L'ILLUMINISMO E I SUOI CRITICI

a cura di
Dante Bolognesi e Sauro Mattarelli

F

Filosofia

FrancoAngeli

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

L'ILLUMINISMO E I SUOI CRITICI

a cura di
Dante Bolognesi e Sauro Mattarelli

FrancoAngeli

Questo volume è pubblicato grazie al contributo del Ministero per i Beni e le Attività Culturali - Direzione Generale per le Biblioteche, gli Istituti culturali ed il Diritto d'autore.

Copyright © 2011 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Dante Bolognesi, Sauro Mattarelli
Prefazione pag. 7

Parte prima **Illuminismo e anti-illuminismo: note per una riflessione**

Nadia Urbinati
Le critiche dell'Illuminismo e il problema dell'eguaglianza » 13

Domenico Fisichella
La critica del liberalismo e della sovranità democratica » 25

Giulio Giorello, Luca Guzzardi
Italiani, ancora uno sforzo... » 35

Michele Battini
Il controilluminismo e l'attacco all'emancipazione ebraica » 43

Nadia Ancarani
«Anche ad essere si impara»: educazione come ricerca di autonomia dell'esistenza » 61

Parte seconda **Illuminismo, anti-illuminismo, democrazia, repubblica**

Fulvio De Giorgi
Correnti e momenti dell'anti-illuminismo nell'800 e '900 » 71

Gustavo Gozzi	
<i>Kant: la concezione della democrazia sul fondamento dei diritti</i>	pag. 85
Annalisa Furia	
<i>“Droits de l’homme” e “droits du citoyen”: alle origini di un paradosso</i>	» 109
Indice dei nomi	» 145

Dante Bolognesi, Sauro Mattarelli

Prefazione

L'Illuminismo è assurto al centro del dibattito politico e filosofico contemporaneo trascinandosi una scia di polemiche e dispute che hanno coinvolto intellettuali, esponenti di partito, vertici religiosi e semplici cittadini di diversi paesi e di molte confessioni. Estimatori, eredi e detrattori forse oggi, più di ieri, concordano nel considerarlo non più come un semplice "orientamento" culturale e filosofico, ma una precisa concezione del mondo e del ruolo dell'uomo nella storia. Sotto questa prospettiva, il filone illuminista investe praticamente tutti i campi del sapere contemporaneo: da quello religioso, alla morale; dalla metafisica, alla scienza; dalla politica, all'economia, al diritto. Una sorta di "religione alternativa" a cui aderire, o da combattere, che, alla stregua delle altre grandi religioni, sembra connotare l'intero impianto di pensiero su cui si regge la società attuale o, quantomeno, il cosiddetto Mondo occidentale.

Questa nozione omnicomprensiva, che trascende il campo strettamente filosofico, pone però serie difficoltà al momento di tentare una definizione precisa dell'Illuminismo e di individuarne i principi fondanti. Si è spesso fatto riferimento, a tal proposito, genericamente, all'idea di "ragione", senza però poter specificare quale significato attribuire a questo concetto oggi: quello ellenistico? Quello "galileano"? Oppure la ragione va semplicemente considerata come l'espressione di una «filosofia della volontà»?

Ancora più complessa appare la declinazione di una concezione illuministica nell'ambito delle teorie politiche. Se, infatti, con riferimento a Kant, possiamo discutere in termini di rapporti tra democrazia e diritti, fino a delineare considerazioni universalistiche, resta sempre aperto il problema della "gestione" delle specificità, del ruolo delle tradizioni locali, regionali e continentali, della convivenza delle diverse ideologie e fedi religiose, specialmente oggi, in tempi in cui la frammentazione sociale, i forti movimenti migratori e le grandi trasformazioni demografiche sfociano, per usare l'espressione di Zygmunt Bauman, nella «vita liquida».

Ma è soprattutto sul rapporto tra religione e politica o, se vogliamo tener presenti le riflessioni di Habermas e di Rawls, tra religione e sfera pubblica, che l'Illuminismo ha determinato le controversie più evidenti toccando questioni di scottante attualità riguardanti i problemi di integrazione e coesione sociale, nonché la ridefinizione dei concetti di etica civile, libertà, autonomia, multiculturalità.

Naturale, dunque, che, ancora oggi, risultino forti e agguerrite le opposizioni all'Illuminismo. Alcune ispirate dai filoni idealisti, altre dalle concezioni neopagane e romantiche, capaci di rivitalizzare aspetti irrazionali o di riesumare il tentativo hegeliano di superare la morale kantiana attraverso una rivalutazione della "coscienziosità dell'anima bella" e dello spirito che giunge a una nuova, piena consapevolezza di sé. Partendo dalla magistrale riflessione di François Furet, uno dei critici più rigorosi della storiografia tradizionale della Rivoluzione francese, secondo cui "i principi del 1789" continuano a modellare la civiltà politica dell'Europa, non sono poi mancati coloro che hanno paventato, nelle varie fasi storiche degli ultimi due secoli, una deriva giacobina, comunista o comunque totalitaria veicolata proprio dalla "cultura illuministica". Il fatto che anche all'interno del filone socialista si sia manifestata qualche "venatura" antilluminista, alimentata, forse, dalla diffusa "deriva antiebraica", di lontane origini, non ha contribuito a sfumare la critica alla filosofia dei lumi; semmai ha anzi rafforzato le file degli antilluministi.

Ma è stata soprattutto la Chiesa cattolica il più fiero e compatto avversario dell'Illuminismo, visto come una logica derivazione della Riforma protestante, generatore, con la "complicità" della massoneria, del laicismo più intransigente, dei filoni giacobini, del liberalismo e del socialismo scientifico. Il dibattito sul "relativismo", tutt'oggi in corso, risente di questa antica disputa che ha dilaniato l'Occidente lasciando poco spazio per mediazioni o conciliazioni.

Una piena consapevolezza attorno a simili questioni e un contributo a un consapevole confronto e scambio di opinioni transita, oggi, a nostro avviso, dal "prerequisito kelseniano" dell'esistenza di un'opinione pubblica degna di questo nome: formata cioè da una collettività in grado di discutere, dissentire, studiare, formarsi liberamente sui libri, fruire coscientemente della libertà d'espressione.

Per questo motivo la Fondazione Casa di Oriani ha scelto di ragionare sull'Illuminismo chiamando illustri studiosi a dibattere e a scrivere, coinvolgendo il mondo della scuola: docenti, studenti e cittadini per una riflessione fuori dagli angusti slogan tradizionali. Non ci siamo posti un problema di "equilibri" tra le svariate posizioni in campo oggi; ma, piuttosto, si è cercato di trattare l'argomento con rigorosa onestà intellettuale. Nessuna pretesa

enciclopedica di esaustività, né di rappresentazione delle diverse correnti, ma salvaguardia delle prospettive, lontani dalle banalizzazioni, per offrire un ventaglio di analisi tale da consentire il dialogo e il dibattito. Un'azione di pedagogia civile nel rispetto delle idee e degli ideali, nella convinzione che in questo modo si favorisca la crescita sociale.

Queste pagine si collocano quindi idealmente come logica prosecuzione delle riflessioni svolte sui concetti di libertà e democrazia¹, sul totalitarismo e, recentemente, sul populismo. Nascono sotto lo stimolo del monito di Diderot e Voltaire, che descrissero con chiarezza come, al di là del declino e del succedersi di particolari istituzioni e sistemi di governo, la «norma della libertà» dovesse essere gelosamente custodita per mantenere e sviluppare i progressi civili compiuti, per vincere i mai domi nemici dell'intolleranza, dell'autoritarismo, del fanatismo, della sopraffazione civile e sociale. Nel Paese che ha dato i natali a Cesare Beccaria, Pietro e Alessandro Verri, Carlo Goldoni, Giuseppe Parini, è dunque bene soffermarsi su una filosofia non certo idonea a produrre facili e “definitive” ricette, ma senz'altro utile, «alla crescita della felicità e del benessere umano», anche se difficilmente configurabile come un “sistema” e neppure identificabile come la sommatoria del pensiero dei grandi personaggi che ne hanno costellato il percorso. L'Illuminismo resta, sostanzialmente, un metodo: capace di “insinuarsi” nei gangli di qualsiasi società, continuamente rivedibile e adattabile nel corso della storia e nell'ambito di svariati contesti. È vero che questa “prerogativa” è stata vista da alcuni filoni di pensiero come problematica per il rischio di derive dirigistiche, se non totalitarie, ma è anche bene ricordare che, alla base dell'Illuminismo, sta un ampio senso di tolleranza, nonché la lotta contro ogni forma di oscurantismo e di discriminazione sociale: una cultura del progresso visto non come forza provvidenziale e necessaria, ma come consapevolezza che i suoi benefici sono suscettibili, storicamente, di essere perduti come di essere preservati.

1. Si rinvia al volume *Fra libertà e democrazia. L'eredità di Tocqueville e J. S. Mill*, a cura di D. Bolognesi e S. Mattarelli, Milano, FrancoAngeli, 2008.

Parte prima

*Illuminismo e anti-illuminismo:
note per una riflessione*

Nadia Urbinati

Le critiche dell'Illuminismo e il problema dell'eguaglianza

Secondo Michel Foucault l'Illuminismo ha determinato profondamente ciò che siamo, pensiamo e facciamo. Per alcuni seguaci di Foucault, come per molti suoi critici, questo radicamento nell'Illuminismo può diventare un peso se imprigiona il nostro giudizio morale dentro i canoni di una razionalità astratta e di una normatività funzionalista; se, infine, ci induce a concepire la politica come un progetto che è legittimo nella misura in cui riesce a realizzare una società coerente ad assunti universali come l'eguaglianza degli individui o i diritti naturali. È noto come uno dei più virulenti critici dell'Illuminismo, Joseph de Maistre, affermasse polemicamente di non aver mai incontrato esseri umani, ma solo italiani, tedeschi, francesi, ecc. Gli "esseri umani" o "l'umanità", secondo questo critico caustico dell'Illuminismo, erano una costruzione astratta della quale i *philosophes* prima e i rivoluzionari poi si erano serviti per realizzare un piano politico il cui esito fatale era stata la negazione dell'umanità degli individui concreti.

Le critiche all'Illuminismo non sono facilmente separabili dalle critiche alla Rivoluzione francese. Storici e teorici politici hanno situato nell'ideologia costruttivista e razionalista del '700 la ragione principale del fallimento della Rivoluzione e della filosofia della libertà come liberazione. Nel corso di due secoli di analisi critiche e di ricostruzioni del ruolo e del significato del Settecento e della cultura dei lumi, è emersa una lettura dicotomica che ha cercato di separare la cattiva e la buona rivoluzione, il cattivo e il buon Illuminismo. A questa dicotomia si sono riferiti, con intenti politici e stili teorici diversi, i critici del modello francese a partire da Edmund Burke fino a Isaiah Berlin e a Hannah Arendt e allo stesso Foucault. La dicotomia, che è oggi codificata nei manuali scolastici, riposa sulla decostruzione genealogica di due modelli di razionalità e di libertà che possiamo riassumere brevemente così: da un lato un percorso francese o continentale le cui tappe sono state il libertinismo seicentesco, Cartesio, Spinoza, Rousseau, Mably, Robespierre, il

Terrore; dall'altro, un percorso atlantico le cui tappe sono state il liberalismo anglosassone che dalla Magna Carta è culminato nella dottrina seicentesca dei diritti naturali e della divisione dei poteri con Locke e la Gloriosa Rivoluzione e che si è concretizzato nella Rivoluzione Americana e negli scritti dei *Federalist Papers*. A questi due diversi percorsi rivoluzionari sono stati fatti corrispondere due modelli di razionalità. Una, che cerca di ridurre la complessità storica per modellare il mondo sociale e politico secondo idee analitiche semplici e non ulteriormente scomponibili – come appunto l'eguaglianza e i diritti naturali – con l'obiettivo di eliminare le ingiustizie da cui nascono dissenso e conflitto, di rendere la società armonica con l'ordine naturale. L'altro modello di razionalità fa uso invece, se così si può dire, delle passioni e delle debolezze umane per creare strategie sociali e istituzionali che con un sistema di incentivi inducano gli individui ad agire per il bene generale o razionalmente, cosa che per scelta o volontà diretta forse non farebbero. Come si vede, non è lo scopo del progetto che cambia, ma il metodo e con esso la funzione della politica e, soprattutto, dello Stato.

Infatti, dal primo modello, quello semplicisticamente definito come cartesiano, si possono diramare due forme di agire pratico, ovvero due strategie: una, che adotta l'arte del nascondimento propria dell'agire strategico cosicché, per esempio, chi giunge alla comprensione dei principi "veri" e "chiari" sui quali dovrebbe riposare una società bene ordinata non si pone direttamente in contrasto con l'opinione e la tradizione circostante ma, nell'attesa che la società si liberi dalla zavorra dei pregiudizi, accetta le forme condivise di vita o si adatta in via provvisoria alle convenzioni esistenti per non creare instabilità sociale; e una, che invece sceglie la via dell'autenticità e della trasparenza e si impegna a cambiare con tutti i mezzi la società per poter vivere in coerenza alla ragione. Un esempio di questo dualismo nel modo di applicazione della razionalità cartesiana ci viene da quel che Alexis de Tocqueville scrisse in *Democrazia in America*: non è che gli americani abbiano ricusato Cartesio; molto più astutamente, essi lo hanno realizzato attraverso un processo non violento o rivoluzionario, ma invece di trasformazione endogena, etica e culturale. «L'America è il solo paese dove si studiano meno e si seguono di più gli insegnamenti di Descartes»; ovvero, in America le idee sono abiti mentali e pratiche di vita prima di essere "idee chiare e distinte" dedotte per via di ragionamento astratto, cosicché quando vengono elevate a teorie esse non hanno più quel potenziale rivoluzionario che gli viene dall'essere prima teorizzate dai filosofi e poi abbracciate da leader politici che le impongono sulla società per vie giacobine. Guidato dal ricordo ancora fresco della Rivoluzione francese che aveva segnato la sua famiglia con condanne ed esecuzioni

capitali, Tocqueville aveva compreso che la filosofia ha un peso determinante nelle trasformazioni politiche e con essa il metodo di coniugare i modelli di buona società con la loro pratica realizzazione. Dal viaggio americano aveva trovato conferma del fatto che la ragione pragmatica era la migliore alleata delle trasformazioni sociali ispirate ai principi illuministi; trasformazioni perfino più radicali perché ottenute con il lento sedimentarsi nell'opinione dei cittadini.

Come si vede, nell'un caso, la razionalità dei principi si incontrava con la pratica trasformativa: questo era stato il messaggio venuto dai rivoluzionari d'oltre oceano e dalla tradizione inglese; nell'altro, invece, l'astratta ragione geometrica aveva ideato un modello di ordine politico che un'élite rivoluzionaria si era incaricata di metter in pratica subito e con tutti i mezzi, anche senza il consenso dei cittadini. In un caso, una ragione che deduceva i precetti per l'azione da principi definiti a priori e indisputabili (come era nella tradizione platonica, poiché se giustizia e verità sono la stessa cosa, come si legge nella *Repubblica*, allora la politica, se è buona politica, ha il dovere di realizzarle); nell'altro caso, una ragione pragmatica o per tentativi ed errori che aspirava certamente all'attualizzazione di quei principi ma lo fece adattandoli ai contesti specifici, sociali e storici, di questo o quel popolo (come era nella tradizione aristotelica, per la quale la politica deve seguire la giustizia, ma in questo caso la giustizia è resa come equità, ovvero come prudenza ragionata che tiene in conto il contesto e le capacità umane). Questo dualismo di metodo e di prospettiva è stato messo bene in evidenza da Isaiah Berlin in *Il riccio e la volpe*:

Esiste un grande divario tra coloro, da una parte, che riferiscono tutto a una visione centrale, a un sistema più o meno coerente o articolato, con regole che li guidano a capire, a pensare e a sentire – un principio ispiratore, unico e universale, il solo che può dare un significato a tutto ciò che essi sono e dicono –, e coloro, dall'altra parte, che perseguono molti fini, spesso disgiunti e contraddittori.

Già alla fine del Settecento queste due direttrici teorico-ideologiche si sono scontrate proprio nell'interpretazione della Rivoluzione francese. Due esempi per tutti: Thomas Paine che difendeva la rivoluzione e la repubblica francese; e Edmund Burke che la giudicava una forma di tirannia assemblearistica. Entrambi hanno magistralmente rappresentato quel dualismo di prospettiva, un dualismo che è ancora vivo, come si vede dal pamphlet di Giulio Tremonti sulla paura e la speranza.

Nelle sue forme più radicali, la critica dell'Illuminismo è altrettanto solida della tradizione illuminista e soprattutto non è mai scomparsa; non è mai diventata anacronistica. Questa critica travalica i confini del liberalismo stesso,

il quale, occorrerebbe ricordarlo, ha forgiato la propria identità ideologica negli anni immediatamente successivi all'avventura napoleonica, e proprio in Francia. Il dualismo di Benjamin Constant tra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni o quello di François Guizot fra civiltà omogenea degli antichi e civiltà pluralista e individualistica dei moderni sono parte di quella ideologia.

Per tornare a Burke, egli non è stato certo un critico estremo della politica liberale, senza dubbio non del costituzionalismo inglese, della divisione e della limitazione dei poteri (anzi, ha difeso le ragioni dei coloni inglesi in America contro la madre patria e ha giustificato l'Indipendenza americana proprio in nome della libertà conquistata dagli Inglesi nel Seicento – non libertà degli “individui” ma degli “Inglesi”, libertà radicata nella tradizione). Non si può dire altrettanto di Joseph de Maistre e delle posizioni teocratiche ed etnocentriche che si sono a lui ispirate, le prime volte a rivendicare un fondamento sovranaturale dell'autorità politica (anti-democratico perché non per consenso o elettivo), le seconde volte ad escludere ogni forma di universalismo per prediligere l'etica del gruppo o del ceto a quella dell'umanità e dell'imparzialità di giudizio (anti-liberale perché contrario alla filosofia dei diritti umani o naturali). In sostanza, anche la critica dell'Illuminismo è stata marcata da una dicotomia che riflette i modelli di razionalità che vuole criticare. Le differenze fra Burke e de Maistre ne sono un esempio eloquente.

Uso questi esempi storici per avanzare la tesi secondo la quale dall'interpretazione e dalle critiche dell'Illuminismo è opportuno partire per comprendere l'identità del linguaggio politico moderno (e quello odierno in particolare), ovvero del liberalismo e della democrazia.

In quel che segue, vorrei soffermarmi sulle critiche “dall'interno” dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese, su quelle critiche che si sono collocate dentro la tradizione liberale, non fuori di essa, e che però hanno criticato la democrazia e il liberalismo in quella parte che più ha esaltato l'eguaglianza e l'universalismo, come nel caso di Burke o di Tocqueville. La critica dell'Illuminismo ha in questo caso scelto la strada non di osteggiare il liberalismo, come nel caso di de Maistre, ma invece di separarlo da una sua possibile e per certi versi naturale confluenza nella democrazia. Il dualismo tra liberalismo e democrazia è stata la strategia seguita dalla corrente di pensiero che ha marcato la teoria politica moderna e accompagnato la ricostruzione delle democrazie occidentali dopo la Seconda guerra mondiale. Burke fu certamente un radicale anti-democratico e uno dei pensatori che hanno aperto la strada al divorzio tra liberalismo e democrazia, una strada che fu seguita dai filosofi politici che hanno contribuito a forgiare l'identità del liberalismo negli anni

della critica al totalitarismo, a partire da Friedrich August von Hayek fino alla stessa Hannah Arendt.

Per mettere in luce la specificità di questo liberalismo critico della democrazia mi servirò della comparazione tra un autore dell'Ottocento e un autore del Novecento, due secoli cruciali per la storia della democratizzazione: il primo perché il secolo nel quale si è compiuta l'edificazione dell'unità nazionale in molti importanti stati europei e si è consolidato il liberalismo costituzionale; il secondo perché ha avviato la trasformazione democratica costituzionale nei maggiori paesi europei portando a compimento il principio dell'eguale libertà civile e politica proclamata dai rivoluzionari francesi. Faccio riferimento con brevità e schematicamente a due autori molto distanti tra loro, Jules Michelet e Isaiah Berlin, non per compararli – sarebbe a dir poco anacronistico – ma invece per mettere in luce attraverso le loro idee la complessa relazione del liberalismo con l'eguaglianza e come questa complessità sia visibile qualora si presti attenzione alle interpretazioni critiche dell'Illuminismo.

Jules Michelet, il primo grande storico della Rivoluzione francese, situò nell'interpretazione della libertà i fondamenti ma anche i limiti dell'Illuminismo, nell'idea cioè che l'assenza di libertà individuale fosse il problema centrale dell'antico regime, un problema che la dichiarazione dei diritti aveva contribuito a risolvere. Se non che, pensava Michelet, la libertà individuale crea dissenso e fazioni perché apre l'arena politica all'opinione e alla libertà di pensiero; essa spezza l'unità del popolo in tanti discordanti rivoli senza produrre né pace né una società “compiutamente” libera. Secondo Michelet, la fine della concordia, nel cristianesimo europeo cosiccome nella nazione moderna, aveva segnato l'inizio del terrore e la debacle della rivoluzione. All'opposto, solo la fraternità – l'unità di popolo nella consapevole identità di cittadini tra loro sodali perché figli della stessa madre-nazione – avrebbe potuto ospitare la libertà senza danno all'unità sociale (e quindi alla libertà stessa) perché avrebbe ancorato quest'ultima a un bene non contestato e non direttamente politico, quello appunto del popolo-nazione, dell'unione fraterna dei cittadini.

Michelet scriveva a metà Ottocento, durante il processo di creazione dello stato nazionale costituzionale, contribuendo a definire quello che divenne poi il tema del secolo, ovvero come formare il carattere di una nazione e dare alla legittimità politica una sostanza etica oltre che una struttura normativa e istituzionale. Interpretato da questa prospettiva di unità, il Terrore appariva a Michelet come la deriva estrema del dissenso, l'esito di una libertà male interpretata perché concepita in chiave individualistica, disancorata cioè dall'unione del corpo nazionale. Quella di Michelet era una lettura “cattolica”

della storia politica francese, ovvero incentrata, come egli stesso suggeriva, sul modello della *concordia cristiana* e del suo nemico, la Riforma, il germe della discordia: «quando le sette cristiane si moltiplicarono [...] i cristiani cessarono di esistere», scriveva; al loro posto ci sarebbero da allora stati giansenisti, molinisti, ecc. Equivalente fu il destino che segnò la Rivoluzione: la libertà individuale (radicata nel libertinismo seicentesco, razionalista e secolarista) prese il sopravvento e da allora non ci fu più posto per il popolo né tra i costituenti, né tra i girondini, né tra i montagnardi. La Rivoluzione aveva quindi, da un lato realizzato il cristianesimo secolarizzandolo perché si era ispirata ai suoi principi, ma dall'altro aveva generato l'equivalente di quello che per il cristianesimo era stata la Riforma: aveva così negato il cristianesimo proprio per aver eroso la comunità etica esistente prima e sopra gli individui. La religione protestante esaltava l'individuo e collocava la chiesa nell'interiorità di ciascuno, sovvertendo le gerarchie ecclesiastiche e l'ordine della chiesa; essa inoltre predicava l'autenticità di vita come missione che l'individuo aveva il dovere di perseguire anche a costo di mettere in discussione l'unione comunitaria e la tradizione. La frantumazione dell'unità positiva dei fedeli per effetto di un'errata interpretazione della libertà individuale era secondo Michelet la ragione principale del fallimento della Rivoluzione.

La lettura di Michelet sarebbe stata condivisa anche da Giuseppe Mazzini e, almeno per alcuni decenni, avrebbe caratterizzato la critica ottocentesca dell'Illuminismo, una critica che, con linguaggio moderno, fu proposta nel nome di un valore comunitario: la nazione come corpo di eguali; un'eguaglianza tuttavia non formale o meramente dei diritti, ma come solidarietà e fraterna condivisione di un bene comune, superiore a quello privato o individuale, superiore agli stessi diritti. Le responsabilità della Rivoluzione, secondo questa lettura, furono in realtà le responsabilità dei *philosophes* – fu la filosofia illuminista che dissociò la libertà individuale dalla responsabilità verso la nazione e in questo modo tradì l'idea di eguaglianza. Riappropriarsi dei valori della Rivoluzione ma lasciando cadere la filosofia del Settecento: questa la strada indicata da Michelet, in sintonia, come si vede, con quella indicata pochi anni prima da Tocqueville.

L'ultimo dei diciannove volumi della *Histoire de France* di Michelet, quello dedicato appunto all'interpretazione della Rivoluzione francese, uscì nel 1867. Novanta anni dopo, nella fase più acuta e ideologicamente più attiva della Guerra fredda, gli storici e i teorici liberali che si trovarono a riflettere sulla Rivoluzione francese e, ancora prima, sull'Illuminismo, avrebbero imputato la causa del Terrore (che diventava una categoria politica comprendente sia il giacobinismo che il sovietismo) ancora una volta a una concezione astratta

della libertà individuale; anche se in questo caso il problema veniva collocato proprio nel tentativo illuminista di coniugare la libertà con l'eguaglianza. Ancora una volta però, e proprio come nel caso di Michelet, sarebbe emersa la responsabilità di una cattiva interpretazione della libertà. All'origine della cattiva interpretazione ci sarebbe stata l'eguaglianza, quel principio che Michelet aveva tradotto in fratellanza nazionale, quel primato repubblicano del bene comune che i seguaci di Robespierre avrebbero tradito.

Negli anni della Guerra fredda il problema non era del resto il fallimento della Rivoluzione francese, ma soprattutto la comprensione del fenomeno totalitario e, ancora prima, dello strappo dell'unità della storia politica moderna provocato dal comunismo. Per spiegare il totalitarismo comunista, un liberale come Isaiah Berlin ritornò quindi a quella promessa di eguaglianza che era stata alle origini del pensiero rivoluzionario, a partire dal *Contratto Sociale* di Jean-Jacques Rousseau, e poi, come sue gemme naturali, la tirannia della virtù repubblicana di Robespierre e infine l'interpretazione sostanzialista e antiliberalista della democrazia proposta da Lenin in *Stato e Rivoluzione*. Questi progetti illiberali e aberranti erano uniti da una stessa matrice: la premessa astratta e sistematica secondo la quale l'eguaglianza e la libertà erano coincidenti, per cui solo imponendo l'azzeramento delle differenze sociali o di classe si poteva giungere alla vera libertà. La democrazia sostanziale era il nome dell'aberrazione novecentesca come la repubblica della virtù lo era stata dell'Illuminismo.

Mentre per lo storico ottocentesco Michelet, la libertà individualista era stata la ragione determinante della deviazione tirannica della Rivoluzione, per Berlin il problema fu invece l'eguaglianza. I liberali non-democratici della seconda parte del ventesimo secolo hanno letto il totalitarismo come aberrazione della libertà a causa della sua coniugazione con un'eguale distribuzione (democrazia) e infine con le condizioni materiali della sua realizzazione (socialismo, sia nella forma sovietica che socialdemocratica). Non è un caso che Berlin nel celebre saggio del 1958 su *Due concetti di libertà* considerasse il sincero ed onesto desiderio del Marchese di Condorcet di costituzionalizzare l'eguale libertà come responsabile suo malgrado di alimentare l'utopia della libertà positiva, la costruzione della perfetta società di eguali.

Se questa è la spiegazione del Terrore, se la degenerazione della Rivoluzione è da far risalire all'eguaglianza, allora l'alternativa al progetto illuminista non può che venire dal recupero della libertà individuale in funzione antisociale; l'alternativa viene dallo spezzare l'eguaglianza democratica, separando la condizione giuridica della libertà dalle questioni di giustizia e di eguaglianza delle opportunità. Dalla critica dell'Illuminismo si giunge così ad una rilettura