Heliopolis
Culture Civiltà Politica
ISSN 2281-3489

Anno XVII
Numero 1 – 2019

Forza, potere, autorità. Jakob Burckhardt e la "nascita" dello Stato

di ***Luca Gasbarro***

Abstract: The essay aims to highlight entering the moment in which we find a reflection on the political dimension, we must consider the moment that is not unique, but essential, that of the transfiguration of strength between opposing subjectivities, in power, and, consequently, in authority, an order of normality that contemplates within itself moments of domination, a demand for obedience, coercivity. In this sense, Jakob Burckhardt could be compared to those who make the core of politics coincide with the ability to produce an effective power necessary to contain a human reality detected as problematic.

Keywords: Strength – Power – Authority – State

Continuare ad affrontare un autore come Jakob Burckhardt risulta un tentativo complesso. La sua esperienza personale e la sua produzione letteraria sono lungi dall'essere inclini a immediate categorizzazioni. E la particolare *eterogeneità intellettuale* potrebbe essere uno dei motivi utili a rafforzare l'idea di come Burckhardt abbia affrontato con cognizione, nel corso dei suoi studi[1], tra le altre – facendolo

[1] Come segnala L. Bazzicalupo in *Opere di Burckhardt e sigle di abbreviazione*, *Nota dell'autore* in Id., *Il potere e la cultura. Sulle riflessioni storico-politiche di Jakob Burckhardt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1990, pp. 321-322, esistono due edizioni di raccolta delle opere di Burckhardt: *Gesamme Werke*, 10 Bde, Basel/Stuttgart 1970 e *Gesamtausgabe*, Bd. 1-14, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, Berlin und Leipzig 1929-34. Prendendo come riferimento la seconda, al suo interno è possibile trovare: vol. I *Fruhe Schriften*, a cura di H. Trog e E. Dürr; vol. II: *Die Zeit Costantins des Grossen*, a cura di Felix Stahelin (tr. it., *L'Età di Costantino il Grande*, a cura di P. Chiarini, con l'introduzione di S. Mazzarino, Biblioteca di storia patria, Roma 1970); vol. III e vol. IV: *Der Cicerone, eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke italiens*, a cura di H. Wölfflin (tr. it., *Il Cicerone. Guida al godimento delle opere d'arte in Italia*, di P. Mingazzini e F. Pfister, con introduzione di F. Pfister, Sansoni, Firenze 1952); vol. V: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, a cura di W. Kaegi (tr. it., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, con introduzione di E. Garin, Sansoni, Firenze 1952); vol. VI: *Die Kunst der Renaissance in Italien*, a cura di H. Wölfflin; vol. VII: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, a cura di A. Oeri [Di tale opera si è avuta una seconda edizione aggiornata a cura di W. Kaegi (Berna 1941). E a questa seconda edizione si riferisce la tr. it. a cura di e con introduzione di D. Cantimori, *Meditazioni sulla storia universale*, Sansoni, Firenze 1959, sviluppata e condotta tenendo presente anche la edizione delle *Weltgeschichtliche Betrachtungen* di R. Stadelmann (Tubingen 1949). Della stessa opera vi sono anche le traduzioni di Antonio Banfi, *Considerazioni sulla storia del mondo*, Bompiani, Milano 1945 e di M. T. Mandalari, *Riflessioni sulla storia universale*, Capriotti, Roma 1948 e un'altra edizione per BUR, Milano 1966]; *Historische Fragmente aus dem Nachlass*, a cura di E. Dürr, (tr. it. di M. Carpitella, *Lezioni sulla storia d'Europa*, Boringhieri, Torino 1959); vol. VIII e vol. IX: *Griechische Kulturgeschichte*, a cura di F. Staehelin; vol. X e XI: *Griechische Kulturgeschichte*, a cura di Merian (tr. it. *Storia della civiltà greca*, di M. Attardo Magrini, con l'introduzione di A. Momigliano, Sansoni, Firenze 1955); vol. XII: *Beitrage zur*

sfuggire, quindi, ad una possibile etichetta di solo storico dell'arte – anche una dimensione complessa, come quella politica, evidenziandone alcuni caratteri inerenti il problema della sua autonomia e della sua indipendenza nei confronti di altre fonti di riconoscimento riservandole, così, una pressoché totale *autarchia* di legittimazione.

Su questo elemento è opportuno richiamare quello che Laura Bazzicalupo afferma in uno dei pochi testi – se non l'unico nel panorama scientifico nazionale[2] – in cui si tenta di ricostruire un possibile percorso filosofico-politico burckhardtiano:

> Si tratta cioè di sostenere che la politica (e perciò il potere) sia diversa e sia indipendente cioè segua imperativi propri, ponendosi come legge a se stessa, in qualche modo autarchica causa prima e che moralità e religione sono ingredienti essenziali al solo titolo di strumenti. È evidente e deciso il desiderio di demitizzare la concezione dello Stato, di privare delle occultazioni ideologiche il potere che, anche dopo il processo di laicizzazione, continua, (con forse maggiore protervia e maggiore successo, poiché raccoglie in questo le speranze dei popoli) a presentarsi come potenza morale[3].

Una puntualizzazione che riprende il filo lasciato scoperto da Delio Cantimori che, nell'*Introduzione* a *Meditazioni sulla storia universale*, recuperando una citazione utilizzata dallo stesso Burckhardt "*La potenza è malvagia in sé*"[4], spiega:

> La celebre frase non sembra dunque significare nel contesto di queste *Meditazioni*, deplorazione pietistica e moralistica della presenza del fenomeno 'potenza', forza politica organizzata nello Stato, 'potere politico', ma identificazione macchiavellica del carattere della politica, usando sì il termine moralistico di derivazione cristiana e razionalistico-illuminista, ma non facendolo proprio; come a dire: non vogliate riscoprire il carattere proprio della forza e della politica, che non è morale, per mezzo di motivazioni moralistiche, sia di moralismo filosofico, sia di moralismo

Kunstgeschichte von Italien, a cura di H. Wölfflin; vol. XIII: *Skultur der Renaissance. Erinnerung aus Rubens*, a cura di F. Staehelin e H. Wölfflin (tradotta *Erinnerung aus Rubens*, da A. Bovero, *Rubens*, con prefazione di E. Maurer, Einaudi, Torino 1967); vol. XIV: *Vortrage*, a cura di E. Dürr (tr. it. di A. Staude, *Arte e storia: lezioni 1844-87*, Boringhieri, Torino 1962-1990). Si segnalano inoltre: *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, a cura di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1961; *Lettere, 1838-1896*, a cura di Luca Farulli, Sellerio, Palermo 1993; *Sullo studio della storia: lezioni e conferenze 1868-1873*, a cura di Maurizio Ghelardi, Einaudi, Torino 1998.

[2] Per inquadrare meglio la figura Jacob Burckhardt, di sicuro interesse è il volume di Karl Löwith tradotto dalla stessa Bazzicalupo: K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, tr. it., *Jacob Burckhardt: l'uomo nel mezzo della storia*, Editori Laterza, Roma 2004.

[3] L. Bazzicalupo, *Il potere e la cultura. Sulle riflessioni storico-politiche di Jakob Burckhardt*, cit., p. 96.

[4] La stessa Bazzicalupo spiega come "nonostante la frase *die Macht ist bose*, sia espressamente attribuita a Fr. Chr. Schlosser storico rousseauiano e kantiano vissuto tra il 1776 e 1861, Kaegi (Biog.VI, I, p. 6) fa notare che è impossibile rinvenirla nell'opera di Schlosser". L. Bazzicalupo, *Il potere e la cultura. Sulle riflessioni storico-politiche di Jakob Burckhardt*, cit., p. 95, nota 21.

religioso (cristiano)[5].

Si badi bene, il procedere metodologico di Burckhardt è quello di uno storico – e di uno *storico non allineato*[6], *sui generis*, verrebbe da aggiungere. Conseguentemente il mettere in evidenza come il *potere* raccolto nello Stato sia la cristallizzazione di un sistema di *rapporti di forza* non significa che una simile rilevazione possa essere trasposta su un piano d'analisi prescrittivo. A fugare questa ipotesi è lo stesso Burckhardt quando sostiene:

> Il desiderio dello Stato di essere lui il realizzatore della moralità, cosa che non può e non deve avvenire che dal cuore della società, è un'anomalia o una presunzione filosofica o burocratica. Senza dubbio lo Stato incarna il "simbolo del diritto e del bene" che deve essere inalberato comunque, ma niente di più. […] La realizzazione da parte dello Stato della "morale sulla terra" fallirebbe mille volte in causa della debolezza della natura umana in generale e di quella dei migliori in particolare. Il campo della morale è differentissimo da quello dello Stato; è già molto che quest'ultimo riesca a mantenere un diritto convenzionale. Egli conserverà sana la sua interezza se sarà persuaso che per natura e forse per le sue stesse origini è soprattutto un'istituzione nata sotto l'assillo della necessità[7].

Un'impostazione del genere rafforza l'idea, pertanto, di come nel momento in cui ci si trovi a riflettere sulla politica bisogna fare i conti con un momento non unico, ma imprescindibile, quello della trasfigurazione della *forza* tra contrapposte soggettività, in *potere*, e, conseguentemente, in *autorità* capace di porre un ordine sociale *cristallizzando* appunto una situazione di normalità che contempla al suo interno momenti di *dominio*, *pretesa d'obbedienza*, *coercitività*.

In tal senso, Burckhardt, pur con tutte le cautele del caso, potrebbe essere accostato a chi fa coincidere il nocciolo della politica stessa con la capacità di produrre un potere efficace necessario per contenere una realtà umana rilevata come *problematica*[8].

Il punto non è accettare acriticamente tale dato, né tantomeno condividere la degenerazione ideologica che ne potrebbe derivare. A maggior ragione se al fine di circoscrivere il presente campo d'indagine si lascia da parte la componente cul-

[5] D. Cantimori, *Introduzione* a J. Burckhardt, *Meditazioni sulla storia universale*, cit., p. XXIII.

[6] Cfr. J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia del mondo*, tr. it. a cura di A. Banfi, Bompiani, Milano 1945, pp. 17-18.

[7] Ivi, pp. 45-46.

[8] Nel senso che a prevalere nell'uomo o per tendenza radicata nella struttura psico-culturale dell'individuo o per mera pressione delle esigenze di vita sociale, risulterebbe un atteggiamento egoistico di base, con i conseguenti comportamenti inimicali verso l'altro. Il dato oggettivo/descrittivo che ne deriva è quello di una radicale predisposizione al conflitto, la quasi-necessità di sopraffare gli altri per tutelare e salvaguardare la propria incolumità. Sul piano prescrittivo ed ideologico, prendendo spunto da un simile presupposto antropologico, sono maturate e diffuse teorie di tipo sociologico, psicologico, politologico e antropologico-naturalistico per bocca di autori quali Hobbes, nel Seicento, e poi Darwin, Marx, Freud, Schmitt, nell'Ottocento-Novecento.

turale non perché a questa potenza non si riconosca valore e significato, tutt'altro[9]. Quanto comunque constatare questo portare in luce, pure da parte di un autore come Burckhardt, la dimensione della *violenza* ("semplicemente si tratta di conservare il nome di male, così intuitivamente comune, ordinario e anche banale, a ciò che fa male, ciò che ferisce e fa soffrire"[10]) come momento presente anche nella relazione umana, sicché la politica, che si pone evidentemente il problema della relazionalità, della socialità, non ne è esente, ma in qualche modo deve incamerarlo, razionalizzandolo in un *potere*, operando un processo di "sistematizzazione di forza" scevro da qualsiasi altro riferimento, per dirla con il Cantimori "sia di moralismo filosofico, sia di moralismo religioso (cristiano)"[11].

In tal senso, nel focalizzare l'attenzione sulla riflessione burckhardtiana sullo Stato può risultare utile chiamare in causa addirittura Thomas Hobbes ribadendone una costante attualità[12]. Ovviamente il richiamo ad Hobbes è un ulteriore spunto per sottolineare una *continuità* e, allo stesso tempo, una *discontinuità* di riferimenti che, comunque, sfuggono ad una coerente e completa sistematizzazione in una teoria generale dello Stato da parte di Burckhardt. Innanzitutto perché le argomentazioni dello stesso autore mancano di un carattere filosofico deduttivo. Poi, perché sussistono dei veri e propri punti di distacco da una certa linea di pensiero che "dallo stesso Hobbes a Locke, a Rousseau e a Kant, sia pure con profonde diversificazioni, fa perno sull'ipotesi del contratto sociale"[13].

Al riguardo, riferendosi ad Hobbes, è interessante raccogliere il quesito posto da Giuseppe Sorgi – in *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza* – e girarlo a Burckhardt per venire incontro idealmente alle sue perplessità e, così, tentare di approfondire i motivi di critica verso l'ipotesi della sussistenza di un momento sto-

[9] La stessa Bazzicalupo ammonisce: "È nostra intenzione ricostruire il modello originale di storiografia burckhardtiana nella prospettiva del politico: non solo ci interessano le dirette osservazioni di Burckhardt sul problema del potere, dello Stato, delle crisi rivoluzionarie e sul momento che in esse svolgono le grandi personalità e le masse, non solo quanto del suo approccio storico è condizionato dal rapporto critico e consapevole con l'evento fondamentale della Rivoluzione francese e con le concezioni dello Stato etico di tipo hegeliano, ma, se è possibile, più ampiamente cercheremo di far emergere un'idea del politico che va oltre la stretta problematica del potere e che si intreccia invece con quella 'potenza' storica sociale e dinamica costituita dalla cultura", cfr. L. Bazzicalupo, *Il potere e la cultura. Sulle riflessioni storico-politiche di Jakob Burckhardt*, cit., p. 10.

[10] Ivi, p. 99.

[11] D. Cantimori, *Introduzione* a J. Burckhardt, *Meditazioni sulla storia universale*, cit., p. XXIII.

[12] "L'eventualità che il frutto dell'opera speculativa di Hobbes sia stato considerato – in passato – e che lo sia tuttora, una fonte fertile per la riflessione simbolica, mi indica, ancor più oggi e in questa sede, che quel "perché" è ancora presente e vivo. In questa linea, chi abbia l'intenzione di soffermarsi a riflettere sui mutamenti simbolico-politici del proprio tempo troverà in Hobbes più di uno spunto che lo interessi. E ciò può avvenire naturalmente in riferimento al fenomeno del sorgere di nuovi riferimenti simbolici rappresentativi del 'politico'". G. Sorgi, *Attualità dell'opera di Thomas Hobbes, fonte fertile per una lettura simbolica,* in *Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, a cura di F. Ricci, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012, pp. 10-11.

[13] L. Bazzicalupo, *Il potere e la cultura. Sulle riflessioni storico-politiche di Jakob Burckhardt*, cit., p. 119.

rico[14] nel quale rinvenire lo *stato di natura* hobbesiano. Afferma, infatti, Sorgi:

> Si tenga presente la indecisione (o mobilità) del pensiero di Hobbes sulla realtà del suo stato di natura: si tratta o no di un'epoca storica (o preistorica), in cui gli uomini vivevano nello stato selvaggio prima che fossero fondate le società organizzate?[15]

Burckhardt, sul punto, appare lapidario, circoscrivendo di fatto una certa inutilità nel ricorrere a mitologie di circostanza per legittimare il *potere* e, conseguentemente, lo *Stato*:

> È assurdo credere che un contratto sia alla base dello Stato. […] Nessuno Stato è ancora stato creato con un vero patto (*inter volentes*) frutto di un'intesa liberamente accettata da tutte le parti. […] La tradizione che non distingue tra popolo e Stato indugia volentieri attorno al problema delle origini; il popolo non conosce altri rappresentanti mitici della sua unità che degli eroi la cui esistenza è per lui puramente nominale e qualche arconte eponimo, oppure egli crede alla favola di una molteplicità primitiva come i nomi egiziani o di una unità primordiale che si è poi scissa e dispersa come la torre di Babele. Ma questa scienza è mitica e limitata[16].

Burckhardt appare, comunque, consapevole della difficoltà intrinseca al tentativo di indagare quali siano le cause primigenie dello Stato. L'approccio che riser-

[14] Sul punto la Bazzicalupo sostiene: "Lo 'stato di natura' appare a Burckhardt una metafora concettuale inadeguata e storicamente contraddittoria per figurare il mondo pre-statale, il luogo non politico, ma certamente complesso e ricco del sociale che si può teoricamente e storicamente contrapporre alla formalizzazione del momento politico", ivi, p. 121.

[15] G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Franco Angeli, Milano 1996[3], pp. 83-84. Sul punto in particolare, Giuseppe Sorgi, prendendo in considerazione le principali opere hobbesiane, argomenta: "In *Elements* egli [Hobbes] si riferisce ai gruppi selvaggi contemporanei (senza ulteriori precisazioni) ed ai secoli precivili di Britanni e Germani [*El.*, I, 14, 12, pp. 113-114]. In *De Cive* ammette esplicitamente uno «stato naturale degli uomini, prima che si costituisse la società», ma cita anche le tribù americane e il passato selvaggio di «razze ora civili e fiorenti»" [*De Cive*, I, 12, 12-13]. Inoltre, evidentemente, pensa anche ad una diversa presenza e attualità dello stato naturale quando, per dimostrare la natura asociale dell'uomo, rileva dall'esperienza la diffidenza e l'egoismo che ispirano i comportamenti umani della vita quotidiana e nelle stesse forme associative d'affari o d'altro genere, e sottolinea il timore reciproco che vige fra le città e gli stati, spingendoli ad opere di difesa e agli armamenti [*Prefazione ai lettori*, pp. 67-68 e I, 2 con nota a, pp. 80-83]. In *Leviathan* nega esplicitamente ch'egli intenda parlare di un'epoca storica generale dell'umanità al puro stato di natura e si riferisce ai selvaggi contemporanei (precisati nelle tribù americane), alle guerre civili, ai rapporti internazionali, dopo aver posto come primo elemento la diffidenza reciproca che tutti esperimentiamo nella nostra vita di ogni giorno [*Lev.*, XIII, p. 121-122]. In altro luogo tuttavia sembra pensare ad una successione temporale di due stati, quando si riferisce ai diritti che gli uomini avevano "prima dell'istituzione dello Stato" [ivi, XXVIII, pp. 305-306]. Nel *Leviathan* latino rilancia il *prius* storico dello stato di natura, quando aggiunge un richiamo alla fase primordiale dell'umanità. Riferendosi ai rapporti di violenza fra Caino ed Abele e sottolineando la non esistenza di una condizione statuale in quell'epoca [*O.L.,* III, p. 101]".

[16] J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia del mondo*, cit., pp. 38-39.

va a questo argomento, oltre che esente da una sistematizzazione teorica, appare complesso.

L'analisi prende le mosse da alcuni interrogativi: "come nasce un popolo e come forma uno Stato? Quali sono le sue crisi di crescenza? Da qual grado di sviluppo politico è possibile partire per parlare di Stato?"[17].

Le risposte evidenziano un particolare sentenziare circa l'impossibilità stessa di arrivare a qualche conclusione positiva:

> Tutte le nostre ipotesi sulle origini dello Stato sono illusorie. […] La luce che faremo scaturire discutendo certi problemi non avrà altro scopo che illuminare l'abisso che si spalanca davanti a noi[18].

Eppure Burckhardt il tentativo di spiegare come lo Stato prenda vita lo compie. E lo svela ricorrendo alla *violenza*. "Per spiegare l'origine dello Stato non vi sono dunque che due possibilità" afferma. La prima: "o la violenza che ne è il principio iniziale e la sua origine non ci preoccupa perché nasce fatalmente dall'ineguaglianza delle capacità umane e spesso anzi lo Stato non è stato che una semplice sistemazione di forza"[19]. La seconda: "Oppure noi immaginiamo un processo violentissimo più spesso un miscuglio"[20].

L'origine dello Stato non può che ricondursi alla problematicità dell'essere umano, a quel *patire* da cui si tenta di sfuggire trovando sollievo in una situazione dove l'*ineguaglianza delle capacità umane*, da cui inevitabilmente nascono e prosperano rapporti di dominio, trovano una loro *organizzazione* e, pertanto, *stabilità*, *ordine*.

D'altronde, quando l'autore si trova a riflettere circa la possibilità di individuare nella giustizia la causa prima dello Stato e la relativa argomentazione intorno alla tesi che la *forza* è il suo elemento coesivo principale, egli sembra richiamare Trasimaco nel dialogo della *Repubblica*[21] oppure Agostino nel *De Civitate Dei*[22]:

> L'attraente teoria dell'esistenza iniziale della società che lo Stato avrebbe poi protetto, corretto, difeso non è meno illusoria di quella che vedrebbe nel sentimento di giustizia ciò che dà origine allo Stato. Se fosse così lo Stato e il diritto criminale sarebbero sorti insieme. La realtà è un'altra[23].

Prendendo come riferimento la spiegazione di Passarin d'Entrèves proprio sull'argomentare di Trasimaco e utilizzando tale interpretazione per tentare di decifrare la riflessione burckhardtiana, sarebbe possibile affermare:

[17] Ivi, p. 38.

[18] *Ibidem*.

[19] J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia del mondo*, cit., p. 40.

[20] *Ibidem*.

[21] "Chi comanda è padrone, e perciò, a ragionar per diritto si deve concludere che la sola norma del giusto è il tornaconto del più forte" (Platone, *Repubblica*, libro I, 336-344).

[22] "Remota iustizia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?" (Agostino, *De Civitate Dei*, libro IV, cap. IV).

[23] J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia del mondo*, cit., p. 39.

> Siamo qui di fronte alla posizione estrema che il «realismo politico» può assumere, ed ha assunto nel corso delle sue successive trasformazioni. Il rapporto politico è un rapporto di forza: la sua determinazione è pura costatazione di fatto (del fatto che alcuni comandano e altri obbediscono), non una valutazione di motivi o di fini[24].

Di conseguenza, verrebbe pressoché naturale il collegamento con le pagine del capitolo XV de *Il Principe* di Machiavelli per mezzo delle quali, come spiega ancora Passarin d'Entrèves, "si esprime il deliberato proposito di avvicinare il problema dello Stato come problema esclusivamente fattuale, con un'indagine del «come si vive», non del «come si dovrebbe vivere»: della forza, non del potere né dell'autorità"[25].

Tuttavia, fermarsi al solo riferimento evocato da Passarin d'Entrèves per *Il Principe*, comporterebbe un limitare al solo problema della *forza* l'intero ragionamento burckhardtiano circa il fenomeno Stato.

In realtà la *violenza* rappresenta il momento iniziale da cui Burckhardt parte, per giungere poi a riconoscere la valenza sia del diritto – in quanto *forza* legalizzata, normalizzata – sia dell'*autorità* dello stesso Stato secondo un incedere segnato da alcune variabili quali: *violenza*, *forza*, *potere*, *Stato*. In questo senso l'ascendenza del percorso hobbesiano appare più che evidente e condizionante[26].

Al proposito è possibile porre in rilievo come il *potere* di cui è espressione suprema lo Stato sia forza sì, ma, in qualche modo, qualificata e normalizzata[27]. Una possibile interpretazione può risiedere nel fatto che anche per Burckhardt lo Stato coincide con il sorgere del diritto: il passaggio dalla *violenza* alla *forza* cristallizzata nello Stato non è altro che il passaggio dal regno della *forza* fisica dell'uomo, dove c'è la *violenza* e, pertanto, dove non vi può esser perciò sicurezza, al regno del diritto, dove invece i rapporti degli uomini sono regolati da norme che "cristallizzano la struttura organizzata della *forza*"[28]. Spiega, sul punto, la Bazzicalupo:

[24] A. Passarin d'Entrèves, *La dottrina dello stato. Elementi d'analisi e d'interpretazione*, Giappichelli, Torino 1967², p. 25. Lo stesso Passarin d'Entrèves trattando di Machiavelli spiega: "Nonostante la metafora naturalistica, lo stato non è per Machiavelli una 'realtà' dello stesso ordine della realtà della natura. È una creazione dell'uomo, un' 'opera d'arte', secondo la classica definizione del Burckhardt: creazione limitata e condizionata tuttavia dagli stessi elementi di fatto coi quali e sui quali l'uomo opera", ivi, pp. 61-62.

[25] Ivi, p. 65.

[26] "L'ascendenza hobbesiana dello Stato di Burckhardt è significativa, se è possibile vi è anzi una radicalizzazione". Cfr. L. Bazzicalupo, *Il potere e la cultura. Sulle riflessioni storico-politiche di Jakob Burckhardt*, cit., p. 119.

[27] Sostiene sul punto la Bazzicalupo: "È il passaggio cioè dalla violenza alla forza, che è considerata elemento non strumentale e estrinseco ma sostanziale e infrasistematico dello Stato. Lo Stato moderno è regolamentazione giuridica della forza che esso monopolizza e rappresenta. […] Ciò comporta che l'uso esteriore della forza, mediante la stabilizzazione del potere in uno stadio più avanzato, può non essere evidente e può avvenire che la coercizione non venga vistosamente adoperata per cui valga la semplice minaccia a rendere ordinata la vita sociale". Cfr. ivi, p. 118.

[28] "Nello Stato di diritto le garanzia di una possibile vita privata morale e senza violenza poggiano consapevolmente nella previa accettazione dell'atto di forza iniziale e fondante

> All'atto di violenza e di usurpazione segue un processo di formalizzazione, una auto legittimazione dello Stato che si presenta come forza organizzata e in qualche modo prevedibile, fondando su se stessa e sull'interna logica dell'autoconservazione. Burckhardt fa emergere il carattere, in qualche modo artificiale dello Stato, soprattutto dello Stato moderno. Anche se nato da un movimento impulsivo di violenza e di egoismo e anche se internamente retto dal principio condizionante, assolutamente naturale, della sopravvivenza e della legge animalesca dell'autoconservazione, lo Stato si deve dare – per la propria stessa vitalità e quindi ancora per soddisfare il principio di conservazione – una struttura organizzata[29].

Ecco, di conseguenza, l'approdo al *potere,* vale a dire *violenza* che si trasforma in *forza*:

> Qualunque sia l'origine dello Stato – "espressione politica di una nazione, esso non diventerà vitale che trasformando la violenza in forza". È vero che finché dura il suo crescere, ciascuna potenza cerca di ingrandirsi per completare la sua forma all'interno e all'esterno, arrogandosi il diritto di assimilare le forze inferiori[30].

Nel procedere burckhardtiano, il *potere* – frutto della sistematizzazione-cristallizzazione di rapporti di forza – è richiamato ed è declinato per giustificare la pacificazione interna e la costituzione di un ordine politico di cui lo Stato è il garante. Burckhardt, in siffatta maniera, può sentenziare:

> La costituzione interna dello Stato non è il risultato dell'abdicazione degli interessi individuali ma *è* questa rinuncia stessa e l'arrangiamento del maggior numero di egoismi ad uno stato di cose nel quale trovano sempre l'affar loro ed al quale finiscono a legare completamente la loro esistenza[31].

Conseguentemente, la valenza politica dello Stato si rivela una mera *sistematizzazione-cristallizzazione* di *forza* e di *potere*. L'ulteriore metamorfosi sarà quella che vedrà la *forza* trasfigurarsi in *autorità*:

> All'interno il potere esercita un'azione tesa ad estendere ovunque il principio di autorità, nell'interesse generale, e portando alla sua ultima conseguenza il principio "lo Stato sono io[32]".

lo Stato. Anche quando tutto appare pacifico, il carattere essenziale rimane quello della forza, del rapporto consapevole di dominio e di obbligatorietà". *Ibidem*.

[29] Ivi, p. 117.

[30] J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia del mondo*, cit., pp. 42-43.

[31] Ivi, p. 45.

[32] Anche verso l'esterno, questo schema è riportato nei termini di rapporti tra Stati: "Accade allora […] che *la potenza è malvagia di per sè* (Schlosser) poiché si dà allo Stato, senza riguardo ad alcuna religione, quel diritto all'egoismo che si rifiuta all'individuo. Dei vicini più deboli sono ammessi e sottomessi, dipendenti in un modo o nell'altro, non per impedir loro di nuocere – questo è il minimo pensiero dell'aggressore – ma per evitare che un altro se ne impadronisca e ne usi a fini politici; si sopprime così un eventuale alleato al proprio nemico", *Considerazioni sulla storia del mondo*, p. 43. Sul punto è possibile allargare il ragio-

Tale passaggio resta segnato da due relazioni. La prima è quella relativa al legame fra *obbligo* e *comando*: l'uomo vive in comunità solo se sente obbliganti le azioni dello Stato. E in questo passaggio si sente riecheggiare il vento dell'influenza hobbesiana specificatamente nel momento in cui si evidenzia quasi la necessità della spada della giustizia sulla quale lo Stato può far leva per dare ordine alla comunità di riferimento.

Riferendosi allo Stato, in un famoso passo di *Leviathan*, Hobbes afferma:

> è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni[33].

Dal canto suo Burckhardt propone:

> Gli individui hanno al di sopra di loro delle leggi e dei giudici armati di un diritto coercitivo che fanno loro osservare i vicendevoli impegni e che proteggono i bisogni della comunità, non tanto per l'uso della forza come per il salutare timore che essa ispira[34].

La seconda, legata inevitabilmente alla prima, concerne il fine dello Stato stesso e la sua profonda ragione di esistenza: la relazione fra *protezione* e *obbedienza*. Così, Burckhardt sostiene:

> La sicurezza necessaria alla vita proviene dalla certezza che essa persisterà anche nel futuro e che, fin che durerà lo Stato, non vi sarà più bisogno di lottare gli uni contro gli altri. Tutti sanno che, ricorrendo alla violenza, lo

namento cercando punti di contatto con la nota categoria schmittiana *amico-nemico*, come quando Burckhardt afferma: "presso il popolo questo sentimento è piuttosto istintivo ed appare come virtù suprema della razza nutrita forse dall'avversione che gli ispirano quelli che sono differenti da lui" (ivi, p. 45). Oppure quando, riferendosi alla 'guerra', spiega: "Un popolo non prende piena coscienza della sua robustezza nazionale che in guerra, misurandosi con altri popoli, poiché questa forza esiste solo in quell'occasione […]. La guerra rimette in onore le forze vere […]. La guerra che subordina ogni vita ed ogni proprietà ad un solo scopo momentaneo, rappresenta una enorme superiorità morale sul semplice egoismo violento dell'individuo. Essa sviluppa le forze mettendole al servizio della comunità e sottomette gli uomini ad una disciplina che al tempo stesso fa fiorire le loro più alte virtù eroiche. Essa sola rende possibile agli uomini lo spettacolo grandioso della subordinazione di tutti alla comunità" (ivi, pp. 149-150). In riferimento alla figura del nemico Carl Schmitt scrive: "Nemico è solo un'insieme di uomini che combatte almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico è solo il nemico pubblico, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso pubblico. Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio" (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, ed. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 111). Mentre secondo la visione schmittiana, la "guerra" è "il presupposto sempre presente come possibilità reale, che determina in modo particolare il pensiero e l'azione dell'uomo provocando così uno specifico comportamento politico" (ivi, p. 117).

[33] T. Hobbes, *Leviatano*, cap. XVII, p. 168.

[34] J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia del mondo*, cit., p. 46.

> Stato non accrescerà, né la sua ricchezza né la sua forza, ma anzi non farà che affrontarne la sua rovina [35].

Nella precedente osservazione è possibile rintracciare un collegamento con la critica schmittiana alla visione hobbesiana. Vale a dire, la violenza iniziale una volta formalizzata in forza legittima non potrà tornale violenza bruta pena la fine dello Stato stesso[36].

Fino a quando all'uomo verrà garantita la protezione sufficiente affinché la sua incolumità sia salvaguardata egli si sentirà obbligato ad obbedire, nel caso contrario lo Stato non avrà più ragione di esistere perché incapace di raggiungere lo scopo per cui esso stesso è nato. Sul punto, tornano le parole con le quali Burckhardt ammonisce:

> […] è già molto che quest'ultimo (*lo Stato*) riesca a mantenere un diritto convenzionale. Egli conserverà sana la sua interezza se sarà persuaso che per natura e forse per le sue stesse origini è soprattutto un'istituzione nata sotto l'assillo della necessità[37].

Esigenza, quest'ultima, legata al tentativo di sfuggire, o quantomeno di contenere, la *violenza* iniziale.

[35] Ivi, p. 45.

[36] Su questa relazione si è espresso più volte Carl Schmitt. Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., in part. pp. 136-137. Scrive Schmitt: "il *protego ergo obligo* è il *cogito ergo sum* dello Stato, ed una dottrina dello Stato che non sia sistematicamente consapevole di questa massima, resta un frammento insufficiente. Hobbes ha indicato come scopo principale del suo *Leviatano* di riproporre agli occhi degli uomini la *'mutual relation between Protection and Obedience',* la cui inviolabile osservanza è imposta dalla natura umana così come dal diritto divino". Anche nel *Colloquio sul potere e sull'accesso presso il potente* [cfr. C. Schmitt, *Colloquio sul potere e sull'accesso presso il potente*, tr. it. a cura di A. Caracciolo, in *Behemoth*, n. 2, anno II, 1987, pp. 47-57] Schmitt, dando una spiegazione circa il 'fondamento dell'obbligazione politica'dell'obbedienza, afferma: "l'obbedienza non è arbitraria, ma è in qualche modo motivata. Perché dunque gli uomini danno il loro consenso al potere? In taluni casi per fiducia, in altri per timore, qualche volta per speranza, qualche volta per disperazione. Ma sempre hanno bisogno di protezione nel potere. Vista dall'uomo, la relazione fra protezione ed obbedienza resta la sola spiegazione del potere. Chi non ha il potere di proteggere uno, non ha nemmeno il diritto di pretendere da lui l'obbedienza. E viceversa: chi cerca protezione e la ottiene, non ha nemmeno il diritto di rifiutare l'obbedienza". Da ultimo, si veda un altro noto commento di Schmitt alla visione hobbesiana: "la relazione di protezione obbedienza è la pietra angolare dello Stato architettato da Hobbes". C. Schmitt, *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 52-53.

[37] J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia del mondo*, cit., pp. 45-46.