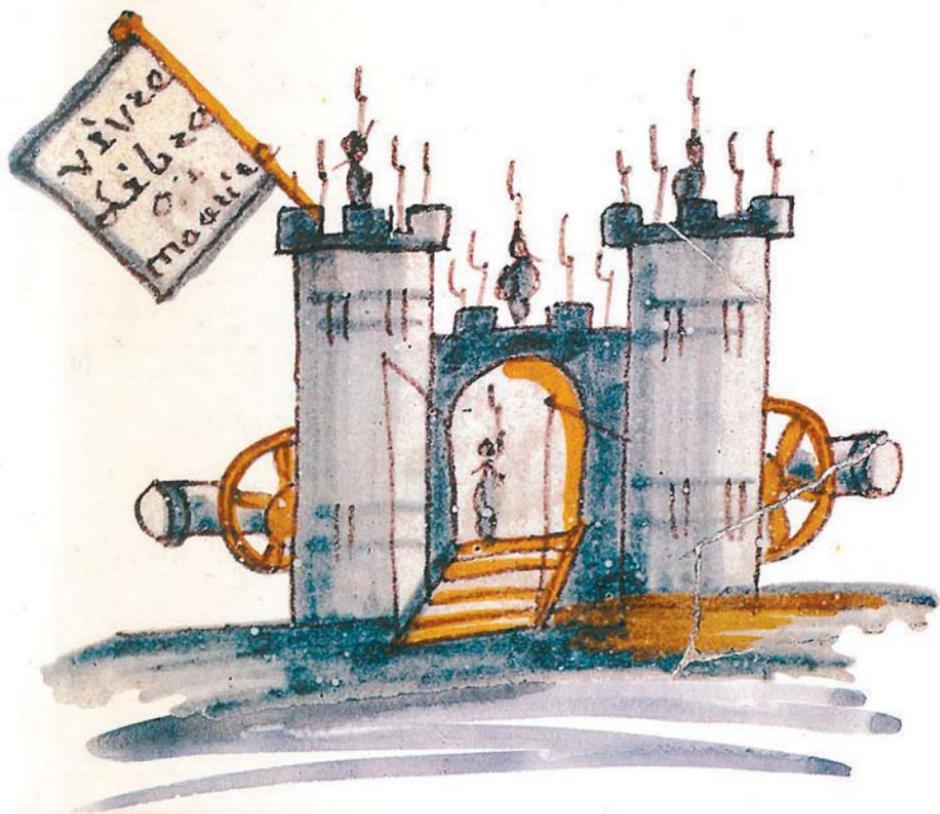

a cura di **FRANÇOIS FURET**

**L'EREDITÀ
DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE**

EDITORI LATERZA



« [...] la dinamica che ha spinto in avanti la rivoluzione francese riaffiora nuovamente nella storia europea che le si situa a valle. L'Europa rimescola queste eredità, con le spalle al grande evento che forma il suo patrimonio comune anche quando l'ha combattuto o ha inteso ritardarne gli effetti.

« Questo libro ambisce a offrire alcuni punti di riferimento lungo un itinerario iniziato duecento anni fa. Specialisti di più nazioni si sono incontrati intorno a una questione comune, quella di capire perché i principi del 1789 continuino a modellare la civiltà politica comparsa allora e in cui ancora viviamo. La prima parte dell'opera cerca di raccogliere un repertorio critico di questi principi, alla luce delle grandi correnti di pensiero che hanno tentato di penetrarne le difficoltà e le conseguenze, mentre la seconda è più specificamente dedicata allo studio di esperienze storiche particolari — correlate all'evento madre prodottosi in Francia — quali le nazionalità europee, i socialismi, i rapporti tra nazionale e sociale e la democrazia politica così come si manifestano (per il bene o per il male) nella moderna storia d'Europa.

« Questo inventario [...] non induce a un ottimismo sconsiderato e il bicentenario della rivoluzione francese risuona ancora delle grandi tragedie europee del Novecento, ma può almeno liberare dalle illusioni storicistiche la riflessione storica sulle ori-

In sovracoperta: la Bastiglia raffigurata su un piatto «rivoluzionario». Nevers, Musée municipal (foto H. Josse).

gini e la natura della democrazia, e permettere quindi di compiere, nella sfera pubblica di questo scorcio di secolo, scelte più illuminate ».

Dall'Introduzione di François Furet

François Furet (1927) insegna all'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, di cui è stato presidente dal 1977 al 1985. Per i nostri tipi sono apparsi in traduzione italiana: *La Rivoluzione francese* (in collaborazione con Denis Richet, 1974) e *Critica della Rivoluzione francese* (1980). Nel 1988 ha pubblicato *La Révolution 1770-1881* (Paris) e, insieme a Mona Ozouf, il *Dictionnaire critique de la Révolution française* (trad. it., Milano).

Massimo Boffa (1950) è membro fondatore dell'Institut Raymond Aron (presso l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi), ed è redattore di « Rinascita ». Ha collaborato al *Dictionnaire critique de la Révolution française* (Paris 1988, trad. it. cit.) diretto da François Furet e Mona Ozouf.

Lire 33000 (i. i.)

© 1988, Gius. Laterza & Figli

Traduzioni di Angelica Antonietta Zucconi (pp. 3-74, 273-96),
Francesco Maiello (pp. 133-58), e Renzo Panzone (pp. 199-220)

Pubblicazione realizzata con il contributo
della Banca Popolare di Milano

R. Bodei M. Boffa V. Dan Segre L. Ferry
F. Furet A. Galante Garrone B. Geremek T. Judt
P. Manent P. Pasquino Ph. Raynaud V. Strada

L'EREDITÀ DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE

a cura di François Furet
con la collaborazione di Massimo Boffa



Editori Laterza 1989

ISBN 88-420-3339-1



9 788842 033394

L'EREDITÀ DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE

LA RIVOLUZIONE E LA CONTRORIVOLUZIONE

di Massimo Boffa

1. Non esistono concetti storici allo stato puro. Le definizioni di cui ci serviamo per nominare i grandi eventi della storia restano inevitabilmente contaminate dai significati ideologici e passionali che i protagonisti hanno loro attribuito. Ciò vale anche per la «controrivoluzione», concetto con cui viene comunemente indicato il movimento di resistenza e di reazione al processo rivoluzionario avviato in Francia nel 1789 e ai principi che ne stavano a fondamento, che fra alterne vicende farà sentire i suoi effetti lungo tutto il corso del secolo XIX.

Della controrivoluzione esiste, anzitutto, un mito, formulato nel modo più efficace da Joseph de Maistre nel 1797: «La restaurazione della monarchia, che viene chiamata *controrivoluzione*, non sarà una *rivoluzione contraria*, ma il *contrario della rivoluzione*»¹. È questo il programma che inalberarono gli avversari del nuovo regime: la loro vittoria non dovrà essere quella *réaction* che paventava Benjamin Constant, altrettanto violenta e anacronistica quanto lo erano stati i metodi di governo giacobini; sarà invece un semplice ritorno alla stabilità, al benessere, alla *douceur de vivre* dell'Antico Regime. La controrivoluzione non sarà dunque l'ennesima fazione partigiana in un universo ormai lacerato, ma lo strumento di una restaurazione dell'ordine sconvolto della crisi. Al fondo di questo mito rassicurante sta una interpretazione chirurgica del fenomeno rivoluzionario, diagnosticato come un male oscuro venuto ad aggredire un corpo sostanzialmente sano, che deve essere estirpato perché il malato guarisca. È l'idea, insomma, della rivoluzione come parentesi nefasta, voragine improvvisamente aperta nella storia di Francia e del mondo, che va semplicemente richiusa per riannodare il filo della continuità interrotta.

Questa immagine polemica di una rivoluzione venuta dal nulla e destinata a tornare nel nulla corrisponde specularmente, del resto, al

¹ J. de Maistre, *Considérations sur la France*, in *Oeuvres complètes*, Vitte, Lyon 1884, vol. I, p. 157.

mito che la rivoluzione francese aveva voluto proporre in sé: non era essa forse, agli occhi del partito patriota, l'inizio assoluto del regno della libertà dopo secoli di dispotismo? non era essa destinata precisamente, attraverso una «rigenerazione», a strappare la Francia al proprio passato? Creando la nozione negativa di *ancien régime*, con la quale veniva condannata in blocco tutta la tradizione della monarchia francese, l'Assemblea Costituente aveva voluto fondare la propria opera non sulle particolarità di una storia nazionale, ma sull'universalità di alcuni principi razionali. In tal modo, non meno dei propri avversari, aveva reciso di netto ogni rapporto di continuità fra l'Antico Regime e la rivoluzione².

Ora, però, proprio questo involucro mitico del programma controrivoluzionario, in cui l'ostilità verso il presente si alimenta di una visione idealizzata del passato, era destinato a venire corroso da un più realistico esame della crisi dell'Ancien Régime, cui anche i difensori della monarchia sarebbero ben presto stati costretti. Per giunta, questo mito della controrivoluzione convive male con alcuni degli elementi di fondo della dottrina dei suoi principali esponenti, e in particolare con l'idea, nettissima ad esempio in Maistre, che la rivoluzione non è un episodio circoscritto nel tempo, ma rappresenta un'intera epoca storica («Bisogna avere il coraggio di ammetterlo [...] 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!»³). Come tale, quindi, essa affonda le radici proprio in quel passato che si vorrebbe idealizzare: il suo impeto improvviso appare allora come il risultato del graduale processo di erosione del soprannaturale e della tradizione operato dalle forze disgregatrici del protestantesimo e dell'Illuminismo; essa non fa che rivelare, insomma, le energie distruttive accumulate dal pensiero moderno nel seno stesso della vecchia società. Da qui anche l'intuizione, storicamente esatta, che la rivoluzione non si concluderà nemmeno con la restaurazione della dinastia.

In questa distanza fra il mito di un ritorno al passato e la diagnosi storica della rivoluzione come epoca irreversibile, si rivela la contraddizione di fondo della posizione controrivoluzionaria; e la vicenda della fazione *ultra* sotto la Restaurazione è lì a testimoniare questa impossibilità della controrivoluzione di adeguarsi al proprio concetto, di essere

² Sulla nozione di «Ancien Régime» e sulla sua origine rivoluzionaria, vedi la voce omonima scritta da François Furet per il *Dictionnaire critique de la Révolution française*, a cura di F. Furet e M. Ozouf, Flammarion, Paris 1988.

³ J. de Maistre, *Discours à Mme la Marquise de Costa*, in *Oeuvres*, cit., VII, p. 273.

all'altezza del proprio mito. Quegli stessi uomini che dichiarano aberrante (letteralmente, contro natura) la pratica moderna della politica, fondata sul conflitto degli interessi e sul consenso popolare, finiranno per diventare anch'essi «partito», un partito fra gli altri, perfino minoritario, costretto ad affidare le proprie fortune alle competizioni elettorali. Essi perseguono l'ideale di ricomporre una dissolta totalità organica, e invece dovranno rassegnarsi ad essere solo *uno dei due* poli della scissione (rivoluzione e restaurazione) con cui si inaugura la nuova epoca. Saranno condannati ad essere ciò che più detestano: post-rivoluzionari.

Se di un'eredità si può parlare, non è certo questa. Come fazione, come partito, la controrivoluzione ha cercato invano di opporsi alla corrente del tempo. Le stesse infauste previsioni di questi «profeti del passato» sul destino della società democratica, che a loro sembrava fondata sul nulla, poiché poggiava solo su se stessa, sono state presto smentite dal corso degli eventi, o comunque da esso ignorate. Ma poiché nella storia non esistono pure e semplici «reazioni», anche ciò che appare meramente negativo, come è il caso della controrivoluzione, ha finito per trovare posto, con il proprio valore ideale, nel generale processo della civiltà. Non solo perché gli uomini che sono venuti dopo, e che hanno voluto neutralizzare i conflitti suscitati dallo scontro delle passioni, hanno dovuto pur fare i conti con le obiezioni avanzate da questi avversari della modernità. Ma anche perché – in sintonia, si potrebbe dire, con l'intuizione hegeliana, per la quale la verità dell'epoca moderna consiste precisamente nella scissione di moderno e anti-moderno, e non solo in «uno dei due» – col trascorrere degli anni, il tempo ha rimescolato molte carte, e paradossalmente anche il pensiero controrivoluzionario ha finito per integrarsi nella sensibilità moderna, che è la sensibilità di un mondo non conciliato con i propri valori. Cercheremo di mostrare come ciò è potuto avvenire. Diciamo fin d'ora che questa «integrazione» ha seguito essenzialmente tre percorsi, diversissimi tra loro: innanzitutto, si è svolta attraverso la tradizione socialista, che ha ereditato, senza saperlo, da Burke, Maistre e Bonald la critica dell'individualismo e della democrazia, nonché l'idea che l'eguaglianza «formale» è una menzogna, poiché gli uomini reali sono disuguali; e poi anche attraverso la cultura liberale moderata (cioè quella parte della cultura liberale che non accetta i «principi dell'89»), preoccupata di far sopravvivere un fondo di aristocrazia dentro la civiltà democratica, per attenuare il potere delle maggioranze e il dispotismo della pubblica opinione; attraverso il romanticismo, infine, il pensiero controrivoluzionario ha contribuito a elaborare un più maturo sentimento della storia, venato di pessimismo e di ironia.

2. Destinata a complicarsi con il trascorrere del tempo, l'idea della controrivoluzione non è semplice e lineare neanche ai suoi inizi. Non designa infatti un fenomeno omogeneo, giacché comprende dottrine e tendenze che vanno dall'apologia dell'assolutismo più intransigente fino ad alcune correnti del moderatismo europeo, unite tutte dal rifiuto dei principi democratici dell'89. È che il confine tra rivoluzione e controrivoluzione, intuitivamente chiaro finché ci si limita alle forze estreme di un campo e dell'altro, si fa più sfumato man mano che si esaminano le tendenze politiche intermedie, prima fra tutte quella liberale, in cui convivono motivi «rivoluzionari» e motivi «controrivoluzionari». Tuttavia, nonostante l'estrema varietà delle manifestazioni polemiche che accolgono la rivoluzione francese, è possibile individuare, se non un vero e proprio corpo organico di dottrine, per lo meno alcuni temi di fondo comuni alle diverse espressioni di pensiero che cercano di contrastare il cammino della rivoluzione. Al loro interno, comunque, due tendenze principali meritano di essere messe in evidenza, poiché rappresentano, come vedremo, il punto di riferimento obbligato di tutte le critiche controrivoluzionarie: una tendenza «tradizionalista», che fa capo all'inglese Edmund Burke, e una tendenza «teocratica», che ha nel francese Louis de Bonald e nel savoiaro Joseph de Maistre i suoi esponenti di maggiore rilievo.

Non è il rifiuto dell'idea che nel 1789 la monarchia di Francia dovesse essere riformata che costituisce il campo della controrivoluzione. La necessità di una riforma, infatti, è condivisa da gran parte della società francese, e anche dagli ordini privilegiati. Fino all'estate del 1789, coloro che diverranno i portavoce della dottrina controrivoluzionaria, i Burke, i Mallet du Pan, i Maistre, seguono con benevola attenzione gli avvenimenti di Parigi e auspicano una riforma della monarchia, nel senso di una limitazione dell'assolutismo. Il programma di Luigi XVI, enunciato nel discorso del 23 giugno, definisce i termini entro i quali la monarchia francese è disposta ad accettare un'evoluzione riformista: si fanno alcune concessioni alla rivendicazione liberale (libertà di stampa, libertà individuali, ecc.), si accetta l'uguaglianza fiscale ma non quella giuridica, si mantengono le gerarchie della società aristocratica. Questo programma di timido riformismo, su cui la monarchia si attesta alla vigilia della catastrofe, resterà a lungo il manifesto del partito restauratore, così come verrà più volte enunciato dall'esule Luigi XVI, secondo la formula: «l'Ancien Régime meno gli abusi».

È altrove, dunque, che si produce la crisi decisiva: ciò che provoca il passaggio da un atteggiamento di semplice resistenza a una

controrivoluzione vera e propria è la rapida metamorfosi della «rappresentanza», che trasforma il Terzo Stato, cioè una figura dell'Antico Regime, in Assemblea nazionale, cioè in un soggetto di sovranità, concorrente e alternativa a quella monarchica, che si dà il compito di ridisegnare le basi della società francese. Come scriverà retrospettivamente Bonald nel 1818, «una volta confusi i tre ordini dello Stato in una medesima assemblea e in un solo voto, la rivoluzione era inevitabile, per la semplice ragione che essa era ormai fatta, e che l'antica costituzione era rovesciata»⁴.

La deriva democratica della rivoluzione si preciserà gradualmente nel corso dell'anno 1789, spingendo così nel campo avverso una parte dei riformatori. Se già all'indomani della presa della Bastiglia inizia la prima emigrazione aristocratica, con in testa il conte d'Artois e il principe di Condé, è nel mese di settembre, e poi di ottobre, che il fronte dell'opposizione si allarga sensibilmente, quando l'Assemblea perde la propria ala moderata, sconfitta nel dibattito sull'introduzione di una seconda Camera. Con essa falliva il tentativo di indirizzare la rivoluzione su quella strada di una monarchia costituzionale all'inglese che era stata il modello dei riformatori del secolo XVIII. E così, all'esodo dei principi più irriducibili si unisce, nel giro di pochi mesi, la dimissione, e poi l'espatrio, dei *monarchiens*, Mounier, Lally-Tollendal e gli altri.

È evidente il carattere polemico di questa emigrazione precoce, così diversa da quella del 1792-93: i nobili partivano volontariamente, per manifestare la propria ostilità alla rivoluzione. La legittimità di una adunata al di là dei confini del paese, e perfino di un impegno militare a fianco dello straniero, non sembra abbiano creato dubbi a questi esuli della prima ora. Luigi XVI disapprovava pubblicamente l'emigrazione in massa dell'aristocrazia, ma dal momento che i suoi fratelli avevano proclamato la crociata contro la rivoluzione, gli avversari del nuovo regime, che rimproveravano al re la sua «debolezza», pensarono che il loro posto fosse a Coblenza o a Worms, a fianco dei principi emigrati. Alcuni anni più tardi, il visconte di Bonald rivendicherà, in nome di un patriottismo superiore, la legittimità del movimento nel suo insieme: «L'emigrazione, forzata per alcuni, fu legittima per tutti. Il suolo non è la patria dell'uomo civilizzato [...]. L'uomo civilizzato vede la patria solo nelle leggi che reggono la società, nell'ordine

⁴ L. de Bonald, *Observations sur l'ouvrage de Madame la Baronne de Staël, ayant pour titre «Considérations sur les principaux événements de la Révolution française»* (1818), Paris 1838, p. 16.

che vi regna, nei poteri che la governano, nella religione che vi si professa, e per lui il suo paese può non essere sempre la sua patria»⁵.

Sull'azione politica degli emigrati, o meglio dell'emigrazione controrivoluzionaria raccolta attorno ai due fratelli del re, il giudizio storico è stato sempre, e per buone ragioni, piuttosto severo. Tutti i progetti intrapresi per influire efficacemente sugli avvenimenti francesi si rivelarono, infatti, fallimentari. Il tentativo di fuga del re si conclude con un disastro, le insurrezioni che il comitato controrivoluzionario di Torino cerca di suscitare in alcune città della Francia danno luogo solo a qualche sporadico disordine, mentre i ripetuti sforzi per ottenere l'intervento delle potenze europee restano a lungo senza esito; e anche quando la guerra finalmente arriva, al momento della campagna del 1792, l'esercito dei principi emigrati ne esce senza gloria alcuna. Non è dalle trame degli esuli, dispersi in tutta l'Europa e costretti a vagare da un paese all'altro, non è dalle reti spionistiche oppure da tentativi militari come quello di Quiberon (1795), che la rivoluzione poteva essere realmente minacciata. Assai più gravi, poiché direttamente provocate dalla dinamica interna degli eventi, sono le insurrezioni della Vandea o quelle delle regioni del sud-est, a Lione, a Marsiglia, a Tolone, quando la politica religiosa del governo di Parigi e il radicalismo a oltranza dei giacobini consentono per un momento alla «contro-rivoluzione» di arruolare nei propri ranghi quelle truppe popolari che fino allora le erano mancate. Perfino il tentativo, dopo la caduta di Robespierre, di provocare un ritorno della monarchia ricorrendo allo strumento del suffragio – tentativo stroncato prima dal «decreto dei

⁵ L. de Bonald, «De l'Emigration», in *Mélanges littéraires politiques et philosophiques*, (*Oeuvres complètes*, Paris 1847-54, vol. VII), p. 368-69. Il carattere dell'emigrazione si modificherà radicalmente dopo la caduta della monarchia, nell'agosto 1792: l'esodo diventerà più intenso e interesserà le altre classi piuttosto che l'aristocrazia. Più che volontaria, è un'emigrazione forzata dagli eventi. Gli esponenti politici di questa seconda emigrazione non sono avversari della rivoluzione; provengono anzi da partiti che l'hanno sostenuta e che essa ha travolto nella sua radicalizzazione. Rifiuteranno quindi di assimilarsi al partito della controrivoluzione, col quale intratterranno una insistente polemica. «Si deve distinguere l'emigrazione volontaria dall'emigrazione forzata», scrive Madame de Staël, rappresentante illustre di questa seconda ondata, evocando l'argomento che sarà oggetto della polemica di Bonald. «Nel 1791 – essa aggiunge – il sistema dell'emigrazione era falso e da condannare, poiché un pugno di Francesi era disperso in mezzo a tutte le baionette dell'Europa. Del resto vi erano ancora molti mezzi per mettersi d'accordo in Francia; uomini assai stimabili erano alla testa del governo, alcuni errori politici potevano essere corretti, e gli assassini giudiziari non erano ancora stati commessi [...] Nel 1791, il partito degli aristocratici si è separato dalla nazione di fatto e di diritto» (Mme de Staël, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* (1818), Tallandier, Paris 1983, pp. 253-55).

due terzi», con cui la Convenzione si metteva al riparo dai risultati elettorali, e poi dalla giornata campale del 13 Vendemmiaio – rivela non tanto una vitalità delle forze realiste, quanto piuttosto la fragilità del regime termidoriano.

Ma a parte queste opportunità, che nascono dagli spazi di manovra che la rivoluzione stessa non cessa di creare nel proprio seno, il partito della controrivoluzione militante resterà, fino all'ultimo, disarmato. Divisa al proprio interno dalle polemiche fra assolutisti e costituzionali, indebolita dalla politica di conciliazione nazionale messa in opera da Bonaparte, essa consumerà i suoi giorni ora in maldestri tentativi di forzare gli eventi, ora nell'illusione di una restaurazione «all'inglese», con il generale Pichegru o lo stesso Napoleone nel ruolo di Monk, ora semplicemente nell'attesa che la congiuntura internazionale finisca per soffocare il governo di Parigi. Quando nel 1814 la coalizione europea riporterà i Borboni sul trono di Francia, la restaurazione non sarà stata il risultato di una vittoria in campo aperto fra i principi, custoditi in esilio, del vecchio mondo e quelli del nuovo, provvisoriamente sconfitti: il sovrano legittimo, per regnare, dovrà venire a patti con gli interessi «illegittimi» che la rivoluzione, nel frattempo, aveva creato; è nel momento del suo apparente trionfo che la controrivoluzione potrà misurare tutta la propria impotenza.

3. Inefficace sul piano della politica immediata, la controrivoluzione produrrà i suoi frutti più duraturi nel campo del pensiero, elaborando, in una dottrina sistematica, che farà sentire la sua presenza lungo tutto il secolo successivo, le ragioni della propria ostilità al mondo moderno nato dalla rivoluzione. È un'ostilità radicale e precoce, che non attende lo sviluppo degli avvenimenti per manifestarsi. Già nel 1790, l'anno apparentemente più felice della rivoluzione, quando nessuno prevedeva ancora la sua radicalizzazione, Edmund Burke pronuncia, con le sue *Reflections on the Revolution in France*, una condanna senza appello: per lui il vero dramma si è ormai compiuto nell'estate del 1789, il resto non sarà che un epilogo⁶. Per questi uomini che la rifiutano, la

⁶ Burke segue con benevolo interesse le vicende dei primi mesi della rivoluzione, e adotta una posizione nettamente polemica, meravigliando i suoi stessi compagni di partito, solo dopo le «giornate» di ottobre. In realtà, si può fondatamente sostenere che la sua svolta sia databile al settembre 1789, quando alla Costituente viene sconfitto il «partito inglese» nella discussione sulle due Camere (a questo proposito, vedi F. Furet, *Burke ou la fin d'une seule histoire de l'Europe*, in «Le débat», Gallimard, Paris, n. 39, marzo-maggio 1986).

Opponendo la rivoluzione «buona» alla rivoluzione «cattiva», Burke era il primo a introdurre, nel dibattito sul 1789, il confronto con l'esperienza inglese, che diventerà ben presto uno dei motivi classici della storiografia liberale, da Madame de Staël a Guizot, fino a Tocqueville (il quale sostituirà il riferimento inglese con quello americano). Ma poteva la Francia seguire l'esempio inglese, «restaurando» i diritti storici depositati nella sua «antica costituzione», e radicando così la libertà nella tradizione? Burke risponde di sì: «Voi Francesi avreste potuto, se aveste voluto farlo, trarre profitto dal nostro esempio, e conferire alla vostra libertà ritrovata una corrispondente dignità. I vostri antichi privilegi, sebbene storicamente interrotti, non erano tuttavia cancellati dalla memoria [...]. Il vostro sistema costituzionale soffrì interruzioni innanzi di giungere a compimento; ma pure voi avevate già in mano gli elementi di una costituzione assai prossima al raggiungimento della desiderata perfezione»¹³. Si trattava degli antichi poteri dell'aristocrazia, dei parlamenti, dei corpi intermedi, che, se ripristinati, avrebbero potuto bilanciare e temperare la sovranità assoluta del monarca. «Voi avevate già tutti questi vantaggi nel vostro antico stato; ma avete preferito agire come se foste un popolo che non vanta alcun passato di civiltà e deve riprendere la sua vita tutta da capo. Avete cominciato male, perché avete cominciato col disprezzare tutto ciò che già vi apparteneva»¹⁴. Un popolo senza passato, aggiungerà, è come un'impresa senza capitale.

Al fondo di questa concezione di Burke opera naturalmente la sua idea anti-speculativa: la società è un ordine naturale, indipendente dalla volontà degli individui, in cui la legittimazione delle opere umane e delle istituzioni politiche avviene attraverso il lento, spontaneo, lavoro del tempo, che accumula e seleziona empiricamente le esperienze delle diverse generazioni; e i decreti di un'Assemblea non possono creare una libertà che già non sia presente nei costumi di un popolo. Ma nel suo giudizio agisce anche una concezione idealizzata, per così dire «britannica», dell'Ancien Régime francese. In realtà, l'«antica costituzione» del regno di Francia, questa tradizione di equilibrio fra i poteri che, secondo Burke, era sopravvissuta all'assolutismo, e che avrebbe dovuto guidare, nei primi mesi dell'89, il cammino di una «buona» rivoluzione, appariva ai più come un oggetto misterioso, e comunque talmente controverso che nemmeno i giuristi si mettevano d'accordo sul fatto che la Francia fosse o no una nazione «costituita».

¹³ Ivi, pp. 99-100.

¹⁴ Ivi, pp. 100-01.

Quel che Burke sottovaluta è che la «tabula rasa» proclamata dai rivoluzionari francesi, il loro accanimento contro il passato, che tanto offende il suo sentimento storico e politico, faceva seguito in realtà a una «tabula rasa» già compiuta dalla monarchia assoluta. È questa, infatti, l'obiezione che Tocqueville, molti anni dopo, rivolgerà al parlamentare inglese: «Burke non sapeva bene in quali condizioni quella monarchia che egli rimpiangeva ci aveva lasciato ai nostri nuovi padroni»¹⁵. Quel che Tocqueville rimprovererà a Burke è di avere ignorato precisamente l'opera «rivoluzionaria» svolta dall'assolutismo, che aveva sradicato le antiche libertà legate alle prerogative dell'aristocrazia; di avere cioè ignorato che la democrazia assoluta della rivoluzione era figlia della monarchia assoluta.

Emerge qui il limite di fondo della concezione di Burke, che sta nel fatto di essere interamente modellata su di una storia particolare, di essere cioè, in definitiva, una teoria (o un'apologia) della Costituzione britannica. Burke non sembra vedere che la Francia ha seguito una via diversa da quella inglese, e che in essa l'apologia del tempo e della tradizione non riesce ad avere la medesima risonanza. Lo dirà benissimo Charles de Rémusat nel 1853, riassumendo le ragioni dell'estraneità del liberale Burke rispetto alla cultura liberale francese: «Qui è la debolezza del ragionamento di Burke. Se per essere liberi bisogna esserlo già stati, se per darsi un buon governo bisogna averlo avuto [...] la situazione dei popoli è resa immobile dai loro antecedenti, il loro avvenire è fatale, e vi sono nazioni disperate»¹⁶. Nonostante gli sforzi di Necker, di Constant, di Madame de Staël, per colmare la distanza fra l'esperienza politica della Francia e quella dell'Inghilterra, i liberali francesi, pur condividendo molte delle preoccupazioni di Burke, e in particolare la critica di una democrazia che si trasforma in dispotismo, dovranno tuttavia respingere la sua impostazione di fondo: costretti a datare dal 1789 la loro storia della libertà, non potranno mai essere dei «tradizionalisti». In alternativa, per rispondere positivamente alla provocazione burkeana, proporranno una concezione evolutiva dell'ordine sociale, fatta di epoche che si succedono nel tempo («la féodalité, le despotisme, et le gouvernement représentatif»¹⁷), in modo da poter pensare insieme sia la novità dell'89 che la sua storica necessità.

¹⁵ Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution* (1856), Gallimard, Paris 1967, p. 315.

¹⁶ Ch. de Rémusat, *Revue des deux mondes*, Paris 1853.

¹⁷ Mme de Staël, *Considérations...*, cit., p. 66.

Questo limite particolaristico, che fa tutt'uno con il conservatorismo di Burke, è l'aspetto del suo pensiero che ha attirato la critica di un interprete come Leo Strauss, il quale, se pure condivide la polemica anti-moderna dell'inglese, giudica tuttavia apparente, e per ciò stesso contraddittorio, il «classicismo» burkeano¹⁸. Sembra infatti a Strauss, in definitiva, impropria ogni analogia fra l'antirazionalismo del parlamentare *whig* e il canone prudenziale del pensiero politico classico, fra le *Reflections*, che fanno l'apologia della Costituzione britannica, e un'opera come il *De republica* di Cicerone, che fa l'apologia della Costituzione romana. Il fatto è che Burke ignora ogni criterio trascendente per giudicare la bontà delle realizzazioni umane, essendo la verifica del tempo e dell'esperienza a fornire da sola la necessaria legittimazione: la rinuncia all'universale, a una definizione razionale dei fini dello Stato, lo appresenta dunque piuttosto al moderno empirismo dell'economia politica, che concepisce l'ordinato processo storico come il risultato provvidenziale di azioni egoistiche e casuali; e la sua critica della ragione individuale lo conduce verso il relativismo del *consensus gentium*, che riconosce la superiorità della saggezza depositata nei costumi e nelle tradizioni. Egli apre così la strada, secondo Strauss, alla «scuola storica», nemica della metafisica dei moderni, ma anche di quella degli antichi.

Sarebbe tuttavia sbagliato interpretare senz'altro la posizione di Burke come una vera e propria anticipazione del moderno storicismo. Nel suo pensiero, infatti, la nozione del tempo storico resta subordinata al ruolo essenzialmente giurisprudenziale che la durata cronologica svolge nella legittimazione delle opere umane. Si tratta di un tempo immobile, che avvolge l'uomo come una seconda natura: non consente di individuare il contenuto di epoche storiche differenti, né di pensare l'idea di una loro successione; a rigore, quindi, non vi è in lui neppure l'intuizione della rivoluzione francese come «epoca» della storia del mondo (presente invece nei liberali francesi e negli stessi controrivoluzionari cattolici come Maistre). Quella che vive nelle pagine di Burke è un'idea giurisprudenziale della storia, che si esprime nel concetto chiave della *prescrizione*: non è il diritto che fonda la durata temporale, è la durata che fonda il diritto. Ogni possibile criterio del giusto e dell'ingiusto finisce così per confondersi con l'autorità di ciò che è e che sempre è stato, e che per ciò stesso sempre sarà. Ma è tanto poco ovvia, da un punto di vista razionale, questa equivalenza del «vero» e

¹⁸ L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957, pp. 285-311.

del «fatto», professata dai conservatori di ogni tempo e luogo, da costituire la debolezza di fondo della loro concezione, quella da cui non potranno liberarsi mai: nonostante proclamino di assecondare l'ordine stesso della natura, essi non riusciranno mai a dissipare il sospetto, sempre rinascente, di essere solo i difensori dell'ordine costituito. Il valore della prudenza e dell'esperienza, infatti, non ha in sé nulla di evidente, al di fuori dell'esperienza stessa. Quello del conservatore è perciò un destino ingrato: le proprie ragioni egli potrà farle valere sempre e solo *a posteriori*.

4. Il dibattito sull'Ancien Régime e la sua riformabilità non esaurisce, tuttavia, la concezione controrivoluzionaria, giacché al fondo di essa sta un'intuizione più essenziale: ed è che il rapporto negativo con il tempo storico, proprio della rivoluzione francese, è inseparabile dall'avvento della democrazia. È infatti l'astratto universalismo dei suoi principi che recide di netto i molteplici fili che tenevano legati i sudditi della monarchia e le istituzioni nazionali alla memoria storica del regno. La prassi politica che nega il valore del tempo riposa in realtà su una nuova filosofia: Sieyès aveva scritto che la nazione è «un corpo di associati»¹⁹, vale a dire un insieme di individui uguali, portatori di diritti naturali, che si uniscono per libera scelta. E questa idea egualitaria e volontaristica, su cui si fonda la nuova concezione della rappresentanza proclamata dalla rivoluzione, impone che il legame sociale si costruisca facendo astrazione dalle concrete condizioni degli individui, considerando solo la comune umanità che è in ciascuno di loro.

È proprio contro questo *esprit de géométrie*, intrinseco alla democrazia, che si accentra la polemica degli avversari della rivoluzione, i quali reclamano, al contrario, il riconoscimento delle diversità reali che distinguono gli uomini fra loro. Essi non negano l'idea che la nazione debba essere «rappresentata», ma tale rappresentanza non può che essere la somma degli interessi «corporativi» della nazione, espressione diretta della sua costituzione sociale, che è anche la sua costituzione naturale. La nazione, infatti, è tutto meno che un'associazione volontaria di cittadini: essi nascono già integrati in un insieme di regole, sanzionate dal tempo, che imparano a rispettare. La società preesiste all'uomo, come gli preesiste il linguaggio, sottratti entrambi al suo arbitrio. Per dirla con Bonald: «L'uomo non può dare una costituzione

¹⁹ E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état?*, édition critique par Roberto Zapperi, Droz, Genève 1970, p. 126.

alla società religiosa o politica, più di quanto non possa dare la pesantezza ai corpi o l'estensione alla materia»²⁰. Quella che viene così negata alla radice è l'idea giusnaturalista moderna, cara alla filosofia del Settecento, di un patto che vincoli il potere del sovrano alla volontà popolare. Infatti, nemmeno esiste, come invece hanno creduto coloro per i quali la società è il risultato di una convenzione, uno Stato ad essa anteriore: «In senso proprio – scrive Joseph de Maistre – non c'è mai stato per l'uomo un tempo anteriore alla società, giacché prima della formazione delle società politiche, l'uomo non era ancora del tutto uomo»²¹. Per il teocratico savoiardo, come per Bonald, la società è un ordine naturale e trascendente, creata direttamente da Dio. Di conseguenza, anche la «Costituzione» non può essere quel contratto fra popolo e sovrano vagheggiato dai riformatori del secolo né quell'atto fondativo riscritto a più riprese dai rivoluzionari francesi: l'autentica Costituzione di una nazione 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.

Edmund Burke, muovendo da premesse diverse, era giunto anch'egli alla conclusione che il popolo non è l'autore, ma il prodotto delle costituzioni. Da buon rappresentante della tradizione *whig* (lockeana e contrattualista), egli aveva fatto ricorso alle medesime categorie giusnaturaliste usate dai teorici della sovranità popolare, ma le aveva rovesciate in un'interpretazione conservatrice²². «Senza dubbio la società è di origine contrattuale»²³, concede Burke; ma il contratto sociale, la cui origine si perde nella notte dei tempi, resta moralmente sottratto all'intervento degli individui, poiché esso li vincola a tutte le generazioni precedenti e a quelle successive, non essendo il popolo presente che un anello nella catena ininterrotta della civilizzazione. «E siccome ai fini di questa suprema associazione non si può ottemperare nemmeno nel corso di molte generazioni, consegue il fatto che essa estende la sua forza vincolatrice non solo tra quelli che sono viventi in un determinato tempo, bensì tra i viventi e i trapassati ed anche tra questi e i nascituri»²⁴. La società, infatti, lungi dall'essere

²⁰ L. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796), Paris 1843, vol. I, p. 1.

²¹ J. de Maistre, *Etude sur la souveraineté*, in *Oeuvres*, cit., I, p. 317.

²² Vedi, a questo proposito, A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, London 1929, cap. II.

²³ E. Burke, *Reflections...*, trad. it. cit., p. 198.

²⁴ Ivi, pp. 198-99.

una pura e semplice somma di volontà, è una comunione organica («la società, come valore eterno, vincola i gradi inferiori a quelli superiori, connette il mondo visibile con quello invisibile»²⁵), che vive e si perpetua grazie all'avvicinarsi solidale delle generazioni, il quale è minacciato da ogni brusca innovazione («con la dissennata facilità che induce a trasformare lo Stato in modo così radicale e così vario quante sono le fluttuanti fantasie della moda, tutta la concatenazione continuata dell'ordine collettivo verrà ad essere spezzata. Non una sola generazione riuscirà a connettersi con l'altra; e gli uomini diventeranno poco meglio che tante mosche estive»²⁶). Questo delicato organismo deve dunque essere preservato da quei radicali e improvvisi cambiamenti, concepiti alla luce della pura ragione, nei quali si manifesta la volontà di uomini che si sentono finalmente emancipati: ma per Burke ciò deve avvenire non già in virtù di un vincolo trascendente, come è invece nel caso dei «teocratici», bensì in nome di una ragione immanente al corso della storia. È una ragione inconscia, che si esprime nelle abitudini, nelle inerzie, e perfino nei pregiudizi in cui si deposita la saggezza di un popolo.

Teocratico o tradizionalista che sia, il pensiero controrivoluzionario formula una critica della democrazia che farà da modello, lungo tutto il corso del XIX secolo, agli autori, di destra come di sinistra, che vorranno confutare l'«illusione dei diritti dell'uomo». Il fondamento individualistico della Dichiarazione del 1789 e il suo universalismo appaiono infatti subito come incompatibili con la costruzione, o la conservazione, di un legame sociale concreto. Essi rappresentano, in realtà, un presupposto puramente immaginario: l'«uomo» non esiste, dice un celebre passo di Joseph de Maistre²⁷; esistono Francesi, Italiani, Russi, perfino Persiani, esistono gli uomini in carne e ossa determinati dalla società e dalla storia, ma non l'uomo astratto delle teorie democratiche. L'uguaglianza predicata e promessa dai Francesi non è che una menzogna, aveva già detto Burke, poiché nella società e nella natura è la disuguaglianza a essere reale; e una rappresentanza politica che non riconosca come costitutive le «diversità» che compongono la vita sociale, e che anzi le ignori programmaticamente, è un puro e semplice artificio della ragione, quando non un'interessata mistificazione. La critica della democrazia «formale», dai romantici a Marx a Taine e oltre, affonda le sue radici in questo precoce rifiuto dei valori

²⁵ Ivi, p. 199.

²⁶ Ivi, p. 196.

²⁷ J. de Maistre, *Considérations...*, in *Oeuvres*, cit., I, p. 74.

universali proclamati dall'89. Si dovrà attendere Tocqueville, e il suo libro sull'America, per trovare esplicitamente rivendicato come titolo di merito della democrazia questo carattere «immaginario» dell'uguaglianza da essa istituita, giacché è proprio nella dinamica, così aperta, dell'emulazione sociale che la promessa dell'uguaglianza trova un'effettiva realizzazione.

Per i controrivoluzionari, tuttavia, i diritti dell'uomo non sono solo un'illusione, ma anche, per così dire, un'aberrazione nichilista, suscettibile di produrre esiti dispotici. Attribuendo agli individui la sovranità assoluta, esercitata secondo la legge del numero, cioè delle maggioranze, essi producono nell'uomo moderno una sorta di sentimento di onnipotenza, dischiudendo la possibilità di un agire incondizionato, secondo il capriccio della volontà, o dell'interesse. È la via libera al relativismo: purché la maggioranza lo voglia, non vi è cosa che non le sia lecita. E la deriva della «volontà popolare», sovrano assoluto quant'altri mai, durante la rivoluzione francese, è lì a confermare ai lettori di Burke, ma anche ai liberali del continente, le virtualità inquietanti racchiuse nel principio democratico.

La considerazione puramente razionale e quantitativa degli individui, per questi critici dell'89, è inoltre un fattore distruttivo che opera tanto nella sfera morale che in quella estetica: dissolve, come fossero ridicoli pleonasmii, gli abiti e gli artifici con cui l'uomo civilizzato cerca di occultare i difetti della propria natura; volendo, in nome della verità e della trasparenza, «denudare» il mondo, essa decreta la fine del gusto, dell'eleganza, della distinzione cavalleresca, del cerimoniale cortese. «In questo nuovo ordine di cose — scrive Burke al culmine di un'invettiva contro l'Illuminismo razionalista — un re non è altro che un uomo; una regina non è altro che una donna; una donna non è altro che un animale, e non di prim'ordine»²⁸. Dietro la critica dell'egualitarismo democratico, si affaccia il disgusto, già romantico, verso il materialismo della società borghese e il potere prosaico del denaro. «Il tempo della cavalleria è passato — concluderà malinconicamente Burke —. È succeduto ad esso quello dei sofisti, degli economisti e dei calcolatori»²⁹.

²⁸ E. Burke, *Reflections...*, trad. it. cit., p. 167.

²⁹ Ivi, p. 165. Novalis, in cui la critica del carattere prosaico e volgare della civiltà democratico-borghese assume l'aspetto di una vera e propria estetizzazione della politica, ha, nei suoi *Fragmente*, questo giudizio su Burke: «Molti libri antirivoluzionari sono stati scritti in favore della rivoluzione. Il Burke invece scrisse un libro rivoluzionario contro la rivoluzione» (*Frammenti*, intr. di E. Paci, trad. di E. Pocar, Rizzoli, Milano 1976, p. 277).

5. Le due grandi componenti del pensiero controrivoluzionario, quella tradizionalista, rappresentata da Burke, e quella teocratica, rappresentata da Bonald e da Maistre, accomunate da un medesimo rifiuto della rivoluzione dell'89, finiranno per assumere figure storiche divergenti. In Francia, cioè nel paese in cui la lotta tra rivoluzione e controrivoluzione continuerà ad avere nel secolo XIX le sue manifestazioni estreme, è piuttosto nella forma teocratica che la controrivoluzione alimenterà prima il partito *ultra*, poi la corrente legitimista dopo il 1830. Maistre e Bonald si servono ampiamente delle tesi di Burke, ma lo fanno perché ne condividono l'obiettivo polemico, non perché aderiscano ai suoi presupposti: essi non amano, infatti, il modello costituzionale inglese, non accettano il giudizio critico sulla monarchia francese, detestano il protestantesimo e, in fin dei conti, nemmeno condividono la passione burkeana per le libertà. Certo, li accomuna la medesima polemica antirazionalista e antivolontarista, fondata su una concezione pessimista della natura umana. Ma l'anti-umanesimo di Burke, come si è visto, sbocca in una intuizione della storia rigorosamente immanentista: il sentimento della fragilità umana e dell'onnipotenza divina viene risolto e stemperato in una sostanziale fiducia nell'opera costruttiva del tempo e nella collaborazione delle generazioni, da cui si origina la civiltà, che è un rivestimento nobile e dignitoso della povera natura dell'uomo.

Quel che rende particolare la posizione dei teocratici è che questi temi «burkeani» vengono invece integrati in una concezione drammatica della condizione umana, segnata irreversibilmente dalla caduta e dal peccato originale. Lo spettacolo apparentemente insensato della storia, con le sue guerre sanguinose, le sue violenze gratuite, le sue svolte inesplicabili è, ai loro occhi, l'immagine stessa della nullità di ogni sforzo per governare il destino umano: i risultati sono sempre difforni dalle intenzioni, la volontà è sempre delusa, e gli uomini non fanno mai quel che fanno. La storia altro non è che questo flusso misterioso, sottratto all'umano arbitrio, dove in definitiva, dopo tanto agitarsi di filantropi e riformatori, l'imponderabile orienta a proprio capriccio le cose del mondo; e la sola saggezza consiste allora nel comprendere e assecondare, all'interno di questo flusso, l'elemento inalterabile della vita umana, le permanenti connessioni dei fatti, ossia in quel realismo scettico, proprio degli umili e dei semplici, che fa dire: «così va il mondo»³⁰.

³⁰ In un saggio su Tolstoj, Isaiah Berlin ha ampiamente illustrato le affinità che esistono fra la concezione della storia di Joseph de Maistre e quella del

È soprattutto lo spettacolo della rivoluzione che nutre queste considerazioni fataliste. Il suo stesso corso, che inghiotte tutti coloro che cercano di dominarla, è già di per sé una smentita delle teorie illuministe, giacché gli uomini non sono in grado di guidarla secondo disegni razionali. «Quel che più colpisce nella rivoluzione francese – scrive Joseph de Maistre – è questa forza travolgente che piega tutti gli ostacoli. Il suo turbine trasporta come fucelli tutto ciò che la forza umana ha saputo opporre»³¹. E aggiunge: «Non si potrebbe ripeterlo abbastanza: 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*»³². Joseph de Maistre, che cerca di penetrarne il mistero, trasmette della rivoluzione un sentimento solenne, metafisico. La «forza irresistibile» che trascina con sé ogni cosa è, anch'essa, di già, un'immagine romantica: più che contro i giacobini e gli uomini dell'anno II, che hanno interpretato il carattere demoniaco dell'evento, e dei quali egli subisce, nonostante l'orrore, la diabolica fascinazione, essa è indirizzata contro i «costituzionali» e contro tutti coloro che hanno cercato di arrestare la rivoluzione, per costruire sulle sue instabili fondamenta. E questa idea della rivoluzione come possente energia impersonale sgombrava anche il campo da tutte le teorie del «complotto», assai diffuse negli ambienti dell'emigrazione controrivoluzionaria, come quella famosa dell'abate Barruel, che aveva voluto spiegare la rivoluzione come il risultato di una congiura ordita nell'ombra delle logge massoniche di tutta Europa³³.

grande scrittore russo: «Se la stupidità o un protervo egocentrismo ci inducono a sfidare la corrente in cui siamo immersi, i nostri atti e i nostri pensieri sono condannati al fallimento; se invece abbiamo in noi o acquistiamo il senso di questo flusso universale, avremo la visione dell'unità dell'esperienza, il senso della storia, la vera conoscenza della realtà, la fede nell'incomunicabile superiorità dei saggi (o dei santi). Questo atteggiamento è comune, *mutatis mutandis*, a Tolstoj e a de Maistre [...]. Il realismo scettico di Tolstoj e l'autoritarismo dogmatico di de Maistre, pur essendo così differenti, anzi violentemente contrapposti, sono fratelli di sangue» (I. Berlin, *Il riccio e la volpe*, Adelphi, Milano 1986, pp. 146, 154). Il tema dell'affinità fra Maistre e Tolstoj era stato svolto anche da Albert Sorel, in una conferenza del 1888 (*Tolstoï historien*, in «*Revue bleue*», Paris 1888, pp. 460-599).

³¹ J. de Maistre, *Considérations...*, in *Oeuvres*, cit., I, p. 4.

³² Ivi, p. 7.

³³ «In questa rivoluzione francese tutto [...] è stato previsto, meditato, combinato, risoluto, pianificato [...] ogni cosa è stata preparata e condotta da uomini che tiravano le fila delle cospirazioni da tempo ordite nelle società segrete, e che hanno saputo scegliere e forzare i momenti propizi per i complotti [...]. Verso la metà del secolo in cui viviamo, tre uomini si incontrarono, tutti e tre colmi di

Quello che la rivoluzione rende evidente, agli occhi di un autore come Maistre, è che una forza superiore prevale sempre sulle forze della volontà umana: come spiegare altrimenti quella sproporzione fra la miseria degli individui e la grandezza degli eventi, se non facendo ricorso a un'intelligenza superiore, capace perfino di contraddire le normali leggi della causa e dell'effetto? Se gli uomini hanno creduto per un momento di essere i padroni del proprio destino, vanno rapidamente disillusi: quella febbre rivoluzionaria che era iniziata, come dirà Bonald, con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, dovrà terminare con la dichiarazione dei diritti di Dio.

In una tale concezione, la politica perde ogni autonomia, per diventare una figura derivata, la cui verità si trova nella sfera religiosa. Dietro le quinte della vicenda umana si svolge infatti un dramma metafisico di più ampie dimensioni: è la Provvidenza divina che realizza, anche attraverso le indicibili sofferenze inflitte alla Francia, i propri imperscrutabili disegni. Già Bossuet, un secolo prima, aveva svolto questo motivo della Provvidenza per illustrare la grandezza del regno di Francia; ora Maistre lo evoca per darsi ragione della sua attuale miseria. In realtà, la Provvidenza – spiega egli ai suoi demoralizzati compagni di fede – persegue con la rivoluzione un duplice disegno: punire i Francesi colpevoli (giacché non vi sono vittime innocenti, dal momento che tutti hanno favorito gli eventi con la loro irresponsabilità e la nazione intera è complice del regicidio) e conservare, anche per mezzo della dittatura, l'integrità del regno di Francia. Questo medesimo motivo della Provvidenza, lo scrittore savoiardo lo svilupperà poi, assai più ampiamente, nelle *Soirées de Saint-Petersbourg*, dove i temi classici dell'apologetica cattolica, volta a giustificare la presenza del male nell'universo, confluiranno in una concezione grandiosa del «governo temporale della Provvidenza», ossia del governo divino del mondo, nella quale verrà tessuto l'elogio solenne della giustizia (di quella divina, e anche di quella umana), riconducendo il mistero del male a quello della natura umana decaduta («nessun uomo è punito come

odio profondo contro il Cristianesimo. Questi tre uomini erano Voltaire, d'Alembert e Federico II re di Prussia [...]. Io dico che ciascuno di loro aveva concepito il disegno di annientare la religione di Gesù Cristo; che essi si trasmisero segretamente questo progetto, che combinarono di concerto i mezzi per realizzarlo» (A. Barruel, *Memoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (1797), Diffusion de la Pensée Française, Chiré-en-Montreuil, 86190 Vouillé 1973, tome I, pp. 42, 49, 62). Al libro di Barruel e alle sue tesi sul «complotto» rispose con ampiezza Mounier (*De l'influence attribuée aux philosophes, aux franc-maçons et aux illuminés sur la révolution en France*, Tubingen 1801).

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»³⁴).

Tuttavia, pur collocando il problema politico nel contesto di un più ampio problema metafisico, autori come Maistre e Bonald riconoscono anch'essi, per confutarli, i principi puramente umani di cui si alimenta la crisi rivoluzionaria, vale a dire il razionalismo astratto che presiede alla concezione dei diritti dell'uomo e l'idea della sovranità popolare. Sia Maistre che Bonald riprendono dunque, a questo proposito, molti dei temi di Burke: che l'uomo astratto non esiste, che la vera costituzione è opera del tempo, e non degli uomini, che le sue radici esistono prima di qualsiasi legge scritta, poiché provengono direttamente da Dio; e che l'uomo è socievole per natura, e che Dio ha creato la società come ha creato il linguaggio, e così via. Sono i temi che ricorrono, ad esempio, nella *Législation primitive* di Bonald, o nell'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* di Maistre. Anche nel caso degli autori teocratici, dunque, la «storia» e la «società» sono i due grandi argomenti cui si fa appello per confutare i diritti dell'uomo e il loro valore universale. Entrambi questi concetti, infatti, evocano le potenze terrene che trascendono la misera esistenza dei singoli individui e le loro velleità: la storia conduce l'uomo per vie imperscrutabili, e si fa beffe dei suoi disegni; la società, anch'essa, avvolge l'uomo in un destino più grande di lui: preesiste all'individuo, così come il tutto viene prima delle sue parti; essa è il contesto organico nel quale soltanto l'individuo acquista un senso.

Per questa accentuazione, così marcata, del contesto mondano in cui ineluttabilmente si svolge la vicenda umana, alcuni hanno potuto vedere, nel pensiero dei teocratici, un significativo antecedente della «sociologia» e dello «storicismo» che si affermeranno nel secolo XIX. Un autore americano, ad esempio, ha recentemente mostrato come i concetti essenziali di cui la sociologia si serve – l'idea del primato del sociale sull'individuale, dell'interdipendenza funzionale degli elementi sociali, della necessità del «sacro», dei corpi intermedi tra il singolo e lo Stato, della gerarchia, l'analisi degli effetti dissolutivi della modernità, il rispetto del passato – facciano parte dell'eredità del pensiero conservatore (nel quale egli include tanto Burke quanto Maistre e Bonald, e altri ancora³⁵). Per non dire, inoltre, dei ripetuti riconosci-

³⁴ J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg*, in *Oeuvres*, cit., V, p. 82.

³⁵ R. Nisbet, «Conservatism», in *A History of Sociological Analysis* (a cura di T. Bottomore e R. Nisbet), Heinemann, London 1979. A proposito dell'analisi di Nisbet, vedi D. Cofrancesco, *Destra e Sinistra*, Bertani, Verona 1984, pp. 71-75.

menti che a un pensatore come Maistre avevano tributato i sansimoniani e Auguste Comte. Quanto allo «storicismo» *ante litteram* attribuito al pensiero maistriano, già Adolfo Omodeo – che pure aveva mostrato trattarsi in realtà di «tradizionalismo», cioè di un senso storico rivolto esclusivamente al passato e inoperante nel presente – sottolineava come la critica anti-intellettualistica del savoiaro, assimilata e superata dal successivo idealismo romantico, abbia finito per nutrire anch'essa un più affinato sentimento della storia e della sua intima dialettica³⁶.

Ma è lo stesso Omodeo a mettere in guardia il lettore da troppo facili genealogie che, per voler segnalare le indubbie affinità che pure esistono con sviluppi successivi della cultura europea, devono rimuovere dal pensiero dei teocratici proprio l'elemento distintivo, l'esigenza fondamentale, della loro concezione: sia in Maistre che in Bonald, infatti, e per ragioni che riguardano intimamente la coerenza interna delle loro dottrine, i temi dello «storico» e del «sociale» non possiedono un valore autonomo; storia e società sono le figure terrene di un dominio che è ultraterreno, sono le immagini mondane dei limiti dell'esperienza umana, ma la loro verità le trascende entrambe. Quel che è vero, però, è che nella dottrina della controrivoluzione teocratica, continuamente sospinta a passare dall'originaria intuizione metafisica del diritto divino alle esigenze della politica concreta, si determina una caratteristica oscillazione fra il sacro e il profano, fra la sfera del trascendente e quella dell'immanente, fra la teologia e l'empiria. E in effetti è questo un punto critico della loro posizione, una «contraddizione» che ha permesso di denunciare, nel loro pensiero, la pura e semplice apologia del dato empirico, il «machiavellismo parecchio mondano»³⁷, in cui, in definitiva, sarebbe destinato a convertirsi l'elogio della tradizione, del lento scorrere del tempo, che finisce per legittimare ogni cosa, anche le usurpazioni³⁸.

Il problema è di fondo, e nasce dal fatto che l'argomento «storicistico», di ispirazione tradizionalista, contiene in sé i germi di una deriva nichilista, che non poteva non inquietare gli esponenti della controrivoluzione teocratica. È evidente, infatti, che una legittimità puramente

³⁶ A. Omodeo, *Un reazionario. Il conte J. de Maistre*, Laterza, Bari 1939, pp. 84-101.

³⁷ Ivi, p. 98.

³⁸ «Usurpazione legittima mi sembrerebbe l'espressione adeguata (se non fosse troppo audace) per caratterizzare questo genere di cominciamenti che il tempo si incarica di consacrare» (J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, in *Oeuvres*, cit., I, p. 232). Per un momento, Maistre pensò alla possibilità che Napoleone riuscisse a fondare una nuova dinastia «legittima».

storica si trova, per l'appunto, in balia della storia: anche la rivoluzione ben presto potrà dimostrare, man mano che il tempo tesserà la propria trama, di possedere una propria «storia», e dunque una propria storica legittimità. E così, già nella cultura della Restaurazione, il tema della «durata», della «tradizione», della «rivoluzione compiuta dal tempo e non dagli uomini»³⁹, potrà comporsi in un'immagine dialettica, in cui ogni momento possiede la propria storica necessità, e l'avvenire può vantare altrettanti diritti del presente e del passato. E in tal modo, questa istanza «storicista» potrà confluire sia nel liberalismo moderato, sia nell'opera di quegli esponenti della cultura della Restaurazione, come Ballanche, che vorranno rifiutare tanto gli innovatori troppo radicali (i *néophiles*) quanto i profeti del passato (gli *archéophiles*)⁴⁰.

Di questa intima difficoltà a contrastare la modernità sull'insidioso terreno della storia, gli autori teocratici mostrano di essere consapevoli: «Comunque si tormenti la nostra storia — scriverà Bonald —, si troverà sempre che i re hanno comandato, e che i popoli hanno obbedito [...]. Un'istituzione non è buona per il fatto di essere antica; ma essa è antica, o piuttosto è perpetua [...] quando è buona e per il fatto di essere buona»⁴¹. Ma essi hanno un bel ripetere che non è possibile fondare la legittimità sulla tradizione, come accade, invece, con la «prescrizione» burkeana; che non è la tradizione che fonda il valore ma, al contrario, il valore che fonda la tradizione; che il tempo non è tempo storico, ma solo un'immagine dell'eternità, e che i valori che in esso si esprimono trascendono ogni tempo, poiché sono lo specchio di un ordine immutabile. Di fatto, nella situazione politica e spirituale dell'età della Restaurazione, questa consapevolezza non faceva che tradursi, da parte di Maistre ad esempio, in un'apologia senza riserve della dogmatica cattolica e nell'appello alla sovranità assoluta e infallibile, superiore a quella stessa dei monarchi insediati sul trono, del pontefice di Roma⁴².

³⁹ P.S. Ballanche, *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles* (1818), in *Oeuvres*, Paris 1830, vol. II, p. 30.

⁴⁰ Ivi, pp. 167-68. Ballanche riprenderà questo tema ne *Le vieillard et le jeune homme* (1819): «[...] gli uni credono che possiamo regredire verso le istituzioni antiche [...] gli altri pensano che tutto sia da rifare e che sia giunto il momento per istituire dei sistemi politici fondati su teorie generali, ma assolutamente ideali [...]. Si tratta di errori differenti, che però producono gli stessi effetti, giacché entrambi misconoscono ugualmente il cammino inevitabile dello spirito umano» (Garnier, Paris 1981, p. 63).

⁴¹ L. de Bonald, *Observations...*, cit., pp. 15-16.

⁴² Cfr. J. de Maistre, *Du Pape*, in *Oeuvres*, cit., vol. II.

6. Espulsa provvisoriamente dal problema della «legittimità», questa oscillazione fra trascendenza ed empiria, fra metafisica e positivismo, così tipica del pensiero dei controrivoluzionari teocratici, ricompare nella concezione della «autorità», che pure costituisce il nucleo più autentico della loro dottrina. Mentre, infatti, il loro tradizionalismo presentava – come abbiamo visto – una struttura concettuale che ne permetteva l'assimilazione anche da parte di correnti di pensiero, come quella liberale, per altro assolutamente distanti, il motivo dell'autorità, e dell'obbedienza, si collocava veramente agli antipodi della sensibilità modernista.

Era chiaro, agli avversari della rivoluzione, che al fondo della crisi storica, di cui il 1789 era solo l'estrema manifestazione, vi fosse il lento processo di dissoluzione dell'autorità dogmatica avviato dalla Riforma luterana e accelerato dalla diffusione dello spirito critico⁴³. L'individualismo e la libera discussione avevano eroso le condizioni dell'obbedienza, e con esse l'ordine della società; l'uomo pre-sociale immaginato dai filosofi, l'individuo isolato e portatore di diritti naturali, è infatti un uomo che non obbedisce: dice *no*, come il protestante; vuole discutere ogni cosa, poiché non riconosce altra autorità che quella dell'evidenza. Si trattava dunque, per gli amanti dell'ordine antico, di sostituire, come dirà Bonald, all'autorità dell'evidenza l'evidenza dell'autorità.

Contro questa ragione che dice *no*, la restaurazione dell'autorità, che ha il proprio fondamento ultimo nella «sovranità» di Dio e dei suoi ministri in terra, ha bisogno, per realizzarsi, di una strumentazione mondana. Per Bonald, ad esempio, essa deve fare perno sulla dimensione *sociale* dell'uomo: 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. È l'autorità del conformismo sociale e delle sue ragioni che deve imporsi ai di

⁴³ «Il grande nemico dell'Europa che bisogna soffocare con ogni mezzo che non sia un crimine, l'ulcera funesta che aggredisce tutte le sovranità e che le rode senza tregua, il figlio dell'orgoglio, il padre dell'anarchia, il dissolvente universale, è il protestantesimo [...]. Cos'è il protestantesimo? È l'insurrezione della ragione individuale contro la ragione generale, e di conseguenza è quanto di più malvagio si possa immaginare [...]. Non è soltanto una eresia religiosa, ma un'eresia civile [...] mette la discussione al posto dell'obbedienza» (J. de Maistre, *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté*, in *Oeuvres*, cit., VIII, pp. 64-66). E ancora: «Luigi XIV calpestò il protestantesimo, e morì nel proprio letto, splendente di gloria e carico di anni. Luigi XVI lo carezzò, ed è morto sul patibolo» (ivi, p. 82); «Prego gli osservatori di riflettere sull'affinità veramente notevole che si è resa manifesta agli occhi del mondo fra il protestantesimo e il giacobinismo» (ivi, p. 86).

sopra di ogni ragione individuale. Anche la censura è allora necessaria, affinché «tutto ciò che è proprio dello scrittore *sociale* sia conservato, e tutto ciò che è proprio dell'*uomo* sia soppresso»⁴⁴. Per Joseph de Maistre, invece, la risposta al problema dell'autorità e dell'obbedienza si trova, piuttosto che in una sociologia organicista, in un particolare ricorso agli attributi sacrali e misterici di cui il potere deve essere rivestito. Una delle principali funzioni che può svolgere la durata storica, ai suoi occhi, è precisamente quella di circondare con un velo di oscurità le origini della società e del potere: la virtù della storia non è di svelare, ma di nascondere i cominciamenti. «Credo di avere letto da qualche parte – scrive infatti – che vi sono assai poche sovranità in grado di giustificare la legittimità della loro origine»⁴⁵. E proprio per questa assenza originaria di diritto, dietro cui si intravede un primato della forza, è più compatibile con l'esercizio del potere un simbolo che lo veli piuttosto che un concetto che lo spieghi⁴⁶. «Esistono misteriose leggi – insiste Maistre – che non è bene divulgare, che bisogna coprire di un religioso silenzio, e riverire come un mistero»⁴⁷. Analogamente, anche il ruolo politico della religione non è scolo quello di offrire al potere temporale un fondamento giuridico trascendente, ma, più in particolare, di rivestire il potere della maestà del mistero. La funzione sociale della religione sta dunque precisamente nel fatto di non essere la religione razionale vagheggiata dai *philosophes*, bensì, al contrario, di manifestarsi attraverso dogmi, superstizioni, misteri inesplicabili.

Quel che Maistre ha ben sentito è che una società divenuta trasparente a se stessa si trova in un permanente pericolo di dissoluzione, poiché in essa si fa problematico il meccanismo dell'autorità. Ai suoi occhi, solo una società capace di salvaguardare il mistero – sulle pro-

⁴⁴ L. de Bonald, *Mélanges*, cit., p. 258. Questo brano viene commentato in un saggio di Alexandre Koyré («Louis de Bonald», in «Valeurs», 1946, n. 4, pp. 33-53), il quale scorge nel controrivoluzionario francese il precursore inconsapevole di una tendenza «democratica» al primato del sociale sull'individuale che si sarebbe ampiamente sviluppata nella nostra epoca.

⁴⁵ J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur...*, in *Oeuvres*, cit., I, p. 264.

⁴⁶ Il mistero non deve svelare soltanto le origini della società e del potere, ma anche il loro funzionamento: «Quando si regala a un bambino uno di quei giocattoli che eseguono dei movimenti, per lui inspiegabili, a mezzo di un meccanismo interno, dopo essersene diletto 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» (J. de Maistre, *Lettre d'un royaliste savoisien à ses compatriotes*, in *Oeuvres*, cit., VII, p. 38).

⁴⁷ J. de Maistre, *Les soirées...*, in *Oeuvres*, cit., IV, p. 56.

prie origini e sul proprio funzionamento – può sottrarsi a questo esito, altrimenti fatale. La conclusione delle sue riflessioni lo colloca agli antipodi del secolo dei Lumi: «Oso dire che ciò che dobbiamo ignorare è più importante per noi di ciò che dobbiamo sapere»⁴⁸. L'uomo obbedisce, per Maistre, 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.

Una simile concezione rivela un sapore nichilistico che non si sarebbe a prima vista sospettato nel campione del cattolicesimo militante. Proprio questa intuizione del carattere in ultima istanza arbitrario della sovranità (unita alla consapevolezza della nullità degli sforzi dell'uomo per fondarla su altro che sulla forza) sembra giustificare l'interpretazione di chi, come Carl Schmitt, ha visto in Joseph de Maistre un «decisionista», cioè un sostenitore del fondo irrazionale del potere politico e delle sue decisioni⁴⁹. Considerato da questo punto di vista, al di là della sua lunga battaglia contro la «sovranità popolare», Maistre appare come uno degli estremi difensori della *sovranità* in quanto tale, contro la dissoluzione che il mondo post-rivoluzionario cominciava a prepararne.

Il pensiero liberale aveva infatti compreso che vi era qualcosa, nell'assoluto della logica sovrana, 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. L'idea stessa della costituzione di un soggetto titolare di sovranità appariva infinitamente pericolosa. Schiacciati fra la sovranità del popolo e quella di Dio, i teorici dell'età della Restaurazione, come per esempio i *doctrinaires*, tenteranno di eliminare il concetto stesso di sovranità, considerato astratto e teologico. «Non vi è sulla terra alcuna sovranità, alcun sovrano – scriverà Guizot –. Qualsiasi sovranità di diritto attribuita a degli uomini, che sia uno, molti o tutti, è una menzogna e un'iniquità»⁵⁰.

Joseph de Maistre è avversario radicale di questo processo⁵¹. Di

⁴⁸ Ivi, vol. V, p. 187.

⁴⁹ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 75-86.

⁵⁰ Citato in Ch. Pouthas, *Guizot pendant la Restauration*, Paris 1923, pp. 315-16.

⁵¹ Harold Laski che, al contrario, condivide interamente la direzione di tale movimento, e che è il teorico di una società pluralista, in cui non vi siano sovranità esclusive, ha dedicato alcuni studi a Maistre e Bonald, che rappresentano il principio opposto a quello da lui sostenuto. Vedi, ad esempio: H.J. Laski, *De Maistre and Bismarck*, in *Studies in the Problem of Sovereignty*, Yale University Press, 1917; e anche, dello stesso autore, *Authority in the Modern State*, Yale University Press, 1919.

più, lo considera illusorio: «Qualsiasi tipo di sovranità – scrive – 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 consideri 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»²². «Chiunque esso sia»: non è dunque essenziale chi decide, né come, ma che una decisione sia presa. Contro i partigiani liberali dello Stato di diritto, che vorrebbero (secondo Schmitt) eliminare dal mondo politico il «caso critico» per non dover ricorrere mai alla sanzione di un'autorità che sia sovrana, Maistre oppone un'immagine drammatica della società, colta nel momento supremo della decisione. In questo modo egli scivola da una concezione pre-moderna dell'autorità, per la quale il sovrano è il rappresentante di un ordine immobile, in cui la legittimazione si fa attraverso la tradizione, a un'idea più moderna, secondo cui il sovrano irrompe come attore venuto dal nulla a riportare ordine in una società che rischia di dissolversi. Ma una simile autorità è già, in qualche modo, dittatura, non legittimità.

Si coglie meglio, a questo punto, come l'orizzonte di pensiero dei controrivoluzionari teocratici si collochi al di là della stessa esperienza dell'assolutismo, giudicata insufficiente di fronte alla portata «metafisica» della sfida moderna, così come essa si è manifestata nelle due grandi crisi storiche, della Riforma luterana e della rivoluzione francese. L'assolutismo aveva rappresentato, infatti, una soluzione inadeguata al problema posto dal protestantesimo, nella misura in cui il suo ruolo storico era stato proprio quello di «neutralizzare» i conflitti di religione e di costituirsi come autonomo potere secolare. È lo stesso atteggiamento «neutrale» che Maistre e Bonald scorgeranno nel tentativo dei *doctrinaires* di conciliare la tradizione con la rivoluzione. A queste soluzioni concilianti, essi oppongono una concezione del mondo come teatro di una lotta mortale fra il principio del Bene e quello del Male, di fronte alla quale non è lecito restare neutrali.

In definitiva, è questo partito preso della volontà, questo continuo richiamo a una ineludibile scelta metafisica, che rivela in pieno la distanza che separa il pensiero teocratico dall'elogio tradizionalista del-

²² J. de Maistre, *Etude sur la souveraineté*, in *Oeuvres*, cit., I, pp. 417-18.

la spontanea creatività della storia: essi reclamano un potere schierato, che prenda posizione, che sappia anche andare contro corrente, strumento consapevole dell'ordine divino. Al sentimento delle libertà, ancora così vivo in Burke, è subentrata l'ossessione dell'autorità; più che avversari della democrazia, come lo era stato essenzialmente l'inglese, essi sono agli antipodi dell'equilibrio liberale, difensori fino all'estremo di un'idea assoluta della sovranità, incarnata ormai, nell'Europa che cambia, soltanto nel potere infallibile del Papa.

Proprio questa *volontà* di restaurazione era condannata però ad apparire, agli occhi dei contemporanei, altrettanto «umana» e «astratta» quanto lo era stato l'attivismo dei costituenti e dei giacobini. È di un simile paradosso che gli uomini della controrivoluzione non riusciranno a liberarsi mai: come conciliare, del resto, l'apologia della quieta e impersonale opera del tempo con l'appello a una lotta senza quartiere per invertire il corso degli eventi? Durante la Restaurazione, con il partito *ultra* schierato all'opposizione, questo paradosso diverrà più visibile che mai. Già da tempo, in ogni modo, il vicolo cieco della posizione controrivoluzionaria era diventato evidente a chi, avendo sofferto il trauma della rivoluzione, non voleva sperimentare un trauma di segno opposto. «L'autorità che vorrebbe oggi restaurare la feudalità, il servaggio, l'intolleranza religiosa, l'inquisizione, la tortura — scriveva Benjamin Constant nel 1814 —, questa autorità affermerebbe invano che si limita a ridare vita ad istituzioni antiche. Queste infatti non sarebbero altro che novità assurde o funeste»⁵³. La verità è che i controrivoluzionari non aspirano ad arrestare la rivoluzione. A dispetto del mito che proclamano, essi vogliono una *rivoluzione contraria*.

⁵³ B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (Paris 1814), trad. it., Einaudi, Torino 1944, p. 185.

INDICE

Introduzione *di François Furet* 3

I. La rivoluzione francese nel XIX secolo

America e Francia: due rivoluzioni a confronto *di Philippe Raynaud* 25

Diritto e politica: i principi costituzionali delle due rivoluzioni, p. 29 - Le due Dichiarazioni, p. 31 - Rivoluzione politica e rivoluzione sociale: la questione dell'uguaglianza, p. 33 - L'«eccezionalismo» americano e il problema dell'Ancien Régime, p. 35 - La filosofia delle due rivoluzioni, p. 38 - L'opinione francese e la rivoluzione americana, p. 42

Il liberalismo francese e inglese *di Pierre Manent* 47

Burke e Paine: conservatorismo e rivoluzione, p. 48 - Il liberalismo francese davanti alla rivoluzione: Constant e Guizot, p. 59 - Il «radicalismo filosofico»: la rappresentanza e «la felicità del massimo numero di persone», p. 71

La rivoluzione e la controrivoluzione *di Massimo Boffa* 75

Le dissonanze del mondo. Rivoluzione francese e filosofia tedesca tra Kant e Hegel *di Remo Bodei* 103

I. Rivoluzione con spettatori
Il sublime politico, p. 103 - Il diritto alla ribellione, p. 105
II. L'espansione bloccata
La vendetta dell'umanità, p. 107 - Una retorica duplice, p. 109
III. Dolore e conciliazione
Una armonia lontana dall'orrore, p. 110 - L'inaggrabile sofferenza, p. 113

IV. Il conflitto tra le idee Dalle usanze ai principi, p. 114 - In un'orbita eccentrica, p. 116 - La colpa dell'innocenza, p. 119 - Camminare sulla testa, p. 119 - Il Terrore e la necessità, p. 121 - Le due rivoluzioni, p. 123	
V. Una rivoluzione interiorizzata? Stereotipi diffusi, p. 124 - Uno sfasamento fecondo, p. 127 Appendice bibliografica, p. 128	
La rivoluzione francese e l'idea socialista fino al 1848 <i>di</i> <i>Tony Judt</i>	133
La rivoluzione e il Risorgimento italiano <i>di</i> <i>Alessandro</i> <i>Galante Garrone</i>	159
II. L'eredità della rivoluzione francese nel mondo contemporaneo	
Lo Stato-nazione nell'Europa del XX secolo <i>di</i> <i>Bronislaw</i> <i>Geremek</i>	199
Francia e Russia: analogie rivoluzionarie <i>di</i> <i>Vittorio Strada</i>	221
La rivoluzione francese e il Sionismo <i>di</i> <i>Vittorio Dan Segre</i>	247
1. L'emancipazione degli ebrei in Francia, p. 248 - 2. Il proces- so Dreyfuss e la nascita del Sionismo politico, p. 252 - 3. Herzl e Nordau, p. 255 - 4. Nazionalismo sacro e nazionalismo profano, p. 259 - 5. Sionismo spirituale e Sionismo politico, p. 262 - 6. Illumini- smo e pensiero tradizionale ebraico, p. 267 - 7. Conclusione: l'espe- rienza sionista come esperienza post-coloniale, p. 270	
I diritti dell'uomo <i>di</i> <i>Luc Ferry</i>	273
L'Antichità e i diritti dell'uomo, p. 278 - La modernità e i diritti dell'uomo, p. 285 - Concezione liberale e concezione socialista dei diritti dell'uomo, p. 287 - La sintesi repubblicana, p. 290 - La critica neo-liberale dei diritti sociali, p. 293	
Il concetto di rappresentanza e i fondamenti del diritto pub- blico della rivoluzione: E.J. Sieyès <i>di</i> <i>Pasquale Pasquino</i>	297
<i>Gli autori</i>	323

"QUESTO VOLUME È DA CONSIDERARSI
SAGGIO-CAMPIONE, GRATUITO, FUORI COM-
MERCIO, FUORI CAMPO APPLICAZIONE I.V.A.
ED ESENTE DA BOLLA DI ACCOMPAGNAMENTO
(ART. 22 L. 67/1987, ART. 2 LETT. I
D.P.R. 633/1972 E ART. 4 N. 6 D.P.R. 627/1976)"