



Spazio democratico e scosse rivoluzionarie*

BRONISLAW BACZKO

L'articolo *Sur le sens du mot révolutionnaire* viene pubblicato il 1° giugno 1793, giorno del colpo di mano giacobino contro i Girondini¹. Condorcet lo ha certamente redatto qualche giorno prima, ma la data della sua pubblicazione conferisce a tale testo una dimensione premonitrice. Al di là dell'interrogativo sul significato del termine e, soprattutto, sui suoi abusi, Condorcet è alle prese con un problema politico capitale: come conciliare la democrazia, le libertà e, in particolare, i diritti individuali con i vincoli e le violenze di una rivoluzione che è stata fatta per instaurare quelle stesse libertà e che, non di meno, finisce per annichilirli entrando in tal modo in contraddizione con i propri scopi?

Condorcet sviluppa, prima di tutto, alcune considerazioni di carattere semantico. Se *rivoluzionario*, nella sua accezione più generale, esprime tutto ciò che è proprio di una rivoluzione, questo neologismo è stato creato però «per la nostra [rivoluzione], per quella che ha per oggetto la libertà» (p. 615). Così «uno spirito rivoluzionario è uno spirito in grado di produrre, di dirigere una rivo-

luzione fatta per la libertà» (p. 616). Del pari, una legge rivoluzionaria è «una legge che ha come oggetto di mantenere questa rivoluzione o di accelerarne il cammino» (p. 618). Un tale uso di questo termine è però troppo generico: in effetti, ogni legge giusta, conforme sia ai diritti dell'uomo che all'esigenza di uguaglianza, riguarda la rivoluzione e contribuisce al suo buon andamento.

D'altra parte, leggi e provvedimenti rivoluzionari reclamati a gran voce costituiscono altrettante leggi d'eccezione poco adatte ad epoche tranquille e a tempi ordinari: «il carattere che le distingue, è di essere adatte ad un tempo di rivoluzione, benché esse siano inutili e ingiuste in un altro momento» (p. 616). Per realizzare il suo obiettivo essenziale, cioè l'instaurazione della libertà, la rivoluzione non doveva ricercare i suoi

* Testo presentato a Parigi il 6 giugno 2000 alla *Première conférence annuelle François Furet*, presso l'École des hautes études en sciences sociales.

¹ L'articolo appare nel «Journal d'instruction publique»; nelle citazioni successive mi servo del testo pubblicato nelle *Œuvres*, edizione Arago, Paris, 1847-1849, XII, indicando le pagine nel corpo del testo.

modelli nel passato, nei «capitolari di Carlo Magno» (p. 618); la rivoluzione in sé non ha alcun bisogno di ricorrere a leggi d'eccezione. La rivoluzione ha «saggiamente» stabilito le sue leggi sulla base delle «regole eterne della natura e della ragione» e la necessità di ricorrere a «misure rigorose» non le è stata imposta dalla sua stessa dinamica ma dalle «circostanze» e, in particolare, dalla «resistenza dei partigiani della monarchia e degli abusi» (p. 618). Paradossalmente, questi nemici della rivoluzione si sono preparati allo scontro servendosi di quegli stessi principi per mezzo dei quali essi erano stati battuti, cioè «principi della giustizia naturale». Così, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino viene ora invocata da coloro che «avevano trovato la proposta assurda e pericolosa» (p. 618). Dal momento che non si riesce a rispondere loro con una «logica stringente», o perché si mette in dubbio la forza delle leggi ordinarie, viene allora coniata l'espressione *leggi di circostanza*, mutata rapidamente in quella di *leggi rivoluzionarie*. Questione di circostanze dunque; non di meno, queste «circostanze» non sono frutto del caso: una rivoluzione si scontra con possenti interessi e, necessariamente, impatta su forti resistenze. «Quando un paese recupera la sua libertà, quando questa rivoluzione è *decisa* ma non *terminata*, esiste necessariamente un grande numero di uomini che cercano di produrre una rivoluzione in senso contrario, una *contro-rivoluzione*». Confusi con altri cittadini, questi detrattori della rivoluzione e falsi amici della libertà possono diventare pericolosi se si «permette loro di agire di concerto». Così «ogni azione, anche indifferente, che aumenta questo pericolo, può divenire l'oggetto di una legge repressiva, e ogni legge che tende a pre-

venirlo può essere legittimamente richiesta dai cittadini» (p. 619).

Pensare insieme democrazia e intimidazioni rivoluzionarie, significa quindi definire le condizioni eccezionali che autorizzano la sospensione dei diritti individuali. L'argomento di Condorcet è duplice. «Il patto sociale ha per oggetto il godimento uguale e intero dei diritti che appartengono all'uomo; esso è fondato sulla reciproca garanzia di questi diritti» (p. 620). Ma in due casi questa garanzia viene meno. Innanzi tutto, nei confronti degli individui che vogliono sciogliere il patto sociale: «quando è accertato che nella società ve ne sono, si ha il diritto di adottare i mezzi atti ad individuarli, e quando li si individua non si è limitati nei loro confronti che dai vincoli posti dal diritto naturale di difendersi» (p. 620). A ciò si aggiunge un'altra necessità: quando viene minacciato un diritto più prezioso, se per tutelarlo è necessario «sacrificare un diritto meno importante, esigere questo sacrificio non significa violare quest'ultimo diritto» (p. 620). A sostegno di questa dimostrazione Condorcet cita esempi di leggi rigorose, lesive dei diritti individuali, e tuttavia imposte da una imperiosa necessità: le restrizioni relative alla libertà di spostarsi e di cambiare abitazione; le leggi sugli emigrati; le limitazioni alla libera circolazione delle derrate e alla libertà dei prezzi (p. 621). È a dir poco significativo che Condorcet non evochi affatto i provvedimenti che colpiscono la libertà di stampa; ora, dopo il 10 agosto, la stampa monarchica è proibita. Semplice dimenticanza, approvazione tacita, oppure circospezione tattica su una questione delicata, per non dire pericolosa?

In tal modo Condorcet cerca di evitare un duplice scoglio. Da una parte, quello di costringersi in un legalismo rigido che fareb-

be il gioco dei contro-rivoluzionari, degli emigrati o dei Foglianti, di tutti coloro che si richiamano ai diritti dell'individuo, alla democrazia e alla libertà per combattere il regime repubblicano; dall'altra parte quello di farsi garante di estremisti e demagoghi rivoluzionari — Giacobini, Montagnardi o Hebertisti — che abusando delle circostanze eccezionali esigono continuamente leggi rivoluzionarie e, in nome della causa rivoluzionaria, si fanno beffe della democrazia e delle libertà individuali. Di qui la sua proposta: quanto più le leggi si allontanano dal rigoroso rispetto della giustizia ordinaria, tanto più occorre «contenerle entro i limiti della severità necessaria» (p. 621). Ne consegue che, contrariamente a una situazione normale in cui la legge resta in vigore fino a che essa non viene revocata, «le leggi rivoluzionarie devono portare con sé il termine della loro durata, e cessare di essere in vigore se a questa data esse non vengono riapprovate» (p. 621). Adottiamo pure leggi rivoluzionarie, ma solo per «*accelerare il momento in cui non avremo più bisogno di farne*» (p. 623); non crediamo di giustificare eccessi ed abusi attribuendoli alla «necessità, eterna scusa dei tiranni» (p. 623). Così, in tempi di crisi e di rivoluzione, Condorcet propone di conservare il *massimo* di Stato di diritto riducendo *allo stretto necessario* una legislazione d'eccezione, le leggi rivoluzionarie. Ogni legge rivoluzionaria dovrebbe dunque contenere la sua stessa limitazione e, finanche nei suoi momenti parossistici, la rivoluzione dovrebbe in tal modo annunciare la sua inevitabile conclusione. In altri termini, Condorcet propone l'*autolimitazione del potere rivoluzionario*, credendo così di aver trovato un espediente per addomesticare le passioni rivoluzionarie e per mettere al riparo dalla spirale demagogica sia la democrazia che la stessa rivoluzione. Così come il popolo è in

grado di autolimitare la sua sovranità riconoscendo le libertà e i diritti individuali inalienabili, del pari il potere rivoluzionario potrebbe imporsi dei limiti nella fatale restrizione di questi diritti, legittimata unicamente da circostanze passeggere.

La fede di Condorcet nella capacità del potere rivoluzionario di autoimporsi dei limiti sarà messa a dura prova. Le ambiguità e la debolezza politica della sua posizione rappresentano il non-detto della sua argomentazione. In effetti, egli non precisa affatto a chi spetterebbe il duplice potere di designare i controrivoluzionari a cui applicare le leggi rivoluzionarie e di fissare la data di cessazione di queste stesse leggi.

Ora, nell'estate-autunno 1793 è proprio questa la fondamentale posta in gioco. Paradossalmente, la dittatura montagnarda non esita a far propria l'argomentazione di Condorcet al fine di volgerla a suo profitto e contro la democrazia. L'astuzia politica e giuridica consiste nell'inventare un limite che non lo è affatto. Il governo rivoluzionario, vale a dire un governo che sospende i diritti individuali e dispone di poteri illimitati, è proclamato per un tempo limitato, ma il suo termine è situato in un avvenire indefinito. Così, votata e promulgata, la costituzione montagnarda del 1793 resterà chiusa nell'arca (altri dicono nella scatola...) «fino alla pace»; con la conseguenza di veder persistere fino alla pace anche il vuoto costituzionale, nel quale il paese è piombato dopo la caduta della monarchia, il 10 agosto 1792. Non avrà luogo nessuna elezione, quindi nessuna sostituzione della Convenzione; il paese sarà governato dai Comitati e dai rappresentanti in missione, i tribunali rivoluzionari raggiungeranno il culmine del loro potere, ma tutto ciò a titolo provvisorio, solo fino alla pace.

Non di meno, ed è qui il punto debole, nell'estate-autunno 1793 la pace non è affatto all'ordine del giorno, neppure in una prospettiva lontanissima. Governare "rivoluzionariamente" fino alla pace equivaleva dunque a sospingere il limite ad un momento indefinito, introdurre una duratura provvisorietà, elevando l'eccezione a norma. In tal modo la dittatura rivoluzionaria si svincola dalle circostanze eccezionali che, agli inizi, le son servite da giustificazione, tendenza che nell'anno II non cesserà di radicalizzarsi. Il 10 ottobre 1793 la Convenzione proclama ufficialmente il governo «rivoluzionario fino alla pace»; dopo il 3 ottobre Condorcet, colpito da mandato d'arresto e messo fuori legge, è un uomo braccato che si nasconde.

Come pensare insieme democrazia e rivoluzione? Condorcet ha il merito di porre in termini nettissimi e in un momento particolarmente drammatico una domanda che ritorna incessantemente nel decennio rivoluzionario. Le tensioni tra democrazia e rivoluzione non sono solo pensate e concettualizzate: per tutti i rivoluzionari, se non addirittura per tutti gli attori della Rivoluzione, le rispettive risposte a questa domanda rappresentano altrettante scelte politiche ed esistenziali. Della dimensione tragica di questa scelta, il destino di Condorcet costituisce una testimonianza sconvolgente.

Agli storici della Rivoluzione francese le stesse domande si presentano nella forma di una sfida intellettuale più ambiziosa: come pensare la rivoluzione in termini di democrazia e come pensare la democrazia in termini rivoluzionari? Sfida tanto più temibile se si considera che, al contrario di quanto credevano gli attori della Rivoluzione, lo storico sa bene come a queste domande, fondamentali e ricorrenti, l'esperienza rivoluzionaria non apporti alcuna risposta

definitiva. Tutto accade come se il decennio rivoluzionario formasse un immenso laboratorio in cui forme multiple e diverse di rapporti conflittuali tra democrazia e rivoluzione, della loro opposizione come anche della loro complementarità, vengono inventate, sperimentate e testate.

Come pensare insieme democrazia e rivoluzione? L'interrogativo si ritrova al cuore della riflessione di François Furet. Storico inquieto del nostro tempo, in *Le passé d'une illusion* François Furet assilla con queste domande l'esperienza politica unica del secolo che fu il suo. Per Furet, storico della Rivoluzione francese, la sfida consisterebbe in modo particolare nel riuscire a pensare insieme *questa* rivoluzione e *questa* democrazia, la Rivoluzione francese e una democrazia alla francese. Non si insisterà mai abbastanza su un fatto del tutto evidente: è la Francia della fine del Settecento a produrre simultaneamente una rivoluzione e delle istituzioni democratiche. Così, per questa conferenza, io ho ritenuto potesse essere interessante riprendere l'interrogativo circa i rapporti tra spazio democratico e sconvolgimento rivoluzionario. Il problema è ampio e io mi accontento di qualche punto fermo; per rendere più chiara la mia esposizione, ho dovuto far riferimento in alcuni casi a nozioni generali: me ne scuso in anticipo.

Il decennio rivoluzionario segna in modo indelebile l'immaginario politico: nella formazione della modernità politica esso si presenta come un periodo fondativo. In effetti, la Rivoluzione si distingue per la sua intensa produzione di simboli, di rappresentazioni, di discorsi e pratiche politiche. Durante la

Rivoluzione, le rappresentazioni degli avvenimenti contano spesso più degli avvenimenti stessi. I simboli e le poste in gioco simboliche hanno il sopravvento sulle altre motivazioni e mobilitano potenti energie. Più ci si allontana dalla Rivoluzione francese e più, nell'immaginario collettivo, essa si distacca dalla sua dimensione storica assumendo la forma di un momento mitico dal quale la società trae il suo fondamento e nel quale la storia trova un nuovo inizio.

Attraverso le sue rappresentazioni i suoi discorsi e le sue pratiche, la Rivoluzione lascia in eredità all'immaginario politico moderno la matrice di un cambiamento globale, un modello di azione politica e la figura del rivoluzionario come nuovo attore politico. Qualche osservazione su ciascuno di questi punti.

La matrice del cambiamento globale. - La Rivoluzione produce la rappresentazione di una rottura nella storia; essa è percepita come il momento in cui la storia si ribalta, in cui nessuna dimensione della vita sfugge al rinnovamento radicale. Questo cambiamento globale si traduce nel trasferimento della sovranità, nell'instaurazione di un nuovo criterio di legittimità, nel riconoscimento di una nuova istanza di legittimazione del potere e nell'attivazione in tal senso di nuove procedure. In breve, la Rivoluzione non si accontenta di sostituire gli uomini al potere ma opera un cambiamento di regime e instaura uno spazio democratico, processo oltremodo complesso sul quale avrò modo di tornare. L'esperienza rivoluzionaria valorizza così la politica come fattore essenziale della trasformazione sociale e come nascita di un ordine nuovo. Di qui anche un'illusione politica: spetta alla politica il compito di realizzare i progetti di rinnovamento della vita

pubblica, offrendo adeguate risposte a tutti i conflitti e a tutti i mali pubblici, se non addirittura a tutti i mali in generale. Di qui anche la tendenza a politicizzare ogni passione e conflitto, ivi compresi quelli più antichi e tradizionali, di modo che nella vita sociale nulla sfuggirà più alla politica.

Un esempio evidente è nella politicizzazione di tutte le resistenze al cambiamento rivoluzionario: tali resistenze si spiegherebbero essenzialmente con le manovre dei nemici della rivoluzione, aristocratici, emigrati e preti fanatici presi insieme. Valorizzazione forte della politica e, al tempo stesso, della violenza in politica. Per chiudere definitivamente i conti con l'Antico regime l'azione violenta è necessaria e inevitabile. In un clima di violenza caratterizzato da paura, amarezza e da forme di radicalizzazione dei conflitti, le tensioni e i tempi di crisi rendono la violenza un fenomeno quotidiano perfino nelle località più tranquille. La gente finisce così per abituarci, mentre per piccoli gruppi militanti l'esercizio della violenza all'epoca del Terrore va di pari passo con l'esercizio del potere, droga forte e inebriante. Ovviamente, anche l'Antico regime aveva la sua violenza; tuttavia, nella seconda metà del XVIII secolo, essa generalmente era andata diminuendo. Riabilitando la violenza la Rivoluzione rinfocola le vecchie passioni mescolandole ai propri entusiasmi.

Di fronte all'aumento della violenza lo Stato si rivela impotente o compiacente e, soprattutto, trova nella violenza rivoluzionaria la propria fonte di legittimità; è in questo, in particolare, il carattere ambiguo del 14 luglio. Così, progressivamente, il potere dello Stato prende a sostenere la violenza invece di contenerla, all'interno di un processo che culmina nel Terrore. Dal canto suo, la svolta termidoriana eredita questa violenza bana-



Il 18 brumaio al Consiglio dei Cinquecento

lizzata rivolgendola contro gli ex terroristi, mentre lo Stato, una volta di più, sprofonda nell'ambiguità. Tuttavia, la violenza rivoluzionaria non è percepita unicamente come distruzione e rivincita; essa è anche voluta in quanto produttrice di senso. In una situazione estrema la violenza appare fondatrice: attraverso essa si esprime in modo radicale la volontà di fissare un nuovo ordine sociale e morale. Il mutamento rivoluzionario è inseparabile dal suo orizzonte di attese e speranze: la Rivoluzione non si alimenta del passato che rifiuta ma di un avvenire che annuncia. Posta sotto il segno della rigenerazione, le sue aspettative racchiudono il sacro e il profano, le promesse dei Lumi e l'escatologia cristiana, la comunione nella felicità e l'esclusione sulla base della virtù, le esigenze di giustizia sociale e la fede in una pedagogia liberatrice.

Modello di azione politica. - La Rivoluzione sancisce l'entrata delle masse nella poli-

tica: i problemi politici, in particolare quelli relativi alla forma di governo e all'esercizio del potere, non sono più affare esclusivo per i governanti ma anche, se non addirittura essenzialmente, la principale preoccupazione dei governati. La Rivoluzione democratizza la politica in un duplice senso: da una parte, le nuove istituzioni accordano in misura notevole i diritti politici a un'intera popolazione che ne era priva. Con le note restrizioni: esclusione delle donne, censo elettorale, etc.; riserve che, per altro, nel contesto dell'epoca non mettono assolutamente in discussione il carattere democratico ed egualitario dell'innovazione politica rivoluzionaria.

Al tempo stesso, la Rivoluzione produce moltissime azioni collettive dirette, improvvise e brutali, altrettanti movimenti insurrezionali popolari che fanno vacillare il potere. È il caso delle «giornate» rivoluzionarie parigine; tra il 1789 e il 1795 se ne contano

una decina (o una dozzina, dato che i contorni del fenomeno sono talora sfocati e ci si imbatte spesso in «giornate» embrionali o abortite). Due di queste «giornate» hanno colpito in particolare l'immaginazione: il 14 luglio, evidentemente, un evento fondativo che assume rapidamente i contorni del momento emblematico; successivamente il 10 agosto 1792, con i violenti scontri che portano alla caduta della monarchia e allo stesso autoscioglimento della prima Assemblea legislativa — completamente sorpassata dagli eventi — e, di conseguenza, al crollo del regime costituzionale.

Come è noto, il 10 agosto si prolungherà poi con i massacri nelle prigioni, fenomeno ricorrente della cultura di violenza rivoluzionaria, da distinguere però da una «giornata»; nel settembre 1792 i massacratori costituiscono una banda di qualche centinaio di energumani che beneficiano della protezione del Comune, se non addirittura della tacita complicità della popolazione parigina, di tutti quegli sfaccendati che guardano e della Guardia Nazionale che lascia fare.

Ogni «giornata» ha il suo profilo specifico ma esse condividono alcuni tratti comuni. La scena: uno spazio urbano aperto, strade e piazze; l'attore: una folla, più o meno numerosa, da poche migliaia fino a venti o trentamila persone (le stime sono poco affidabili); la durata: un tempo breve che non va al di là dei due giorni; la legittimazione: il movimento si richiama a una originaria legittimità democratica basata sul «popolo in piedi», anteriore ad ogni ordinamento legale; le forme dell'azione: la dimostrazione di forza, l'intimidazione e, se necessario, lo scontro violento; un inquadramento: le «giornate» si distinguono per il grado di spontaneità, caratteristica molto variabile, dal momento che la mobilitazione di una fol-

la considerevole, la canalizzazione dei suoi movimenti, l'elaborazione degli itinerari, la designazione degli obiettivi, sono tutti elementi che richiedono un inquadramento minimo assicurato in particolare da minoranze militanti.

Nella storia delle «giornate» il 9 termidoro è una data "cerniera": per la prima volta un movimento insurrezionale non va a vantaggio della piazza, ma termina con la vittoria di una assemblea rappresentativa (si tratta, d'altronde, di una «giornata» priva di scontri violenti; per quasi ventiquattr'ore tra l'Hôtel-de-Ville e le Tuileries alcune migliaia di persone armate e inquadrate trascinano i loro cannoni, manovrano, cambiano posizione minacciandosi reciprocamente, senza arrivare mai a scambiarsi un solo colpo d'arma da fuoco).

L'ultima di queste «giornate», studiata sempre male, offre un esempio notevole di acculturazione politica. Il 4-5 ottobre 1795 (12-13 vendemmiaio anno IV) la tattica di mobilitazione politica di massa e d'insurrezione armata è ripresa da monarchici in grado di inquadrate un movimento che contrappone le sezioni parigine moderate alla Convenzione termidoriana. Un'assemblea giunta alla sua fase conclusiva che in quest'occasione recupera le sue velleità montagnarde, se non addirittura giacobine.

A mano a mano che ci si allontana dall'epoca rivoluzionaria, la rivoluzione (un modo di cambiamento sociale) e la «giornata rivoluzionaria» (una forma d'azione politica comune) si confondono nella rappresentazione palinogenetica del *grand soir*², momen-

² A partire dalla fine dell'800, metafora utilizzata da anarchici e socialisti utopici per indicare la rivoluzione sociale, nella forma della "fine di un'epoca"; cfr. Alain Rey, a cura di, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, vol.II, p.1962 [N.d.R.].

to unico nel quale in uno slancio comune e in un tempo brevissimo, le masse oppresse, ora «in piedi», rovescerebbero l'ordine antico fondando una società nuova, giusta e libera.

Ciò non toglie che il periodo rivoluzionario offra anche parecchi esempi di un altro tipo di colpo di mano politico destinato a un fulgido avvenire, cioè il moderno colpo di Stato. Il più spettacolare e il più celebre è evidentemente quello di Bonaparte, il 18 brumaio.

Mentre una «giornata» si prepara dal basso con la mobilitazione popolare, il colpo di Stato si fabbrica dall'alto, a partire da una congiura che riunisce una fazione di governanti; l'attore principale di una «giornata» è la folla, mentre invece in un colpo di Stato questo ruolo è assunto dai soldati, dalle forze armate; nei due casi di specie il potere politico costituisce la principale posta in gioco della prova di forza. Tuttavia, già nel corso della Rivoluzione, il confine tra «giornata» e colpo di Stato tende a sfumare. Così, la «giornata» del 31 maggio 1793, preparata e fortemente inquadrata dai giacobini, con una pesante partecipazione della Guardia Nazionale armata di cannoni, assomiglia molto a un colpo di Stato diretto contro un'assemblea rappresentativa, la Convenzione Nazionale che, infine, capitola consegnando i suoi deputati girondini al Comune di Parigi e ai Giacobini.

Il rivoluzionario, nuovo attore politico. - La Rivoluzione non è stata preparata da rivoluzionari nel senso stretto del termine: essa non è il prodotto di alcun progetto politico preciso volto alla sovversione totale della società. Il crollo dell'Antico regime, nei modi in cui si è prodotto, non è stato voluto né immaginato da nessuno. Al contrario, la Rivoluzione ha originato il rivoluzionario, figura politica nuova. Rivoluzionari sono,

innanzi tutto, i partigiani delle idee nuove, coloro che si impegnano nell'azione politica democratica e condividono il comune entusiasmo. Avvenimenti eccezionali, in particolare la mobilitazione di grandi masse umane, producono figure di capipopolo che salgono improvvisamente alla ribalta pubblica per poi uscire di scena, molto spesso, altrettanto repentinamente.

Un esempio tra tanti altri: nel 1789 Stanislas Maillard, aiutante del fratello usciere al tribunale dello Châtelet, ha ventisei anni. Al momento della presa della Bastiglia, Stanislas Maillard si distingue per il suo coraggio; il 5 ottobre appare in prima fila nella «giornata» che lo vede, in particolare, alla testa del corteo di donne che marciano su Versailles; apostrofa l'Assemblea Costituente in nome del popolo e, per qualche settimana, a fianco di un Mirabeau o di un La Fayette, egli diventa uno dei personaggi più celebri del paese. Trascina in seguito la sua bella sciabola di *vainqueur de la Bastille* nei locali pubblici e nelle riunioni delle società patriottiche, e lo si ritrova nei paraggi del *Comité des recherches* della municipalità di Parigi; con tali premesse, il 2 settembre 1792 Maillard si spinge di nuovo sul proscenio rivoluzionario: così, è il "presidente" di un sedicente tribunale popolare che organizza i massacri alla prigione del Carmine e, a questo titolo, salva la vita di qualche prigioniero al prezzo del sacrificio di altre vite; nel 1793 lo si scopre nei dintorni di Parigi alla testa di un distaccamento dell'armata rivoluzionaria, al servizio del Comitato di sicurezza generale. La sua leggenda gli è sopravvissuta: così, nel 1854, la *Biographie universelle* di Michaud presume che questo paradigmatico *septembriseur*, dopo aver cambiato nome, sia entrato in una «oscurità profonda» sopravvivendo al periodo imperiale. In realtà Maillard,

arrestato con gli Hebertisti, morirà di tubercolosi nel febbraio 1794.

Altrettante glorie e carriere più o meno effimere. Con la professionalizzazione della politica, fenomeno che segna il periodo post-termidoriano (ma è una piega già presa durante il Terrore, dopo la repressione degli Hebertisti), finisce il tempo dei trascinatori di folle o dei tribuni improvvisati. Tuttavia sono soprattutto giuristi, preti spretati, ex deputati della Costituente, della Legislativa e della Convenzione e, dopo la guerra, generali a guarnire i ranghi dei professionisti della politica, fornendo il personale al Direttorio e, successivamente, al Consolato. Non tutti possono essere Talleyrand o Fouché.

La democratizzazione della politica fa fiorire delle minoranze militanti. Il loro vivaio è formato essenzialmente dalle società popolari, luogo privilegiato dell'iniziazione alla politica e della mobilitazione rivoluzionaria; del resto, questa nuova sociabilità politica si radica nelle reti tradizionali: confraternite, locali pubblici, vicinato, etc. In occasione delle «giornate», queste minoranze assicurano l'inquadramento di una folla insurrezionale; durante il Terrore il potere dispone di questa risorsa umana per reclutare il suo personale politico e amministrativo (dopo Termidoro, per evitare la resa dei conti, molti si rifugiano nell'esercito). Verso la fine del decennio il termine *rivoluzionario* assume un senso nuovo: viene definito così chi vuole rilanciare la rivoluzione o, addirittura, prepararne una nuova.

Non di meno, essere rivoluzionario è una condizione collettiva: una rivoluzione si prepara assieme a certuni per combattere altri, reazionari e controrivoluzionari. Questi rivoluzionari alimentano i loro progetti sia con i successi che con i rovesci della rivoluzione: poiché essa c'è stata, la si può rifare, e dato che



Stanislas Maillard
alla presa della Bastiglia
(14 luglio 1789)

essa non ha mantenuto le sue promesse la si deve rifare.

Di questa nuova condizione rivoluzionaria la Congiura degli Eguali di Babeuf e Buonarroti rappresenta un caso paradigmatico: essa riunisce uomini dagli orizzonti politico-ideologici diversissimi, sia vecchi montagnardi che fautori dell'utopia collettivista. Il loro minimo comun denominatore è costituito dal fatto stesso di congiurare, di preparare un'azione collettiva per impadronirsi del potere, prendersi la rivincita sui revanscisti termidoriani e fare ripartire, così, la rivoluzione. Indubbiamente, infiltrata come era da provocatori, tale cospirazione esisteva solo sulla carta; tuttavia, nei progetti di presa del potere il rilancio rivoluzionario si abbina al colpo di mano militare.

In seguito, il XIX secolo sarà attraversato da rivoluzionari — penso in particolare ai

seguaci di Blanqui — che assimileranno la rivoluzione a una tecnica di presa del potere. Organizzato in modo adeguato, un gruppo d'avanguardia saprà ingaggiare il combattimento coinvolgendo il popolo che, a cose fatte, legittimerà il potere rivoluzionario.

* * *

Nel 1789 nessuno poteva prevedere gli esiti futuri di discorsi, rappresentazioni e pratiche appena messi in campo. In questo momento fondativo lo *spazio democratico* viene instaurato *rivoluzionariamente*. Simultaneamente, con un solo, identico movimento si avvia la dinamica rivoluzionaria e vengono fondate le istituzioni democratiche, in particolare le libertà e i diritti individuali. Ai loro autori l'azione rivoluzionaria e l'invenzione della democrazia si presentano come altrettanti aspetti complementari di un medesimo processo politico e sociale, se non addirittura come due facce della stessa medaglia. La distruzione di un regime subito designato come *antico* è la condizione prima della fondazione democratica. La rivoluzione si dà finalità democratiche mentre le istituzioni democratiche si fanno forti delle loro origini rivoluzionarie.

I due rispettivi discorsi, quello sulla rivoluzione in marcia e quello sulle conquiste della libertà, non solo convergono ma si confondono. I simboli che mobilitano le folle in strada, come la coccarda tricolore, servono da emblemi alle nuove istituzioni, annunciando la libertà e l'abolizione dei privilegi. La stampa libera è al tempo stesso una conquista rivoluzionaria e una istituzione democratica. Sulla pubblica piazza come nei gabinetti di lettura, o in occasione di riunioni patriottiche, sono sovente letti ad alta voce giornali che

pubblicano ampi resoconti parlamentari, e, insieme, chiamano alla vigilanza rivoluzionaria. Gli stessi uomini che hanno prestato solennemente il giuramento di fedeltà al re, alla legge e alla Nazione possono occasionalmente ritrovarsi in una folla rivoluzionaria che sfida l'ordine legale. I grandi oratori parlamentari praticano spesso il giornalismo e all'occorrenza si affermano come agitatori e tribuni popolari. Con le mentalità rivoluzionarie la giovane democrazia divide la concezione di una cittadinanza basata sull'adesione preliminare al nuovo ordine politico.

In tal modo, nel periodo 1789-91, la prestazione del giuramento civico è costituzionalmente riconosciuta come condizione per l'esercizio della cittadinanza politica, del diritto di eleggere i rappresentanti e per i deputati come condizione per poter sedere nell'assemblea elettiva. Da cui deriva quest'altra conseguenza del giuramento obbligatorio, anch'essa fortemente rivoluzionaria: la Nazione afferma la propria sovranità mediante l'esclusione di tutti coloro che rifiutano di aderire ai principi politici del nuovo regime.

Inventate nell'Ottantanove, rimaneggiate nel corso dell'intero decennio rivoluzionario, le istituzioni e le procedure democratiche partecipano del volontarismo e del costruttivismo rivoluzionario. In Francia la democrazia non è il prodotto dell'evoluzione organica delle antiche istituzioni. Solidale con la distruzione della società di Ordini e con la sua ricomposizione, sulla base del riconoscimento dell'uguaglianza originaria di individui liberi e autonomi, la democrazia partecipa quindi dell'immaginario rivoluzionario della *tabula rasa* e della avvenuta cesura temporale. Gli inventori e gli ideologi della democrazia insistono soprattutto sulla rottura tra le nuove istituzioni e l'Anti-

co regime: democratici, essi sono anche rivoluzionari.

Tradizionalmente la democrazia era considerata come un regime adatto ai piccoli Stati e ai popoli poco numerosi che conservano ancora costumi semplici. Ora, alla fine del XVIII secolo, inventare una democrazia per la Francia equivale necessariamente a innovare, pensare e concepire una democrazia per un popolo numeroso e antico, per uno Stato che dispone di una potente amministrazione, per un paese cattolico e per una grande potenza continentale. Altrettante condizioni, addirittura, vere e proprie sfide per l'invenzione democratica. Di qui anche le specificità della democrazia rivoluzionaria, che ne costituiscono al tempo stesso la forza e il suo limite, e che richiedono qualche osservazione.

Alla vigilia della Rivoluzione la Francia conta circa 27,5 milioni di abitanti. Una popolazione di tale estensione esclude immediatamente la democrazia diretta, modello ereditato dall'antichità e praticato in epoca moderna, sia pure con parecchie limitazioni, nelle città-Stato come Ginevra. Pur presentandosi come una necessità, il sistema rappresentativo viene scelto al tempo stesso come più moderno e superiore alla stessa democrazia diretta. Non di meno, questa modernizzazione convive con numerosi anacronismi che, in particolare, caratterizzano il sistema elettorale. Così, con il pretesto di impedire intrighi e corruzione, malattie ben note delle elezioni inglesi, il sistema francese prende in prestito dalle tradizionali assemblee di villaggio un modello di scrutinio senza liste né candidature preliminari.

Si tenga presente che il principio portante del sistema rappresentativo permea la concezione liberale dell'elettore, considerato come un individuo libero e distaccato dal-

le sue appartenenze tradizionali: famiglia, parentele, solidarietà locali. Una costruzione, questa, di particolare astrattezza nella situazione francese di fine Settecento. La finzione di un elettore ridotto esclusivamente alla sua coscienza civica resiste difficilmente al peso delle mentalità tradizionali, mentre i suoi effetti perversi favoriscono un massiccio astensionismo, vera e propria calamità della democrazia rivoluzionaria.

Dalla monarchia assoluta la nuova democrazia eredita uno Stato centralizzato che dispone di una efficace burocrazia. La monarchia assoluta le lascia in eredità anche un vero e proprio culto dello Stato; trasferito sullo Stato-Nazione, questo culto finisce per confluire nell'entusiasmo patriottico e in un nazionalismo bellicista. In un primo tempo il modello statale centralizzatore è rimesso in forte discussione: una nuova divisione territoriale sconvolge le vecchie gerarchie burocratico-amministrative; tra l'autunno 1789 e l'inverno 1790 autorità elettive sono insediate a livello dipartimentale, municipale e comunale.

Tuttavia, ben presto il meccanismo del decentramento si inceppa. In ragione delle carenze del potere regio e della crescente anarchia della vita pubblica, già l'Assemblea Costituente s'impadronisce di fatto di gran parte del potere esecutivo, calzando gli stivali dello Stato centralizzatore. Successivamente, la guerra richiederà un forte intervento statale in tutti i settori. Per mobilitare enormi risorse umane e materiali, su scala fino ad allora inedita, lo Stato rivoluzionario instaura allora un'economia di guerra. La guerra civile e, in particolare, l'annientamento dei Girondini e dei movimenti insurrezionali tacciati di «federalismo», l'affermazione della dittatura rivoluzionaria che culmina nel Terrore, tutti questi fattori mes-

si insieme spingono all'estremo l'accentramento del potere e l'assoggettamento della società civile da parte dello Stato.

All'uscita dal Terrore questa tendenza si rovescia solo parzialmente. Come dimostra Tocqueville, tra lo Stato di Luigi XIV il potere giacobino e l'amministrazione napoleonica s'instaura una significativa continuità. In questo senso, il giacobinismo è un'eredità che segna la democrazia francese in modo duraturo. Contrariamente a quanto avviene negli Stati Uniti essa non si radica nelle libertà comunali locali ma s'instaura attraverso l'intermediazione della Nazione una e indivisibile per il tramite dello Stato che la incarna.

L'eredità cattolica gioca a favore della tendenza unitaria, se non addirittura anti-pluralista. Certo, fin dai suoi inizi la nuova democrazia adotta il principio di tolleranza, riconoscendo la libertà d'opinione e quella di culto; a tutte le minoranze religiose, in particolare agli Ebrei, essa accorda uguali diritti politici. Le convinzioni religiose sono confinate nella sfera privata e, dopo il 1790, il cattolicesimo non è più riconosciuto come religione di Stato (anche se la separazione tra Chiesa e Stato avverrà solo nel 1795).

Non di meno, la cultura politica francese resta segnata dall'antico modello di unità religiosa di un paese cattolico. Su questo punto, il contrasto con gli Stati Uniti è notevole. In America, terra d'accoglienza per sette e dissidenti religiosi, la pluralità delle confessioni e delle Chiese costituisce un dato primo e fondamentale: il pluralismo politico prolunga organicamente la diversità religiosa. Sul piano istituzionale, come anche nella cultura politica americana, la difficoltà è nel compito arduo di costruire l'uno a partire dal molteplice: *E pluribus unum*, è il motto degli Stati Uniti.

In Francia il problema si pone in termi-

ni inversi: come l'unità della Chiesa è il dato principale della cultura religiosa, così l'unità del sovrano lo è nella cultura politica assolutista. In termini inversi rispetto agli Stati Uniti, affiora la principale difficoltà su cui impatta la costruzione: come passare dall'unità del culto e dal culto dell'unità al riconoscimento delle differenze e del pluralismo condizione prima della vita pubblica?

In ambito religioso la Francia ha dunque subito dolorosamente lo scisma provocato dalla costituzione civile del Clero. In Vandea il conflitto sfocia nello scontro tra due libertà: contro i diritti dell'uomo, astratti e lontani, contro una libertà imposta dall'alto, i contadini vandeani difendono la loro libertà particolare, quella di avere dei parroci, delle chiese e dei sacramenti in cui si riconoscono. In tal modo, l'eredità cattolica conforta ancora le tendenze anti-pluraliste e l'ossessione unitaria proprie di una democrazia fondata attraverso la rivoluzione. La Nazione sovrana mantiene legami segreti con la Francia, figlia primogenita della Chiesa.

Ultimo punto da tener presente: la Francia è una grande potenza europea, la più grande potenza continentale. Nessuna rivoluzione sceglie il proprio contesto geopolitico. In un primo tempo, nel periodo 1790-91, la nuova democrazia proclama: la «Nazione francese rinuncia a intraprendere ogni guerra di conquista, e non utilizzerà mai le sue forze contro la libertà di nessun popolo»; di conseguenza, essa denuncia il «patto di famiglia», i trattati che vincolano la Francia a prestare aiuto militare alle monarchie in cui regnano i Borbone. Non di meno, questa nuova Francia eredita dall'antica le sue fortificazioni, il suo potente esercito, le sue frontiere e i suoi conflitti territoriali.

Nel 1792, all'unico scopo di aggirare una crisi politica interna, la Francia entra in una

guerra che, rapidamente, si trasforma in un conflitto con l'intera Europa. Dopo le prime disfatte arrivano le vittorie: il governo rivoluzionario ha arruolato il più imponente esercito fino a quel momento conosciuto in Europa; per fornire a queste centinaia di migliaia di uomini cannoni e cavalli, calzature e uniformi, esso mette in piedi la prima economia di guerra dell'età moderna.

Con le vittorie arrivano le conquiste: nelle loro interminabili marce i soldati repubblicani ripercorrono le stesse strade già battute dagli eserciti di Condé e Turenne; la Francia ritrova sui campi di battaglia i suoi tradizionali alleati e i suoi avversari di sempre; ritrova anche le sue antiche ambizioni territoriali e le sue tradizioni di vecchia nazione guerriera. All'entusiasmo rivoluzionario si sovrappongono il nazionalismo militante e lo spirito di conquista, mentre l'ostilità nei confronti dei controrivoluzionari, reali e virtuali, si alimenta di tradizionali odi e diffidenze verso gli stranieri.

Pur essendo una grande potenza continentale e uno Stato in senso moderno, la Francia rimane però un paese di cultura tradizionale. Governo rappresentativo, Stato di diritto, potere centralizzatore e burocratico, sono altrettante istituzioni che impongono la supremazia della lingua nazionale sui dialetti, dello scritto sull'orale, del diritto sulle consuetudini. Le nuove istituzioni prendono piede, però, in un ambiente culturale e mentale largamente tradizionale: l'innovazione democratica viene dall'alto e deve fare i conti con forti resistenze, allo stesso tempo culturali e politiche. Come innalzare i costumi al livello delle leggi? O, in altre parole, come realizzare l'acculturazione politica del popolo e il suo apprendistato democratico? Durante tutto il decennio rivoluzionario il problema si ripresenta incessantemente

senza mai trovare risposte soddisfacenti. Nei momenti di crisi e di ripiegamento rivoluzionario appare irresistibile la tentazione di assimilare ogni resistenza al cambiamento a una attività controrivoluzionaria e di considerare tradimento qualunque inosservanza di un ordine di requisizione.

Insistere sui legami di continuità tra il nuovo spazio democratico e la duplice eredità dell'assolutismo e della cultura tradizionale non equivale a contestare il carattere radicale del cambiamento rivoluzionario. Al contrario, su questo sfondo risalta ancora di più la sua ampiezza. Modellato dalle condizioni in cui si trova ad operare, il mutamento democratico è prodigioso; esso rivoluziona i destini individuali e la vita pubblica, le rappresentazioni e i comportamenti, le mentalità e le pratiche. Cambiamento tanto più drastico quanto più esso è brutalmente imposto con la forza e la violenza che spezzano qualunque resistenza.

Tuttavia, se dal punto di vista storico sconvolgimento rivoluzionario e invenzione democratica sono congiunti e interdipendenti, e, talora, convergenti; sotto il profilo politico e sociologico i due fenomeni sono distinti: la storia del decennio rivoluzionario è anche quella dei loro rapporti molto complessi, della loro complementarità, ma anche della loro contrapposizione. Le scosse rivoluzionarie mettono a dura prova le istituzioni democratiche e provocano gravi crisi politiche. Tanto l'azione rivoluzionaria quanto le istituzioni democratiche si richiamano al «popolo sovrano», vale a dire ad un regime di sovranità secondo cui non vi potrebbe essere altra autorità legittima salvo quella che proviene dal popolo, espressa dall'universalità dei cittadini.

Non di meno, molto rapidamente, si approfondisce una distanza tra una folla rivo-

luzionaria — che, richiamandosi al popolo «in piedi», rivendica a se stessa il pieno esercizio dei suoi diritti — e un'assemblea rappresentativa che si richiama allo Stato di diritto e alla volontà generale espressa legalmente tramite suffragio. L'esperienza politica del decennio rivoluzionario porta alla luce le ambiguità e le contraddizioni di cui soffrono le istituzioni democratiche. Se, da un lato, la loro funzione essenziale è quella di garantire la sicurezza e proteggere le libertà e i diritti individuali contro ogni abuso da parte del potere, qualunque sia la sua origine; dall'altro, si ritiene che queste stesse istituzioni assicurino alla Nazione, cioè al popolo, il pieno esercizio del suo potere sovrano che di per sé non ammette alcuna forma di limitazione. Ora, libertà politiche e sovranità illimitata non sono necessariamente destinate a convivere in pace. Accade lo stesso col suffragio universale: un tipo di scrutinio democratico per antonomasia e prodotto dalla stessa Rivoluzione, ma il cui esercizio sovrano ha finito con il legittimare dei poteri autoritari, contrari alle libertà civiche.

Nell'Ottantanove la democrazia si alimenta dell'entusiasmo rivoluzionario mentre la rivoluzione persegue obiettivi democratici. In seguito, al di là delle convergenze, prendono vigorosamente piede le contrapposizioni. Uno spazio democratico viene progressivamente formandosi sul tempo lungo, mentre le scosse rivoluzionarie dominano il tempo corto dello strappo violento. Una democrazia si costruisce sul principio della separazione tra ambito pubblico e sfera privata; invece, la Rivoluzione cancella le frontiere tra pubblico e privato, politicizza tutti i conflitti richiedendo un impegno totale a tutti e ad ognuno. Le istituzioni democratiche implicano lo Stato di diritto e il rispetto della legalità; la rivoluzione invece

si riallaccia a una legittimità anteriore a ogni ordine legale, affermandosi mediante la violenza al tempo stesso distruttrice dell'ordine antico e fondatrice di un mondo nuovo. Una democrazia si basa sulla diversità delle opinioni e sulla divergenza degli interessi: essa deve assicurare la libertà di espressione e l'esercizio dei diritti civili anche ai suoi avversari. Al contrario, una rivoluzione non concede libertà ai nemici della libertà; essa polarizza le posizioni e assimila la politica a un campo di battaglia in cui gli schieramenti nemici si sfidano all'ultimo sangue: tra rivoluzione e controrivoluzione la scelta è fatale, tiepidi ed indifferenti sono sospetti di tradimento.

Le istituzioni democratiche si propongono, nel lungo periodo, di conseguire obiettivi limitati: proteggere i diritti individuali; assicurare ai cittadini l'esercizio dei loro diritti, in particolare quello di eleggere i propri rappresentanti; instaurare lo Stato di diritto; selezionare nuove élites; incoraggiare e formare le virtù civiche, etc. La rivoluzione, nel tempo breve, aspira ad obiettivi indefiniti: stabilire la giustizia, assicurare la pubblica felicità, instaurare l'uguaglianza, far trionfare il bene e la virtù; in tal modo, essa promette molto e subito. In altri termini, la promessa democratica si pone in una prospettiva relativa mentre la promessa rivoluzionaria guarda all'assoluto e sembra metterlo a portata di tutti.

Non di meno, il *momento rivoluzionario* attenua le differenze tra relativo e assoluto. Magari per un solo istante la promessa rivoluzionaria si proietta sulla democrazia e, più in generale, sulla politica: di modo che in entrambe si trova l'impronta dell'assoluto. Avvolte dalle fiamme dell'entusiasmo rivoluzionario, le istituzioni democratiche non brillano solo di luce propria ma scintillano

del fulgore di luci altrui. Complessi e reciproci, questi prestiti e proiezioni, si realizzano col favore delle circostanze: la sconvolgente novità delle istituzioni democratiche e il definitivo rovesciamento nel passato dell'intero regime di Ordini e privilegi si confondono con l'immaginario rivoluzionario della *tabula rasa* e di un inizio assoluto. Lo slancio rivoluzionario apporta alle istituzioni democratiche un'energia che le rinvigorisce e finalità che le oltrepassano. Acquisizioni democratiche specifiche e limitate — come il sistema rappresentativo, la libertà di stampa, il dibattito politico pubblico e una giustizia migliore — sono percepite come prefigurazione tangibile di un avvenire diverso, di una società giusta ed egualitaria, della trasparenza sociale e di un mondo trasformato: in breve, prefigurano un uomo rigenerato e il rinnovamento della vita.

La Rivoluzione è anche questo momento misterioso e mistificatore in cui il relativo ha il presentimento dell'assoluto. Il volontarismo politico secerne l'illusoria certezza che il coraggio collettivo potrà cancellare ogni limite tra il possibile e l'impossibile. Proiezioni e prestiti danno luogo a un contrastato bilancio fatto di euforia e disincanto. Portatrici di aspettative smisurate, le istituzioni democratiche sprofondano rapidamente nell'indifferenza. La sete rivoluzionaria non si lascia quasi soddisfare da un'insipida bevanda composta da procedure democratiche sempre più banali e burocratiche, come quelle interminabili assemblee elettorali spesso viziate da imbrogli.

Le istituzioni democratiche tendono a domare e a canalizzare le passioni rivoluzionarie. Ma il loro successo è discontinuo: nei momenti critici queste passioni debordano dagli sbarramenti istituzionali. La democrazia ha in se stessa i principi della sua autoli-

mitazione; così, il riconoscimento delle libertà e dei diritti individuali inalienabili impone dei limiti alla sovranità del popolo.

Viceversa, la Rivoluzione tende ad oltrepassare qualunque limite, anche quelli che essa stessa si è imposta. Ad ogni tappa si incontrano sempre dei rivoluzionari "fondamentalisti" per i quali una rivoluzione, fino a che non avrà realizzato il suo fine ultimo, adempiendo ogni sua promessa, non potrà mai dirsi conclusa. Le passioni rivoluzionarie si abbeverano alla propria insoddisfazione: nessun progetto rivoluzionario è abbastanza radicale da porsi al di sopra dei sospetti di moderatismo.

Fin dalla loro instaurazione e durante l'intero decennio rivoluzionario, le istituzioni democratiche soffrono questa irriducibile ambiguità: se la loro legittimità deriva dall'origine rivoluzionaria, la loro conservazione e il buon funzionamento presuppongono invece che la rivoluzione sia terminata.

Ma come terminare la rivoluzione? Come completarla con un ordinamento costituzionale di tipo liberale? Già i *Monarchiens* anglosassoni nel 1789, Mirabeau nel 1790, Barnave nel 1791, sono coscienti dell'enorme posta in gioco al riguardo, come anche delle insormontabili difficoltà insite in tale prospettiva. In due riprese, nel 1791 e nel 1795, l'accettazione di una costituzione avrebbe distaccato le istituzioni democratiche dalla loro origine rivoluzionaria, facendo rispettare l'ordine legale e sostituendo di fatto la legittimità rivoluzionaria con quella conferita dal suffragio democratico.

Come è noto, questi due tentativi si concludono con uno scacco. La costituzione monarchica dura a malapena un anno: il 10 agosto una «giornata» rivoluzionaria determina, insieme, la caduta della monarchia e la fine dell'ordinamento costituzionale. Il regi-

me direttoriale impiantato dalla costituzione dell'anno III sopravvivrà solo quattro anni: malmenata dalle pratiche illegali di un potere esecutivo pensato per mantenerla in vigore, la costituzione sarà svuotata di ogni sostanza. Il colpo di Stato del 18 brumaio segna allora la fine della Rivoluzione e, al tempo stesso, l'inizio dello smantellamento delle libertà e delle istituzioni democratiche.

La Rivoluzione francese annuncia, senza dubbio, l'avvento dell'era democratica ma, fatalmente, essa inaugura anche la lunga serie di democrazie moderne che saranno schiacciate dal peso delle loro contraddizioni e inghiottite dai vortici delle loro crisi politiche e sociali. Terrore giacobino e cesarismo bonapartista: per più di un secolo questi spettri ossessioneranno l'immaginario politico francese. Regimi, questi, tra loro diversissimi, e scrutare le loro differenze ci porterebbe troppo lontano: contrariamente a quanto riteneva Madame de Staël, Bonaparte non era affatto un Robespierre a cavallo. Tuttavia, al di là di contrapposizioni e contrasti, possiamo fissare alcune caratteristiche che li accomunano come regimi autoritari fino ad allora inediti, segnati entrambi dall'impronta della modernità politica: ciascuno a suo modo, l'uno e l'altro sono usciti dalla tempesta rivoluzionaria e si sono nutriti delle sue esperienze; entrambi, ciascuno a suo modo, si riallacciano a una legittimità di origine democratica conferita dal suffragio universale.

Concluderò con una citazione:

Così, ciò che la Rivoluzione francese fa vedere, al suo livello più profondo, non è tanto il suo fallimento quanto piuttosto la fatalità del suo fallimento. Essa si è annunciata come un passaggio repentino tra due «regimi». Una modalità particolarmente radicale che permette di tracciare una linea tra un *prima* e un

dopo: una felicità sociale che prende il posto di una maledizione sociale per atto di volontà. Ma questo investimento illimitato nell'azione storica ha portato i Francesi della fine del secolo a ciò che Marx ha chiamato l'«illusione del politico», assegnando alla propria Rivoluzione il compito praticamente infinito della rigenerazione dell'uomo. Illusione che ha gettato le sue luci più vive negli anni della dittatura giacobina, ma che non ha cessato di essere scalfita dall'interno da una duplice smentita: da una parte, essa è perennemente combattuta tra una promessa universalista e la particolarità della storia; d'altra parte, essa è indebolita e quasi contraddetta dal compromesso realizzato con la più vecchia tradizione religiosa della Nazione, rimasta sotto l'egida della Chiesa cattolica.

In altri termini, l'idea rivoluzionaria alla francese è condannata a sfiorire sotto il peso della sua storia reale: come è dato vedere sotto Napoleone. Ma essa continua parimenti a sopravvivere a questa storia, come una promessa universale di salvezza terrena, proiettata semplicemente sull'avvenire: là si ritrova il suo legame con il bolscevismo. Di modo che l'evento francese trae il suo straordinario fascino nella storia universale dal suo successo e, al tempo stesso, dal suo scacco.

Ho tratto questa citazione da un saggio di François Furet, *La révolution française dans l'imaginaire politique français*, pubblicato su «Débat» nel 1983: testo che amo in modo particolare. Confesso di aver a lungo esitato tra parecchi altri suoi saggi che, ugualmente, si prestavano a servirmi da conclusione. Dopo quasi vent'anni, rileggere queste pagine mi è di grande conforto, tanto esse resistono bene, meravigliosamente, al potere distruttore di un padrone dispotico e capriccioso, nostro padrone comune e crudele nemico di noi tutti: l'usura del tempo.