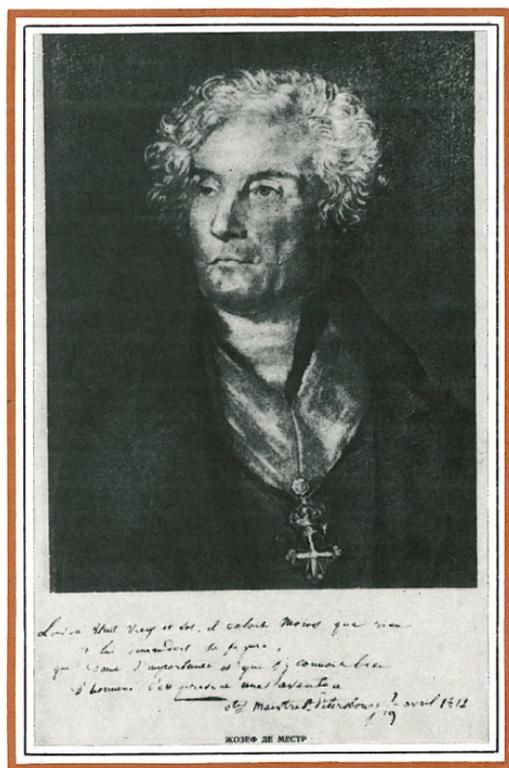


Universale idee

JOSEPH DE MAISTRE **CONSIDERAZIONI SULLA FRANCIA**

A cura di Massimo Boffa



Editori Riuniti

Le **Considerazioni sulla Francia** (1797), uno dei tanti opuscoli controrivoluzionari che vennero pubblicati negli ambienti dell'emigrazione, erano destinate a diventare un classico della letteratura politica. Insieme a un'interpretazione in chiave mistico-esoterica degli avvenimenti francesi, esse contengono una requisitoria radicale contro tutte le ragioni che hanno presieduto alla nascita del mondo moderno (libero arbitrio, diritti dell'uomo, individualismo, sovranità popolare).

Sia pure «profeta del passato», Joseph de Maistre (1753-1821) tuttavia si colloca al centro della crisi del proprio tempo e ne intuisce la profondità. Inserendosi nella plurisecolare discussione filosofica sulle ragioni dell'autorità e dell'obbedienza, vedrà nel mistero lo strumento per resistere all'avvento di una società aperta e democratica: l'uomo obbedisce allo stesso modo in cui crede, perché il potere, come Dio, è assurdo.

In questo senso, il potere è sempre «reazionario», e il reazionario conte de Maistre ci aiuta a capirne il fondamento. L'autore è polemista irriducibile: ogni argomento viene esasperato ed elevato alle altezze del paradosso, in uno stile epigrammatico che è fra i più brillanti della letteratura francese e che susciterà l'ammirazione di Baudelaire.

I edizione: maggio 1985
Titolo originale: *Considérations sur la France*
Traduzione di Massimo Boffa
© Copyright by Editori Riuniti
via Serchio, 9/11 - 00198 Roma
CL 63-2854-7
ISBN 88-359-2854-0

Joseph de Maistre

Considerazioni sulla Francia

a cura di Massimo Boffa

Editori Riuniti

Indice

VII	Introduzione	
XXVI	Cronologia della vita e delle opere	
XXIX	Notizia bibliografica essenziale.	
XXXI	Nota al testo	
	Considerazioni sulla Francia	
3	I. Delle rivoluzioni	
7	II. Congetture sulle vie della Provvidenza nella rivoluzione francese	
20	III. Della distruzione violenta della specie umana	
28	IV. Può durare la repubblica francese?	
36	V. Della rivoluzione francese considerata nel suo carattere antireligioso. Digressione sul cristianesimo	
43	VI. Dell'influenza divina nelle costituzioni politiche	
48	VII. Testimonianze di caducità del governo francese	
56	VIII. Dell'antica costituzione francese. Digressione sul re e sulla sua dichiarazione ai francesi del mese di luglio 1795	
70	IX. Come sarà, posto che arrivi, la controrivoluzione?	
75	X. Dei pretesi pericoli di una controrivoluzione	
97	XI. Frammenti di una Storia della rivoluzione francese, di David Hume	
111	Post scriptum	

Introduzione

De Maistre et Edgar Poe
m'ont appris à raisonner.
(Charles Baudelaire, *Journaux intimes*)

Admiration de M. de Maistre.
(Gustave Flaubert, « Catalogue des idées chic »
Bouvard et Pécuchet)

Perché attirare l'attenzione del lettore su Joseph de Maistre? In effetti, l'interesse della sua opera è tutt'altro che evidente.

Quando si occupa della rivoluzione francese, tema che lo perseguiterà per tutta la vita, Maistre non è buono storico. Il suo problema non è mai di comprendere quell'evento, ma di criticarne i principi. È sordo di fronte alla questione, tipicamente storica, di capire come l'*ancien régime* abbia potuto produrre la catastrofe che l'avrebbe distrutto, e gli è totalmente estranea quella che sarà la preoccupazione dei *doctrinaires*, di Tocqueville, degli storici liberali: radicare la rivoluzione nella storia di Francia. L'immagine ambigua del divenire, in cui fattori eterogenei si svolgono uno nell'altro, non eccita la sua curiosità di scrittore; al contrario, la sola cosa che sembra interessarlo è di stabilire un'opposizione, il più possibile radicale e manichea, fra la rappresentazione ideale dell'ordine monarchico-divino e il satanismo della rivoluzione.

Cattivo storico della rivoluzione, Maistre non è miglior sociologo della sua dinamica. Il meccanismo della politica democratica, la dittatura di una società immaginaria su quella reale¹, gli sfugge completamente. Condividendo la cecità tipica dei protagonisti del dramma, anch'egli interpreta gli avvenimenti come una lotta fra il bene e il male. È dunque incapace di una critica della condotta degli uomini e può soltanto aggredire i principi, poiché non dubita mai che possa esservi una distanza fra l'una e gli altri.

Cattivo storico, cattivo sociologo, sarà per di più un pessimo politico. Il suo programma di restaurazione risulterà così poco sfumato che metterà in imbarazzo coloro stessi cui era indirizzato: Luigi XVIII, lo zar Alessandro I, il papa. Il problema politico della restaurazione, conciliare la rivoluzione con la tradizione, gli sembrerà un compromesso catastrofico. Terminerà così

¹ Per un'interpretazione del fenomeno rivoluzionario e del particolare sistema d'azione in cui esso consiste, la migliore discussione del problema si trova in François Furet, *Critica della rivoluzione francese*, Bari, 1980.

la sua vita in solitudine, a Torino, convinto che l'Europa finisse con lui.

Men che mai il tono della sua scrittura sembra fatto per accattivarsi il lettore moderno. Il gusto dell'inesattezza, il furore delle invettive, l'argomentare sofisticato, gli anatemi che, in nome delle proprie superstizioni, non cessa di scaricare sulle superstizioni altrui, erigono come una barriera attorno alla sua predicazione. Le cause che abbraccia sono quasi sempre indifendibili, le apologie (il boia, l'inquisizione spagnola) quanto meno stravaganti. L'esagerazione regna sovrana e il minimo problema viene elevato alle altezze del paradosso. Difficile interloquire: è Maistre stesso a sostenere che la filosofia è l'arte di disprezzare le obiezioni e ad aggiungere che non si è fatto nulla contro un'idea finché non si è colpito l'uomo che la professa; non vuole convincere l'avversario, lo vuole fare a pezzi².

Eppure, la sua opera conserva un interesse, e perfino un certo *charme*, che vanno oltre la semplice curiosità erudita. Quel che caratterizza, in effetti, la posizione storica di Maistre è che egli si colloca al centro della crisi della ragione politica del proprio tempo, intravedendone la profondità. A questo cattolico massone³ che la contempla da lontano, la rivoluzione appare come l'insopportabile illustrazione di un progetto politico dalle origini remote, che il secolo decimottavo aveva perfezionato: ricostruire da capo l'ordine della società, fondandolo unicamente sulla ragione umana. Il secolo dei Lumi, inoltre, aveva mortificato il sentimento del sovrannaturale e quello della tradizione, che avevano sempre accompagnato l'operare della sovranità legittima; è su queste rovine che nascevano i diritti dell'uomo e le prospettive dell'individualismo democratico. Ma una società che voglia reggersi solo su se stessa non è destinata a restare sospesa nel vuoto? E come è mai possibile un legame sociale autentico se vi sono solo degli individui?

Quel che vi è di retorico in questi interrogativi appare smen-

² Ma « è precisamente per il lato odioso delle sue dottrine che egli è vivo e attuale... Se non ci irritasse ad ogni momento, avremmo ancora la pazienza di leggerlo? » (Émile M. Cioran, Prefazione a J. de Maistre, *Du Pape, choix de textes*, Editions du Rocher, Monaco, 1957, p. 10).

³ Alla fine del Settecento, la federazione massonica europea oscillava fra due poli estremi: da un lato, la tendenza illuminista, tollerante, anticlericale, esaltata da Voltaire, Lessing, Herder, Fichte, Goethe; dall'altro lato, la tendenza degli « illuminati », che riprendevano temi mistici e neoplatonici, adepti dell'esoterismo, dell'occultismo, dell'alchimia. Queste correnti si erano scontrate al convegno di Wilhelmsbad (1782), cui Maistre aveva partecipato con un proprio *Mémoire*, di sostegno a questo secondo orientamento. Si allontanerà poi dalla massoneria nell'ultima parte della sua vita.

tito dall'esperienza successiva. Joseph de Maistre, che pure così spesso invocava la Storia come testimone delle proprie ragioni, non riuscì mai ad essere dalla parte dei vincitori che essa incorona. In compenso, però, fu dotato di quella lucidità, propria dei vinti, che consente di vedere i paradossi e le incoerenze del nuovo ordine che si viene a stabilire. Così Auguste Comte, che giudicava « retrogrado » il suo pensiero, ma che sognava una società organica, poté servirsene nella costruzione del proprio sistema; e Sainte-Beuve, che certo non lo amava, arrivò a definire Maistre « l'uomo antico, immutabile, per certi versi profetico... che ha sentito per primo e proclamato con incomparabile energia quel che sarebbe così tanto mancato alle società moderne in questa crisi di rigenerazione universale »⁴. Maistre, insomma, a chi lo legga oggi con animo sobrio e attento alle molte ragioni che insidiano da più parti quell'individualismo democratico che è la base instabile delle società in cui viviamo, può apparire non solo come l'ultimo rappresentante di una tradizione irrimediabilmente trascorsa, ma anche come il polemista che, senza aver penetrato gli enigmi del politico moderno, lo ha tuttavia sfidato a giustificare i suoi fondamenti.

Per meglio illustrare questo giudizio, converrà organizzare attorno a tre grandi temi alcuni motivi del suo pensiero.

a) Innanzitutto, la sua interpretazione della rivoluzione francese, contenuta nelle *Considérations sur la France*, dove Maistre ha espresso, meglio di qualunque altro scrittore dell'epoca, l'idea che il mistero della rivoluzione si trovava nella sfera religiosa. Egli ha piena coscienza del fatto che il rapporto fra politico e religioso ha toccato nella rivoluzione il suo punto critico. Condivide questo sentimento coi giacobini, con la differenza che egli non mira ad assimilare il religioso nel politico ma, al contrario, il politico nel religioso.

b) Quindi, la sua concezione dell'autorità e delle condizioni che la rendono possibile. Quel che Maistre ha ben sentito è che una società che diventi trasparente a se stessa si trova in un permanente pericolo di dissoluzione, poiché in essa si fa problema-

⁴ Sainte-Beuve dava questo giudizio in un testo del 1843, che mirava a una certa riabilitazione della reputazione di Maistre, sottraendolo ai suoi partigiani per farne un « classico » della letteratura francese (Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Garnier, s.d., v. II, p. 387). Sainte-Beuve vedeva due fasi nell'attività di Maistre: « Nella prima, se non cammina con il proprio tempo, almeno gli marcia diritto contro; lo interseca, lo contraddice, superandolo, spiegandolo. Nella seconda, vuole spingere all'estremo la propria opera individuale, che crede universale, il suo puro paradosso assoluto; vuol fare retrocedere o deviare il proprio tempo, lo violenta; ma ormai non sono che bagliori » (*ibid.*, p. 440).

tico il meccanismo dell'autorità. Per Maistre, solo una società capace di salvaguardare il senso del mistero — sulle proprie origini, sul proprio funzionamento — può sottrarsi a questo esito altrimenti fatale. Alla domanda classica posta dalla filosofia politica: *perché si obbedisce?* — domanda alla quale Hobbes aveva risposto che si obbedisce per paura e Rousseau che si obbedisce perché si è sovrani (mentre La Boétie sembrava pensare che si obbedisce per il piacere di servire) — a una tale domanda la risposta di Maistre sarebbe stata che si obbedisce a causa del fascino e dello stupore che circondano un potere misterioso. L'uomo obbedisce allo stesso modo in cui crede: perché il potere, come Dio, è assurdo.

c) Infine, la sua idea della sovranità legittima, dove Maistre oscilla fra una concezione premoderna dell'autorità statale, per la quale il sovrano è il rappresentante di un ordine immobile, in cui la legittimazione si fa attraverso la tradizione, e un'idea più moderna, per cui il sovrano irrompe come attore venuto dal nulla a riportare ordine e giustizia in una società che rischia di dissolversi.

Fu la rivoluzione che, sottraendolo alla vita quieta e provinciale di Chambéry, rivelò a Maistre la sua vocazione. Invadendo la Savoia nel 1792, l'esercito francese lo aveva costretto a prendere la via di un lungo esilio e lo aveva gettato nel caos di avvenimenti grandiosi che gli uomini stentavano a interpretare. Da questa prima meditazione sul disordine del mondo nacquero le *Considérations sur la France*, pubblicate anonime in Svizzera nel 1797, il suo testo più brillante, quello che gli darà la celebrità, prima semplicemente nei circoli dell'emigrazione e poi finalmente anche a Parigi durante la restaurazione.

Lo scritto di Maistre è una risposta a Benjamin Constant, per confutare due tesi che quest'ultimo aveva esposto nel suo opuscolo *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (Paris, 1796): che una repubblica in Francia era possibile, anche se l'esperienza sembrava suggerire il contrario; che una controrivoluzione era indesiderabile, poiché sarebbe stata non meno sanguinosa della rivoluzione. Ma alla fine l'occasione polemica resterà del tutto subordinata e il libro servirà a Maistre per presentare, in quel tono epigrammatico, visionario e gonfio di lirismo apocalittico che d'ora in poi sarà il suo, la propria idea della rivoluzione.

Alla rivoluzione, che appare alle sue vittime come il colmo dell'insensatezza, Maistre vuole dare un senso, al fine di trovare un ordine nel generale disordine. Per fare questo all'autore non

sembra sufficiente una considerazione storica e politica: sarà necessaria una « metafisica » dell'evento, che sappia discernere le « cause prime » nel labirinto altrimenti impenetrabile delle cause puramente umane. È questo tono solenne della ricerca che distingue già a prima vista le *Considérations* all'interno della vasta letteratura controrivoluzionaria. Per coglierne l'originalità basta d'altronde paragonarle al libro di un altro grande avversario della rivoluzione, il ginevrino Mallet du Pan⁵, con il quale ha molte analogie, ma anche enormi differenze.

Quel che preoccupa Mallet du Pan è l'incapacità dei governi dell'Europa di elevarsi al livello della rivoluzione, la loro ostinazione a volerla combattere con armi tradizionali. Per lui è evidente che la rivoluzione è un fenomeno che esce dalla normalità. Straordinaria è la velocità con cui agisce e straordinaria è la sua durata. Lo scrittore ginevrino vede che lo spirito rivoluzionario opera nella sfera morale, dove non arriva la politica di routine dei sovrani. Anche Maistre, come lui, è contrario a un ritorno puro e semplice all'*ancien régime* (« A mio avviso, il progetto di mettere in bottiglia il lago di Ginevra è molto meno folle di quello di ristabilire le cose precisamente così come erano prima della rivoluzione »⁶). Anche Maistre condivide lo stupore misto di ammirazione per il carattere straordinario dell'evento. Anche per lui si tratta di comprendere il suo principio, di esplorare il suo enigma.

Ma è proprio qui che la distanza fra i due amici diviene enorme. Per Mallet du Pan si tratta di svelare l'enigma della rivoluzione, di tradurlo in una spiegazione storica e politica razionale, di padroneggiarlo. Maistre, al contrario, si inchina di fronte alla maestà dell'enigma, ne subisce la diabolica fascinazione, coglie nel suo mistero il segno tangibile, non già di una complicazione delle cose umane, ma di un intervento sovrumano. Se la preoccupazione di Mallet du Pan era di trasformare i dati del problema rivoluzionario in un teorema politico, per passare all'azione (è sensibile ai movimenti dell'opinione pubblica, conta i soldati, esamina le posizioni dell'avversario: un vero piano di battaglia), per Maistre, al contrario, la politica non possiede autonomia alcuna: essa è la manifestazione di un dramma più vasto, che si svolge dietro le quinte; è una sacra rappresentazione.

Quel che infatti la rivoluzione rende evidente è che la forza di un destino superiore prevale sempre e comunque sulle forze

⁵ Jacques Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la Révolution de France, et sur les causes qui en prolongent la durée*, Londres, 1793.

⁶ Lettera a Vignet des Etoles (9 dicembre 1793), in J. de Maistre, *Oeuvres complètes*, Lyon, Vitte, 1884, v. IX, p. 58.

della volontà umana. Non è vero, come credeva l'ottimismo dei programmi politici settecenteschi, che la volontà possa attuarsi senza residui nel mondo storico: al contrario, basta guardarsi attorno per vedere che il risultato è sempre difforme dalle intenzioni, che la volontà è sempre delusa e che gli uomini non fanno mai quel che fanno. « Si trova in essi qualcosa di passivo e di meccanico... non sono gli uomini che guidano la rivoluzione, è la rivoluzione che usa gli uomini. Si dice benissimo quando si dice che *essa cammina da sola*. »⁷ Come spiegare altrimenti quella sproporzione tra la miseria degli individui e la grandiosità degli eventi, se non facendo ricorso a un'intelligenza superiore, capace perfino di contraddire le normali leggi della causa e dell'effetto? « Comunemente — scrive Maistre — vediamo una serie di effetti prodotti dalle stesse cause; ma in alcune epoche vediamo azioni sospese, cause paralizzate ed effetti nuovi »⁸: la rivoluzione è questo *miracolo* che smentisce l'esperienza ordinaria. Iddio (cioè la natura, il tempo, le circostanze, vale a dire le forze costrittive che trascinano il libero arbitrio degli uomini) è così invitato a riprendere possesso della storia: quella febbre rivoluzionaria che era iniziata, come dirà Bonald, con la dichiarazione dei diritti dell'uomo, deve terminare con la dichiarazione dei diritti di Dio.

Si arriva così al tema centrale delle *Considérations*, quello della Provvidenza. Già Bossuet aveva mostrato la mano di Dio e della sua Provvidenza nel corso della storia universale. Maistre riprende questa idea, anche se il suo problema si è rovesciato — non si tratta più di mostrare la ragione della grandezza del regno di Francia, voluta da Dio, bensì di spiegare la sua attuale miseria: come mai Dio ha potuto volerla?

La Provvidenza, in effetti, ha un duplice piano. In primo luogo, la punizione dei francesi colpevoli, giacché non vi sono vittime innocenti: tutti hanno favorito la rivoluzione con la loro irresponsabilità e la nazione intera è complice del regicidio. In secondo luogo, la Provvidenza, mediante la rivoluzione e i suoi eccessi, mira astutamente alla conservazione della Francia. Se non è il primo a farlo, Maistre è fra coloro che con più eloquenza hanno riconosciuto il ruolo nazionale del giacobinismo. Il comitato di salute pubblica, infatti, ha provvisoriamente occupato il posto del re lasciato vuoto e, difendendo con mezzi eccezionali la rivoluzione contro gli stranieri, ha difeso in realtà l'integrità

⁷ J. de Maistre, *Considérations sur la France*, in *Oeuvres*, I, p. 7 (cfr. più avanti, p. 6).

⁸ *Ibid.*, p. 2 (cfr. più avanti, p. 3).

del regno. I monarchici che invocano la sconfitta militare della rivoluzione — e fra costoro c'è anche Mallet du Pan — sono dunque ben poco chiaroveggenti. Al contrario, « i nostri nipoti, che si cureranno assai poco delle nostre sofferenze e che danzeranno sulle nostre tombe, rideranno della nostra attuale ignoranza. Si consoleranno facilmente degli eccessi cui abbiamo assistito e che avranno conservato l'integrità del regno piú bello dopo quello dei cieli »⁹.

Ecco un esempio, in Maistre cosí tipico, di pessimismo antropologico (per il quale l'uomo è nulla, è miserabile, non può che distruggere, ecc.) unito a un inestinguibile ottimismo teologico (la fiducia che sia fatta pur sempre la volontà di Dio). Sono gli ingredienti del suo fatalismo fervido, della sua animosa rassegnazione, e conferiscono alle sue meditazioni quel sapore freddo che è proprio di ogni consolazione prodigata in nome della storia.

Maistre non era nemmeno il primo ad associare la rivoluzione con la Provvidenza. L'anno precedente era uscito un opuscolo di Louis-Claude de Saint-Martin, detto « le philosophe inconnu », uno di quegli *illuminés* martinisti che il savoiardo apprezzava molto e che avevano fatto rivivere nella cultura del '700 temi gnostici e neo-platonici, il quale si attendeva dal generale sommovimento una rigenerazione del clero corrotto: anche per lui la rivoluzione era « l'esecuzione di un decreto formale della Provvidenza »¹⁰. Il tema era però insidioso. L'apologetica cattolica, di fronte allo spettacolo dell'innocenza perseguitata, doveva certamente sentire riecheggiare le antiche obiezioni dei libertini sulla felicità dei malvagi, le sofferenze dei virtuosi e l'ingiustizia divina. A Maistre, che pretende di dimostrare la presenza della mano di Dio in tutte le cose terrene, non può bastare l'idea del premio che la virtù otterrà nell'altra vita: il suo è un cristianesimo pagano, che vuole fin da questo mondo la sua giustificazione. Di tutto quanto potrebbe sembrare incomprensibile e assurdo nell'azione onnipresente della Provvidenza, bisogna allora dare una ragione, affinché anche la giustizia divina risulti giustificata¹¹. E se già nelle *Considérations* aveva negato che esistessero vittime innocenti della rivoluzione, nelle *Soirées de Saint-Petersbourg*, la

⁹ *Ibid.*, p. 18 (cfr. piú avanti, p. 13).

¹⁰ L.-C. de Saint-Martin, *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la révolution française*, Paris, anno III.

¹¹ È proprio a causa di questo rifiuto di riconoscere l'assurdo e la gratuità che sono nel dolore degli uomini, che uno scrittore come Albert Camus (ne *L'homme révolté*) ha voluto collocare Maistre accanto a Marx, entrambi, a suo avviso, disposti a giustificare afflizioni e terrori in nome di ragioni superiori, derivate dalle vie della Storia o della Provvidenza.

sua opera maggiore, Maistre dipingerà un affresco apologetico e grandioso della giustizia (umana e divina insieme), riconducendo il mistero del male a quello della natura umana caduta. « Nessun uomo è punito come giusto, ma sempre come uomo, e dunque non è vero che la virtù soffre in questo mondo: è la natura umana che soffre, e sempre lo merita. »¹² Le sventure infatti non risparmiano nessuno e colpiscono tutti gli uomini, senza distinzioni, come i colpi di fucile in guerra. A mitigare però questa ripartizione casuale e imperscrutabile dei mali, e a rendere preferibile pur sempre la virtù al crimine, interviene la giustizia terrena, con le sue forche e i suoi supplizi: sul patibolo, in fin dei conti, dice Maistre, sono i colpevoli che vengono condotti, gli innocenti essendo assai meno numerosi di quanto comunemente non si creda (e di quanto soprattutto non creda Voltaire; « Niente di meno provato, signori, ve l'assicuro, che l'innocenza di Calas »¹³). Siamo agli antipodi di ogni presunzione garantista: l'uomo merita sempre il proprio castigo e non sale mai per caso sul patibolo, che è lo strumento di una giustizia superiore, circondato per questo da timore e riverenza. Esso è come un altare, sul quale vittima e carnefice eseguono insieme il rito dell'espiazione, e il boia ne è il sacerdote, che incarna nella propria persona quanto di orribile e sublime è nell'esercizio della giustizia.

È la condizione umana, intimamente colpevole, che reclama una continua pratica della punizione. Siamo all'opposto, come si vede, dell'idea roussoiana di un'innocenza originaria dell'uomo¹⁴. La dottrina del peccato originale, non a caso, esercita una forte seduzione sul pensiero reazionario: contro il volontarismo dei

¹² J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, in *Oeuvres*, V, p. 82.

¹³ J. de Maistre, *Les soirées...*, in *Oeuvres*, IV, p. 36. Se poi, nonostante tutto, un innocente verrà condotto sul patibolo, la cosa, agli occhi di Maistre, non sarà mai troppo grave: se veramente è innocente, cosa molto rara, e se perfino i suoi antenati non gli hanno lasciato in eredità qualche colpa da spiare, cosa ancora più rara, allora il suo sangue puro andrà a profitto di coloro che, avendo peccato, potranno averne bisogno. È questa la misteriosa teoria maistriana della « reversibilità dei dolori dell'innocenza a profitto dei colpevoli », nella quale Maistre vede la quintessenza stessa del cristianesimo.

¹⁴ La posizione di Maistre verso Rousseau è ben altrimenti complessa. Rousseau è criticato senza mezzi termini da tutto il pensiero controrivoluzionario, che ha in mente soprattutto il *Contratto sociale*. Ma è anche vero che la rinascita di un'aggressiva corrente cristiana dopo la rivoluzione deve molto al Rousseau del *Vicario savoiardo* (vedi, a questo proposito, il bel libro di P. M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1916, v. III, pp. 275 sgg.). In una nota delle *Considérations*, Maistre scriverà di lui: « Bisogna sorvegliare quest'uomo senza sosta, e sorprenderlo quando, per distrazione, si lascia sfuggire la verità » (cfr. più avanti, p. 51).

rivoluzionari che vogliono cambiare il mondo per restituire l'uomo alla sua essenziale bontà, essa postula infatti l'inalterabilità della natura umana corrotta, che il tempo storico non è destinato a riscattare. Per Maistre la storia non può essere teatro di alcuna salvazione, né di alcun processo ascendente o progressivo. Essa anzi si incarica di ricordare permanentemente al genere umano qual è la sua posizione nel mondo, in balia di forze superiori e distruttrici. « Il sangue umano non cessa mai di essere versato per entro l'universo »¹⁵, e anche in questo fenomeno si deve vedere la mano di Dio. Ci troviamo così a meno di un passo dall'inno, tessuto prima nelle *Considérations* e poi nelle *Soirées*, al carattere divino della guerra; ci troviamo a un passo dalla teoria del sangue come concime del genio, perché dotato di un mistico valore, già presente nei sacrifici antichi¹⁶. Come ha ben visto Adolfo Omodeo¹⁷, questi motivi sono assolutamente privi di accenti cristiani e si ricollegano alle radici gnostico-eterodosse della religiosità di Maistre. Vi è in effetti qualcosa di pagano e di giudaico nell'assoluta mancanza del tema dell'amore¹⁸. Il Dio che Maistre propone ad un cristianesimo estenuato da un secolo di scepsti e di deismo vuole tornare ad essere tiranno del mondo, giudice imperscrutabile e inappellabile, la cui collera reclama espiazioni; e certo è singolare, ma non troppo, che da questa miscela eterodossa abbia tratto vigore una delle correnti del risveglio cattolico dell'800. « Le religioni muoiono per mancanza di paradossi, — ha scritto Emile Cioran in un bel commento a Maistre: — lui lo sapeva, o lo sentiva, e per salvare il cristianesimo si ingegnò a introdurvi un po' più di arguzia e un po' più di orrore. »¹⁹

Voluta da Dio, guidata dalla Provvidenza, la rivoluzione tuttavia si alimenta di alcuni principi puramente umani elaborati dalla filosofia. Essi sono il « razionalismo astratto » che presiede alla concezione dei diritti dell'uomo e l'idea della « sovranità popolare ». Contro il primo, la polemica di Maistre non fa che ripren-

¹⁵ J. de Maistre, *Considérations...*, in *Oeuvres*, I, p. 34 (cfr. più avanti, p. 23).

¹⁶ Cfr. J. de Maistre, *Eclaircissement sur les sacrifices*, in *Oeuvres*, V, pp. 283-360.

¹⁷ Adolfo Omodeo, *Un reazionario. Il conte J. de Maistre*, Bari, 1939, pp. 32-46.

¹⁸ « Direi volentieri al sig. de Maistre e ai suoi discepoli: voi siete gli ebrei dell'antica legge e noi siamo i cristiani della legge della grazia » (P.-S. Ballanche, *La ville des expiations*, Lyon, 1981).

¹⁹ E. M. Cioran, *op. cit.*, p. 10.

dere i temi che Edmund Burke aveva già reso celebri con le sue *Reflexions on the French Revolution* (1790). « La costituzione del 1795, — scrive Maistre, — come le sue sorelle maggiori, è fatta per l'uomo. Ora, non esiste uomo nel mondo. Ho visto, nella mia vita, francesi, italiani, russi, ecc.; so pure, grazie a Montesquieu, che si può essere persiani; ma quanto all'uomo, dichiaro di non averlo incontrato in vita mia; se esiste, è a mia insaputa. »²⁰ L'autentica costituzione di una nazione, infatti, non può che essere l'insieme delle usanze che la memoria tramanda e che la tradizione santifica: essa è opera del tempo, non dell'uomo, e le sue radici esistono prima di qualsiasi legge scritta. Quanto al principio della sovranità popolare, Maistre evoca il carattere paradossale della democrazia (« Il popolo è sovrano, si dice; e di chi? Di se stesso apparentemente. Il popolo è dunque suddito. C'è qui sicuramente qualche equivoco, se non un errore, giacché il popolo che comanda non è il popolo che obbedisce »²¹) e respinge l'idea di una rappresentanza delegata come necessariamente inadeguata a produrre una reale sovranità.

Più in generale, come tutti i controrivoluzionari, Maistre è agli antipodi della posizione giusnaturalista moderna. Non esiste, come hanno creduto i filosofi, per i quali la società è il risultato di una convenzione, uno stato ad essa anteriore. « Propriamente parlando, non c'è mai stato per l'uomo un tempo anteriore alla società, poiché prima della formazione delle società politiche, l'uomo non è del tutto uomo. »²² Dio ha creato l'uomo socievole per natura, e anche la sovranità è del tutto naturale, poiché è inseparabile dalla società.

Dio, secondo Maistre, ha creato la società come ha creato il linguaggio. Questa analogia sistematica fra la teoria della società e la teoria del linguaggio è uno dei motivi più tipici del pensiero controrivoluzionario. Essa è molto sviluppata soprattutto nell'opera di Bonald e deriva dalla meditazione degli *illuminés*, in particolare di Saint-Martin²³. Nemmeno la parola è segno convenzionale per indicare dei pensieri; essa è espressione del pensiero, legata con esso dall'eternità: come la società, è opera divina. Date tutte queste premesse, ne derivava uno dei luoghi più comuni della cultura della restaurazione, la polemica

²⁰ J. de Maistre, *Considérations...*, in *Oeuvres*, I, p. 74 (cfr. più avanti, p. 47).

²¹ J. de Maistre, *Etude sur la souveraineté*, in *Oeuvres*, I, p. 311.

²² *Ibid.*, p. 317.

²³ « Gli uomini non creano la propria lingua più di quanto non creino il proprio governo » (L.-C. de Saint-Martin, *De l'esprit des choses*, Paris, anno VIII, v. II, p. 239).

contro le costituzioni scritte, in nome dei diritti immemoriali dei popoli, tramandati dalla tradizione e provenienti da Dio.

Ma Maistre si spinge in qualche modo oltre, poiché si abbandona ad una critica generale nei confronti della scrittura in quanto tale (nella quale vede lo strumento-chiave del protestantesimo): « Noi soli — dice — *crediamo alla parola*, mentre i nostri *cari nemici* si ostinano a credere soltanto alla *scrittura* [...] Se la parola eternamente viva non vivifica la scrittura, giammai questa diventerà *parola*, cioè *vita* »²⁴. Si tratta di un argomento che può condurre lontano, e in particolare lontano dal puro e semplice tradizionalismo cui sembra legata la posizione storica di Maistre. In effetti, perché la parola e non la scrittura? Quali sono le virtù della prima che la seconda non possiede? La risposta si trova probabilmente in una lunga citazione che Maistre fa dal *Fedro* di Platone: « L'uomo che deve tutta la sua istruzione alla scrittura non avrà mai altro che l'apparenza della saggezza. La parola sta alla scrittura come un uomo al proprio ritratto. I prodotti della pittura sembrano vivi ai nostri occhi; ma se uno li interroga, essi mantengono un dignitoso silenzio. Lo stesso accade con la scrittura, la quale non sa quel che si deve dire a un uomo e quel che si deve nascondere a un altro. Se qualcuno l'attacca o l'insulta senza ragione, essa non può difendersi, *poiché suo padre non è mai lì presente a sostenerla* »²⁵. Il difetto della scrittura, dunque, è di essere uguale per tutti, di non fare distinzioni, di non nascondersi agli uni mostrandosi agli altri, di essere indisponibile al gioco del segreto, all'esoterismo della parola misteriosa. La scrittura è cioè democratica, in quanto rende inutile l'intervento di un'autorità, che si manifesta attraverso la parola (*ipse dixit*).

Qui, a rigore, non siamo più nell'ambito di una tematica tipicamente tradizionalista o legittimista. Qui cominciano ad affacciarsi i motivi di una teoria esoterica dell'autorità, che ha un ruolo particolare nell'opera di Maistre e che intrattiene, col suo tradizionalismo, un rapporto assai ambiguo, se non conflittuale.

Il tradizionalismo, di stampo storicistico, à la Burke, è stato probabilmente l'elemento più efficace della predicazione maistriana. La critica dell'intellettualismo dei philosophes, la valorizzazione del senso della storia, sono motivi che avranno successo nel secolo XIX, a cominciare dai romantici fino alle cor-

²⁴ J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, in *Oeuvres*, I, p. 258.

²⁵ *Ibid.*, pp. 254-255. Il passo di Platone è in *Fedro*, 275 d. Il francese di Maistre, anche in questo caso, è molto personale: abbiamo quindi tradotto dalla sua traduzione.

renti moderate del liberalismo. Ma questo tradizionalismo di Maistre, con la pretesa che lo accompagna, di negare la solidità e la legittimità delle costruzioni che sorgono dalla volontà degli uomini senza radicamento nella durata storica, è anche il punto più fragile della sua polemica contro le istituzioni della Francia post-rivoluzionaria. Forse che la rivoluzione non poteva vantare radici nella storia di Francia? A questo proposito, in effetti, il pensiero di Maistre non è senza contraddizione. Da un lato, egli concepisce la rivoluzione come un puro nulla, come un'opera satanica risultante dall'inclinazione negativa iscritta nella condizione umana; dall'altro lato, è proprio lui a insistere con eloquenza sul fatto che la rivoluzione non è un semplice episodio, che essa è un'epoca aperta verso il passato e verso l'avvenire, i cui precursori si possono rintracciare facendo la genealogia dello spirito di opposizione in Francia²⁶ e i cui eredi sono ancora all'opera anche dopo la restaurazione: « Bisogna avere il coraggio di ammetterlo, Signora — scrive nel 1794 alla marchesa di Costa — a lungo non abbiamo capito la rivoluzione di cui siamo testimoni; a lungo l'abbiamo presa per un avvenimento. Sbagliavamo: essa è un'epoca; e sventurate le generazioni che assistono alle epoche del mondo! »²⁷.

Si tratta di un punto delicato del ragionamento di Maistre. Basta infatti guardare all'opera di un autore che ha così compiutamente espresso lo spirito della restaurazione, come Ballanche, preoccupato di replicare tanto ai profeti del passato (gli *archéophiles*) che agli innovatori troppo radicali (i *néophiles*), per vedere come il motivo della durata, della tradizione, della rivoluzione compiuta dal tempo e non dagli uomini, potesse facilmente comporsi in un'immagine dialettica, in cui ogni istante possedesse la propria storica necessità e l'avvenire fosse altrettanto necessario che il presente e il passato²⁸. Ed è quanto meno curioso che Madame de Staël nelle sue *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* (Paris, 1818), che è il primo tentativo storiografico, sotto la restaurazione, di celebrare i principi dell'89, esordisse con un'affermazione di cui è evidentissima la parentela, addirittura letterale, con il brano di Maistre citato sopra (« La rivoluzione di Francia è una delle grandi epoche dell'ordine sociale. Chi la considera come un av-

²⁶ Cfr. J. de Maistre, *L'Eglise gallicane* (in *Oeuvres*, III) e *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté* (in *Oeuvres*, VIII).

²⁷ J. de Maistre, *Discours à Mme la Marquise de Costa*, in *Oeuvres*, VII, p. 273.

²⁸ P.-S. Ballanche, *Oeuvres*, Paris, 1830.

venimento accidentale non ha rivolto il proprio sguardo né verso il passato né verso l'avvenire »²⁹); solo che essa era tutta rivolta contro i reazionari, giacché la rivoluzione non doveva essere considerata come un evento che smentiva il senso della storia di Francia, bensì come il risultato del suo sviluppo.

Nella sua ricerca degli antecedenti dell'89, Madame de Staël, esattamente come Maistre, si imbatteva nel protestantesimo. Anche per lei, come per il pensiero reazionario, era evidente l'affinità fra rivoluzione e Riforma. Il giudizio era ovviamente agli antipodi: mentre per la figlia di Necker il protestantesimo era il movimento di resistenza reso necessario dalla perdita delle antiche libertà, per Maistre esso assomigliava piuttosto a un cancro che giunge a minare un corpo in piena salute. « Cos'è il protestantesimo? È l'insurrezione della ragione individuale contro la ragione generale e di conseguenza è quanto di peggio si possa immaginare »³⁰; è l'ulcera funesta che corrode le sovranità, è il figlio dell'orgoglio, è il dissolvente universale.

Il tradizionalismo di Maistre presentava dunque una struttura concettuale che ne permetteva l'assimilazione anche da parte di correnti di pensiero, come quella liberale, per altro assolutamente distanti. Era il lato delle sue idee che maggiormente confinava con le preoccupazioni del tempo. Ma questo aspetto conciliante scompare del tutto non appena si prenda in considerazione la sua teoria dell'autorità, che si trova su un piano completamente diverso. È vero che Maistre non distingue mai questi due aspetti del proprio pensiero, e sembra talvolta considerarli complementari (la tradizione come fondamento dell'autorità), ma non è una buona ragione per prenderlo in parola, tanto più che dopo di allora questi due motivi hanno avuto, storicamente, sviluppi del tutto divergenti.

Il problema dell'autorità era assolutamente centrale fra gli scrittori che rifiutavano la rivoluzione e oltremodo semplice era la sua formulazione. L'individualismo aveva eroso qualsiasi obbedienza, e con essa l'ordine della società. L'uomo pre-sociale immaginato dai filosofi, l'individuo isolato e portatore di diritti

²⁹ Mme de Staël, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, Paris, 1818, v. I, p. 1. Maistre aveva letto il libro e ne parla in una lettera a Bonald (22 marzo 1819). La sua opinione sull'autrice? « Ah, se Madame de Staël fosse stata cattolica, sarebbe stata adorabile invece di essere famosa » (*Oeuvres*, XIV, p. 159).

³⁰ J. de Maistre, *Réflexions sur le protestantisme...*, in *Oeuvres*, VIII, pp. 65-66.

naturali, è infatti un uomo che non obbedisce: dice *no*, come il protestante; vuol discutere ogni cosa poiché non riconosce altra autorità che quella dell'evidenza. Per gli amanti dell'ordine antico, si trattava dunque di sostituire, come dirà Bonald, all'autorità dell'evidenza l'evidenza dell'autorità; ovvero di mostrare, come scriveva Maistre « che, come nella religione c'è un punto in cui la fede deve essere cieca, anche nella politica c'è un punto in cui deve esserlo l'obbedienza; che la massa degli uomini deve essere guidata; che la ragione stessa insegna a diffidare della ragione, e che il capolavoro del ragionamento sta nello scoprire il punto in cui bisogna cessare di ragionare »³¹.

Contro questa ragione che dice *no*, la soluzione di Bonald, autore anch'egli teocratico e legittimista, non è la stessa di Joseph de Maistre³². Per il primo, la risposta al problema dell'autorità va ricercata nell'*uomo sociale*: esiste un primato del sociale sull'individuale che è il segreto di ogni buona costituzione e che deve essere riprodotto in tutte le istituzioni, fino nell'educazione dei bambini. L'autorità del conformismo sociale e delle sue ragioni deve dunque imporsi su ogni ragione individuale. Anche la censura allora è necessaria, affinché « tutto ciò che è proprio dello scrittore *sociale* sia conservato, e tutto ciò che è proprio dell'*uomo* sia soppresso »³³. Non mancano, come si vede, affinità sotterranee fra l'anti-individualismo dei teorici reazionari e il nascente pensiero socialista, impegnati entrambi in una polemica filosofica contro l'« astratta » immagine dell'uomo contenuta nella « Dichiarazione dei diritti ».

Per Joseph de Maistre, che pure condivide il pensiero di Bo-

³¹ J. de Maistre, *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes*, in *Oeuvres*, VII, p. 39.

³² Maistre e Bonald vengono spesso considerati come due autori gemelli. A loro stessi piaceva considerarsi tali, e per buone ragioni. Ma qui è meglio segnalare le divergenze, che fanno l'originalità di ciascuno.

³³ Louis de Bonald, *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, Paris, 1819, p. 258. Vedi anche il saggio di Alexandre Koyré (*Louis de Bonald*, in *Valeurs*, 1946, n. 4), il quale scorgeva in Bonald il precursore inconsapevole di una tendenza « democratica » al primato del sociale sull'individuale che si sarebbe ampiamente sviluppata nella nostra epoca. Quel che Bonald non poteva prevedere — scrive Koyré — « è che cento anni dopo di lui alcuni rappresentanti del pensiero democratico [...] proclamassero l'inesistenza (o quasi) dell'individuo e il primato del sociale, cercassero nelle forme e nelle tradizioni della società la fonte della nostra morale e delle categorie del nostro pensiero e sottoponessero a una violenta critica "l'atomismo astratto e il piatto individualismo della democrazia formale" opponendogli una concezione nuova (e abbastanza vaga d'altronde) di una democrazia nuova e reale, fondata sull'uomo reale, l'uomo preso nella sua realtà concreta, nel suo mestiere, nel suo lavoro, nelle sue funzioni sociali » (*ibid.*, p. 53).

nald, la risposta al problema dell'autorità e dell'obbedienza è del tutto differente. Piuttosto che una sociologia organicista, è il ricorso alla *storia* e alla *religione* che innerva il suo discorso. Ma dire questo non basta: storia e religione svolgono infatti un ruolo del tutto speciale nella fondazione di una teoria dell'autorità legittima. Il compito della durata storica, infatti (ed è qui che Maistre si allontana di più da un autore come Burke), è di circondare con un velo di mistero e di oscurità le origini della società e del potere. La virtù della storia non è di svelare, ma di nascondere i cominciami. « Credo di avere letto da qualche parte — scrive — che vi sono ben poche sovranità in grado di giustificare la legittimità della propria origine. »³⁴ E ancora: « Bisogna sempre che l'origine della sovranità si mostri fuori della sfera del potere umano, di modo che gli uomini stessi che sembrano avervi direttamente a che fare non siano altro che delle circostanze »³⁵. Talvolta Maistre pare perfino consapevole della casualità di ogni inizio: « *Usurpazione legittima* mi sembrerebbe l'espressione adeguata (se non fosse troppo audace) per caratterizzare questo genere di cominciami che il tempo si incarica di consacrare »³⁶.

Per quel che riguarda la religione, si potrebbero fare osservazioni che vanno nella stessa direzione, poiché il suo ruolo non è solo quello di offrire al potere temporale un fondamento trascendente, ma, più in particolare, di rivestire il potere della maestà del mistero. La funzione politico-sociale della religione sta precisamente nel fatto di non essere una religione razionale, bensì, al contrario, di manifestarsi attraverso dogmi, pregiudizi, misteri inesplicabili. Il mistero, inoltre, non deve velare soltanto le origini della società e del potere, ma anche il loro funzionamento: « Quando si regala ad un bambino uno di quei giocattoli che eseguono dei movimenti, per lui inspiegabili, a mezzo di un meccanismo interno, dopo essersene diletato un poco, egli lo rompe per vedere dentro. È così che i francesi hanno trattato il governo. Hanno voluto vedere dentro: hanno messo allo scoperto i principi politici, hanno aperto l'occhio della folla su oggetti che essa non si era mai sognata di esaminare, senza pensare che vi sono cose che si distruggono mostrandole »³⁷. Infatti, « esistono misteriose leggi che non è bene divulgare, che bisogna coprire con un religioso silenzio e riverire come un mistero »³⁸.

³⁴ J. de Maistre, *Essai...*, in *Oeuvres*, I, p. 264.

³⁵ *Ibid.*, p. 265.

³⁶ *Ibid.*, p. 232.

³⁷ J. de Maistre, *Lettres d'un royaliste...*, in *Oeuvres*, VII, p. 38.

³⁸ J. de Maistre, *Les soirées...*, in *Oeuvres*, IV, p. 56.

Rousseau preferiva essere considerato uomo di paradossi piuttosto che uomo di pregiudizi; Maistre reclama per sé gli uni e gli altri: « Niente è così importante per l'uomo quanto i pregiudizi. Ma non prendiamo questa parola in senso cattivo. Essa non significa necessariamente delle idee false, ma soltanto, letteralmente, delle opinioni adottate prima di qualsiasi esame. Ora, questo genere di opinioni sono il più grande bisogno dell'uomo... Occorre che vi sia una religione dello Stato come una politica dello Stato; o piuttosto, occorre che i dogmi religiosi e politici mescolati e confusi formino insieme una ragione universale o nazionale abbastanza forte da reprimere le aberrazioni della ragione individuale »³⁹. La sua conclusione è inequivocabile: « Oso dire che quel che dobbiamo ignorare è più importante per noi di quel che dobbiamo sapere »⁴⁰. Il XVIII secolo aveva ampiamente trattato il problema del rapporto fra mistero e autorità, e aveva chiaramente fissato l'opposizione fra religione dogmatica e religione razionale. Rousseau l'aveva perfino espresso nella forma di un problema pedagogico: « Quando un bambino dice che crede in Dio, non è in Dio che crede, bensì a Pierre o a Jacques che gli dicono che c'è qualcosa che si chiama Dio »⁴¹. Era, sia pure considerato in una prospettiva del tutto opposta, lo stesso meccanismo che avvinceva Joseph de Maistre: il legame fra il potere e la sua capacità di fascinazione, fra il gesto che nasconde e il gesto che si fa obbedire.

Varrebbe la pena, prima di concludere, di segnalare un ultimo problema, che ha fatto di Maistre l'oggetto di un'attenzione particolare da parte di due importanti scrittori politici, così lontani l'uno dall'altro, come Harold Laski, teorico del moderno pluralismo, e Carl Schmitt, teorico della dittatura, che sollecitarono i testi maistriani all'inizio del XX secolo, dopo la prima guerra mondiale, in un momento di crisi del pensiero liberale tradizionale. L'accanimento polemico di Maistre, in effetti, aveva messo in evidenza un fenomeno che si delineava appena all'inizio del secolo XIX e che si sarebbe sviluppato in seguito: l'eclissi della sovranità e della limitatezza

³⁹ J. de Maistre, *Etude...*, in *Oeuvres*, I, pp. 375-376.

⁴⁰ J. de Maistre, *Les soirées...*, in *Oeuvres*, V, p. 187.

⁴¹ J.-J. Rousseau, *Émile*, Paris, Garnier, 1964, p. 311 (tr. it. Editori Riuniti, 1983). Rousseau era contrario alla pedagogia fondata sulla religione dogmatica. Stabiliva però un'eccezione, a proposito dell'educazione delle fanciulle: « Poiché l'autorità deve regolare la religione delle donne, non si tratta tanto di spiegare loro le ragioni per cui credere quanto di esporre chiaramente quel che si crede » (*ibid.*, p. 473).

Gli ingegni piú sensibili avevano compreso che vi era qualcosa, nell'assoluto della logica *sovvrana*, che era responsabile del trauma rivoluzionario. La sovranità, per sua natura, tende a concentrare tutto il potere in un solo luogo, sia esso il monarca oppure il popolo, e ad impedire dunque ogni possibilità di equilibrio fra i diversi poteri. L'idea stessa della costituzione di un *sogetto* titolare di sovranità appariva infinitamente pericolosa. Il criterio della rappresentanza, ad esempio, nella costituzione della Camera dei deputati prevista dalla *Charte* e dotata (accanto al re e alla Camera dei pari) del potere legislativo, rischiava già, agli occhi di un uomo come Royer-Collard, di concentrare la nazione *in un solo luogo* e di spezzare, con ciò stesso, ogni equilibrio: « La rivoluzione, disgrazia dei secoli — diceva nel suo discorso sulla nuova legge elettorale — altro non è che la dottrina della rappresentanza in atto »⁴².

I teorici politici dell'età della restaurazione, come ad esempio i *doctrinaires*, schiacciati fra la sovranità del popolo e quella di Dio, tenteranno dunque di eliminare il concetto stesso di sovranità, considerato astratto e teologico⁴³. Il vero problema, per loro, diventerà piuttosto quello di riconoscere le diverse funzioni sociali e di consolidare gli interessi legittimi. Ecco cosa ne scrive Guizot: « Nessun potere assoluto può essere legittimo. Dunque il principio è menzognero [...] Qualsiasi sovranità di diritto attribuita a degli uomini, che sia uno, che siano molti o tutti, è una menzogna e un'iniquità »⁴⁴. La discussione sull'origine e sulla natura della sovranità cominciava così a slittare verso il problema, affatto positivo, dell'esercizio del potere, delle sue funzioni, delle sue leggi; dunque, verso l'idea di una società senza sovrano vero e proprio. È il fenomeno che prende corpo nelle parole di un critico liberale della *Législation primitive* di Bonald: « A questo punto devo aspettarmi di essere interrotto e interrogato a mia volta. La sovranità deve pur essere da qualche parte; se non risiede nel capo, bisogna che risieda nei sudditi, e ben conosciamo tutte le conseguenze di questa dottrina. Dove la collocate voi, insomma, in colui che governa o in coloro che sono governati? Né nell'uno né negli altri, assolutamente; non voglio né un re despota né un popolo tiranno »⁴⁵.

⁴² Barante, *La vie politique de M. Royer-Collard*, Paris, 1861, v. I, p. 231.

⁴³ A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Milano, 1946, p. 62.

⁴⁴ Charles Pouthas, *Guizot pendant la Restauration*, Paris, 1923, pp. 315-316.

⁴⁵ *Archives philosophiques, politiques et littéraires*, Paris, 1817, v. I, pp. 36-37.

Joseph de Maistre è avversario radicale di questo processo. Non è dunque affatto strano che uno scrittore come Laski che, al contrario, condivide interamente la direzione di tale movimento e che è il teorico di una società pluralista, in cui non vi sia più una sovranità unica e in cui gli individui siano divisi fra diverse lealtà, abbia dedicato una parte della propria riflessione a Maistre, che egli colloca storicamente accanto a Bismarck⁴⁶. Ciò che ai suoi occhi rende affini le posizioni dell'uno e dell'altro è il loro ideale di unità politica, difeso contro ogni sorta di disgregazione. L'idea di questa unità sovrana è precisamente il segno, per Laski, di una maniera autoritaria di concepire la società: « Quel che abbiamo finora negato è la pretesa dello Stato di rappresentare in modo dominante ed esclusivo la volontà totale della società [...] Ogni individuo è in realtà un centro di lealtà diverse e forse contraddittorie »⁴⁷. Non vi è posto, in una simile società pluralista, per un potere veramente sovrano: « Una società democratica deve rifiutare lo Stato sovrano come incompatibile, per definizione, con la democrazia »⁴⁸. La direzione stessa degli eventi sembra dargli ragione: « Il periodo in cui uno Stato sovrano era un necessario articolo di fede sembra, nell'insieme, sul punto di scomparire »⁴⁹.

Al di là della sua lotta contro la « sovranità popolare », Maistre deve dunque apparirci anche come uno degli ultimi difensori delle condizioni di una *sovranità in quanto tale*, contro la dissoluzione che il mondo post-rivoluzionario cominciava a prepararne. Proprio questo aspetto rende ancora più evidente la specificità della posizione di Maistre rispetto al classico, e pre-moderno, tradizionalismo legittimista, che tendeva a rappresentarsi la società nella continuità del suo ordine immobile. Per affermare la propria idea della sovranità, Maistre ha bisogno, al contrario, di un'immagine drammatica della società, quasi che fosse insidiata da un permanente pericolo di dissoluzione: la sovranità alla quale, in definitiva, vuole pensare non è l'autorità, legittimata dal tempo, che funziona in una società ben ordinata dalle sue leggi, ma quella che interviene, come dal nulla, per ristabilire un ordine insidiato. Chi decide, infatti, nel « caso critico »? È questa la domanda che gli consente di reintrodurre un'idea assoluta e unitaria della sovranità. « Qualsiasi tipo di sovranità — scrive —

⁴⁶ Harold J. Laski, *De Maistre and Bismarck*, in *Studies in the problem of sovereignty*, Yale University Press, 1917.

⁴⁷ Harold J. Laski, *Authority in the modern State*, Yale University Press, 1919, p. 81.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁹ *Ibid.*

è, per sua natura, assoluta; la si collochi su una o su molte teste, si dividano e si organizzino i poteri come meglio piace: vi sarà sempre, in ultima analisi, un potere assoluto che potrà fare il male impunemente, che sarà dunque, da questo punto di vista, *dispotico* nel pieno senso della parola, e contro il quale non ci sarà altro rimedio che l'insurrezione. Ovunque i poteri sono divisi, i loro contrasti possono essere considerati come le deliberazioni di un sovrano unico, la cui ragione considera il *pro* e il *contro*. Ma non appena la decisione è presa, l'effetto è lo stesso dappertutto e la volontà del sovrano, chiunque esso sia, è sempre invincibile. »⁵⁰

Non è dunque importante chi decide, ma che una decisione sia presa. È un aspetto « decisionista » del pensiero di Joseph de Maistre che l'opponesse, questa volta, non agli uomini della rivoluzione, bensì ai partigiani dello Stato di diritto, che vogliono eliminare dal mondo il « caso critico » per non dovere ricorrere mai alla decisione di un'autorità che sia sovrana. Ma una tale decisione, che si fonda solo su se stessa, senza altra giustificazione che l'azione pura creatrice di diritto, è già, in qualche modo, *dittatura*, non *legittimità*. Ed è proprio questo aspetto del pensiero di Maistre che ha provocato l'interesse di Carl Schmitt⁵¹. È questo estremo tentativo dei controrivoluzionari di far sopravvivere, al di là della « neutralizzazione » liberale, il nucleo di un'attività politica intesa come « orgogliosa decisione morale », che ha condotto Schmitt ad attribuire a Maistre una posizione eminente nella genealogia della dittatura moderna. Il ricorso alla dittatura tendeva a reintrodurre l'idea di una permanenza della crisi all'interno di un mondo che la borghesia liberale aveva voluto liberare dalla necessità di scegliere continuamente fra Dio e il suo Nemico. È il primato di questa scelta nella struttura del politico che Maistre si accanirà a difendere fino in fondo. Questo primato della scelta metafisica fa scivolare irresistibilmente il suo legittimismo cattolico verso un'intuizione della dittatura che annuncia una più moderna e temibile pratica dell'autorità.

Massimo Boffa

⁵⁰ J. de Maistre, *Etude...*, in *Oeuvres*, I, pp. 417-418.

⁵¹ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del « politico »*, Bologna, 1972, pp. 75-86.