado zero della società, non manca del tutto dell'ordine simbolico del costume. Al contrario, per Montesquieu è soltanto la sussistenza di alcune regole e istituti sociali che permette l'esistenza reale di questo tipo paradossale di regime, impedendone il precipitare nella pura violenza: «Pour que tout ne soit pas perdu, il est bon que l'avidité du prince soit modérée par quelque coutume»²⁶. Il motivo, di notevole rilevanza teorica, è che anche nel più informe governo «il est pourtant nécessaire à la société qu'il y ait quelque chose de fixe»²⁷, ovvero un orizzonte di significati stabili. Lungo tutta l'opera si riafferma l'idea che sono in particolare gli istituti della religione a svolgere questo ruolo, poiché quest'ultima possiede una forza simbolica a cui nemmeno la chiusura mentale e fisica del principe rimane sorda. Di conseguenza il corpo che la rappresenta, il clero, costituisce l'unico contro-potere presente nei paesi sotto un tale governo, nonché una delle (poche) spiegazioni che Montesquieu trova di come sia effettivamente possibile che esso sussista.

Se la religione e poco altro compongono quel che si può dire del fatto sociale in simili contesti, ciò che risulta praticamente del tutto assente è la dimensione giuridica della legge. La sfera normativa che essa produce è tuttavia una condizione essenziale di un ordine umano propriamente detto: per il filosofo, la società ha semplicemente bisogno di compiersi nell'ordine politico²⁸. Si può forse asserire che la legge è nell'opera di Montesquieu il livello di ordinamento decisivo, quel livello che, benché non si instauri su un vuoto di ordine (come per Hobbes e altri autori riconducibili alla corrente «assolutista»), separa nondimeno l'uomo da una condizione di terribile incertezza esistenziale: «Un peuple libre n'est pas celui qui a une telle ou une telle forme de gouvernement ; c'est celui qui jouit de la forme de gouvernement établie par la loi»²⁹. È tramite la dimensione giuridico-legislativa che, infatti, si può produrre quella disposizione delle cose che permette al potere di arrestare il potere, in virtù della costituzione dei corpi e delle istanze politiche molteplici in cui si esemplifica ogni regime moderato. Ma la legge rinvia, a sua volta, alla condizione parzialmente artificiale in quanto *mediata dalla ragione* dell'esistenza sociopolitica umana. Come visto poco sopra, si tratta di una sorta di opera d'arte che è quasi impossibile si dia per puro caso, ma richiede l'intervento di una ragione istituyente capace di operare quest'atto creativo. Il dispotismo, rappresentando allora una «abdication of human art»³⁰, è in certo modo un inadempimento del compito di cui gli uomini si trovano, *volentes nolentes*, investiti.

Alla luce di ciò, non bisogna tuttavia sottovalutare l'importanza della sfera normativa dei costumi, che rispetto alla legge gode di quello che Binoche definisce un «primat d'immanence»³¹. Il fatto che l'orizzonte formale della legge giochi un ruolo decisivo nella differenziazione fra

²⁶ *Ibid.*, p. 69.

²⁷ *EL* XXVI, 2, p. 169.

²⁸ La necessità per gli uomini di costituirsi in un ordine politico tramite l'istituzione di un sistema giuridico è chiaramente espressa in *EL* I, 3.

²⁹ Pensée n. 884, Montedite, *Édition critique des Pensées de Montesquieu*, Carole Dornier (éd.), Presses universitaires de Caen (@Fontes et paginae — Sources modernes), 2013, [En ligne] <http://www.unicaen.fr/services/puc/sources/Montesquieu/> [consulté le 20/05/2024]. Si tratta di una celebre Pensée che anticipa ampiamente il contenuto dell'XI libro dello *Spirito delle leggi*.

³⁰ Sharon Krause, «Despotism in the *Spirit of the Laws*», in David Wallace Carrithers, Michael A. Mosher, e Paul Anthony Rahe, a c. di, *Montesquieu's science of politics: essays on the Spirit of laws* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), p. 257.

³¹ Binoche, *Introduction à « De l'esprit des lois » de Montesquieu*, p. 190.

regimi moderati e dispotici, non deve cancellare il fatto che, a sua volta, la legge istituita deve radicare ed essere messa in accordo con l'ordine dei costumi. Nel rapporto necessario fra questi ordini simbolici si trova probabilmente uno degli apporti più interessanti del capolavoro del filosofo francese in relazione al discorso politico moderno. Non a caso, in *EL* XIX, 3 egli distingue due forme di *tirannide*, ovvero di violenza del governo (che evidentemente non coincide con il suo identificarsi tipologicamente in un regime dispotico): la tirannide reale e la tirannide di opinione, essendo la prima relativa al rapporto del potere con la legge, la seconda al rapporto con i costumi e le opinioni comuni³². Entrambe le sfere essendo delle condizioni necessarie del buon ordine politico, ambedue sono implicate nella definizione della legittimità intesa come investimento e ordinamento simbolico dell'esercizio delle relazioni di potere. Il potere in sé, infatti, si rivela essere in Montesquieu un elemento vicino alla condizione animale di pura efficacia e forza, mentre la dimensione della forma promana esclusivamente dai due suddetti sistemi normativi. Tutta l'opera del filosofo può essere allora letta come una spiegazione dell'esistenza, delle cause e del rapporto sia reciproco che alle altre leggi non positive (naturali e divine) di queste mediazioni simboliche, dalle quali dipende l'efficace integrazione dei soggetti in un ordine.

Secondo Goyard-Fabre³³, Montesquieu si colloca nel punto di emergenza del *modello tradizionalista della legittimità*, un modello che proverebbe a rispondere alla crisi della legittimazione teologica tradizionale ma in opposizione, tuttavia, con la risposta fornita dal modello razionalista del contrattualismo. È certamente vero che Montesquieu segna una tappa essenziale nel radicamento del politico nello storico, e che l'introduzione della nozione di «*esprit général*» di un popolo, nel capitolo 4 del XIX libro dello *Spirito delle leggi*, sia un passaggio a dir poco decisivo nella riconduzione dell'ordine politico a un fondamento «etico». Tuttavia, non bisogna dimenticare che nell'opera del filosofo le leggi umane sono in relazione oltre all'ordine dei costumi, e allo stesso modo di quest'ultimo, all'ordine «inferiore» delle cause materiali (la famigerata teoria dei climi) e a quello «superiore» delle *leggi universali di giustizia*³⁴. È di assoluta importanza, per cogliere la reale posizione e il ruolo storico dell'opera di Montesquieu nell'orizzonte problematico del discorso politico moderno, mettere in evidenza una tale struttura stratificata di livelli di legalità, non soltanto positive ma anche fisico-immanenti e morali-trasendenti, di cui le sfere normative umane fanno parte senza potersi meccanicamente ridurre. Se la problematica della modernità è sorta dal crollo di validità dei sistemi di rappresentazione e di legittimazione cosmo-teologici propri della sintesi medievale, Montesquieu, come tutti i principali autori della tradizione moderna, cerca di ridefinire il fondamento delle sfere di normatività che assicurano il legame e la struttura del mondo terreno ripartendo dalla sua autonomia. Così, se l'uomo si trova costretto a darsi delle istituzioni nonostante esistano dei «*rapports d'équité antérieurs*» a esse, ciò è dovuto al fatto che «*[l']omme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu'il établit lui-même. Il faut qu'il se conduise*»³⁵. Da quanto si vede, la condizione di quest'essere dotato di ragione e coscienza implica un vuoto d'ordine relativo (e non quasi assoluto come invece accade in Hobbes) che egli deve provare a colmare attraverso questi stessi strumenti che l'hanno reso in certo modo inaderente all'ordine divino. Le istituzioni, cioè i costumi e, soprattutto, le leggi, riempiono questo spazio di disordine per quanto è possibile, e lo fanno agganciandosi necessariamente ai livelli di legalità non umani dei rapporti fisici e dei rapporti morali.

³² Anche su questo, vd. Bertrand Binoche, «Montesquieu et les deux tyrannies (De l'esprit des lois, XIX, 3)», in *Le monde parlementaire au XVIII^e siècle*, a c. di Alain Lemaître (Presses universitaires de Rennes, 2010), 155–67.

³³ Simone Goyard-Fabre, «La Légittimité», *Revue de Théologie et de Philosophie* 122, fasc. 2 (1990): 235–52.

³⁴ «Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit», *EL* I, 1, p. 8.

³⁵ *Ibid.*, p. 9, corsivo mio.

Quello che Montesquieu propone è una sorta di legalismo universale in cui sussistono più regimi di «leggi» (nel senso ampio del termine). È il celebre *incipit* dell'opera a fare infatti riferimento a questa struttura a più livelli normativi che rielabora in modo innovativo una lunghissima tradizione occidentale di metafisica:

Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses : et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois ; la Divinité a ses lois ; le monde matériel a ses lois ; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois ; les bêtes ont leurs lois ; l'homme a ses lois.³⁶

Se pertanto le istituzioni umane devono trovare un fondamento e una fonte di legittimità, si può dire più esattamente con Postigliola³⁷ che si tratta proprio di una tale «natura delle cose» a essere legittimante in ultima istanza. Sulla qual cosa bisogna tenere a mente le due precisazioni seguenti: 1) questa natura contiene, come visto, sia elementi causali in senso stretto, che elementi normativi, 2) la sua legittimazione non può essere meccanica ma deve essere mediata dall'agentività umana razionale. Lo stesso *esprit général* di un popolo è sia l'insieme delle condizioni date all'azione istituyente, pertanto espressione di una certa natura delle cose su cui tale *esprit* si forma, sia un ambito di intervento sul quale l'agire del legislatore deve saper apportare modifiche affinché possa accogliere le istituzioni politiche a esso adeguate. Sono questi aspetti che emergono infatti attraverso la lente del dispotismo. Infatti, come ogni regime, anche il regime dispotico è il frutto di una certa natura delle cose su cui esso viene stabilito, come per esempio la sua specifica convenienza alle condizioni climatiche e geografiche dell'Asia (a cui Montesquieu dedica, fra i tanti altri passaggi, i capitoli 3 e 4 del XVII libro dell'opera). Ma se la legittimazione della natura delle cose fosse così parziale (limitata alle sole cause fisiche) e meccanica, non vi sarebbe spazio per l'illegittimità, ma soltanto per una disgraziata necessità di cui sarebbe imputabile soltanto il fato. Ora, benché non sia affatto assente questo lato necessitarista da non poche pagine dello *Spirito delle leggi*, se quest'ultimo si presenta come un'opera teorico-politica con determinate intenzioni di intervento nel discorso politico moderno, ciò fa capo anche alla rappresentazione orientata del rapporto fra legittimità e illegittimità da cui abbiamo preso le mosse. Così, ciò che emerge, come visto, non è soltanto una sfortunata condizione dei popoli d'oriente, ma soprattutto una loro incapacità o anche quasi impossibilità di corrispondere al compito che ha l'umanità di istituirsi tramite la mediazione della ragione. Il titolo del capitolo 5 del XIV libro, dove si paragonano le opere legislative di due regimi altrettanto dispotici come l'India e la Cina, recita emblematicamente «Que les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat et les bons sont ceux qui s'y sont opposés».

CONCLUSIONE

Né la pura dimensione storico-tradizionale della vita etica di un popolo, né una natura meccanicamente intesa, se Montesquieu si inserisce e rinnova un discorso che rifiuta la fondazione razionalistica e volontaristica dell'ordine politico, lo fa sviluppando il tema del rapporto fra i sistemi di legalità presenti nella realtà universale e l'azione della ragione umana in quanto ragione istituyente. Il compito di costituire delle mediazioni normative non avvenendo nel vuoto, dev'essere piuttosto pensato all'interno delle condizioni di possibilità in cui deve svolgersi. La legittimità di un ordine politico sarà allora in parte il suo fondarsi su una legalità più complessiva, e in parte il dotarsi di una legalità propria adeguata alla situazione. È inoltre chiaro che un regime illegittimo è un regime che soffre di un difetto simbolico di mediazione, tale per

³⁶ *Ibid.*, p. 7.

³⁷ Alberto Postigliola, «Forme di razionalità e livelli di legalità in Montesquieu», *Rivista di Storia della Filosofia* 49, fasc. 1 (1994): 73–109.

cui esso finisce paradossalmente per istituire il disordine in cui l'uomo si trova a causa della propria natura errante, e che si manifesta negli aspetti più animaleschi e immediati del suo agire.

Montesquieu si colloca così pienamente nel corso secolare di un pensiero alle prese con la necessità di trovare nuove forme di spiegazione all'esistenza dell'ordine e dell'autorità. La tesi soggiacente a quest'analisi è che, per Montesquieu come per gli altri autori impegnati in tale confronto, si può individuare nel modo di pensare l'origine e le forme dell'integrazione dei soggetti come il nodo fondamentale, in cui la funzione dell'autorità gioca un ruolo centrale ma del tutto mutevole. In termini più specifici, si può sostenere che lo spazio dell'orizzontalità e lo spazio della verticalità dei rapporti fra gli individui descrivono, nei testi di questo lungo periodo della modernità, i due estremi dello spazio umano, i quali appaiono costituire sia il luogo di genesi che il luogo di applicazione dei sistemi normativi di mediazione. Come è emerso da questa breve lettura del pensiero del filosofo francese, nella sua opera il dispotismo svolge il ruolo teorico di mostrare proprio la condizione contraddittoria di ciò che accade quando questi due spazi di relazionalità si riducono al limite minimo dell'esistenza simbolica. In tal modo, è possibile cogliere in controluce le determinazioni di una legittimità che presuppone una struttura estremamente complessa, legata come visto a ordini di legalità esterni e al tempo stesso a una certa costituzione interna. È il sistema intrecciato di questi rapporti interni ed esterni a costituire l'aspetto sostanziale delle istituzioni umane, ovvero lo «spirito delle leggi»: Montesquieu usa così la sfera giuridica come punto di vista e prospettiva, attraverso la quale aprirsi la strada per la comprensione di una relazionalità che eccede le leggi propriamente dette e persino il mondo antropico. Ma il fine di tale operazione resta nondimeno quello di illuminare la ragione umana in quanto ragione istituyente tramite cui l'uomo deve condursi.

In questo quadro, il potere si presenta come un fenomeno potenzialmente distruttivo se non inserito dentro delle forme normative sociali e giuridiche adeguate. Montesquieu rifiuta categoricamente l'idea che l'ordine sia il puro prodotto di una coercizione esercitata dall'alto e che la legittimità consista nel riconoscimento del diritto di usare la forza come si voglia, purché in vista del mantenimento dell'ordine. Egli costituisce, pertanto, un nodo decisivo nello sviluppo di quella corrente della prima modernità che rifiuta il primato logico dei rapporti verticali di potere in vista dell'istituzione della vita associata degli uomini. Ciò, tuttavia, non deve condurre a fare di lui (o d'altri autori coevi) direttamente un avvocato *ante litteram* di quel liberalismo che avrebbe celebrato l'autonomia e la spontaneità della cosiddetta «società civile» (termine che ancora non c'è in Montesquieu, ma alla cui storia genetica senz'altro partecipa). L'interesse di prendere sul serio la complessità degli spazi di relazionalità in un autore come il filosofo di La Brède, consiste precisamente nella possibilità di andare oltre certe semplificazioni e provare a cogliere il modo in cui un capolavoro come lo *Spirito delle leggi* rappresenta sia la genealogia che la morfologia conseguente dell'ordine sociopolitico. Senz'altro, nel fare ciò Montesquieu rispondeva a precise sfide e poste in gioco teoriche e politiche, rispetto alle quali il dispositivo teorico del dispotismo gioca un ruolo paradigmatico.

Avversario risoluto dell'assolutismo monarchico che aveva avuto in Francia, in Luigi XIV, la figura più emblematica, Montesquieu ha senza dubbio fondato il proprio discorso in una difesa di un ordine politico tradizionale, qual era quello dell'*ancien régime* francese, radicato in una storia molteplice ed eterogenea, dove l'eredità gallo-romana s'intrecciava inestricabilmente con quella franco-germanica. L'esito di questa storia era stato un sistema fatto, ai suoi occhi, di delicati equilibri e limiti, la cui esistenza era in parte di natura puramente consuetudinaria, in parte raffigurata in un intricato *corpus* giuridico. Non si può scindere il discorso del Barone Montesquieu da quest'orizzonte polemico e da altri connessi a esso, che facevano la vita della coscienza teorico-politica del suo tempo, ma ciò certamente non in vista di una mera riduzione contestuale o, ancor meno, psicologica. Questi orizzonti costituiscono, piuttosto, il sistema di riferimento della semantica in cui questa, non meno di tutte le altre opere coeve, è radicata. Per

tale ragione è necessario cogliere il senso di simile radicamento, poiché i concetti implicati in questi discorsi acquistano il loro pieno significato all'interno proprio dello spazio conflittuale di questi orizzonti di senso propri dell'epoca in cui sono accaduti. In questo modo sarà forse possibile cogliere al meglio il valore e gli effetti di un'operazione come quella genialmente portata a termine da Montesquieu, in rapporto alla storia precedente e successiva degli sviluppi della suddetta coscienza, in quanto asse essenziale nel processo da cui ha preso forma il mondo attuale.

