

© 1988, Gius. Laterza & Figli

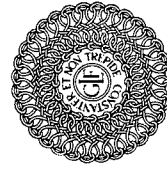
Traduzioni di Angelica Antonietta Zucconi (pp. 3-74, 273-96),
Francesco Maiello (pp. 133-58), e Renzo Panzone (pp. 199-220)

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

AMERICA E FRANCIA:
DUE RIVOLUZIONI A CONFRONTO¹
di Philippe Raynaud

La storia dei rapporti tra le due grandi rivoluzioni di fine Settecento, quella francese e quella americana, è un mirabile esempio di una delle loro caratteristiche principali: i contemporanei hanno colto subito e acutamente le poste messe in gioco in questo periodo, il che spiega perché si siano formati con tanta rapidità gli schemi interpretativi che hanno in seguito dominato le polemiche. Il procedimento più semplice, per comprendere i complessi rapporti che uniscono le due tradizioni nate allora, consiste quindi indubbiamente nel partire da come la rivoluzione francese sia stata accolta dai protagonisti del 1776 e da come, inversamente, il confronto tra la Francia e America abbia illuminato il pensiero rivoluzionario francese.

Uno dei primi effetti della rivoluzione francese nel mondo anglosassone è stato di evidenziare l'ambiguità delle rivoluzioni inglese e americana, spezzando l'unità dei liberali (tanto divisi nel 1789 quanto erano stati uniti nel difendere gli insorti d'America). Nel 1776 Burke aveva difeso la rivoluzione americana alla stregua dell'ecclesiastico unitario Price e del pubblicista americano Paine, che durante la rivoluzione francese dovevano diventare i suoi avversari; ma gli uni come gli altri hanno sempre pensato — non senza ragione — che il loro atteggiamento fondamentale non era cambiato, trovando tutti, nel confronto tra Francia e America, i motivi per sostenere i loro argomenti. Per Burke la rivoluzione americana era figlia legittima della Rivoluzione Gloriosa inglese, in quanto difendeva, contro lo stesso Parlamento, i principi che avevano fatto la sua forza (*no taxation without representation*) e, soprattutto, si appoggiava su una lunga esperienza storica di libertà, che conferiva alle sue rivendicazioni un significato *conservatore* e non *sovversivo*; si opponeva quindi completamente allo spirito «metafisi-

¹ Una prima versione di questo testo è apparsa nel *Dictionnaire critique de la Révolution française*, sotto la direzione di F. Furet e M. Ozouf, Flammarion, Paris 1988.



co» della rivoluzione francese che, affermando la trascendenza dei «diritti dell'uomo», metteva potenzialmente in pericolo l'ordine sociale europeo. Per Paine, al contrario, la difesa della rivoluzione francese (nel suo libro *Rights of Man*², che rispondeva alle *Reflections*³ di Burke) era la continuazione della lotta da lui condotta nel 1776 in favore della rivoluzione americana, con il suo celebre pamphlet *Common sense*⁴: era dall'America che i Francesi avevano imparato, grazie a La Fayette, ad amare la libertà. Per Paine la rivoluzione francese conferiva così, retrospettivamente, l'interpretazione «radicale» dell'insurrezione americana da lui data nel suo pamphlet; la difesa della libertà non si basava sul mantenimento della Costituzione inglese (incoerente compromesso tra democrazia, aristocrazia e monarchia) ma, al contrario, sulla sovranità popolare: la rivoluzione americana era legittima solo perché i popoli hanno in origine il diritto di disfarsi dei loro governi, quando ritengono che costoro abbiano violato i loro diritti.

Per Burke e Paine, formati nella tradizione inglese, nel 1789 era soprattutto in gioco il significato di questa tradizione, anche se – sotto molti aspetti – la loro controversia annunciava polemiche più specificamente americane, come quella che oppose gli amici di Jefferson a quelli di John Adams durante la campagna elettorale del 1800. Friedrich Gentz, un discepolo tedesco di Burke, aveva qualche tempo prima pubblicato un saggio che sistematizzava le idee di costui, al fine di dimostrare come la rivoluzione francese fosse un fatto senza precedenti e senza comune misura con la rivoluzione americana, che aveva solo cercato di difendere contro gli abusi i diritti acquisiti già da molto tempo, in quanto soggetti britannici, dai cittadini americani. Questo libro venne allora tradotto da John Quincy Adams (figlio di John), per discreditare Jefferson, sospettato di simpatizzare con le tesi francesi; l'idea di un'opposizione radicale tra le due rivoluzioni non era quindi estranea ad alcuni tra i fondatori della repubblica americana, ma in quanto punto di vista *interno* al dibattito politico americano. Jefferson e i suoi amici, al contrario, potevano ben condannare le vicende della rivoluzione francese – dal Terrore all'Impero – ma criticando più il *modo d'agire* dei Francesi (la loro imprudenza, la loro precipitazione, se non il loro fanatismo) che i loro *principi*: pur se moderata nei suoi sviluppi, la rivoluzione americana non era meno radicale di quella francese.

² Trad. it., *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma 1978.

³ Trad. it., *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in Edmund Burke, *Scritti politici*, Utet, Torino 1963.

⁴ Trad. it. in Paine, *I diritti dell'uomo*, cit., pp. 65-107.

Né era meno ambivalente l'atteggiamento francese rispetto all'esperienza americana: prima del 1789, la maggior parte dei «philosophes» (con la significativa eccezione di Voltaire) considerava la rivoluzione americana come una vittoria della «Ragione», ma giudicandola sovente d'altra parte stranamente moderata, legata com'era al sistema «gotico» della *Common Law* o a istituzioni arcaiche come il bicameralismo. Mirabeau, Turgot o Condorcet finirono quindi per essere rapidamente delusi, molto prima della Convezione di Filadelfia, dall'impresa costituzionale americana.

L'argomentazione più chiara si ritrova in Turgot, in una lettera al dottor Price del marzo 1778: gli Americani, nota Turgot, nelle Costituzioni dei loro Stati s'ispirano quasi sempre al sistema inglese degli *checks and balances* e della separazione dei poteri; ma questo sistema, perfettamente fondato nella Costituzione inglese, dove era necessario mettere un freno alla potenza monarchica, non ha più alcuna ragion d'essere in un regime basato sull'uguaglianza di tutti i cittadini. Turgot e il suo amico Condorcet ne traevano una critica vigorosa alle due istituzioni che dovevano in seguito comparire tra gli elementi fondamentali della Costituzione federale: la Camera Alta (il Senato) e l'«esecutivo forte». La divisione della rappresentanza nazionale in due corpi contraddiceva il principio dell'unità della nazione – presupponendo al contrario l'esistenza di un'aristocrazia – e il potere dell'esecutivo avrebbe finito per essere molto ridotto sotto il dominio della *legge* e il confinamento del governo nella sua sfera propria. Per una parte importante dell'opinione francese illuminata, l'esperienza americana sembrò quindi subito troppo poco radicale e troppo influenzata dalla tradizione inglese⁵. Si deve tuttavia evitare di fraintendere il significato sociale di tale opposizione: ostile agli elementi «aristocratici» delle istituzioni americane, Turgot rimprovera anche loro di sottovalutare l'importanza della sola distinzione «naturale», quella fondata sulla proprietà terriera. All'origine delle critiche dei Francesi, «philosophes» o fisiocratici, si ritrova piuttosto in realtà una particolare articolazione tra un *razionalismo politico* radicale e determinate tradizioni dell'assolutismo europeo; Condorcet e Turgot hanno sostenuto in Francia lo sforzo razionalizzatore della monarchia (e i suoi tentativi di riforma amministrativa o finanziaria), nella misura in cui la sua azione si opponeva al retaggio

⁵ Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, Norton Library, New York 1972, pp. 236-37; Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, Univ. Press., Princeton 1970, I, pp. 238-82, 267-70 [trad. it., *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Rizzoli, Milano 1971].

«gotico» o aristocratico. L'opposizione tra Illuminismo e tradizione — più che la limitazione della sovranità — costituisce per loro il criterio pertinente della discriminazione tra regimi politici e, in senso inverso, la razionalizzazione della società basta da sola a garantire la protezione della libertà, assimilata al regno della legge (intesa come regola generale). La stessa ambiguità nei riguardi dell'esperienza americana si ritrovava nuovamente nei dibattiti della Costituente: da una parte, si continuava a invocare l'esempio americano per dimostrare come un regime libero, lungi dall'essere il prodotto di una storia caotica quale quella inglese, possa nascere da una volontaria e deliberata iniziativa di rigenerazione sociale; dall'altra, chi come La Fayette s'ispirava all'esperienza americana per difendere la seconda Camera o un esecutivo forte, viene di fatto ricacciato tra gli ammiratori del regime inglese.

Gli Americani allora, per quanto diffidenti verso la rivoluzione francese, non arrivano mai a un rifiuto completo e universale dei principi rivoluzionari, mentre i Francesi quasi sempre uniscono l'entusiasmo per il precedente americano a un fermissimo rifiuto delle sue teorie costituzionali, non senza rapporto con la solidarietà che lega la rivoluzione alle abitudini assolutistiche: come si vedrà, il destino delle due tradizioni rivoluzionarie non ha mai permesso loro di superare questo duplice paradosso. All'inverso, i rapporti tra le due rivoluzioni non potrebbero essere compresi contentandosi d'opporre la moderazione americana al radicalismo francese (sia per deplorare l'assenza in Francia di un'autentica tradizione liberale che, al contrario, per definire l'esperienza francese la sola degna del nome di rivoluzione); in ultima analisi, su questo piano e qualunque siano le differenze tra i due movimenti, sono le affinità a prevalere alla fine, come ha ben dimostrato chi — come Palmer — ha parlato al proposito di un'«era delle rivoluzioni democratiche». Anche in America si è avuto un conflitto politico *interno* che, se pure non sanguinoso come in Francia, ha tuttavia dato luogo a una notevole emigrazione⁶; la storia della rivoluzione americana, dalle polemiche di Filadelfia all'opposizione tra Jefferson e Hamilton, può inoltre essere interpretata — quale quella della rivoluzione francese — attraverso l'opposizione tra libertà «antica» (la virtù civica) e libertà «moderna» (la libertà individuale e il godimento dei beni apportati dallo sviluppo commerciale e industriale). Se, infine, la rivoluzione americana è nata da un conflitto nazionale, ha anche affermato nella Dichiarazione d'indipendenza il valore universale dei propri principi.

⁶ Palmer, *op. cit.*, I parte, pp. 188-89.

Diritto e politica: i principi costituzionali delle due rivoluzioni

Il primo errore da evitare consiste nel sottovalutare l'importanza del *problema politico* che si poneva agli insorti americani, problema profondamente differente da quello posti ai costituenti francesi.

Gli Americani, come è stato spesso detto da Tocqueville in poi, erano nati liberi, nel senso che essi fruivano dei «diritti degli Inglesi» senza la presenza di una potente aristocrazia interna: ciò significava anche che, malgrado la lunga diatriba della Dichiarazione d'indipendenza contro Giorgio III, il conflitto principale non si era instaurato tanto tra gli Americani e la Corona, quanto tra gli Americani e il *Parlamento* britannico, i cui avversari — appoggiandosi su una teoria della rappresentanza opposta alla sua — gli ritorcevano contro la sua propria classica massima *no taxation without representation*. Per gli Inglesi, le colonie potevano essere legittimamente tassate dal Parlamento, in cui erano di diritto pienamente rappresentate, in quanto si trattava di un Parlamento regolarmente eletto, e anche se esse non eleggevano i «loro» rappresentanti; le leggi e le imposte britanniche non pesavano meno legittimamente sugli Americani che su tutti gli altri soggetti britannici che, pur abitando talvolta in città importanti, non erano tuttavia elettori, perché scopo della rappresentanza non era difendere gli interessi di questa o quella frazione del corpo sociale, ma di mettere in luce l'interesse comune. All'inverso, rifiutando le tasse votate dal Parlamento inglese, gli insorti avrebbero finito per esigere una qualche subordinazione dei rappresentanti ai rappresentati, aprendo la strada all'idea di una rappresentanza *esplicita* degli interessi, e presupponendo — almeno implicitamente — che tra cittadini e parlamentari era sempre possibile un conflitto di interessi.

La Francia, invece, si trovava di fronte al problema inverso, dovendo *creare* un regime rappresentativo e dare all'Assemblea uscita dagli Stati Generali uno status legislativo e non più di semplice istanza consultiva; occorreva quindi in primo luogo abbandonare l'antica dottrina che sottoponeva i delegati a un *mandato imperativo* dei loro «commitment», proprio per impedire loro ogni potere *decisionale*, ciò che portava logicamente a una teoria della rappresentanza in fin dei conti abbastanza simile a quella rifiutata dagli insorti americani.

Da questa differenza della situazione iniziale deriva indubbiamente uno dei tratti paradossali che distinguono lo spirito rivoluzionario francese dal radicalismo americano: i Francesi, molto più vicini a Rousseau nella loro concezione della volontà generale, in un certo senso diffidavano anche molto meno dei meccanismi rappresentativi.

Baylin⁷ ha messo in luce, nelle sue minuziose ricerche sui pamphlets del periodo rivoluzionario, l'esistenza in America di una forte corrente radicale, se non «repubblicana», che dava ai temi liberali classici un significato molto particolare. Il tema dominante di questa letteratura è l'inevitabile *corruzione* dei governanti che, secondo un'argomentazione classica a partire dagli interpreti «repubblicani» di Machiavelli, fonda la rivendicazione del *controllo dei governati sui governanti* su un'antropologia pessimista. La virtù civica è qui, almeno in parte, fondata sull'interesse retamente inteso; essendo i governanti naturalmente portati ad abusare del loro potere, per i governati la partecipazione agli affari pubblici costituisce la protezione migliore. All'inizio della rivoluzione questi temi si adattano abbastanza all'apologia del «governo misto» incarnato nella «Costituzione inglese», considerata come un sistema di *limitazione* del potere reale o aristocratico; in seguito (specialmente in Paine), una volta ammesso che l'elemento monarchico o aristocratico può e deve essere eliminato dal governo – e non semplicemente limitato – essi prendono al contrario un senso *democratico*. Con la Convenzione di Filadelfia, infine, e l'adozione della Costituzione federale – che riprende d'altra parte idee già accolte nella maggioranza delle Costituzioni interne degli Stati – si ritorna a un'interpretazione «liberale» dei principi rivoluzionari (e alla conseguente organizzazione di un sistema di freni e di contrappesi), che presuppone però sempre la stessa visione fondamentalmente pessimista della natura umana. Il problema centrale della rivoluzione americana è quindi la combinazione tra due elementi considerati fondamentalmente eterogenei: il *Governo* (necessario alla repressione delle forze antisociali e all'unità d'azione della collettività) mira a difendere i diritti alla sicurezza e alla libertà, ma la stessa *libertà* costituisce il *limite* dell'azione governativa.

Malgrado alcune rassomiglianze tra la Dichiarazione d'indipendenza e la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, l'ispirazione della maggioranza dei costituenti francesi (di Sieyès in particolare) si è rapidamente rivelata differente, fondandosi di fatto su una sintesi (abbastanza sorprendente a prima vista) tra l'idea di *rappresentanza* e la dottrina rousseauiana della volontà generale. Nello stesso Sieyès, la difesa del regime rappresentativo non si fonda solo su considerazioni opportuniste (l'impossibilità della sovranità popolare in un grande Stato), ma anche su una concezione positiva della libertà: Sieyès distingue i «diritti civili» dai «diritti politici», definendo la libertà come la sicurezza e

⁷ B. Baylin, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1967.

il godimento dei diritti individuali (più che come la partecipazione alla sovranità) e considerando come essa venga in realtà *estesa* e non *ridotta* dalla rappresentanza, in quanto questa (che deriva dalla divisione del lavoro) *libera* i cittadini da compiti che possono essere assolti da altri. D'altro canto, tuttavia, questa dottrina essenzialmente liberale si mescola fin dal primo momento a una tesi molto differente, quella del primato della legge «espressione della volontà generale» che, formatasi con il concorso dei cittadini, è superiore a ogni altra fonte di diritto e impedisce che una qualunque «associazione parziale» venga a interporre si tra individuo e sovrano. È qui, se si vuole, che la rivoluzione francese si rifà a Rousseau, di cui riprende il legittimismo, il rifiuto di ogni tipo di «legge fondamentale» superiore alla volontà sovrana, e la diffidenza verso le «fazioni» – anche rinunciando a quanto (l'assenza di una rappresentanza, l'identità tra popolo e sovrano) secondo Rousseau garantiva la libertà. Quest'ambiguità è presente nell'intero periodo rivoluzionario: Robespierre non rinuncia alla legittimità rappresentativa, né i termidoriani al primato della legge.

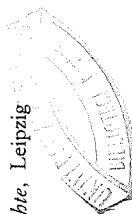
Alle origini delle due rivoluzioni esistono dunque due esperienze differentissime, e che hanno portato alla formazione di due logiche istituzionali opposte su molti punti; mentre i Francesi ritengono che le *fazioni* possono essere neutralizzate solo sottomettendole alla volontà generale, gli Americani invece cercano (con gli autori del *Federalist*) di addomesticarle, assegnando loro un ruolo limitato ma esplicitamente riconosciuto nel gioco istituzionale. La separazione dei poteri, che porta i primi a dare maggiore importanza al potere giudiziario, esige agli occhi dei secondi il primato assoluto del legislatore, solo garante – ma anche solo giudice – di tutto quanto riguarda le libertà.

Le due Dichiarazioni

Diventa allora evidente il carattere in qualche modo artificioso di alcune tradizionali polemiche sui rapporti tra le due rivoluzioni, come quella che oppose, inizio secolo, il francese Boutmy⁸ al giurista austriaco Jellinek⁹, a proposito delle connessioni tra la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789 e le idee della rivoluzione americana. È indubitabile, notava Jellinek, che i costituenti si siano ispirati all'esem-

⁸ Émile Boutmy, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek*, «Annales des sciences politiques», 1902, ripreso in É. Boutmy, *Études politiques*, A. Colin, Paris 1907.

⁹ George Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, Leipzig 1902.



pio americano, che ne abbiano tratto alcune idee provenienti da una tradizione già antica, protestante e liberale, e che la Dichiarazione francese s'inscriva nella lunga serie dei *Bills of rights* che hanno scandito la storia prima inglese e poi americana (Jellinek segnalava qui molto chiaramente le rassomiglianze tra la Dichiarazione francese e quella della Virginia). All'inverso, è ugualmente certo — come diceva Boutmy — che gli stessi Americani dovevano molto al fondo comune della filosofia illuministica (e, quindi, alle sue fonti francesi). Inoltre, se l'oggetto delle due Dichiarazioni iniziali è differente (in un caso si tratta di legittimare l'indipendenza americana davanti all'opinione dell'umanità, e nell'altro di esporre sistematicamente i «diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo»), ciononostante esse hanno la stessa pretesa all'universalità; ciò che invece le distingue più in profondità è lo status conferito alla legge, a sua volta conseguenza di una divergenza di fondo sulle condizioni della libertà e sulla portata del diritto naturale.

La Dichiarazione d'indipendenza si basa sulla *legge naturale* istituita da Dio, che ha dotato gli uomini dei «diritti inalienabili» la cui protezione costituisce il *fine* dei governi — i quali quindi perdono la loro legittimità quando disconoscono tali fini ma sono, al contrario, presunti legittimi finché li rispettano. La Dichiarazione francese, dal canto suo, parte dai «*diritti naturali*» degli individui, la cui difesa non dipende più da una semplice *limitazione* imposta dall'esterno allo Stato, quanto piuttosto dal concorso dei cittadini all'attività legislativa, che si situa dunque in realtà *sul medesimo piano* dei diritti individuali (art. 6: «tutti i cittadini personalmente, o per mezzo di rappresentanti, hanno il diritto di concorrere [alla] formazione della legge»); ciò, e il significato dell'idea di *sovranità nazionale*, rendono problematica la legittimità di tutti i governi stabiliti, esistenti solo per volontà della nazione. Quanto nella Dichiarazione americana resta quasi sempre implicito e subordinato alla legge naturale (il consenso dei governati, e il diritto popolare a modificare l'ordine politico) passa quindi nella Dichiarazione francese in primo piano, implicando l'universale esigenza di rigenerare l'ordine politico.

Questa modulazione della dottrina liberale costituisce l'autentica originalità della Dichiarazione dei diritti dell'uomo che, mentre implica la sovversione dell'antico ordine, annuncia per alcuni lati gli aspetti meno liberali della rivoluzione francese. Da una parte, in effetti, la Dichiarazione, affermando l'assoluta superiorità dei *diritti naturali* sull'ordine sociale ed esigendo che ogni autorità emani *espressamente* dalla nazione (art. 3), minaccia tutti i governi stabiliti, mentre dall'altra affida alla legge positiva il compito di determinare — in modo quasi

sovranano — le condizioni di garanzia dei «diritti inalienabili», che si trovano quindi subito subordinati a quanto il legislatore reputa necessario all'ordine pubblico (cfr. art. 4, 10, 11).

Il paradosso, individuato per primo da Burke, costituisce uno dei temi principali di una certa critica liberale alla rivoluzione francese, e uno dei paralleli classici tra le due tradizioni rivoluzionarie, che attribuiscono la moderazione degli Americani alla loro fedeltà alla dottrina della legge naturale, denunciando l'oscillazione francese tra anarchismo individualista e dispotismo statale. Questo paradosso non deve tuttavia nascondere quanto, dal punto di vista della *logica* dottrinale, tende anche ad avvicinare le due tradizioni. La dottrina francese ha in effetti il vantaggio di indicare l'ambiguità nelle formule della Dichiarazione d'indipendenza: se si ammette che il popolo ha il diritto di modificare o di abolire i governi infedeli alla loro missione naturale, avendo esso il diritto di giudicare quest'infedeltà e di organizzare «il suo potere in quella forma che gli sembrerà la più adatta a garantire la sua sicurezza e felicità», il popolo va in ultima analisi riconosciuto come sovrano. Allo stesso modo, anche prima del 1789, quando si è trattato di fondare un regime politico durevole, è proprio il principio di sovranità popolare ad essere passato in America in primo piano, a detrimento della legge naturale (come è evidente nel *Federalist*). Resta invece vero (lo ha ricordato Hannah Arendt) che la tradizione americana si basa su un'articolazione originale tra corpo politico e diritti fondamentali, secondo la quale questo corpo viene organizzato *prima* di ricordarne i principi che ne fissano i limiti (stabiliti dagli *emendamenti* della Costituzione), mentre la tradizione francese fa appello a un principio prepolitico (i «diritti dell'uomo»), pur diffidando dell'idea di una legge fondamentale¹⁰.

Rivoluzione politica e rivoluzione sociale: la questione dell'uguaglianza

Per Hannah Arendt (che pure cercava di ritrovare «il tesoro perduto» delle rivoluzioni moderne), il sorgere della «questione sociale» nella rivoluzione francese è legato all'importanza presa dalla rivendicazione dei diritti dell'uomo, antipolitica in quanto tende a «ricostituire la politica alla natura»:

¹⁰ Hannah Arendt, *On Revolution* [trad. it., *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 116].

Le ambiguità dei diritti dell'uomo sono molteplici, e la famosa argomentazione di Burke contro di essi non è né obsoleta né «reazionaria» [...]. Il nuovo Stato, così come lo si intendeva, doveva esser basato sui diritti naturali dell'uomo, sui suoi diritti in quanto l'uomo non è altro che un essere naturale, sul suo diritto a «cibo, vesti e riproduzione della specie», ossia sul suo diritto a soddisfare le necessità della vita. [...] L'Ancien Régime era accusato di aver privato i suoi sudditi di questi diritti – i diritti della vita e della natura piuttosto che i diritti della libertà e della cittadinanza¹¹.

La sua analisi è interessante in primo luogo perché dimostra che la nascita della «questione sociale» nella rivoluzione francese non riflette un orientamento più «egalitario» di quello della rivoluzione americana, ma piuttosto una nuova percezione del problema della povertà, che rende la *compassione* un'emozione pubblica. In realtà, l'uguaglianza rappresenta un principio fondamentale della Dichiarazione d'indipendenza («tutti gli uomini sono creati uguali») e, soprattutto, gli Americani che conoscevano bene l'Europa erano colpiti piuttosto dal fatto che l'estrema ineguaglianza ivi presente costituisse un ostacolo primario all'instaurazione della libertà, mentre all'inverso la relativa uguaglianza vigente in America, e l'assenza del *pauperismo*, formavano le migliori garanzie per la sopravvivenza della repubblica¹². Qui, per Hannah Arendt, la rivoluzione francese anticipa tutte le rivoluzioni ulteriori: essa non pone più in primo piano la ricerca della libertà non perché sopravvaluti il valore dell'*uguaglianza*, ma perché si sottomette al gioco della *necessità*, dando la massima importanza ai *bisogni vitali*¹³.

La differenza tra le due rivoluzioni si fa forse ancora più evidente se si confronta il significato preso in esse dall'alternativa tra la «libertà degli antichi» e la «libertà dei moderni».

Negli Stati Uniti la polemica tra Jefferson e Hamilton, che compendia l'opposizione tra federalisti e repubblicani, riguarda essenzialmente gli effetti del commercio e dell'industria sulla cittadinanza. In realtà Jefferson riprende gli argomenti classici del «machiavellismo» repubblicano, per insistere sui pericoli che un'accresciuta ineguaglianza, la centralizzazione politica o l'eccessivo sviluppo dell'industria – nella misura in cui aumentano la dipendenza personale dei cittadini, riducendone al tempo stesso il peso nelle pubbliche decisioni – farebbero correre alla libertà. Hamilton si situa, dal canto suo, nella scia di Hume: per lui il

¹¹ Ivi, pp. 116-17.

¹² Ivi, pp. 68-76.

¹³ Ivi, pp. 60-61.

problema è di trarre il miglior partito possibile dalle passioni egoiste, mettendole al servizio di un'aumentata ricchezza e potenza nazionali. Ma entrambe le parti in lizza hanno in comune una medesima concezione dell'uomo, che le volge a scopi *limitati*, concernenti l'organizzazione politica piuttosto che la natura umana; nel caso francese, invece, gli stessi temi – classici almeno a partire da Montesquieu – prendono un significato nuovo, che nasce dal peso della questione sociale, dall'opposizione radicale tra «natura» e civiltà aristocratica o borghese e, infine, dal carattere virtualmente *illimitato* delle rivendicazioni. Scopo dei «sanculotti» non è solo l'uguaglianza ma anche il superamento della miseria, mentre la «corruzione» è più una caratterizzazione *morale* che una categoria politica, e la sognata rigenerazione diventa un compito che si prolunga all'infinito.

L'«eccezionalismo» americano e il problema dell'Ancien Régime

L'assenza, o la scarsa diffusione, del «pauperismo» in America è solo un aspetto di un carattere più generale che, nel Settecento, la distingue da tutti gli altri paesi occidentali: la relativa «uguaglianza di condizioni», il cui elemento principale – più che l'uguaglianza economica – è la quasi inesistenza dell'*aristocrazia*. Da Tocqueville in poi, si ammette sovente che questa situazione (gli Americani sono «nati uguali») è una delle chiavi della storia americana, e spiega in particolare la tranquillità della sua democrazia: negli Stati Uniti – contrariamente a quanto avviene in Francia – lo spirito «democratico» è costruttivo e non distruttivo, e non si confonde con lo «spirito rivoluzionario». Nella storiografia contemporanea questo tema è stato sviluppato in modo particolarmente brillante da Louis Hartz, nel suo libro *The Liberal Tradition in America*¹⁴, che espone in una forma diventata classica la teoria detta dell'«eccezionalismo americano». Secondo Louis Hartz (per il quale, contrariamente a storici più recenti, all'origine della tradizione politica americana c'è Locke), la democrazia americana presenta la particolarità di essere per così dire «naturale», perché gli Stati Uniti non hanno vissuto l'esperienza feudale: la società americana non ha conosciuto né una grande tradizione rivoluzionaria né una grande tradizione reazionaria («mancando Robespierre, manca Maistre; mancando Sidney, manca Carlo II») né, in seguito, un grande movimento socialista¹⁵. Anche se sottovaluta l'importanza degli elemen-

¹⁴ Trad. it., *La tradizione liberale in America*, Feltrinelli, Milano 1960.

¹⁵ Ivi, pp. 15-23.

ti «radicali», quest'interpretazione mette chiaramente in luce un tratto essenziale della tradizione politica americana: non avendo sperimentato l'aristocrazia, il pensiero reazionario non è mai riuscito a dipingere il ritorno a un mondo precedente l'uguaglianza come un'alternativa plausibile alla democrazia, e i pensatori più ostili alla logica democratica (quali Fithugh e Calhoun, i teorici dell'«istituzione particolare» del vecchio Sud) non hanno la coerenza di un Maistre o di un Bonald. La tradizione politica francese è al contrario dominata dal conflitto tra Ancien Régime e rivoluzione, anche quando la rivoluzione riprende gli elementi centrali della tradizione «assolutistica» monarchica (la centralizzazione amministrativa, la sovranità, il ruolo subordinato del potere giudiziario, lo status giuridico particolare dei funzionari ecc.).

Va tuttavia notato che anche nelle situazioni più estreme, si deve ammettere una certa parentela tra le due tradizioni rivoluzionarie, come dimostra l'esempio della guerra di Secessione (forse la sola vera tragedia della storia americana). La schiavitù costituiva una flagrante smentita dei principi della Dichiarazione d'indipendenza, che affermava l'*universalità* dell'uguaglianza e della libertà; infatti, via via che l'istituzione della schiavitù prendeva nella società sudista un'importanza centrale, i suoi teorici finirono con il tempo per rinnegare i principi illuministici. Le due parti coinvolte nella polemica pro o contro la schiavitù ne trassero tesi che superavano largamente il quadro tradizionale del pensiero americano. Gli abolizionisti invocavano non solo le libertà garantite dalla Costituzione, ma proprio i *diritti dell'uomo*, anteriori alla società e che presero qui lo stesso aspetto «sovversivo» assunto nei contemporanei della rivoluzione francese. Gli «schiavisti», in cambio, restrinsero fortemente la portata dei principi della Dichiarazione (limitata alla difesa dei diritti degli *uomini liberi*), arrivando fino a negarla: per i più coerenti difensori sudisti, la Dichiarazione è piena di «splendenti e risonanti (*glittering and sounding*) genericità» e le idee di Jefferson provengono da «quella sentimentale filosofia francese, allora tanto diffusa, la quale doveva portare poi a conseguenze così sanguinose»¹⁶.

L'autore sudista più interessante fu senza dubbio il senatore della Carolina del Sud John C. Calhoun che, in numerosi discorsi e nella più tarda *Disquisition on Government* (1851), si sforzò di riformulare i principi della politica americana, in modo da accordarli con la sua

¹⁶ R. Choate e J.H. Hammond, cit. in Carl L. Becker, *The Declaration of Independence* [trad. it. in *Storiografia e politica*, Neri Pozza, Venezia 1962, cap. VI, pp. 239-40].

costante difesa dell'«istituzione particolare» del sud. Calhoun partiva dall'idea — familiare al pensiero anglosassone — secondo cui la duplice natura dell'uomo (che, oltre ad essere naturalmente *societale*, è anche naturalmente *egoista*) è all'origine di due esigenze ugualmente necessarie, la *libertà* e il *governo*. Il governo è indispensabile alla sopravvivenza della società, perché l'egoismo naturale genera una «tendenza a uno stato di universale conflitto tra gli individui» che va vigorosamente represso; ma la libertà è altrettanto necessaria, in quanto «il desiderio degli individui di migliorare la loro condizione» è il principale motore del perfezionarsi sociale, che richiede lo «sviluppo delle facoltà intellettuali e morali» dell'uomo¹⁷. Tuttavia, anche se per Calhoun questi principi giustificavano una certa ineguaglianza di condizioni (prodotto naturale della libertà), non bastavano a giustificare l'esistenza della schiavitù, evidentemente incompatibile con la libertà; ecco perché egli era naturalmente indotto a riprendere, al di là della polarità libertà/governo, gli argomenti di Burke contro la rivoluzione francese, irrigidendone d'altronde l'aspetto «reazionario». Burke opponeva ai «diritti dell'uomo» la superiorità dello Stato civile (che solo garantisce la libertà) su un ipotetico Stato di natura (che genera la guerra di tutti contro tutti), decretando la superiorità dei «diritti degli Inglesi» (acquisiti grazie alla storia) sugli «astratti» «diritti dell'uomo»; Calhoun riprese lo stesso argomento, ma sviluppandolo in modo tale da far apparire sempre legittimo il diritto positivo in vigore negli Stati, e da rendere incontestabile l'ordine sociale scaturito dalla Storia¹⁸. Da una parte, dunque, la difesa della schiavitù porta ad abbandonare tutti gli aspetti propriamente «rivoluzionari» della tradizione politica americana; da un'altra parte, tuttavia, se si volevano difendere i «diritti degli Stati» e ricollegare le rivendicazioni sudiste al momento fondatore della libertà americana (l'indipendenza), era altrettanto necessario insistere sul carattere irrimediabile della libertà. Ecco, perché, simmetricamente alla negazione della libertà naturale in nome delle necessità di governo, Calhoun esprimeva una teoria del contratto sociale che riduceva al minimo le esigenze proprie dell'associazione (la teoria per cui gli Stati che le rifiutano possono «nullificare» le decisioni federali). Alla base dell'opposizione tra «libertà» e «governo» sta l'idea che la libertà possa essere concepita solo come *limitazione del potere*. A giudicare dall'esempio di Calhoun sembra proprio che una simile dottrina, se

¹⁷ John C. Calhoun, *Disquisition on Government*, The Liberal Arts Press, New York 1953, pp. 5 e 40.

¹⁸ Ivi, pp. 43-45.

spinta fino in fondo, non sia meno fatale al «governo» che alla «libertà»; all'inverso, è forse qui più evidente la componente ineliminabile nell'idea di una *sintesi* tra libertà e potere, che la rivoluzione francese ha ereditato da Rousseau.

Così, mentre la radicalizzazione del sud induceva i suoi migliori teorici ad abbandonare aspetti importanti della tradizione rivoluzionaria americana, quest'ultima appariva sempre meno in grado di regolare la questione della schiavitù. In realtà, mentre gli abolizionisti arrivavano poco alla volta a denunciare nella Costituzione americana un «patto con il diavolo» (Garrison), i loro avversari (le cui rivendicazioni l'avrebbero d'altronde resa impraticabile) la difendevano con argomenti largamente attinti a Burke, onde avviare all'influenza dei principi umanitari «astratti», che tutti ritenevano avessero qualche attinenza con quelli della rivoluzione francese. Ad essere in gioco erano allora, tra l'altro, i rapporti tra le due rivoluzioni: la guerra di Secessione e poi la ricostruzione dovevano decidere in favore dei «principi astratti», usando mezzi talvolta degni della Convenzione.

La filosofia delle due rivoluzioni

Possiamo ora comprendere la portata di alcune classiche polemiche sui rapporti delle due rivoluzioni con la filosofia moderna, in cui il problema delle *condizioni politiche* dell'emancipazione non è meno importante di quello delle *fonti intellettuali* del pensiero rivoluzionario. Gli stessi contemporanei hanno d'altronde subito avuto una coscienza chiarissima delle differenze tra le due esperienze: per gli Americani — come hanno affermato ciascuno a modo suo Paine e Jefferson — i principi invocati, pur filosoficamente «evidenti», riassumevano in realtà il *common sense* in materia politica, «nell'accordare le opinioni» settecentesche, esprimendo così la «mentalità americana»¹⁹. Per i Francesi — come è evidente in Sieyès e nei redattori della Dichiarazione dei diritti dell'uomo — l'esperienza dell'Ancien Régime («l'ignoranza, l'oblio e il disprezzo dei diritti dell'uomo») imponeva un compito più rude ma anche più grandioso: per rendere possibile la razionalizzazione della società, la filosofia doveva innanzitutto *formare* l'opinione pubblica. I difensori delle due tradizioni ne hanno d'altronde tratto argomenti apologetici simmetrici: per gli uni, lo stato sociale degli

¹⁹ Lettera a Henry Lee dell'8 maggio 1825, in Thomas Jefferson, *Writings*, The Library of America, New York 1984, pp. 1500-01.

Americani ha evitato loro la tragica rottura tra il *common sense* e la ragione moderna che domina l'esperienza francese; per gli altri, la difficoltà del compito da assolvere ha dato alla rivoluzione francese una grandezza (e un'eco universale) ignota al precedente americano.

Gli stessi argomenti — prodotti in realtà del dibattito politico ottocentesco — sono presenti in numerose polemiche storiche (ispirando, per esempio, le obiezioni mosse da Boutmy a Jellinek); ai giorni nostri, hanno trovato nuova eco in Jürgen Habermas, che ha indubbiamente fornito la versione più sistematica della classica opposizione tra le due filosofie rivoluzionarie²⁰.

Habermas parte dall'opposizione tra il diritto naturale *antico* (che, centrato sulla «vita buona dei cittadini, intesa come vita virtuosa»²¹, non separa il diritto dalla moralità sostanziale) e il diritto naturale *moderno*, per dimostrare come nei nuovi tempi il problema della «trazione del diritto naturale in diritto positivo» acquisti una nuova intensità, perché la razionalizzazione del corpo politico non può più apparirvi come il prolungamento di un complesso di disposizioni virtuose già presenti nella società. Per Habermas, la distinzione tra il *common sense* americano e la *philosophie* francese va compresa in questo contesto. La soluzione americana (illustrata da Paine in *Common sense*) consisterebbe nell'affidarsi al libero gioco degli interessi privati, presupponendo un'armonia prestabilita tra il sistema dei *diritti* soggettivi dell'individuo (la vita, la libertà, la proprietà ecc.) e quello delle *leggi* naturali economiche (viste attraverso l'economia politica di Adam Smith). I Francesi avrebbero al contrario cercato di passare dall'universale al particolare o, se si preferisce, di rimodellare la società in modo da *renderla* razionale; ecco perché, a partire dalla fase «liberale» della rivoluzione, in Francia si pensava (sotto l'influenza dei fisiocratici) che lo stesso ordine di mercato poteva sussistere solo grazie all'intervento statale (e che i «diritti dell'uomo» non potevano essere scissi dai «diritti del cittadino»). Così, anche se una «rivoluzione americana» è veramente esistita e se, all'inverso, l'ideale «attivistico» francese poteva prendere una forma più liberale del giacobinismo, le due rivoluzioni incarnano in realtà i due termini di un'«antinomia» tra virtù e interesse, o tra volontà e corso «spontaneo» della storia.

Dalla differenza specifica tra la costruzione giusnaturalistica dominante in America e quella dominante in Francia segue necessariamente un'inter-

²⁰ Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis* [trad. it., *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 127-73].

²¹ Ivi, p. 129.

pretazione diversa del compito centrale della rivoluzione: la traduzione in diritto positivo del diritto naturale e la realizzazione della democrazia. L'atto rivoluzionario stesso non può avere il medesimo senso se in un caso si tratta di liberare le forze spontanee dell'autoregolazione affinché si accordino col diritto naturale, mentre nell'altro è necessario imporre *ex novo* una costituzione giusnaturalistica globale contro una società depravata e una natura umana corrotta²².

Quest'interpretazione ha una certa forza persuasiva, derivante insieme dalla sua coerenza e dal modo in cui lega — se non altro implicitamente — la storia politica a «figure» filosofiche classiche. La rivoluzione americana incarna qui il modello «liberale» dell'economia politica scozzese (quello della «mano invisibile»), mentre la rivoluzione francese attua una dopo l'altra *due* figure differenti: la sua fase giacobina è molto classicamente pensata attraverso la dialettica tra «libertà assoluta» e Terrore, ma il suo punto di partenza è nel modello della pubblicità in senso illuministico, dove la formazione della volontà è inseparabile dalla pubblica *discussion*. Questa ricostruzione, se ha un valore «idealtipico» (nel senso weberiano), e se anche mette in luce alcuni aspetti importanti della dialettica delle concezioni politiche moderne, non rende tuttavia con certezza veramente conto dell'evoluzione di entrambe le rivoluzioni.

Nella sua analisi della rivoluzione americana, Habermas privilegia con nettezza il periodo immediatamente precedente l'indipendenza e, al suo interno, le concezioni di Paine e di Jefferson (tra le quali non fa alcuna distinzione). Habermas si basa quindi essenzialmente sulla fiducia nelle virtù del mercato espressa da Paine in *Common sense*, e sulla sua apologia delle virtù proprie della *società* opposta al *governo* («La società è sotto qualunque condizione una benedizione; il governo, anche nella sua forma migliore, non è che un male necessario»²³ e, nella sua forma peggiore, un male intollerabile. Va tuttavia notato che, nello spirito di Paine, l'emancipazione della «società», pur riducendo la parte del «governo», implica nondimeno una cittadinanza attiva, connotata dalla partecipazione — diretta o indiretta — del popolo alla funzione legislativa (ecco perché *Common sense* si apre con una critica della Costituzione inglese secondo cui il suo solo elemento liberale è il principio rappresentativo ed elettivo, ricusando quindi il sistema dei

²² Ivi, pp. 155-56.

²³ Thomas Paine, *Common Sense* [trad. it. in Paine, *I diritti dell'uomo*, cit., p. 69].

checks and balances). Jefferson, poi, diffidava del «governo» soltanto perché temeva un indebolimento della partecipazione politica; se pure egli auspicava che la repubblica fosse fondata su un civismo radicato nelle abitudini e nell'opinione pubblica, piuttosto che sul regno della legge, ciò non significava che egli avesse una fiducia illimitata nella spontanea armonia degli interessi.

In realtà, Habermas sembra sottovalutare la sottigliezza della riflessione anglosassone sugli «interessi», che sottende la distinzione tra libertà e governo. Per Paine stesso, la realizzazione dei «diritti dell'uomo» si fonda proprio — come ricorda Habermas — «sull'interesse personale di tutti gli individui»²⁴, ma passa anche per un' *estensione* del potere che la società esercita su di sé, e che deve permettere a chi lo voglia di essere assistito meglio di quanto non lo sarebbe se si assistesse da solo²⁵; gli interessi possono essere identificati in modo non solo «naturale» ma anche, in parte, «artificiale» (come aveva chiaramente visto Elie Halévy). Allo stesso modo, gli autori del *Federalist* (la cui filosofia è d'altra parte molto lontana da quella di Paine) invocano uno Stato federale più forte soprattutto perché temono che il gioco naturale degli «interessi» dei vari Stati dissolva l'Unione; il modello da loro sostenuto (il progetto di Costituzione presentato e infine accettato a Filadelfia) non si riduce quindi affatto allo schema di uno Stato-gendarme incaricato di proteggere la società civile.

È senza dubbio vero che, storicamente, l'uguaglianza e la libertà sono nate nella *società* prima inglese e poi americana, mentre i «rivoluzionari» francesi ne hanno affidato la creazione allo *Statò* (non senza disconoscere quanto il loro progetto doveva all'assolutismo regio). Ciò non vuol significare che i rapporti tra le due rivoluzioni possano essere considerati in un'opposizione termine a termine tra interesse e virtù, tra ordine spontaneo e volontà, tra naturalismo e artificialismo. L'apporto dei Francesi non consiste nella priorità data alla virtù sull'interesse privato, ma nell'esigenza di un confronto *continuo* tra i «diritti dell'uomo» e l'ordine sociale, e di un dominio della volontà generale — intesa come sintesi tra potere e libertà — nel corpo politico²⁶.

²⁴ Habermas, *op. cit.*, p. 158.

²⁵ Cfr. Paine, *Rights of Man*, cit., II parte, cap. V.

²⁶ A partire dal 1789 non sono né l'opinione pubblica «illuminata» né la Ragione a dominare, ma la *Nazione*; i soli autentici difensori del modello della «sfera pubblica» — così come la concepisce Habermas — sono Condorcet e i girondini, che non hanno mai veramente capito cosa stava succedendo, e che sono d'altra parte vicinissimi, politicamente e *teoricamente*, a Paine.

L'opinione francese e la rivoluzione americana

La rivoluzione francese ha permesso agli Americani di percepire meglio il significato propriamente *rivoluzionario* della loro evoluzione e dei loro principi (anche se felicitandosi per la loro moderazione), ma le esitazioni dell'opinione francese nei riguardi degli Stati Uniti, per tutto l'Ottocento, ben traducono la sensazione allora diffusissima di un'ambiguità dell'esperienza americana.

Per i tradizionalisti come Maistre la rivoluzione americana, in quanto fondata sugli astratti principi della filosofia illuministica, è solo un'aberrazione passeggera.

I repubblicani ammirano la prima grande repubblica moderna (terza d'asilo per gli amici francesi della libertà nei periodi di reazione), spesso in qualche modo idealizzando l'uguaglianza americana; ma la loro ammirazione contiene alcune importanti reticenze, che riprendono le stesse polemiche americane (l'opposizione tra virtù e commercio a partire dal dibattito tra repubblicani e federalisti, la schiavitù e la questione negra) o che traducono le costanti divergenze tra le due tradizioni rivoluzionarie (i repubblicani francesi non ammettono né il federalismo né il bicameralismo). Parallelamente, tra i liberali l'identità della «Scuola americana» si precisa ed essa si distingue dalla corrente «anglofila», per la quale la rivoluzione americana è semplicemente il seguito di quella inglese, di cui condivide il carattere socialmente «moderato»; per gli amici dell'America come Tocqueville o Laboulaye, questo Stato si fonda invece su un principio radicalmente nuovo (il principio democratico), condiviso con la rivoluzione francese, anche se la storia americana è stata preservata dagli eccessi dello «spirito rivoluzionario» (Tocqueville) o dagli errori della dottrina costituzionale francese (Laboulaye). Con l'avanzare dei socialismi e l'esperienza prima della rivoluzione del 1848 e poi del Secondo Impero, la corrente americanofila acquista un'identità durevole: fermamente liberali e anti-autoritari, gli amici degli Stati Uniti si dichiarano democratici ma diffidano del socialismo, che appare loro una deviazione dello spirito democratico, gravato d'altronde in Francia dal peso della tradizione assolutistica²⁷.

All'interno di questa corrente va però riconosciuto un posto particolare a Tocqueville, che non soltanto è il più profondo interprete francese della democrazia americana, ma che arriva anche a liberarsi da determinati schemi liberali per valorizzare la *Rivoluzione* in sé (e non solo i suoi risultati).

²⁷ Cfr. René Rémond, *Les États-Unis devant l'opinion française, 1815-1852*, A. Colin, Paris 1962.

Secondo Tocqueville la democrazia americana e la rivoluzione francese hanno innanzitutto in comune un'idea universalistica della libertà, in principio superiore alla libertà-privilegio del mondo aristocratico. L'autonomia individuale, inseparabile da una certa uguaglianza, costituisce quindi il principio della democrazia moderna:

Ciascun uomo presumendo aver ricevuto dalla natura i lumi necessari per condursi, reca, nascendo, un diritto eguale e imprescrittibile a vivere indipendente dai suoi simili, in tutto ciò che non ha relazione che con lui stesso, e a regolare secondo l'inclinazione nativa il proprio destino²⁸.

Tuttavia, come è noto, le condizioni sociali e politiche che accompagnano l'evoluzione democratica *possono* minacciare la libertà, se gli uomini si ripiegano in modo «individualista» sulla loro sfera privata, o se l'uguaglianza si dissocia dalla libertà politica. La superiorità dello «spirito democratico» americano sullo «spirito rivoluzionario» francese è quindi spiegata dalle condizioni storiche: in Francia, l'uguaglianza ha cominciato a svilupparsi dietro impulso della monarchia, e la rivoluzione ha ereditato determinati caratteri dell'assolutismo, paradossalmente aggravando le tendenze alla privatizzazione:

La democrazia porta gli uomini a non avvicinarsi ai loro simili, ma le rivoluzioni democratiche li spingono addirittura a schivarsi e perpetuano in seno all'uguaglianza gli odi che la disuguaglianza ha fatto nascere.

Il grande vantaggio degli Americani è di essere arrivati alla democrazia senza aver dovuto passare attraverso una rivoluzione democratica e di essere nati uguali al posto di diventarlo²⁹.

D'altro canto, tuttavia, lo «spirito rivoluzionario» non è solo un pericolo per la libertà, apparendo nel momento per determinati aspetti privilegiato in cui la libertà democratica nasce *sulla base della sociabilità* «aristocratica». In un capitolo di *Démocratie en Amérique* Tocqueville dimostra perché nelle società democratiche «le grandi rivoluzioni diventeranno rare». La democrazia produce una classe media numerosa, né opulenta né miserabile e alla ricerca di una stabilità, inducendo gli uomini a occuparsi più dei loro affari privati che degli interessi comuni o delle idee generali; con il duplice gioco del dogma dell'«uguaglianza

²⁸ Alexis de Tocqueville, *État social et politique de la France depuis 1789* [trad. it. in A. de Tocqueville, *Scritti politici*, Utet, Torino 1969, p. 223].

²⁹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* [trad. it. in A. de Tocqueville, *Scritti politici*, cit., p. 592].



intellettuale» e del declino dei legami interpersonali, infine, essa può impedire a personalità di rilievo d'influenzare l'opinione pubblica. Ma l'erosione dello spirito rivoluzionario a opera dello spirito democratico non costituisce affatto da sola una garanzia per la libertà, implicando al contrario una minaccia per la libertà di spirito:

Si pensa che le società nuove cambino continuamente fisionomia; e io, invece, temo che finiscano per rimanere troppo fisse nelle stesse istituzioni, negli stessi pregiudizi, nelle stesse abitudini, in modo tale che il genere umano si fermi e si limiti; che lo spirito si pieghi e si ripieghi eternamente su se stesso, senza produrre idee nuove; che l'uomo si esaurisca in piccoli moti solitari e sterili e che, pur agitando senza posa, l'umanità non avanzi più.³⁰

Per comprendere questo brano è necessario considerare in quali circostanze politiche sia stato scritto (sotto la monarchia orleanista) e le intenzioni polemiche cui obbedisce (dirette contro il conservatorismo di Guizot) e come, ciononostante, sia anche strettamente legato a tutta la problematica della *Démocratie en Amérique*. La democrazia, pur affermando il principio «giusto» dell'autonomia individuale, nella sua ricerca di un'unità tende però a distruggerlo; il rischio è particolarmente evidente nelle tendenze intellettuali del mondo democratico, tra gli storici che privilegiano la ricerca delle «cause generali» a detrimento delle grandi personalità³¹, nel «panteismo» che non solo nega la trascendenza ma anche l'individualità umana³², tra gli scrittori che preferiscono le «idee astratte»³³. La libertà politica al contrario, come capacità di autodeterminazione collettiva, conserva l'idea generale della libertà contro la «dottrina della fatalità»³⁴, spingendo al tempo stesso gli individui fuori dalla ristretta cerchia dei loro interessi.

Si capisce allora perché, malgrado la sua costante critica della tradizione politica francese (e della segreta continuità che unisce l'assolutismo alla politica rivoluzionaria), Tocqueville abbia sempre difeso determinati aspetti della rivoluzione francese (sorprendendo, per esempio, il suo giovane amico Gobineau): non solo la Costituente si era ispirata a un'idea vera e «giusta» della libertà, ma aveva compiuto un atto di libertà politica, insieme pubblica (al di là degli interessi privati)

³⁰ Ivi, p. 756.

³¹ Ivi, pp. 574-77.

³² Ivi, pp. 519-20.

³³ Ivi, p. 557.

³⁴ Ivi, p. 577.

e *istituente* (contro ogni idea di «fatalità»). Ma quest'azione era possibile soltanto perché l'«uguaglianza» non era ancora *naturale*.

Quanto Tocqueville dice delle rivoluzioni *intellettuali* vale quindi anche per le rivoluzioni *politiche*:

[tra la separazione delle classi e la democrazia] s'incontra un'età intermedia, epoca gloriosa e tormentata, in cui le condizioni non sono abbastanza fisse perché lo spirito sonnecchi, e in cui sono abbastanza diseguali perché gli uomini esercitino un grandissimo potere gli uni sugli altri e qualcuno possa modificare le opinioni di tutti. E questo il momento in cui sorgono i riformatori potenti e nuove idee cambiano improvvisamente il volto del mondo.³⁵

L'esperienza americana, nella misura in cui è stata per un certo verso rivoluzionaria, partecipa anch'essa di quest'«epoca gloriosa e tormentata»³⁶, ma avendo gli Americani avuto la fortuna di «nascerne uguali», ciò — va ammesso — limita l'aspetto creativo della loro «rivoluzione»; d'altro canto, la continuità che lega l'Ancien Régime alla rivoluzione francese, e soprattutto l'aria di inesorabile necessità che quest'ultima ha sovente assunto, inducono anche a relativizzare l'immagine di libera istituzione. Il confronto tra Francia e America non può quindi limitarsi alla polarità tra «spirito democratico» e «spirito rivoluzionario»: temibile prodotto dello «spirito rivoluzionario», la rivoluzione francese ha anche avuto una sua propria grandezza, scaturita paradossalmente dalla passata esperienza «aristocratica», che può aiutare lo spirito democratico a evitare di pensarsi come *natura*.

Oltre ad approfondire la riflessione liberale, Tocqueville rende anche comprensibile il paradosso centrale nei rapporti tra opinione pubblica francese ed esperienza democratica americana. Per Tocqueville, la Francia è un paese socialmente meno «democratico» degli Stati Uniti, ma travagliato da forti passioni politiche e ideologiche, e in cui la difesa della democrazia è ancora legata allo «spirito rivoluzionario». Da ciò sicuramente nell'Ottocento nasce, in alcuni spiriti «avanzati», un atteggiamento ambivalente rispetto alla democrazia americana: ne è un buon esempio Stendhal, che pur approvando i principi democratici (e quindi il regime politico statunitense) prova una naturale antipatia

³⁵ Ivi, p. 753, nota.

³⁶ Ivi, p. 304: «Quando scoppiò la rivoluzione americana, essi [gli uomini ragguardevoli] comparvero numerosi; l'opinione pubblica dirigeva allora le volontà e non le tiranneggiava. Gli uomini celebri di quell'epoca, associandosi liberamente al movimento degli spiriti, ebbero una grandezza che fu loro propria: essi diffusero il loro splendore sulla nazione e non lo attinsero da essa».

per le abitudini americane e che, però, rivela un gusto «aristocratico» per le grandi personalità estetizzando l'eroismo rivoluzionario (opposto alla prosaicità borghese). Questa posizione (che niente garantisce sia più «radicale» che «aristocratica») connota in modo tutto particolare la percezione francese della democrazia americana: lo testimonia ancora oggi il permanere in Francia di una critica «da sinistra» della «cultura di massa» e del modello culturale americano.

Alle reticenze francesi verso il regime americano corrisponde spesso, negli Stati Uniti, una certa perplessità di fronte alla tradizione politica francese, in apparenza insieme estremista e arcaica: ne deriva, in una tradizione ancor'oggi vivissima nella scienza politica americana, l'idea che la cosa migliore per la Francia consisterebbe nell'avvicinare il proprio sistema politico e sociale a quello statunitense; tra i Francesi, al contrario – e anche se questo ravvicinamento si è in parte realizzato (in particolare nelle istituzioni e in politica) –, permane la sensazione di una profonda differenza spirituale tra i due popoli, evidente soprattutto nella cultura e nelle abitudini. Spetta al lettore distinguere quanto, in tali atteggiamenti, nasca dalla diversità tra le due tradizioni rivoluzionarie, e quanto derivi invece dall'opposizione tra l'«eccezionalismo americano» e l'esperienza francese aristocratica e di Ancien Régime.

IL LIBERALISMO FRANCESE E INGLESE

di Pierre Manent

Agli occhi dell'osservatore europeo più acuto, la Francia e l'Inghilterra settecentesche non appartengono più al medesimo genere politico. Montesquieu rileva come esse avessero un tempo avuto lo stesso regime – il «bel sistema» del «governo gotico»¹ – ma come entrambe, e per vie differenti, se ne fossero allontanate. In Francia il sovrano aveva tentato, con successo, di restringere gli altri poteri in modo da, al termine del processo, disporre di un potere dispotico, anche se esercitato con molta maggiore ragionevolezza². Ma anche l'Inghilterra si era gradatamente allontanata dall'originale gotico, e anche gli Inglesi – e in modo più completo degli stessi Francesi – avevano eliminato i corpi intermedi³, ma riuscendo a conservare la loro libertà – o, piuttosto, inventandola *ex novo*. Al posto del governo gotico basato sul «concerto» delle parti del corpo politico (popolo, nobiltà, clero e monarchia), al posto dunque del regime che la tradizione definiva misto, essi avevano costruito un nuovo regime basato sulla «distribuzione dei poteri» (legislativo ed esecutivo)⁴ e sul commercio⁵. Al termine di questo duplice processo, i due popoli vicini vivevano in regimi che è difficilissimo confrontare senza faciloneria: se l'osservatore può rilevare che il «principio» della monarchia francese era «l'onore»⁶, deve anche constatare che il regime inglese non ne aveva nessuno, in quanto il principio di un regime è costituito dalle particolari «passioni umane» che lo mettono in moto⁷, e che nel regime inglese erano «libere tutte le passioni»⁸. Se l'osservatore arguisce che nella monarchia francese il

¹ Charles de Montesquieu, *Esprit des lois* [trad. it., *Lo spirito delle leggi*, Utet, Torino 1965, tomo I, XI, 6-8, pp. 275-94].

² Ivi, tomo I, III, 10, p. 95.

³ Ivi, tomo I, II, 4, p. 77.

⁴ Ivi, tomo I, XI, 6, p. 275.

⁵ Ivi, tomo I, XX, 7, p. 534.

⁶ Ivi, tomo I, III, 7, p. 91; IV, 2, p. 98.

⁷ Ivi, tomo I, III, 1, p. 83.

⁸ Ivi, tomo I, XIX, 27, p. 511 (corsivo mio).