

**Pierre Briant, *Alexandre des lumières. Fragments  
d'histoire européenne,***

Paris, Gallimard, Nrf Essais, 2012  
ISBN : 978-2070131716

GIROLAMO IMBRUGLIA  
Università di Napoli L'Orientale

Questo libro, dedicato al dibattito svoltosi nell'età dei lumi sulla figura di Alessandro Magno, il cui autore è prestigioso studioso del Medio Oriente antico, dell'età degli Achemenidi, di Alessandro e professore del Collège de France, per un lato si presenta, in modo assai sofisticato, come una di quelle antiche e preziose *thèses* della grande tradizione storica ed erudita francese. Per un altro lato, la ricerca, animata da un vivo entusiasmo, lascia trasparire un'assai vivace attenzione ai dibattiti politici attuali e a quelli storiografici sul tema dell'«orientalismo» (in meditata polemica verso le tesi di Said). Per l'incontro di queste due tensioni di erudizione e contemporaneità, per la straordinaria conoscenza del dibattito del «lungo Settecento» (p. 26) francese, inglese e tedesco, delle fonti classiche e della storia della storiografia, è un libro magistrale. E spiace in una breve analisi dover qui sacrificare le dotte, eleganti e persuasive analisi che della cultura illuminista – storiografica, filosofica, letteraria, artistica – Pierre Briant ha compiuto.

L'arco cronologico preso in considerazione va infatti dalla seconda metà del Seicento, dall'età di Bossuet e Colbert e delle ricerche pionieristiche del vescovo Huet sulla storia dei commerci, fino alla prima metà dell'Ottocento, quando, con diverse considerazioni, sia Benjamin Constant, sia Droysen affrontarono di nuovo il tema di Alessandro così come era emerso nella appassionata e appassionante discussione settecentesca. Attraverso il destino di Alessandro, ci si era interrogati sulla necessità per l'Europa della conquista del mondo extra-europeo e sui modi con i quali condurre tale conquista. Il nesso tra espansione commerciale e rivendicazione della capacità europea di elaborare un progetto politico liberale si andò precisando dopo il 1750, con la seconda generazione degli illuministi. Presentandosi come una ricerca di storia della storiografia, nel metodo illustrato da Elias Bickerman e Arnaldo Momigliano, il lavoro di Briant, attraverso il vasto, capillare e articolato discorso storiografico su Alessandro mostra come a metà Settecento l'idea di *civilisation* si sia tradotta nel progetto politico di un nuovo modello di impero appunto anche grazie alla mediazione delle immagini storiografiche.

L'immagine di Alessandro fu di forte valore storico-politico perché la sua conquista dell'Oriente fu la prima delle «deux fois» in cui «dans le cours du temps la civilisation européenne déborda l'Occident et couvrit l'Orient immobile», come ha scritto Elias Bickerman su «Renaissance» nel 1943-45 in *L'europeanisation de l'orient classique a propos du livre de Michel Rostovtzeff* [scil. *Social and Economic History of the Hellenistic World*], [(«Renaissance» 1943 (p. 43-59 et 1944-1945 (pp. 381-392)], un articolo di eccezionale interesse, dal quale prende le mosse Briant.

Sia lecita una schematizzazione. All'interno di questa lunga arcata il dibattito su Alessandro è polarizzato da Briant tra le interpretazioni *philosophiques* di Montesquieu e Voltaire, diverse e magari pure opposte, ma che in comune ebbero la volon-

tà di ripensare la propria modernità alla luce di un passato che andava riesplorato e che esaltarono la capacità del macedone di integrare le elites nella comune gestione imperiale; e, dall'altro lato, la linea erudita-moralista che si volse al passato come il solo oggetto certo di conoscenza storica e che, a partire da Bossuet e passando per Rollin e Mably, arriva al barone di Sainte-Croix e al suo *Examen des anciens historiens d'Alexandre le Grand*, iniziato nel 1771 e concluso nel 1804. Al contrario della linea 'filosofica', questa erudita fu avversa ad Alessandro, perché la sua azione fu giudicata alle origini della fine della Grecia e della sua orientalizzazione. Su questa polarità si dispongono anche le letture inglesi profondamente influenzate da Montesquieu (tra le quali di straordinario interesse è l'analisi dei *Voyages of Nearchus* di William Vincent), e le più tarde voci tedesche.

Il tema della ricerca è dunque la rappresentazione di Alessandro Magno e della sua opera di conquista dell'Oriente: le «Due Indie», come ancora scrissero nel 1770 Raynal e Diderot nella loro storia *filosofica e politica* dell'espansione commerciale europea dopo Cristoforo Colombo, costituivano da questo punto di vista un orizzonte unitario. Fu proprio nel Settecento che si separarono le prospettive e si ricostruirono le rispettive esperienze storiche e i possibili modelli teorici della conquista legittima: il dibattito storiografico su Alessandro non poté perciò non avere come punto di riferimento, talora esplicito, talora implicito, ma inevitabile e costante, la conquista spagnola, che rappresentò la conquista moderna europea. Sorprende, perciò, che accanto alle oltre seicento voci che vengono analizzate da Briant, manchino quelle spagnole.

Anche perché l'inizio del dibattito su Alessandro e le conquiste si ebbe forse proprio in Spagna. Juan Ginés de Sepúlveda, il fiero oppositore di Las Casas, fu dotto editore di Aristotele, dal quale trasse conforto per difendere l'operato degli *encomenderos* spagnoli, che legittimamente, a suo dire, avevano usato la forza con gli indios: nella sua edizione di Aristotele, *De republica libri VIII, interprete et enarratore Io. G. Sepulveda*, Parigi, 1548 (scholia in caput 4, p. 12), aveva affermato infatti che «sunt nonnulli natura servi». Sepúlveda difese un'ipotesi di impero che, più che sull'esempio romano e ancor meno su quello germanico-cristiano, poggiava sull'esempio dell'allievo di Aristotele, di Alessandro Magno, presentato come l'ideatore di un potere in grado di fondare una civiltà *mélangée* (L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 53 e sgg.). E' interessante osservare, come ha fatto con finezza Vincenzo Lavenia [(*Glorie antiche e moderne. Il Democrates di Juan Ginés de Sepúlveda*, «Storica», 41-42 (2008), pp. 9-34)], che Sepúlveda non seguì Plutarco, che nel *De Alexandri Magni fortuna ac virtute* aveva contrapposto Alessandro a Aristotele, ma nelle pagine del *Gonzalus seu de appetenda gloria* si ispirò alle storie di Quinto Curzio Rufo. Sepúlveda propose quindi attraverso la figura di Alessandro un modello di impero volutamente poco romano e la cui violenta aggressività poggiava su basi umaniste. Sostenne inoltre che le sue basi stavano nell'agricoltura e non nel commercio: era l'evidente, sebbene impossibile tentativo di saldare alla cornice di un nuovo impero rinascimentale la legittimità feudale, che gli *encomenderos* richiedevano per assicurare il proprio potere. L'umanista inoltre voleva affermare il nuovo moderno potere imperiale senza il soccorso della Chiesa, o almeno attraverso il solo ricorso a una quasi notarile funzione del papato di ripartizione geopolitica. Il modello di Alessandro serviva per presentare il progetto della spagnola missione cristiana, la quale, condotta da laici, aveva come obiettivo l'imposizione dei

valori dell'umanità, lì dove questi mancavano: l'impegno della *monarchia universalis* era sì unire popoli differenti nella fede cristiana, ma preliminarmente il suo impegno era quello di segnare la soglia dell'umanità e di condurre al suo interno le popolazioni che parevano starne al di fuori (come ad esempio Alessandro fece con gli Ictiofagi, dei quali parla Strabone e che impressionarono Montesquieu). Nella *Cohortatio ad Carolum V*, del 1529, Sepúlveda scrisse che ad Alessandro questo problema si era posto con l'Oriente e a Carlo con l'Occidente: in entrambi i casi ci si era trovati dinanzi alla barbarie, antica e moderna. Per Sepúlveda, il *compelle intrare* quindi doveva ispirare l'azione imperiale non soltanto per l'ambito religioso, ma pure, in modo parallelo, per la vita profana, che non poteva prescindere dalla conduzione del sacro. Insomma: forse gli amerindi non si potevano forzare al battesimo, ma certamente bensì al rispetto del diritto naturale, come espresso nel decalogo. Immagine di Alessandro che continuò a rimanere viva in Spagna, se si pensa che nel 1780 vennero pubblicate, con l'appoggio di Carlo III e del conte di Campomanes, le inedite *Historia del Nuevo Mundo* e la *Historia de Carlos V* di Sepúlveda. Il riformismo spagnolo di Carlo III, che intese reprimere duramente i fermenti autonomistici del mondo creolo, intendeva conservare la vocazione cristiana e universalistica del potere imperiale, ma puntava sempre più a farla convergere sulla sola Spagna.

Il mito di Alessandro sembrò ritrovare realtà quando nel 1803 Nicolás de Azara (p. 134) offrì in dono a Napoleone il busto di Alessandro che aveva scoperto nella villa dei Pisoni a Tivoli (adesso al Louvre). Fu un omaggio che dovette essere gradito a Napoleone, che di Alessandro fu ammiratore e che avrebbe voluto esserne emulo: «si j'étais resté en Orient, j'aurais probablement fondé en empire comme Alexandre» (p. 322). Pur se poi non ci fu la conquista d'Oriente, l'immagine di Alessandro poteva essere attuale nell'età napoleonica, anche se ormai l'impero che stava nascendo aveva tratti radicalmente differenti da quelli che Sepúlveda aveva cercato di condensare nella propria rappresentazione. Più che immagine del modo di procedere alla conquista e alla *civilisation* di mondi extraeuropei, era l'immagine del nuovo possibile ordine che sembrava si stesse imponendo all'interno della *civilisation* europea. Azara, opportunamente dimentico della Rivoluzione francese, presentava a Napoleone un Alessandro ancora illuminista.

Proprio perché la discussione su Alessandro si basò sempre sulla consapevolezza del nodo tra le forme delle conquiste europee e il modello antico, mi sembra che la storia del dibattito settecentesco vada collegata alla Spagna, alla sua *Self-Perception and Decline in Early Seventeenth-Century* di cui ha discusso John Elliott (in *Spain and its world*). Da lì prese le mosse la riflessione europea su un diverso modello imperiale, che potesse separare la strategia dell'espansione commerciale dalla conquista coloniale di tipo spagnolo, che si era rivelata rovinosa per la Spagna stessa e per le popolazioni conquistate. Alla cultura spagnola questa rinuncia nel corso del '600 (e per la prima metà del '700) fu impossibile (John H. Elliott, *Illusion and Disillusionment. Spain and the Indies*, Un. of London, 1992); ma invece fu il tema sul quale si avviò la discussione europea sulle conquiste e sulle forme del colonialismo e dell'impero. Non era soltanto l'eco di las Casas e della denuncia che metteva in causa l'umanesimo da un punto di vista morale; fu anche una discussione di strategia politica e economica. In questo senso, ponendo all'inizio della discussione su Alessandro Magno la Francia di Colbert, Briant ha costruito un preciso oggetto storico, che a

partire dalla prospettiva di storia della storiografia si slarga poi per fonti e temi e diviene un capitolo di storia politica delle idee.

Fu da qui che Montesquieu avviò la propria complessa riflessione concludendo il precedente dibattito e aprendone uno nuovo. Nel 1733 o nel 1734 in appendice alle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains, et de leur décadence*, Montesquieu pensò di far circolare le *Réflexions sur la Monarchie universelle en Europe*, poi ritirate e rese irripetibili. La sua teoria fu che un nuovo impero, come lo avevano sognato Filippo II e Luigi XIV era impossibile. Per due ragioni. La guerra era divenuta rovinosa e non principio di potenza; il dominio spagnolo aveva mostrato l'insostenibilità di quel tipo di conquista, giacché era stato distrutto dalle ricchezze così accumulate, le quali avevano «un vice intérieur et de nature» (a cura di Fr. Weil e C. Larrère, *Œuvres Complètes*, vol. 2, 2000, cap. XVI, p. 354; e si veda l'ottima introduzione), secondo un'interpretazione già pensata nelle *Considérations sur les richesses d'Espagne*. Nelle *Réflexions* Montesquieu oppose alle due tendenze della politica europea, guerra e conquista, una diversa soluzione, che era quella del commercio, che, disse poi nell'*Esprit des lois* (XX, 2), conduce alla pace. Ma la razionalità del mondo commerciale era la medesima che nel mondo delle conquiste militari?

Montesquieu, che diede un'interpretazione radicalmente nuova sia della crisi spagnola, sia di una nuova politica che potesse così fondare una nuova strategia di espansione, diede del pari una interpretazione di Alessandro Magno nuova. Briant coglie perfettamente la novità di Montesquieu, che «pour l'essentiel» (249) di Alessandro nulla sapeva di più dei suoi contemporanei, ossia la conoscenza delle fonti classiche, trasposte nell'antica formula dell'Oriente dispotico. Con Montesquieu cambiò la teoria. La grandezza di Montesquieu, in questo ancor più innovativo di Voltaire, fu di costruire intorno all'esperienza del grande macedone del IV secolo avanti Cristo la *teoria* della moderna *civilisation* europea. Era possibile pensare uno sviluppo diverso da quello spagnolo, che non rinunciava all'espansione della propria *industrie*, la parola chiave dell'eurocentrismo di Montesquieu, ma che nemmeno dovesse abdicare alle proprie norme e ai propri valori. Il modello al quale Montesquieu pensò fu quello del *doux commerce*, espressione che non si trova nell'*Esprit des lois*, ma in cui certamente si trova l'idea. E alla storia antica, cui si rivolse con lo sguardo non dell'erudito, ma del sociologo interessato al mondo contemporaneo, Montesquieu chiese se era possibile intervenire nella vita sociale non con l'abilità di chi domina la fortuna, ma con la virtù di chi impone un progetto. Il punto centrale ch'egli si pose fu quindi quello della intenzionalità dei processi sociali. La questione, di natura sociologica, era al cuore del suo interesse di storico: «Dans la naissance des sociétés, ce sont les Chefs des Républiques qui font l'institution; et c'est ensuite l'institution qui forme les Chefs des Républiques» (*Considérations sur les Romains*, cap. II, a cura di C. Volpihac-Augier *et al.*, *Œuvres Complètes*, vol. 2, 2000, p. 90, n.).

E la risposta gli venne alla fine non dai Romani, ma da Alessandro, secondo un cambio di prospettiva che qui è un po' in ombra. La questione non va sottovalutata, dal momento che Montesquieu nell'*Esprit des lois* (X, 13) invitò perfino a «Parlons-en tout à notre aise». Nello *Spicilège* (a cura di R. Minuti e S. Rotta, *Œuvres Complètes*, vol. 13, 2002, n. 422, p. 376), Montesquieu sostenne dei romani che il loro «empire a été un miracle de l'univers», perché tutti gli altri «conquerans de l'univers», da Alessandro a Carlo Magno e Gengis Kan «n'ont jamais eu un dessein formé de conquérir l'univers, ils n'ont supposé le dessein qu'après coup». E nelle *Considérations* si nota come questa eccezionale conquista romana sia stata conservata in modi parimenti

straordinari. In generale, «la folie des Conquerans» li spinge a «vouloir donner à tous les Peuples leurs Loix et leurs Coutumes; cela n'est bon à rien; car dans toute sorte de Gouvernement on est capable d'obéir». Al contrario «Rome n'imposant aucunes Loix générales, les Peuples n'avoient point entr'eux de liaisons dangereuses; ils ne faisoient un Corps que par une obéissance commune; et sans être Compatriotes ils étoient tous Romains». E Montesquieu conclude: «Ainsi Rome n'étoit pas proprement une Monarchie, ou une République, mais la Tête du Corps formé par tous les peuples du monde. Si les Espagnols après la Conquête du Mexique et du Pérou, avoient suivi ce plan, ils n'auroient pas été obligés de tout détruire pour tout conserver» (*Considérations*, cap. VI, pp. 140-1). Il modello era dunque chiaro nel passato, perché chiara era la sua visione del presente: «On objectera peut-être que les Empires fondés sur les Loix des Fiefs n'ont jamais été durables, ni puissans» (ivi). Montesquieu guardava già più alla Gran Bretagna che alla Francia.

Poi, nel *De l'Esprit des lois* (X, 13-4, e XXI, 8), Montesquieu cambiò la sua interpretazione. Alessandro non fu più soltanto lo straordinario autore di una conquista fulminea, ma divenne l'eroe fondatore capace di conservare, pure nel pieno delle passioni del potere, «une saillie de raison». Fedele lettore di Machiavelli, Montesquieu ne condivideva l'apprezzamento dell'importanza delle circostanze e della 'fortuna': nel caso di Alessandro la fortuna si appalesò quando ebbe l'informazione sulla navigabilità dell'Indo e del Golfo. Ma ora la grandezza di Alessandro stava in altro, nel fatto che egli avesse un progetto politico: «et non seulement le projet était sage, mais il fut sagement exécuté» (*Esprit des lois*, X, 13). Prevedeva la creazione di una rete di comunicazione commerciale, di costruzione di «ports, ... havres, ... arsenaux, ... villes». Ma soprattutto Montesquieu ritrova in Alessandro il vero modello di impero, che è la negazione di quello spagnolo (e dunque dell'idea sua umanistica di Sepúlveda): «Il résista à ceux qui voulaient qu'il traitât les Grecs comme maîtres, et les Perses comme esclaves; il ne songea qu'à unir les deux nations, et à faire perdre les distinctions du peuple conquérant et du peuple vaincu» (ivi). Questo progetto potette svilupparsi sulla base delle nuove conoscenze. Sulla base di queste Alessandro «forma le dessein d'unir les Indes avec l'Occident par un commerce maritime, comme il les avait unis par des colonies qu'il avait établies dans les terres» (ivi, XXI, 8). Briant con ragione avvicina questa immagine di sovrano al modello monarchico dei suoi tempi (p. 255), ma non può non sentirsi anche la violenza dell'energia del machiavelliano principe nuovo, fondatore di stati, ora però pensato non più soltanto con le categorie della politica, ma in nome delle assai più larghe prospettive sociali della *civilisation*. Nella storia era possibile portare la razionalità, la *saillie de raison* e Alessandro mostrava che era possibile pianificare lo sviluppo commerciale. Forse potrebbe dirsi che il cambio di prospettive fece vedere con Alessandro la guerra come effetto del piano di espansione commerciale, mentre con i romani i commerci furono l'effetto delle conquiste militari.

Con più crudeltà, Forbonnais nell'articolo COLONIE dell'*Encyclopédie* sviluppò questa posizione. Riconobbe alle «nations intelligentes» il diritto di inviare «peu-à-peu le superflus de leurs hommes» nelle colonie. «Dès-lors il étoit nécessaire de conquérir les terres, et d'en chasser les anciens habitans, pour y transporter de nouveaux». Des Brosses nella *Histoire des navigations aux terres australes, Contenant ce que l'on sçait des mœurs et des productions des contrées découvertes jusqu'à ce jour: et où il est traité de l'utilité de faire de plus amples découvertes, et des moyens d'y former un établissement*, del 1756, si interrogò su tale tipo di conquista, e sperando che ancora esistessero spazi vuoti, ipotizzò una con-

quista che, priva della violenza mercantilista di Forbonnais, avrebbe potuto trasformarsi in un processo di civilizzazione per imitazione, che pertanto escludeva la violenza, ma non il vantaggio reciproco di comunicazione. «nous éviterons les deux vices qu'eurent alors les Espagnols, l'avarice et la cruauté. [...] L'expérience a fait connoître que dans les climats éloignés il faut faire le négoce et non pas des conquêtes: qu'il n'est pas question de posséder au-delà de l'équateur des royaumes imaginaires; qu'il suffit d'y avoir un petit nombre de colonies bien placées, quelques bonnes forteresses pour les soutenir, des facteurs intelligens, et des magasins bien fournis: ... que le plus sûr moyen de tenir les peuples sauvages dans une utile dépendance, est de faire encore qu'ils ayent toujours besoin de nous donner des productions de leur pays pour celles du nôtre».

Lo sforzo di Montesquieu di arrivare a una teoria filosofica, giuridica e politica del diritto di conquista (p. 281) ebbe quindi profonda incidenza nella cultura europea, non soltanto francese. La tensione tra espansione commerciale ed economica e diffusione ed estensione della libertà che aveva animato le pagine di Montesquieu, infatti animò poi le pagine dei suoi lettori britannici, da Hume a Robertson, Burke e Stuart Mill. E, anche tramite la mediazione inglese, l'idea del dolce commercio, forse ormai tramutatasi in ideologia, tornò a circolare in Francia negli anni '70, all'indomani della sconfitta della Guerra dei Sette Anni. Per competere con la potenza britannica, ci si rivolse con viva attenzione alla produzione politica ed economica inglese, che fu largamente tradotta. Il modello di una conquista senza usurpazione e di una civilizzazione per 'imitazione' riprese forza, sempre giustificata in nome del diritto alla diffusione dei valori europei. Le élites francesi parvero di nuovo nutrire la speranza di poter consapevolmente unire le necessarie politiche commerciali espansionistiche al rispetto della reciprocità.

Di queste varie contraddizioni è testimonianza l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770, 1774, 1780), dove, soprattutto nella terza edizione, coesistono diverse posizioni, sia perché quelle avanzate nelle prime due edizioni vengono in molti casi ripresentate pur appartenendo ad un'altra fase del dibattito, sia perché le voci dei due principali estensori, Diderot e Raynal, spesso si fronteggiano fino a contrapporsi in completa autonomia: sicché potremmo ben definire quest'opera una sorta di illuministica verifica dei poteri dell'illuminismo. L'obiettivo dell'opera non era soltanto la presentazione dell'espansione europea fuori d'Europa, ma anche, e soprattutto, la riflessione sugli effetti che il commercio delle *deux Indes* aveva avuto sulla società europea. In particolare, questo tema comparve nel 1774, quando vi si pubblicò il *Tableau de l'Europe*, opera di Deleyre, che si ispira al *View* della *History of Charles V* di Robertson.

Anche qui la riflessione sull'impero spagnolo fu cruciale. Ma la riflessione sul suo fallimento (in particolare nel libro VIII) si unì ad una considerazione del modello coloniale inglese che alla fine degli anni '80 si presenta diversa da quella della metà del secolo. L'esperienza della rivoluzione che aveva fatto nascere le repubbliche degli Stati Uniti si legò ad una visione assai critica del comportamento inglese in India, sicché sembra impallidire la fiducia nella progettazione sociale delle 'nations intelligentes' o del fondatore di istituzioni. Per ricordare la felice formula di Montesquieu, nella vita sociale non sembrava che vi fosse spazio per la «saillie de raison» perché a dominare non erano che le passioni. «Les nations – scrisse Diderot – en général sont plus faites pour sentir que pour pen-

ser» (*Histoire*, Genève 1780, 4 voll., XVIII, 40, 383-4). Il gioco delle passioni, i conflitti degli interessi innescano dinamiche che sfuggono al controllo della ragione e che possono condurre sia al dispotismo, sia alla libertà. La breve ma pregnante analisi che vi viene fatta di Alessandro illustra appunto questi spostamenti interni al mondo dei lumi.

Nel 1770 Alessandro è elogiato per la sua capacità di aver conquistato senza violenza, si potrebbe dire che Raynal si spinge quasi a pensare una conquista senza conquista, sì che viene contrapposto a ogni altro conquistatore. Il sistema da lui costruito, rispettoso de «les lois, les coutumes et la religion du pays», poté durare a lungo perché in tal modo era basato sul «riche commerce» che attraversò e unì quelle terre fino alla all'arrivo distruttivo delle «hordes des Tartares». Nel 1780 il quadro cambiò. Diderot, con l'attenzione rivolta al dominio inglese in Oriente, si chiese perché quelle popolazioni non si ribellassero. Misterioso, e anzi angosciato era per Diderot il fatto che esistessero società dove l'indignazione non era espressa: erano le società dispotiche. (v. G. Imbruglia, *Indignation et droits de l'homme chez le dernier Diderot. De l'Encyclopédie à l'Histoire des deux Indes*, in *L'édition du dernier Diderot*, a cura di G. Goggi e D. Kahn, Paris, 2007, pp. 127-174). Il caso esemplare era, come sempre, l'Oriente. «Qu'est-ce donc qu'un tyran? ou plutôt qu'est-ce qu'un peuple accoutumé au joug de la tyrannie? Est-ce le respect, est-ce la crainte qui le tient courbé? Si c'est la crainte, le tyran est donc plus redoutable que les dieux, à qui l'homme adresse sa prière ou sa plainte dans les tems de la nuit ou dans les heures du jour. Si c'est le respect, on peut donc amener l'homme jusqu'à respecter les auteurs de sa misère, prodige que la superstition seule peut opérer. Qu'est-ce qui vous étonne le plus, ou de la férocité du nabab qui dort, ou de la bassesse de celui qui n'ose le réveiller?» (*Histoire* III, 35, p. 373). Gli indiani parevano aver dimenticato i diritti naturali alla rivolta e alla libertà, la quale pure era fiorita quando vi era arrivato Alessandro, che vi aveva infatti incontrato poche monarchie e «beaucoup de villes libres». Nel 1780 con Diderot Alessandro ha cambiato di immagine: non più l'unico costruttore di un pacifico sistema internazionale di commerci, come aveva detto Raynal seguendo il Voltaire delle *Questions* («le seul grand homme qu'on ait jamais vu parmi les conquérants de l'Asie»), ma il primo di una serie di monarchi, che con la loro ininterrotta successione avevano spento l'energia morale e politica dei popoli. Il philosophe eloquente doveva avere il coraggio di esortare i popoli a non permettere «à vos prétendus maîtres de faire même le bien contre votre volonté générale». I despoti potevano perfino essere bloccati in una loro decisione positiva, se giudicata nociva dal popolo. Il duplice tema della centralità del popolo nella sovranità e del controllo del potere politico da parte degli individui era espresso con violenza. «Des sujets qui s'assemblent et qui se font justice d'un mauvais souverain, ne méritent point ce nom odieux (scil. parricidi); ils ne le méritent même pas en faisant justice d'un bon souverain qui aurait fait le bien contre la volonté générale. Il serait punissable par la seule raison qu'il aurait outrepassé ses droits» (D. Diderot, *Mélanges et morceaux divers. Contributions à l'Histoire des deux Indes*, a cura di G. Goggi, Siena, 1977, p. 313). L'eroe di Diderot divenne quindi Sandracoto, «le Libérateur de sa patrie», colui che alla morte di Alessandro seppe cacciare i macedoni, all'opposto degli indiani contemporanei, che non sapevano più ribellarsi.

Briant conclude la sua analisi con un illuminante confronto con William Robertson. Nel 1791 lo scozzese aveva scritto che nel 303 Seleuco e Sandracoto raggiunsero un accordo che permise al primo di restare «tranquille possesseur du royaume qu'il avait acquis» (385). La concordia che aveva voluto Alessandro proseguì con i Seleucidi e poteva essere di auspicio e di modello per il dominio inglese. Robertson era vicino a Raynal, non a Diderot.

Si potrebbe dire che questo è il momento in cui la discussione su Alessandro trapassa nel mito: rifiutato con illuministica forza critica da Diderot, accolto da Raynal e Robertson. Il problema politico che sorgeva era quello delle nazionalità, difficile da trovarsi in Alessandro.

Al tempo stesso sorse un altro problema, che non era stato assente, ma nell'ombra, quello della religione. Bikerman nel suo articolo notò con originalità che già prima di Droysen, Voltaire aveva sostenuto «qu'on n'a point assez remarqué que le temps d'Alexandre fit une révolution dans l'esprit humain, aussi grande que celle des empires de la terre», ossia che si erano gettate le basi del cristianesimo. Ma questa osservazione confinata nella *Bible enfin expliquée* rimase senza influenza.

Voltaire, fiducioso come fu nella politica delle grandi monarchie europee del Settecento, più che nella sua politica, trovò elementi di modernità nella nuova dimensione culturale di Alessandro, che a suo dire era nata dalla volontà greca di sconfiggere definitivamente l'impero persiano e riuscire a erigerne uno proprio, diverso per forme e *esprit*. Avvicinando Alessandro al potere monarchico del proprio tempo Voltaire evitò di affrontare il tema che era stato centrale in Montesquieu. Per lui, decisiva era la storia di lunga durata dell'*esprit* umano. Con Alessandro da un lato si imposero forme di secolarizzazione, che fecero appunto dell'età di Alessandro una delle età della ragione dispiegata; d'altro lato, si affermò una nuova compiuta universalità attraverso la comparsa di una spiritualità che fu alle origini del cristianesimo e che per Voltaire era, nella sua forma semplificata e autentica, l'espressione della religione naturale. Mentre Montesquieu aveva ravvisato nel politeismo la religione della tolleranza imperiale, Voltaire trovò nel deismo l'universalità della credenza che poteva *cimenter* nazioni diverse: comunque anche per lui il valore di Alessandro stette nella capacità di fondare città, trasformare i commerci tra Europa, Africa e Asia: «Voilà, ce me semble, en quoi Alexandre l'emporte sur Tamerlan, sur Gengis, et sur tous les conquérants qu'on lui veut égaux» (Voltaire, *Essai sur les mœurs*, LXXXVIII, a cura di B. Bernard et al., *Œuvres Complètes*, Voltaire Foundation, Oxford, 2011, vol. 24, p. 374). Tra i moderni, nemmeno i turchi, che pure provocatoriamente Voltaire volle riabilitare di fronte all'opinione pubblica, non erano riusciti a unire le varie nazioni come avevano fatto anche i romani: «les Turques restent toujours séparés de ceux qu'ils ont soumis, et dont ils sont entourés» (ivi, XCIII, p. 443). Non sembrò a Voltaire che nel mondo moderno si potesse immaginare una simile società; l'avvicinamento del mondo turco a quello europeo non soltanto riabilitava il potere ottomano, ma troncava pure molte illusioni che gli europei si facevano su sé stessi.

Droysen riprese la posizione di Voltaire, ma quello che per quest'ultimo era un'impasse, perché non riusciva pensarsi un impero multinazionale se non con il ricorso alla forza e dunque, per Voltaire, senza la ragione, fu rivalutato dal

tedesco, che fidava ormai sulla nuova realtà dello stato nazione e su un nuovo rapporto ragione-forza. Una realtà, quella della nazione, evidentemente ignota ai greci, e il cui modello era fornito dalla Prussia; il politeismo poteva essere abbandonato, perché la religione che si univa alla nuova politica era quella del monoteismo cristiano. Droysen si ricollegò a Voltaire proprio sviluppando una idea di politica opposta a quella illuminista; Benjamin Constant, invece, sembrò aver ripreso la posizione di Montesquieu. Ma se anche per lui il politeismo poteva rappresentare la possibile religione priva di casta sacerdotale e senza la cupa ideologia dell'al di là, Alessandro magno perde l'aura dell'ideale, perché aveva la responsabilità di aver avviato la decadenza sua. (Cfr. A. Momigliano, *The Disadvantages of Monotheism for a Universal State*, «Classical Philology», LXXXI (1986), pp. 285-297).

La categoria di «lungo Settecento» si rivela così ambigua, perché nella sua fase finale sembra divenire piuttosto quella di «lungo illuminismo». Non c'è dubbio, mi sembra, che essa sia valida per la storia dell'erudizione. Da Bayle a Sainte Croix è evidente una continuità, nella quale non credo che il luglio 1789 o il 10 agosto 1792 possano segnare una cesura significativa. Forse è diverso il caso della *histoire philosophique*, la quale quando perse la propria dimensione critica si trasformò in ideologia. La fortuna della *Histoire philosophique et politique des deux Indes* di Raynal illustra questo rischio. Il caso del poligrafo Jullien de Ruet (p. 445 e *passim*) ne è un caso rivelatore. Nel 1809 nel suo *Tableau chronologique et moral de l'histoire universelle du commerce des Anciens* tracciò una storia gigantesca dei commerci dove, per difendere la nuova civiltà commerciale, il mito di Alessandro è presentato con copiosi riferimenti alle storie settecentesche, ma soprattutto a Raynal. Ormai, era finita l'età dei lumi e un testo illuminista si poteva decomporre, lasciando inalterato quello che pareva la sua forza attuale, ossia l'appello ai commerci, e eliminare la sua anima illuminista, cioè la critica delle istituzioni. Ma per fare questo occorre pagare il prezzo alto di ignorare la rivoluzione francese. Il lungo illuminismo, dunque, è una categoria che, meglio di lungo Settecento, deve comprendere l'età della rivoluzione francese e i drammatici dibattiti che si susseguirono per fare i conti con l'eredità sua e con quella dell'illuminismo, che ne era posto a capo.

In questo senso, se Constant è certamente il protagonista, per genio e problematica, della fase finale del lungo illuminismo, Droysen è al tempo stesso chi ne visse la cultura, e la chiuse. Perché espose con chiarezza la nuova mentalità che rifiutava la cultura illuminista che aveva posto la «terribile domanda» sul *perché (warum)* fossero sorte le istituzioni: «Il potere dell'esistenza con le sue consuetudini e le sue esigenze immediate è senza dubbio più alto dello spirito con il suo terribile perché» (lettera a L. Moser, del 28 maggio 1831, in *Briefwechsel*, Stuttgart- Berlin- Leipzig, 1929, t. I, p. 33). La rivoluzione non era più né una categoria della politica, né della storia.