

3426
8620

LEG N

L'Europa della cultura

Grandezza e decadenza dell'ideologia europea

Norberto Bobbio

Raffaello



Nel suo trattato di teoria dello Stato, che ha avuto molta fortuna, scritto in italiano, quindi tradotto in francese, inglese e spagnolo, Alessandro Passerin d'Entreves, evoca nell'ultima pagina la «città periclea», come il ricordo di «un'esperienza unica» di «un'orazione immortale», in cui ancor oggi si rispecchia «l'immagine dell'ottimo Stato, dello Stato fondato sulla democrazia e sulla libertà» (1). In realtà questo libro, più che un trattato sullo Stato, come fa pensare il titolo, è un storia ideale del contrasto fra potere e libertà, attraverso il pensiero politico occidentale. L'ultima pagina è una professione di fede. Nel testo francese, più completo di quello italiano, alla città assunta come modello sono attribuiti

Da Erodoto fino a Hegel e Croce, la storia d'Europa è stata attraversata da una specifica ideologia secondo la quale quella storia è storia della libertà, frutto delle lotte di uomini fondamentalmente liberi; mentre la storia dell'Oriente è storia del dominio del dispotismo e dell'asservimento delle masse. Questo schema bipolare — Europa/libertà/progresso da una parte, Oriente/dispotismo/immobilità dall'altra — è stato ripreso nel nostro secolo per spiegare lo stalinismo e il predominio della burocrazia nel socialismo reale. Secondo questa tesi, l'Unione Sovietica di oggi, come il principato di Moscovia del XIV secolo, riproduce le caratteristiche salienti dell'impero romano bizantino. Le due guerre mondiali, la decolonizzazione e il nazismo hanno corrosato profondamente l'«ideologia europea». Dopo il nazismo con quale animo si poteva parlare ancora di città periclea? E che cosa si poteva rispondere ai popoli di nuova indipendenza che ci chiedevano conto delle rovine, delle spoliazioni, dello sfruttamento?

questi caratteri: «Le respect de la loi et de l'ordre, le gouvernement par consentement, l'amour de la patrie, l'orgueil de la liberté» (2). Chi scriveva queste parole sapeva benissimo che si trattava di un'idealizzazione contenuta in un discorso di circostanza (che probabilmente non era mai stato pronunciato) e che la «verità effettuale» era molto diversa, ma gl'importava in quel contesto riaffermare il valore simbolico di quel discorso nelle alterne vicende della concezione della storia, così tipicamente europea, interpretata come storia della libertà.

Del significato esemplare della forma di governo di cui tesseva l'elogio lo stesso Pericle aveva piena coscienza: «Noi abbiamo una forma di governo che non guarda

(1) A. Passerin d'Entreves, *La dottrina dello Stato*, Torino, Giappichelli, 1962, p. 323.

(2) *La notion de l'Etat*, Paris, Sirey, 1969, p. 284.

con invidia le costituzioni dei vicini, e non solo non imitiamo altri, ma anzi siamo noi stessi di esempio a qualcuno» (II, 37). Per dimostrare quale sia stata la forza di questo esempio, basti mettere a confronto i principi che reggono lo Stato ateniese nelle parole di Pericle con quelli che hanno ispirato le istituzioni liberali e democratiche dell'Europa moderna. Questa forma di governo è chiamata «democrazia», continua l'oratore, perché, a differenza di quel che accade nei governi oligarchici, non è amministrata per il bene di pochi, ma per una cerchia più vasta di persone. Rispetto all'altra grande contrapposizione, che attraversa tutta la storia del pensiero politico, fra governo delle leggi e governo degli uomini, l'affermazione di Pericle è altrettanto netta: «Di fronte alle leggi tutti nelle private controversie godono di eguale trattamento». Ciò che non potrebbe assicurare il governo degli uomini, o peggio dell'Uomo. La superiorità del governo delle leggi deriva dal fatto che esso solo garantisce l'eguaglianza almeno formale, quella che in Grecia si chiamava, con un nome carico di significato emotivo positivo, «isonomia», e noi chiamiamo eguaglianza giuridica. L'eguaglianza giuridica non esclude naturalmente la diseguaglianza, purché sia fondata sul merito: «Secondo la considerazione di cui uno gode, poiché in qualche campo si distingue, non tanto per il suo partito, quanto per il suo merito viene preferito nelle cariche pubbliche, né d'altra parte la povertà, se uno è in grado di fare qualche cosa di utile alla città, gli è d'impedimento per l'oscura posizione sociale». Buon cittadino è colui che partecipa attivamente alla vita pubblica: è quella forma di libertà che Constant aveva chiamato la libertà degli antichi, in virtù della quale colui che non si occupa degli affari politici «siamo i soli a considerarlo non già uomo pacifico ma addirittura un uomo inutile» (II, 40). Ma non a disprezzo della libertà dei moderni, che Constant riteneva sconosciuta ai Greci: «Come in piena libertà viviamo nella vita pubblica così in quel vicendevole sorvegliarsi che si verifica nelle azioni di ogni giorno, noi non ci sentiamo urtati se uno si comporta a suo gradimento, né gli infliggiamo con il nostro corrucio una molestia» (II, 36). All'interno della città, infine, viene deposta ogni pretesa di far valere i propri interessi con la forza, e solo mezzo per giungere a una decisione

che riguardi tutto il popolo è la discussione, che è la quintessenza della democrazia (antica, moderna e... futura): «Noi stessi prendiamo decisioni o esaminiamo con cura gli eventi, convinti che non sono le discussioni che danneggiano le azioni, ma il non attingere le necessarie negazioni per mezzo della discussione prima di venire all'esecuzione di ciò che si deve fare» (II, 40). Contrariamente a coloro che ritengono che la durezza della vita, il rigore della disciplina, l'obbedienza servile, siano necessari per rendere forte la patria, «fu proprio la virtù di questi uomini e di quelli a loro simili che rese splendido il serto di gloria della nostra città», giacché per coloro che vivono in una città libera «la posta nella lotta è ben più elevata che non per quelli che non hanno nulla di simile da vantare» (II, 42).

L'importanza davvero eccezionale di questo discorso sta nel fatto che in esso si ritrovano tutti insieme riuniti in rapida sintesi i tratti di un modo generale di concepire la politica in cui si è rispecchiata orgogliosamente per secoli la coscienza dell'Europa. Credo che non sia fuori di luogo parlare di una vera e propria «ideologia europea», anzi della autentica ideologia europea. Preferisco parlare di ideologia piuttosto che di «ideale», perché la parola «ideologia» non esclude, anzi implica, la falsa coscienza, e, per ragioni opposte, piuttosto che di «mito», perché l'idea dell'Europa come patria dei governi liberi non si regge soltanto su una falsa coscienza.

L'origine di questa ideologia deve essere fatta risalire al celebre racconto delle guerre persiane, così com'è stato interpretato e tramandato da Erodoto: le guerre persiane come guerre di libertà, condotte da un piccolo popolo che combatte per la propria indipendenza contro il potente avversario, e proprio perché si batte per una grande causa, che è la causa della libertà, è alla fine vittorioso. Non a caso Erodoto tende a stabilire un rapporto diretto tra la fine della tirannide ad Atene e l'aiuto prestato agli Ioni che stavano per ribellarsi, aiuto che è la causa dell'aggressione persiana. Anche rispetto a questo racconto non si tratta di giudicarne la verità storica. Ci stiamo occupando della storia di un'idea, la cui forza è indipendente dalla maggiore o minore corrispondenza alla verità storica. Non sono passati molti anni da quando l'evento straordinario del piccolo popolo che vince

il più potente avversario perché difende la propria libertà fu ripetutamente evocato nella guerra del Vietnam contro gli Stati Uniti.

All'apologia del governo delle leggi contrapposte al governo degli uomini si accompagna nella letteratura classica, e sino ai giorni nostri, una ricorrente e insistente demonologia della forma antitetica di governo, la tirannia, il governo dell'Uomo per eccellenza. A cominciare dai libri ottavo e nono della *Repubblica* di Platone, in cui il governo tirannico appare, in contrasto col buon governo, con ogni forma di governo temperato e moderato quale quella descritta da Pericle, come l'espressione delle più sfrenate passioni, non diversamente dal governo della plebe, di cui è il naturale e catastrofico effetto. La fenomenologia della figura del tiranno è andata arricchendosi nei secoli, ma i tratti essenziali sono rimasti gli stessi. Quando Chrušev nel famoso discorso al XX Congresso del Pcus denunciò con inattesa veemenza i delitti di Stalin, vi fu chi, di fronte allo sgomento di marxisti e all'incredulità dei marxologi disse: «Si può rimproverare al discorso di non essere un'analisi marxista. Ma anche il Macbeth non è un testo marxista. Un grido d'orrore non è né marxista né antimarxista: è un grido». Si sarebbe potuto dire egualmente bene: anche la *Repubblica* di Platone non è un'analisi marxista, ma la storica figura del tiranno vi appare in tutta la sua tragica grandezza che trascende la storia e di cui la storia è occasionalmente, imprevedibilmente, una scena per la sua straordinaria e terrificante apparizione.

Il governo delle leggi non è che un aspetto dell'ideologia europea, e non il più importante. Il governo delle leggi garantisce l'eguaglianza contro le discriminazioni arbitrarie imposte dal tiranno. 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. La tirannia è una forma degenerata e corrotta di governo, che cresce in determinate circostanze storiche all'interno della stessa civiltà europea, è il momento negativo insito in

ogni momento positivo e senza il quale la stessa positività della storia non potrebbe né rivelarsi né essere percepita: come tale ha il duplice carattere di essere illegittima e temporanea, illegittima perché viola i due principi su cui si regge il governo delle leggi, il principio del potere il cui titolo è conforme a una legge fondamentale e quello del potere il cui esercizio è conforme alle leggi ordinarie; temporanea, perché compare soltanto in momenti di grandi crisi storiche, ed è destinata a scomparire quando la crisi è risolta e a soccombere per gli effetti stessi dei suoi eccessi che rendono intollerabile la sua signoria. Il dispotismo è stato considerato polemicamente sin dall'antichità come la forma di governo caratteristica dei popoli non europei, e pertanto per quegli stessi popoli, giudicati naturalmente servili, perfettamente legittima, e in quanto legittima permanentemente tanto da curare nei secoli senza decisive correzioni. Mentre la contrapposizione fra governo libero e governo tirannico fa parte della storia delle forme di governo europee, è anzi uno dei temi ricorrenti nella storia del pensiero politico che riflette sulla storia dell'Europa, la contrapposizione fra democrazia e dispotismo è parte costitutiva, vitale, essenziale, di quella visione del mondo, di quella filosofia della storia, attraverso cui il pensiero europeo ha cercato, in antitesi a ciò che è diverso e negativo, di definire positivamente la propria identità, in una tradizione ininterrotta, se pure con alterne vicende, caratterizzate da maggiore o minore intensità della contrapposizione.

L'antitesi libertà-dispotismo è uno dei temi ricorrenti del pensiero politico occidentale, a cominciare da Aristotele, una delle «grandi dicotomie» su cui si regge buona parte della filosofia della storia, il principale criterio di distinzione e di contrapposizione fra Occidente e Oriente.

Nel libro terzo della *Politica*, dove vengono distinte varie forme di governo monarchico, Aristotele si sofferma su quella specie di governo monocratico che è propria dei popoli barbari, e afferma: «Questi popoli barbari, essendo più servili dei Greci (e i popoli asiatici sono più servili di quelli europei) sopportano senza lamentarsi un potere dispotico esercitato su di loro» (1285 a). La traduzione latina della fine del secolo XIII, che farà testo, scrive: «sine tristitia». Inutile dire che il potere dispotico è il potere del padrone (*despotes*) sugli schiavi, di

cui lo stesso Aristotele si occupa nel libro primo, dove adduce la malfamata giustificazione di questa forma di potere sostenendo che esistono uomini schiavi per natura. Per analogia, là dove non vi sono soltanto uomini servili ma interi popoli servili, il potere dispotico si trasforma naturalmente, e quindi legittimamente, da familiare in politico, diventa cioè una vera e propria forma di governo distinta dalle sei costituzioni tipiche, tre pure e tre corrotte, che si erano avvicendate nelle città greche e che seguendo Aristotele gli scrittori politici europei prenderanno a modello per descrivere le forme di governo successivo, con non molte variazioni, sino ai giorni nostri.

Il carattere naturale, e pertanto legittimo del dispotismo (la natura come fondamento di legittimità è un dato costante della teoria politica di tutti i tempi), è messo bene in evidenza dallo stesso Aristotele là dove spiega che, mentre i sudditi del despota accettano senza lamentarsi il loro signore, i tiranni «dominano su sudditi scontenti del loro potere, sicché sono costretti a pensare alla loro difesa contro i loro stessi cittadini» (eodem). Ma, si capisce, i sudditi dei tiranni sono scontenti, perché sono uomini liberi, i sudditi dei despota sono contenti perché appartengono a popoli naturalmente servili. Così avviene che i liberi si ribellano e il tiranno viene deposto e cacciato. Di qua la temporaneità del suo potere. I servili non si ribellano mai e il despota, a differenza del tiranno, domina in contrasto, e ha per successore un altro despota, in una catena senza fine.

La teoria del dispotismo di Aristotele può essere riassunta in questi tre punti che hanno proposto uno schema d'interpretazione del contrasto fra Occidente e Oriente durato per secoli, sino ai giorni nostri: 1) il rapporto fra governanti e governati è simile al rapporto fra signore e servo; 2) tale rapporto si stabilisce naturalmente dove vi sono popoli servili; 3) questi popoli servili esistono di fatto, e sono i popoli barbari, specificamente e indistintamente i popoli dell'Oriente. Dal momento in cui la *Politica* di Aristotele fu tradotta in latino la teoria è stata pedissequamente ripetuta dai maggiori scrittori politici dei secoli successivi: si ritrova tanto in San Tommaso quanto in Marsilio da Padova, su per giù con le medesime parole. Ed è stata applicata di volta in volta a diversi popoli nei diversi periodi storici, in relazione

Raffaello



alle concrete minacce che, secondo le circostanze, provenivano da questa o quella potenza orientale: alla Turchia dopo la caduta di Costantinopoli, alla Moscovia dopo Ivan il Terribile, alla Russia degli Zar dell'Ottocento negli anni delle rivoluzioni del 1830 e del 1848, alla Unione Sovietica dei giorni nostri, al «pericolo giallo» proveniente dalla lontanissima Cina (mentre quando la Cina è stata «vicina» era considerata, come tutti ricordiamo, non un pericolo ma una speranza). Dei due termini dell'antitesi, mentre resta costante il termine negativo, può cambiare quello positivo. A prova della costanza con cui viene ripetuto il concetto aristotelico di dispotismo può essere addotto un noto passo dell'ambasciatore dell'impero germanico, Sigismund Herberstein, che andò a Mosca durante il regno di Basilio III, e che nei suoi rendiconti sulle cose della Moscovia scrisse che colà il sovrano dispone della libertà e dei beni di chiunque e dei commenta: «Non si sa se sia la rozzezza del popolo a richiedere un sovrano così tirannico o se la tirannia del principe abbia reso il popolo così rozzo e crudele» (3). Quale che sia la causa della «rozzezza» del popolo, si vede da questo brano che il dispotismo non

(3) Traggio questo passo, e molti altri suggerimenti, dall'opera di Alexander Yanov, *The Origins of Autocracy*. University of California Press, 1980, che cito dalla traduzione italiana, *Le origini dell'autocrazia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1984. Il brano sopra riportato si trova a p. 281. Per altre annotazioni sul concetto e sulla storia

può essere spiegato indipendentemente dalla natura «inferiore» dei soggetti su cui si esercita.

Il termine positivo, invece, quello che designa la «libertà» europea, nato dall'osservazione delle città greche, si estende via via, secondo i tempi e le circostanze, a tutte le forme politiche degli Stati europei, e non soltanto a quelle democratiche. Nel periodo della formazione dei grandi Stati europei che sono prevalentemente monarchici, il dispotismo viene contrapposto alla monarchia «regia», per usare la terminologia di Jean Bodin, a cui si deve la più ampia e storicamente documentata tipologia delle forme di governo, in base al criterio tradizionale, secondo cui la monarchia regia è quella in cui i sudditi obbediscono alle leggi ma lo stesso re è sottoposto alle leggi di natura, «restando ai sudditi la libertà naturale e la proprietà dei loro beni», mentre «la monarchia dispotica è quella in cui il sovrano governa i sudditi come un capo di famiglia i suoi schiavi» (4). Da Machiavelli a Montesquieu, sino a Hegel, la monarchia europea si distingue dalle monarchie orientali perché in essa il potere del re è limitato dalla presenza di più o meno potenti ordini aristocratici.

del dispotismo rinvio anche al mio corso universitario, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, e alla voce *Dispottismo*, nel *Dizionario di politica*, Torino, Utet, II ediz. 1983, pp. 342-349.
(4) Jean Bodin, *Les six Livres de la République*, II, 2.

La testimonianza di un osservatore acuto come Machiavelli è preziosa. In un breve passo del *Principe*, dove distingue due forme di principato, definisce la prima come quella in cui il principe ha a che fare con «baroni» la cui autorità dipende non dalla volontà del signore ma dall'antichità dei loro privilegi di sangue, e la seconda come quella «dove vi è uno principe e tutti gli altri servi» che governano, quando governano, «per grazia e concessione sua» (cap. IV). Per quanto non si possa considerare la prima forma di principato un governo libero a pieno diritto, ciò che lo differenzia dal principato dispotico è comunque l'esistenza di un ordine indipendente, e in questo senso libero, rispetto al sovrano, mentre caratteristica del principato dispotico è che tutti all'infuori del sovrano sono «servi». In questo brano di Machiavelli è di grande interesse anche il duplice riferimento storico: come esempio della prima forma di principato indica la Francia, della seconda la Turchia: «Tutta la monarchia del Turco è governata da un signore, gli altri sono suoi servi; e distinguendo il suo regno in Sangiacchi vi manda diversi amministratori e li muta e varia come pare a lui» (5). Il che è una riprova del fatto che lo Stato addotto come esempio di dispotismo cambia, ma ciò che non cambia è la sua appartenenza alla sfera geografica ad oriente dell'Europa.

Non meno preziosa la testimonianza che si può trarre da Bodin, il quale fatta la distinzione fra governo monarchico e governo dispotico, testé menzionata, dovendo addurre esempi osserva: [Di questo tipo di reggimento] «si trova ancora un certo numero in Asia, in Etiopia e anche in Europa, per esempio la signoria dei Tartari e la Moscovia». La distinzione fra monarchia regia e monarchia dispotica è ancora una volta una buona occasione per esaltare la superiorità dei popoli europei, i quali «più altieri e più guerrieri di quelli africani, non hanno mai potuto tollerare monarchie dispotiche» (II, 2).

La consacrazione della categoria del dispotismo orientale avviene,

(5) Yanov cita lo scrittore d'origine croata Jurij Krizanič del secolo XVII, il cui libro *Politika* era popolare nella alte sfere del governo moscovita, che distingue il dispotismo, come quello che vige in Turchia, dalla forma di governo indicata come modello in cui lo Stato concede privilegi moderati all'aristocrazia che servono da garanzia contro il dispotismo.



com'è ben noto, il che mi dispensa dal soffermarmi, nell'*Esprit des lois* di Montesquieu, il quale, con un'ardita innovazione nella teoria tradizionale delle forme di governo, considera il dispotismo come una delle tre forme tipiche, risolvendo in una sola forma, la forma repubblicana, con un precedente illustre in Machiavelli, tanto la democrazia quanto l'aristocrazia, e ponendo la monarchia come forma intermedia tra l'una e l'altra. L'ampia trattazione che Montesquieu dedica al dispotismo è una conferma dell'importanza ormai assunta dal mondo orientale nell'età dell'illuminismo, ma il modo con cui il tema è trattato dimostra ancora una volta la continuità di una tradizione. Per un verso il dispotismo vi è pur sempre definito come il regime caratterizzato dal rapporto fra signore e servi, dall'altro si ritiene che sarebbe un delitto contro il genere umano introdurlo in Europa. Nell'articolo *Despotisme* dell'*Encyclopédie* gli esempi sono la Turchia, il Mogol, il Giappone, la Persia, e «quasi tutta l'Asia». In *De l'Esprit* Helvétius avverte che parlando di regni dispotici si riferisce a quel «desiderio sfrenato di potere arbitrio quale si esercita in Oriente» (III Discorso, Capp. XVI-XXI). Oltrepassando l'illuminismo, nella teoria delle forme di governo di Hegel, che s'ispira a quella di Montesquieu, il dispotismo vi occupa ancora un posto centrale, non solo geograficamente, in quanto rappresenta l'Oriente contrapposto all'Occidente, ma anche storicamente, in quanto costituisce la primitiva forma di Stato, nato coi grandi imperi orientali, in un disegno storico in cui la seconda tappa è costituita dalle repubbliche antiche, democratiche in Grecia, aristocratica in Roma, e la terza e ultima dalle monarchie dell'Europa moderna.

La filosofia della storia di Hegel è la sublimazione di una concezione eurocentrica dello sviluppo storico, inteso come realizzazione progressiva della libertà. La contrapposizione libertà-dispotismo, corrispondente al contrasto Occidente e Oriente, trova una nuova espressione nella celebre affermazione: in Oriente uno solo era libero, nel mondo classico pochi erano liberi, nel mondo moderno tutti sono liberi. Se la storia è storia della libertà, il compimento di questa storia è avvenuto in Europa. Sublimazione, non conclusione, come pure è stato affermato. La filosofia europea della storia è ancora preva-

lentemente durante tutto il secolo XIX eurocentrica, nonostante si siano ormai affacciate all'orizzonte le due grandi potenze destinate ad arrestare la marcia trionfale (o ritenuta tale) dello spirito europeo nel mondo: gli Stati Uniti e la Russia.

Eurocentrica tanto la filosofia della storia positivista quanto quella marxiana ed engelsiana.

L'idea dell'Europa come principio e fine dello sviluppo civile è strettamente legata a quella concezione progressiva della storia, che è una delle caratteristiche dell'ideologia europea dall'età moderna in poi.

La teoria del progresso, che si oppone tanto alla teoria regressiva quanto a quella ciclica della storia propria degli antichi, è nata in Europa, e il suo predominio quasi incontrastato nel secolo XIX è destinato a rafforzare la convinzione delle nazioni europee di essere al centro del mondo nel periodo della grande espansione coloniale. Non a caso è nata in Europa: fa parte integrante, infatti, dell'ideologia europea nel suo momento culminante l'idea che il progresso sia una caratteristica esclusiva della storia europea, di fronte alla quale la storia delle altre civiltà, a cominciare dai grandi imperi orientali, è rimasta stazionaria. Alla dicotomia libertà-dispotismo si accompagna nella grande filosofia illuministica e positivista una nuova dicotomia, non meno carica di significati di valore, progresso-immobilità. Il famoso *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* di Condorcet è in realtà una storia della civiltà in Occidente, dove, si, vi è stato un periodo di decadenza, corrispondente all'alto medioevo, «ma dove la luce della ragione doveva riapparire per non spegnersi più», mentre in Oriente, dove pur la decadenza fu più lenta (il riferimento è all'impero bizantino) «non si vede ancora il momento in cui la ragione potrà illuminarlo e spezzarne le catene» (*Sesta Epoca*). La storia dell'incivilimento in questa apologia di Condorcet s'identifica col progresso scientifico i cui capostipiti sono stati i grandi filosofi dell'età moderna rappresentanti delle tre nazioni europee più incivilite, Galileo, Bacone, Cartesio. Se il processo d'incivilimento sarà destinato a continuare, esso dovrà estendersi dall'Europa agli altri continenti che non aspettano per diventare anch'essi civili se non di diventare «amici e discepoli» degli Europei.

Durante l'Ottocento il punto di riferimento storico del dispoti-



simo cambia ancora una volta: non più la Turchia, non più i grandi Stati orientali, ma l'autocrazia russa. Sulla russofobia dell'età delle rivoluzioni europee, e sulla contrapposizione Inghilterra-Russia, rinvio all'ampia documentazione raccolta da Dieter Groh nell'opera *Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte* (1961) (6). Ma mi sia permesso riesumare l'opera di Carlo Cattaneo che rappresenta, a mio parere, una delle espressioni più genuine dell'ideologia europea, studiando il quale mi è venuto fatto di formularne per la prima volta con chiarezza i tratti fondamentali (7). In quest'opera la concezione del primato europeo si connette tanto all'idea del contrasto libertà-dispotismo quanto a quella del contrasto progresso-stabilità, e da questa concezione nasce la convinzione che il compito dell'Europa sia di risvegliare le nazioni assopite nel lungo sonno dei regimi dispotici, compito per designare il quale usa la metafora dell'«innesto», tanto da biasimare gli europei «i quali più non hanno e più non curano l'arte divina d'insinuare fra le barbare consuetudini l'innesto d'una progressiva cultura» (8). Cattaneo distingue sistemi aperti e chiusi (una distinzione che sembra anticipare quella tra società chiuse e aperte di Popper), i primi, caratteristici dell'Europa moderna in continuo movimento, i secondi, propri del mondo non-europeo, soggetto a due forme tradizionali e permanenti di dispotismo, il sacerdotale e il militare. I tratti essenziali di tutte le forme di dispotismo sono sempre l'unicità e l'esclusività del principio ispiratore, l'uniformità delle idee tramandate, il livellamento delle aspirazioni, ottenute attraverso una «tetra disciplina» (cui si contrapporrebbe, rovesciando l'espressione, una «gioiosa libertà»). Per Cattaneo le radici del dispotismo, che è il momento negativo della storia, sono da ricercare ora nel sistema culturale (i regimi sacerdotali) ora nel sistema istituzionale (i regimi militari e burocratici). Ma è un momento destinato a scomparire via via che i principi della civiltà europea si diffonderanno su tutta la ter-

(6) Che cito dalla traduzione italiana, *La Russia e l'autocoscienza dell'Europa*, Torino, Einaudi, 1980.

(7) Mi riferisco al libro *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Torino, 1971, in particolare al cap. III, § 3, p. 112 e ss.

(8) C. Cattaneo, *Scritti politici*, Firenze, Le Monnier, 1964, vol. III, p. 334.



ra: «Noi onoriamo in tutti i popoli la natura umana e non crediamo che alcuno di essi debba aver per suprema sua speranza il dispotismo» (9).

Strettamente legata all'idea di progresso — di progresso nella libertà —, l'ideologia europea era destinata a subire il contraccolpo del rapido tramonto di questa idea, di cui si può stabilire anche una data precisa: la fine della prima guerra mondiale, e indicare un'opera che lo ha rappresentato nella forma più cruda, *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, senza dimenticare naturalmente il grande anticipatore, Federico Nietzsche. Si sarebbe forse dissolta se non le avesse dato nuova ragione di sopravvivere l'avvento dello Stato sovietico nel quale, dopo la conquista del potere da parte del partito comunista e il consolidamento del regime attraverso il ferreo dominio di Stalin, si volle riconoscere una nuova incarnazione del dispotismo orientale.

Nel Cinque e Seicento, come si è detto, la Moscovia era abitualmente annoverata tra le monarchie dispotiche. Poi attraverso Pietro il Grande e Caterina, la Russia si era avvicinata all'Europa, ma non sino al punto di far ritenere a Montesquieu che fosse uscita dal novero degli Stati dispotici: «La Moscovie voudrait descendre de son despotisme et ne le peut... Le peuple n'est composé que d'esclaves attachés aux terres, et d'esclaves qu'on appelle ecclésiastiques ou gentilshommes, parce qu'ils sont les seigneurs de ces esclaves» (XXII, 14). Successivamente nell'età delle guerre napoleoniche la Russia aveva partecipato a pieno diritto al concerto delle nazioni europee tanto che per la prima volta un esercito russo era entrato a Parigi, ma non sino al punto da far ritenere a Hegel che fosse entrata a far parte del corpo vivo delle grandi monarchie costituzionali, che rappresentavano la forma di Stato corrispondente al grado di sviluppo della civiltà: «La Russia e la Polonia sono entrate solo tardi nel novero degli Stati storici e mantengono costante il loro contatto con l'Asia» (10). Per Hegel la Russia era diventata, sì, ormai un membro delle nazioni europee ma ne era rimasto un membro «passi-

(9) C. Cattaneo, *Scritti storici e geografici*, Firenze, Le Monnier, 1957, III, p. 90.

(10) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, Leipzig, Meiner, p. 230.



vo» (11). Non già che mancassero giudizi positivi dalla missione della Russia anche da parte di scrittori europei, ma si trattava di quegli scrittori reazionari che al binomio libertà-dispotismo contrapponevano dopo gli errori della rivoluzione francese il binomio inverso le-gittimità-rivoluzione, e a Napoleone-Anticristo il mistico zar Alessandro (12).

Che l'esito della rivoluzione russa e la formazione dello Stato sovietico abbiano avuto l'effetto di riproporre la contrapposizione fra la libertà occidentale e il dispotismo orientale, è risaputo. Alexander Yanov, che ho ricordato all'inizio, indica e illustra le più note di queste interpretazioni, quella del dispotismo idraulico di Wittfogel e quella del dispotismo bizantino di Toynbee. La contrapposizione fra società policentriche e monocentriche non è per Wittfogel soltanto un concetto polemico, ma è anche una realtà storica, e per quel che riguarda in particolare il dispotismo egli ne riprende dalla tradizione i tratti salienti, l'assolutezza del potere, il terrore come strumento di dominio, la lunga durata nel tempo, la stretta correlazione fra potere politico e potere religioso, tra monarcia e teocrazia. L'innovazione consiste, com'è noto, nella spiegazione del fenomeno, che abbandona quella meramente polemica e rozza psicologia della natura servile dei popoli per proporre una di carattere economico, la necessità in cui si trovarono le grandi pianure asiatiche di una regolamentazione dell'irrigazione e di conseguenza di una potente burocrazia. Nel saggio *Russia's Byzantine Heritage* (1947) Toynbee sostiene che «per circa un millennio i russi sono stati membri non della nostra civiltà occidentale ma di quella bizantina», e nella lunga lotta per conservare l'indipendenza dell'Occidente hanno cercato la salvezza nella stessa istituzione politica che fu la rovina del mondo bizantino: una inesorabile concentrazione di potere temporale e spirituale, che può essere interpretata come «una versione russa dello Stato totalitario bizantino». Questa struttura politica ha ricevuto due volte una reincarnazione, la prima volta per opera di Pietro il Grande, la seconda per opera di Lenin, sicché «l'Unione Sovietica di oggi, come il gran principato di Moscovia, del secolo

XIV, riproduce le caratteristiche salienti del medioevale impero romano d'Oriente» (13).

Non c'interessa la validità storica di queste interpretazioni. Ha perfettamente ragione Yanov nel ritenere che tanto Wittfogel quanto Toynbee sono stati «prigionieri impotenti del modello bipolare», vale a dire della troppo semplicistica interpretazione della storia in base alla dicotomia libertà-dispotismo, che avrebbe dato origine a una vera e propria scienza del dispotismo che egli chiama ironicamente «dispotologia». Ma nella storia delle idee, che qui c'interessa, è proprio questa continua ricorrenza del modello bipolare che merita tutta la nostra attenzione, ed è motivo di particolare interesse proprio il fatto che due storici, e quanti altri prima di loro, siano stati «prigionieri» dello stesso modello. Voglio dire che non meno importante della critica, giustissima in sede storica, del modello bipolare e della sua non sempre corretta applicazione, è la straordinaria vitalità di questo stesso modello nella storia delle idee. Non ci vuole molta perspicacia per rendersi conto che la contrapposizione tra libertà occidentale e dispotismo orientale è un'ideologia, il cui valore è stato essenzialmente polemico, ma proprio perché si tratta di un'ideologia, altro è mostrarne la maggiore o minore verità, altro rilevarne l'efficacia pratica, che è poi l'unico criterio in base al quale una ideologia deve essere giudicata.

Se mai, è proprio rispetto all'efficacia, sul terreno particolare su cui è lecito giudicare il valore di una ideologia, che non si può evitare di constatare come l'ideologia europea si sia andata estenuando. Anzi tutto, nella teoria politica contemporanea il concetto stesso di Stato dispotico ha perso il suo significato originario, e lo stesso termine «dispotismo» viene sempre meno usato nel linguaggio tecnico, conservando soltanto il suo significato generico polemico nel linguaggio comune. Nel linguaggio tecnico della filosofia e della scienza politica «dispotismo» è stato sostituito da altri termini concettualmente più precisi, come «Stato totalitario», «Stato autoritario», «autocrazia» ecc. Tipologie delle forme di governo più complesse hanno finito per rompere il modello bipolare, introducendo criteri incrociati di classificazione e moltiplicando quindi le possibili caselle in cui si sono venute a



collocare le costituzioni politiche delle varie epoche. Non so se sia stata fatta una ricerca esauriente sull'uso di «dispotismo» nella teoria politica contemporanea. Mi limito a far notare che nell'opera di Max Weber, che è uno dei pilastri della teoria politica contemporanea, la categoria del dispotismo non trova alcun posto, sostituita dalle varie forme che hanno assunto nella storia il potere tradizionale, da un lato, e il potere carismatico, dall'altro, rispetto al potere legale-razionale.

Se è vero che il tramonto dell'idea di progresso, che è stata tanta parte della coscienza europea, è avvenuto dopo la prima guerra mondiale è altrettanto vero che il tramonto della ideologia europea è avvenuto soprattutto dopo la seconda. Hanno contribuito a determinarne la dissoluzione due eventi che hanno sconvolto la storia del mondo e hanno suscitato nei «buoni Europei» la «Schuldfrage», il problema della colpa: il nazismo, da un lato, e il processo di decolonizzazione dall'altro. Dopo Hitler con quale animo potevamo ancora evocare la «città periclea»? E le popolazioni dei continenti extra-europei che si stavano liberando dal giogo delle potenze coloniali non erano ormai davanti a noi, non per rendere grazie dei decantati benefici della civiltà, ma per chiederci conto delle rovine, delle spoliazioni, dello sfruttamento, e in molti casi, anche del sangue versato? Quali erano i popoli civili, quali i barbari?

Vi è stata in questi anni una tendenza a sostenere che il nucleo originario della ideologia europea è rimasto intatto ma è avvenuta una traslazione, o un trapianto, dall'Europa all'America del Nord, che già all'inizio del secolo scorso, quando si cominciò a presagire nello scontro fra gli Stati Uniti e la Russia il contrasto che avrebbe dominato la storia futura, era stata invocata come il «palladio della libertà». Di fatto, è vivissima nei nipoti di Giorgio Washington la coscienza (vera o falsa che sia) di essere gli eredi dei valori della civiltà occidentale e, quel che è ben più importante, i difensori del «mondo libero» con la potenza delle loro armi. Chi sa che avesse ragione il vecchio Hegel nell'affermare che lo Spirito del mondo era sempre proceduto, e continuava a procedere, dall'Oriente verso Occidente, seguendo il corso del sole, e pertanto non si possa escludere che abbia concluso la sua lunga sosta in Europa, durata circa duemila e cinquecento anni.



Vorrei credere che non sia vero. Ma l'incapacità dell'Europa democratica di trovare un'unità che le consenta di porsi come terzo, o mediatore o arbitro tra le due grandi potenze, non offre molte ragioni di speranza. L'unica ragione di continuare a credere che la fiamma della libertà non sia spenta sono i moti di rivolta avvenuti ripetutamente in questi anni, nonostante la immancabile durissima repressione, in alcuni paesi sottoposti al dominio sovietico. In questi paesi continua ad essere viva l'ispirazione che nel momento tristissimo delle trionfanti dittature fasciste Benedetto Croce aveva chiamato «religione della libertà», e nella quale aveva creduto di poter riassumere l'essenza dello spirito europeo.

(Questo saggio è lo svolgimento della relazione presentata dall'autore al Convegno sul tema «Cultura e culture europee», tenutosi a Firenze dal 28 al 30 maggio del 1986 per iniziativa dell'Istituto Universitario Europeo).

BOBBIO, Norberto
Politica e cultura, Torino, Einaudi, 1955.

Quale socialismo, Torino, Einaudi, 1976.

Il problema della guerra e le vie della pace, Bologna, Il Mulino, 1978.

Il futuro della democrazia, Torino, Einaudi, 1984.

Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica, Torino, Einaudi, 1985.

Profilo ideologico del novecento italiano, Torino, Einaudi, 1986.

VIOLI, Carlo
Norberto Bobbio: 50 anni di studio. Bibliografia degli scritti (1934-1983), Milano, Franco Angeli, 1984.

Sylvie Richterová

Topografia



Collana praghese
edizioni e/o

(11) Op. cit., p. 907.

(12) Su questo punto vedi Groh, cit., p. 90 e ss.

(13) Traggio queste citazioni da Yanov, cit., p. 140 e ss.