

Edmund Burke e la cultura politica dell'illuminismo scozzese

DANIELE FRANCESCONI

«L'autore delle *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* ha udito molto parlare di questi moderni lumi, ma non ha ancora avuto la buona fortuna di *vederne* molti»¹: con queste parole sarcastiche e sprezzanti, nel *pamphlet* di autodifesa composto per rivendicare la propria piena appartenenza alla tradizione del discorso politico *whig* e costituzionalistico, Edmund Burke liquidava l'esperienza del movimento illuministico.

Non spetta allo storico valutare se tale giudizio sia stato ingeneroso. Suo compito è invece ricostruire come l'autore delle *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* sia pervenuto a queste conclusioni e tramite quali linguaggi politici. Ironia della storia, si vedrà che la grammatica del pensiero politico burkiano è largamente costituita da elementi attinti dalla cultura dell'illuminismo scozzese. Culmine assoluto di tale ironia è che perfino il percorso ideologico che ha condotto Burke alla formulazione delle sue più cupe posizioni controrivoluzionarie è stato nel segno di quel linguaggio politico illuministico, al punto da aprire tensioni

acutissime al suo interno, anzi da raggiungerne il punto di rottura.

1. Nella drammatica narrazione con cui Burke racconta il trasferimento forzato dei monarchi francesi da Versailles alle Tuileries, avvenuto il 6 ottobre 1789, emerge l'idea che, con le giornate rivoluzionarie, si sia consumata «la più importante di tutte le rivoluzioni, che può ben datarsi da quel giorno, voglio dire la rivoluzione dei sentimenti, dei costumi e di ogni principio etico (*moral opinions*)»². Burke era convinto che questo non fosse l'unico significato della rivoluzione, ma possiamo dire che lo reputava il più essenziale, e sicuramente fu quello che lo appassionò di più ed intorno al quale rifletté con maggiore impegno.

«Tra tutte le rivoluzioni che hanno avuto luogo in Francia», scrisse, «non deve esser stata meno considerevole una rivoluzione nelle loro idee di cortesia (*polite-*

ness)»³. Il nuovo fenomeno politico che era sorto in Francia rappresentava dunque, per gli autori anglofoni che avevano creato un'ideologia dell'incivilimento come espressione dello sviluppo della società moderna, un vero e proprio problema di sopravvivenza⁴.

La forma in cui Burke espresse le sue idee sulla fine dell'antica civiltà europea si imperniava sul tentativo di suscitare un intenso effetto emotivo⁵. Le parti delle *Reflections* nelle quali venne introdotto questo tema sono, com'è noto, le più retoriche, perché in esse Burke abbandonò quasi del tutto l'intenzione interpretativa e scelse invece l'esercizio della commemorazione. Nel passo cruciale in cui erano presentati questi concetti Burke fece uso di un linguaggio al tempo stesso tragico, perché si riferiva alla morte di un'epoca, ed effusivo, perché doveva mostrare l'intimo rimpianto per quel passato irrecuperabile:

Ma l'età della cavalleria è finita, spodestata da quella dei sofisti, degli economisti e dei contabili; e con essa estinta giace per sempre la Gloria d'Europa. Mai più, mai più ci sarà dato contemplare quella generosa lealtà verso le prerogative del rango e del sesso, quella sommissione non scevra d'orgoglio, quella dignitosa obbedienza, quella subordinazione del cuore, che manteneva vivo, pur nella servitù, lo spirito di un'esaltata libertà. Sparite per sempre sono le grazie naturali della vita, quella lealtà al sovrano che era la migliore e la più disinteressata difesa delle nazioni, la nutrice di sentimenti virili e di eroiche imprese. Spariti per sempre sono i saggi principi, la castità del proprio onore che considerava ogni piccola macchia su di esso come una grave ferita, che ispirava coraggio mitigando la ferocia, che nobilitava quanto toccava, che rendeva il vizio stesso meno perfido privandolo di ogni rozzezza⁶.

2. In un passo delle *Reflections* Burke scrisse che la civiltà europea era il risultato dell'azione combinata dello spirito dei gentiluomini e dello spirito di religione, ossia di costumi civilizzati e pietà religiosa⁷. Per comprendere questa affermazione è indispensabile ricordare che la preminenza dei valori morali e politici dei *gentlemen* era stata una tesi centrale del linguaggio politico *whig* almeno a partire da Shaftesbury. In particolare, l'ideologia dei costumi inaugurata da Shaftesbury si era poi trasformata nel corso del Settecento in una discussione dei rapporti tra quei valori e la nascente società commerciale, dunque tra cultura aristocratica ed economia politica.

Il problema essenziale di questa tradizione politica era stata pertanto la convivenza di civilizzazione e società di mercato, e il destino del ceto aristocratico in questo processo di mutamento. Tuttavia, la maggior parte dei pensatori politici settecenteschi conclusero che il commercio fosse un agente civilizzatore di per sé e che dunque la posizione dei valori aristocratici dell'Antico Regime dovesse semplicemente conformarsi alla nuova realtà.

L'ideologia del *doux commerce*, come l'ha definita Albert O. Hirschman, vide nell'avvento del mercato l'origine di una nuova moralità, fondata sui valori della tolleranza, dell'interscambio socievole, del rispetto degli obblighi, della cooperazione involontaria e pacifica⁸. In questa prospettiva, la civilizzazione veniva considerata come un effetto collaterale, spesso come una conseguenza imprevista, della creazione di istituzioni politiche ed economiche di tipo moderno e capitalistico. L'economia di mercato non venne perciò discussa da Hume o Smith come un fattore di disintegrazione della società, bensì come un suo

elemento stabilizzatore. Questa interpretazione borghese del processo storico fece del mercato un concetto avente una sua legittimità e non riconobbe il bisogno di appellarsi a precedenti valori politico-morali per sancirne la validità.

La posizione di Burke era decisamente differente. Come si è visto, l'economia politica era per lui incapace di generare integrazione sociale, a meno che non fosse conciliata con l'ordine aristocratico. Probabilmente questa tesi non gli avrebbe creato problemi se riferita al contesto politico britannico, nel quale la conservazione di strutture sociali gerarchiche ed aristocratiche, e la loro conciliazione con il mercato, era più evidente⁹. Spostata alla Francia rivoluzionaria, la questione rivelava però tutta la sua esplosività. La convinzione di Burke era infatti che l'interesse commerciale e monetario francese fosse sostanzialmente speculativo e incapace di formulare opportune politiche nell'interesse pubblico. Questo fatto si prestava ad introdurre una teoria della storia della società civile radicalmente distinta da quelle dell'illuminismo scozzese, ed anzi in competizione con esse.

Secondo Burke le istituzioni sociali del commercio e dell'economia di mercato non potevano creare un quadro normativo autonomo che garantisse la sopravvivenza della società. I valori fondanti di una società di mercato dovevano dunque provenire dall'esterno. La moralità commerciale consistente nel rapporto di interessi privati ed obblighi reciproci non sarebbe bastata a conservare un ordine politico stabile e duraturo, quale la Gran Bretagna secondo Burke aveva conosciuto durante tutto il secolo. Il raffinamento dei costumi discusso dalla tradizione addisoniana e humiana era

per lui un necessario antecedente, e non una conseguenza, dello sviluppo di relazioni commerciali tra i vari ranghi di una società, e tra i vari Paesi europei ed extraeuropei. L'idea che il commercio producesse di per sé significati morali gli era estranea.

Ribaltando la tesi degli illuministi scozzesi, Burke sostenne dunque che erano stati i costumi cavallereschi a rendere possibile l'origine pacifica della società commerciale, e non viceversa. L'esistenza di civiltà e vincoli di stima sociale era un pre-requisito dell'economia di mercato. Nelle sue parole:

il commercio, gli affari, l'industria, tutte insomma le deità dei nostri cultori di economia politica altro non sono che creature, effetti, che noi invece veneriamo come cause prime [...] Se il commercio e le industrie vengono meno in un popolo in cui tuttavia permangano ben radicati lo spirito di nobiltà e di religione, il sentimento può sostituirli, e non sempre svantaggiosamente; ma se il commercio e l'industria sono distrutti nel corso di un tentativo teso a dimostrare che uno Stato può reggersi bene anche senza l'ausilio dei principi fondamentali di libertà e di religione, non avremo allora una nazione di barbari rozzi, stupidi e feroci, e al tempo stesso miserabilmente poveri, senza religione, senza onore, senza virile fierezza, privi di tutto nel presente e persino privi di speranza per il futuro?¹⁰

Hirschman ha discusso quelle che egli definisce «tesi dell'autodistruzione della società di mercato». Esse sarebbero caratterizzate dall'idea che una società commerciale e capitalistica eroda le fondamenta morali su cui dovrebbe fondarsi, e prepari quindi la sua stessa distruzione¹¹. Sebbene non faccia diretto riferimento a Burke, mi pare che le *Reflections* possano venire considerate un luogo testuale saliente nella formazione di questo tipo di argomentazione politica.

La prognosi di effetti perversi dei processi di trasformazione sociopolitica è per

altro verso un mezzo abituale per difendere un ordine in crisi. Non è dunque un caso che Burke abbia esasperato i caratteri della politica dell'Assemblea Nazionale in un momento nel quale essa non pensava affatto al terrore come strategia. Probabilmente ha compreso che essa stava determinando la fine del vecchio regime, ed ha rappresentato questa fine nel modo più traumatico e tragico possibile. Solo una coincidenza storica ha poi fatto sì che questa metafora divenisse parte della realtà.

Per Burke, infatti, il processo di incivilimento della società europea era molto precedente a quello dell'origine di istituzioni capitalistiche e al diffondersi di una sociabilità commerciale verso la fine del XVII secolo¹². Mentre Hume o Smith ritenevano che la *politeness* avesse assunto un significato politico solo nel quadro della società britannica post-rivoluzionaria, Burke sosteneva che questi fossero "old fundamental principles", affondanti le loro radici in un passato quasi immemoriale. Ciò accadeva perché pensava che il contenuto delle norme di civiltà fosse differente da quello dimostrato dagli scozzesi. Secondo Burke la civiltà era rappresentata dalla pietà religiosa e dall'etica dell'onore dei ceti nobiliari risalenti all'età medioevale. Hume, Smith, Gibbon e Millar incarnavano invece i valori neoclassici di partecipazione alla vita pubblica, esprimendone la versione moderna che faceva degli interessi privati, dell'etica laica della responsabilità e della simpatia il motore del processo di civilizzazione.

Da questo punto di vista, benché il discorso di Burke possa ricordare quello di Shaftesbury, si allontana invece dalla tradizione fondata con le *Characteristicks*, perché ne ripudia l'immagine essenziale della società inglese settecentesca come Atene dei

tempi moderni. Nelle *Reflections* i gentiluomini cui è affidato il destino della civiltà sono molto di più gli antichi uomini di corte e vassalli del monarca che non i cittadini giudiziosi e umanitari di cui parlavano gli illuministi scozzesi. La virtù civica essenziale di costoro era per Burke l'onore o il privilegio, non la prudenza, e tantomeno la cultura critica. L'appello di Burke è sempre ad un sistema di valori molto anteriore alla comparsa del moderno sentimento di una rinascita della cultura classica.

Privo di questo ammortizzatore concettuale, che nel caso di Hume e Smith aveva permesso di inserire l'economia politica in un complesso sistema di progresso della cultura, formazione di istituzioni politiche costituzionali e creazione del mercato e dell'abbondanza, Burke si trovò a contrapporre in modo radicale l'età della cavalleria a quella dei calcolatori e degli economisti. Ciò è poi tanto più peculiare se consideriamo che egli esprimesse una concezione della vita economica di inequivocabile aspetto individualistico, liberista, smithiano¹³.

L'origine della civilizzazione moderna viene ricondotta da Burke al passato cavalleresco:

[...] questo singolare miscuglio di idee e sentimenti ebbe origine nell'antica cavalleria, e questo principio, seppure modificato esteriormente dai mutamenti inevitabili nello sviluppo delle cose umane, si tramandò per molte generazioni, influenzandole tutte fino ai tempi presenti. Se tale principio dovesse mai venir meno, temo che tutti noi avremmo a soffrire di troppo grande perdita. L'Europa moderna deve a esso le caratteristiche che la differenziano positivamente [...]. Fu questo principio a produrre, pur senza confusione di rango, una nobile eguaglianza che permeò tutti i gradi della vita sociale. [...] Riusci ad ammorbidire la virulenza dell'orgoglio e del potere, obbligando i sovrani a sottoporsi di buon grado al lene giogo della stima sociale, in-

gentilendo la dura autorità con l'eleganza ed assoggettando persino i vincitori di leggi alle buone maniere¹⁴.

Siamo, come noto, al punto di fusione della tradizione romantica: secondo l'espressione di Coleridge, Burke covò in questo modo l'uovo della rivolta contro il Settecento¹⁵.

Non basta però ricorrere all'immagine di Burke creatore del romanticismo e del sentimentalismo politico, ideologo del "ritorno a Camelot", per spiegare questo vago riferimento all'antica cavalleria come nucleo originario della civiltà europea moderna¹⁶. Questo brano è cruciale perché in esso viene implicitamente criticata la teoria humiana che la civilizzazione abbia avuto origine nelle repubbliche antiche, e che queste forme di governo siano più compatibili con il progresso delle arti e delle scienze. Il linguaggio politico dell'incivilimento era costituito essenzialmente da questo rapporto creativo tra raffinamento dei costumi e istituzioni politiche libere. Lo stesso Hume, infatti, pur riconoscendo che la civiltà era progredita anche nelle monarchie assolute, come quella francese, sostenne che il fiorire della cultura in governi dispotici o semidispotici era sempre ad uno stadio successivo rispetto a quello della sua nascita in governi liberi. Burke, al contrario, volle mostrare che la culla della civiltà moderna si trovava in un passato feudale e quasi mitico.

3. Tuttavia, il problema di convivenza con il discorso politico dell'illuminismo scozzese si riproponeva in modo ancora più radicale. Uno dei significati più densi di quella

cultura era infatti rappresentato dall'elaborazione di una teoria della società civile fondata sul ruolo costitutivo della sociabilità commerciale: in questo senso, le relazioni tra soggetti al di fuori delle tradizionali istituzioni di rappresentanza costituzionale e di rango divenivano elementi essenziali per la formazione e la legittimazione della nuova società civile e commerciale. Burke discuteva un processo storico analogo e lo giudicava all'origine del disfacimento della civiltà e di ogni legame sociale.

Per quanto si possa congetturare che i più autorevoli esponenti dell'illuminismo scozzese avrebbero condiviso le preoccupazioni di Burke di fronte al radicalismo e all'estremismo dei rivoluzionari, rimane aperta la questione che gli strumenti teorici ed intellettuali elaborati da Hume, Smith e gli altri erano perfettamente congruenti con i cambiamenti sociopolitici che scuotevano la Francia. In altre parole, la teoria della storia e l'economia politica degli illuministi scozzesi si potevano facilmente prestare a spiegare e legittimare la Rivoluzione francese, come dimostrazione della validità del loro schema di progresso storico¹⁷.

Burke si trovò dunque in una posizione estremamente scomoda, che egli probabilmente intese come quella di chi deve difendere e perpetuare una tradizione storica, apparentemente contro i suoi stessi ispiratori. Di conseguenza, fabbricò una rappresentazione della «Rivoluzione in Francia» nella quale essa cancellava ogni traccia della civiltà teorizzata nel linguaggio della *politeness*.

Il ricorso a riti pubblici come quelli delle giornate rivoluzionarie del 5 e 6 ottobre dimostrava che si trattava di un evento da selvaggi:

[...] si trattò (a meno che non siamo stati ingannati) di uno spettacolo assai più simile ad una

processione di selvaggi americani, nell'atto di rientrare da Onandoga dopo una di quelle loro stragi chiamate vittorie e di trascinar dentro capanne decorate di scalpi i prigionieri, sopraffatti dagli insulti e dai maltrattamenti di femmine altrettanto feroci dei loro uomini, che non alla pompa trionfale di una nazione civile e guerriera, come se una nazione civile, o qualsiasi uomo non privo di un minimo senso di generosità, potesse indulgere da un trionfo personale sul vinto¹⁸.

Si riconosce in questo brano una caratteristica del pensiero burkiano che sfugge a ogni generalizzazione, ossia la coesistenza di tratti smaccatamente eurocentrici e razzisti con la profonda dimostrazione di senso umanitario e di ripulsa da ogni abuso commesso sugli individui. Ad essa si aggiunge il sentimento, anch'esso tipicamente burkiano, di pietà nei confronti delle classi sociali un tempo dominanti e poi oltraggiate da trasformazioni politiche avverse: un caso analogo è costituito dal suo disgusto per le umiliazioni rese da Warren Hastings alle principesse della regione indiana dell'Oude¹⁹. Esiste peraltro una differenza oggettiva tra i due casi. Il problema non è solo che le angherie e le crudeltà del governatore Hastings erano ben documentate, mentre il trasloco forzato dei monarchi francesi non avvenne in un contesto di violenza. Quel che conta più di tutto è che Burke non fu costretto, nel caso indiano, a rivedere le sue affinità ideologiche, mentre questo accadde con la Rivoluzione in Francia. Discutere la Rivoluzione come un fenomeno di inciviltà, nei termini della teoria settecentesca della civilizzazione, significava per Burke cercare di proteggere quel che riteneva fosse il nucleo originario del pensiero politico *whig*. Perciò ricorse ad una rappresentazione fortemente interpretativa, nella quale non era importante l'a-

derenza ai fatti, ma l'esclusione delle presunte conseguenze.

Da questo punto di vista, possiamo capire il meccanismo concettuale che spinse Burke a vedere nella Rivoluzione in Francia una ricaduta nella barbarie. Egli pensava infatti che il rifiuto dei diritti prescrittivi, dell'antica costituzione, delle libertà storiche e della giurisprudenza fossero la negazione della società come prodotto del tempo. La sostituzione di questi valori con quello che egli interpretava come un individualismo disgregatore gli sembrò appunto equivalente alla fine della civiltà:

[...] la barbarie nella scienza e nelle lettere, l'inesperienza nelle arti e nelle industrie succederebbero immancabilmente alla mancanza di una solida educazione basata su principi costanti, causando nel corso di poche generazioni la rovina dello Stato medesimo, condannato a frantumarsi nella polvere e nel pietrisco dell'individualismo, facile preda di tutti i venti²⁰.

In questo presagio si rivelava tutta l'ambivalenza del rapporto di Burke con il pensiero politico dell'illuminismo anglo-scozzese. Esso infatti aveva aperto la strada alla comprensione e alla legittimazione di quella società civile individualistica che Burke pensava destinata alla polverizzazione. Per gli scozzesi l'uscita da una concezione metafisica dei legami sociali e l'affermazione di rapporti sociali fondati su convenzioni umane e su basi oggettive, come essi consideravano gli interessi privati ben intesi, era un segno qualificante di progresso storico. L'economia politica e la religione razionale erano in questa prospettiva due metodi complementari per scongiurare la rinascita di progetti politici fondati sui due errori opposti della superstizione e dell'entusiasmo, con tutte le loro conseguenze di instabilità e livellamento.

La posizione politica e intellettuale di Burke consistette nel modificare la portata di questo discorso, fino a mettere in discussione la stessa fiducia nelle capacità stabilizzatrici della cultura politica di impostazione humiana. Dopo tutto, infatti, la teoria del *Trattato della natura umana*, secondo cui le società sono frutto di convenzioni rescindibili e prive di effettiva sostanza ontologica, implicava la negazione di una forma in sé superiore di società. Hume riteneva di aver scoperto le motivazioni fondamentali dell'agire politico e pensava, di conseguenza, che esse fossero precedenti ad ogni istituzione. Burke poteva sicuramente cogliere l'aspetto conservatore di questa ipotesi, consistente nel riconoscimento che l'opinione degli individui fosse un criterio di legittimazione politica preferibile alle pretese morali implicite nel contrattualismo, perché più controllabile. Non poteva però nemmeno sfuggirgli che questa teoria desacralizzava in modo radicale l'origine delle forme politiche, mettendo in crisi l'immagine che di esse egli aveva. Il progetto humiano di rendere trasparenti i motivi e gli obiettivi dell'agire umano rischiava di rivelarsi agli occhi di Burke come una nuova e inattesa forma di entusiasmo. L'autore dei *Saggi morali, politici e letterari* poteva perfino rivelarsi, a suo modo, come un «professore di vanità»²¹.

Sulle due rive (decisamente rivali) della Manica un medesimo progetto minacciava l'esistenza della tradizione. Burke non riconobbe in modo completo la sua versione anglofona perché, paradossalmente, essa gli aveva dato le parole con cui attaccare quella francese. La fine dell'età della cavalleria rappresentava la vittoria di questo progetto e con esso la scomparsa dell'antica, magica visione della politica.

4. Il pensiero politico di Burke fu segnato da questa profonda ambivalenza nel concepire il processo moderno di civilizzazione. Il concetto stesso di una rivoluzione moderna nei costumi emerse nel linguaggio politico burkiano come intrinsecamente duplice.

Da una parte, infatti, Burke sostenne la «revolution in the manners» che David Hume aveva riconosciuto nella società britannica dopo il 1689. Questo significava sottolineare il valore civilizzatore del raffinamento delle arti e dei costumi, il contributo di una cultura critica moderna per la formazione di un'opinione pubblica capace di generare istituzioni comuni.

Esistevano chiaramente delle differenze notevoli tra il discorso di Burke e quello addisoniano. Per esempio, Burke si rifaceva come si è visto ai valori dell'età della cavalleria, mentre Hume, pur sottolineando il carattere moderno delle *good manners*, faceva risalire le sue idee alla cultura classica, in particolare ciceroniana. Burke conservava inoltre una fondamentale diffidenza nei confronti della sociabilità dei clubs o delle accademie, che invece venivano considerati, nella cultura che si coagulò con Hume, il contesto originario della nuova forma politica. Infine, Burke non poteva approvare gli elementi di incredulità e di aperto scetticismo con i quali veniva trattata la religione da Hume o Gibbon. Tuttavia, ha pienamente ragione John Pocock quando sottolinea che Burke, al pari loro, espresse i valori dell'ordine politico *whig*, fondato sul governo di un'oligarchia *polite* e sulla potenza commerciale²². In questo senso, pur ricostruendola con una diversa cronologia, e con una valutazione critica di certi suoi effetti, Burke assumeva la rivoluzione nei costumi diagnosticata da Hume come il fulcro

della sua concezione politica. La dinamica ideologica e intellettuale della politica britannica dal 1689 in poi dimostrava per tutti questi autori quali fossero i benefici di una monarchia costituzionale e della sconfitta di ogni estremismo²³.

Dall'altra parte, c'era invece la «revolution in sentiments, manners, and moral opinions» in cui consisteva la Rivoluzione in Francia. Si trattava del processo di svelamento di tutte quelle illusioni del potere tradizionale, che Burke considerava benefiche. Le componenti ideologiche di questa rivoluzione erano per lui l'individualismo possessivo e speculativo degli operatori della finanza, e il dispotismo razionalistico e rousseauiano della legge e della volontà generale, sostenuto dai *philosophes*²⁴. Paradossalmente, Burke pensava che l'effetto principale di questa nuova rivoluzione nei costumi fosse la neutralizzazione delle *mœurs*, operata per introdurre una definizione astratta dell'eguaglianza degli individui. Non era l'appartenenza ad una comunità morale e storica che, secondo i rivoluzionari, determinava l'acquisizione di un'identità, ma il semplice fatto dell'esistenza individuale. Inoltre, sulla base di questo egualitarismo, i francesi furono capaci secondo Burke di costruire il mito di una nazione di cittadini liberi ed eguali, ripristinando così un'ideologia repubblicana. I rivoluzionari elaborarono una nozione di virtù civile il cui fondamento era rappresentato dall'eguaglianza naturale e dall'universale possesso di diritti politici, ridefinendo dunque il concetto classico e romano.

Burke sapeva che questo era un fatto che avrebbe minato l'ideologia della *politeness*²⁵. Il significato principale del linguaggio politico dell'incivilimento era infatti la

sua fiducia nell'aver dimostrato che la virtù civile repubblicana non era indispensabile per la creazione di libertà civile e che anche in governi monarchici si sarebbero potute creare le condizioni per uno spazio di libertà ed autonomia individuali, grazie al progresso intrecciato di commercio e raffinamento delle arti. A Burke questa tesi calzava a pennello, perché era coerente con una difesa dell'ordine politico aristocratico e monarchico, inteso come forma perfetta della civiltà.

La «Rivoluzione in Francia» avrebbe mandato in frantumi questa ideologia.

Tuttavia, i due processi storici ebbero alcune analogie significative, che potrebbero essere riassunte dicendo che entrambe furono rivoluzioni *nell'opinione*. La società britannica dopo il 1689 e quella francese durante tutto il secolo successivo conobbero lo sviluppo di un pubblico colto, la formazione di una *audience* critica, di una comunicazione fondata sui Lumi, che pose il problema di una genesi, o almeno di una legittimazione, del potere dall'opinione.

5. Torniamo ancora una volta al dilemma costitutivo del tardo pensiero politico burkiano: quanto è profondo il divario ideologico tra l'illuminismo scozzese e la politica dei rivoluzionari?

La monarchia francese era stata, del resto, un problema fondamentale nella politica comparativa degli storici scozzesi della società. Lo stesso David Hume, fin dal 1741, nel saggio *Della libertà civile*, scrisse che l'unico fattore che ancora poteva trattenere la Francia dall'avere un governo libero, sebbene non repubblicano, era l'esistenza di un sistema fiscale dispendioso, diseguale,

arbitrario e fonte di abusi. Secondo Hume, questo regime fiscale, che apparentemente favoriva la nobiltà, in realtà la indeboliva, perché opprimeva i fittavoli che della nobiltà erano clienti e sottomessi: gli unici che potevano trarre guadagno da un simile meccanismo di prelievo erano i *financiers*, che lo usavano per i loro giochi speculativi. Riformare questo sistema, e mettere fine ai suoi abusi, sarebbe dunque stato un passaggio indispensabile per eliminare le differenze tra il governo assoluto della Francia e il governo libero della Gran Bretagna²⁶.

Per Hume, questo processo probabilmente avrebbe dovuto realizzarsi nel quadro di una politica riformatrice, quale fu periodicamente tentata in Francia durante la seconda metà del secolo. Tuttavia, non si può sottovalutare che nell'opinione pubblica francese il problema della riforma degli abusi fu l'elemento di continuità che legò i progetti riformatori con l'analisi dello stato della nazione nei *cahiers* e, infine, con la politica costituzionale ed economica dell'Assemblea Nazionale. Nel testo humiano che ho ricordato poc'anzi, fra l'altro, Burke avrebbe potuto leggere la convinzione che una trasformazione del genere non si potesse realizzare senza scosse, ma che occorresse invece «sufficiente energia per battere in breccia le antiche consuetudini»²⁷.

In quello scritto si potrebbe perfino arrivare a vedere il germe dell'interpretazione della Rivoluzione in Francia che fu data dalla maggioranza dei *whig*, in occasione della celebre controversia di Burke con Fox. Il 12 Maggio 1791, infatti, il *Morning Chronicle*, ossia l'organo dei *whig*, dichiarò che Fox aveva mantenuto puri ed inalterati i principi di governo sostenuti dai *whig*, mentre Burke non l'aveva fatto²⁸. Alla base

di quella pubblica scomunica delle idee di Burke c'era la convinzione che la Rivoluzione in Francia, indipendentemente dai suoi possibili eccessi, avesse provocato la genesi di un regime costituzionale e di una società moderna e commerciale, quali venivano sostenuti dai *whig*.

La creazione di istituzioni politiche legittimate dalla nazione, e non solo dal monarca, nonché l'impegno di organizzare uno stato amministrativo più moderno e funzionale, parvero ai leader del partito *whig* un adeguamento delle condizioni della monarchia francese a quelle dello Stato britannico. Evidentemente si trattava di una frattura interna ed irrimediabile, che divise per sempre l'ideologia *whig*. La maggioranza foxita poteva infatti accusare Burke di non volere la fine di un governo assoluto ed arbitrario, qualcosa contro cui i *whig*, e lo stesso Burke, si erano sempre pronunciati. Burke, d'altronde, poteva sostenere che, insieme alla Corte francese, sarebbero caduti anche tutti gli altri elementi dell'antica società, tra i quali l'élite aristocratica che poteva guardare alla Gran Bretagna come ad un modello. Questo ostinato anglocentrismo burkiano nel giudicare gli eventi francesi, peraltro, poteva venire interpretato come una riesumazione di quel whiggismo *volgare* e sciovinista contro cui si era rivolta la cultura storica comparativa elaborata dall'illuminismo scozzese. Dal punto di vista di Burke, comunque, poteva sembrare che la vera semplificazione fosse proprio quella dei *whig* che si proclamavano autentici, perché non erano capaci di riconoscere i progressi politici di quella monarchia assoluta che essi gioivano al vedere abbattuta.

Possiamo dunque chiederci se per caso il linguaggio politico dell'illuminismo britannico, nella particolare variante che stia-

mo esaminando, non sia stato incapace di discutere l'origine della politica democratica. Quel che più stupisce, specie nell'uso burkiano di questo idioma, è il mancato riconoscimento che il discorso della *politeness* e la teoria politica fondata sull'opinione potessero servire, come avrebbe più tardi mostrato Tocqueville, a corroborare la legittimità del pubblico democratico. Non è un caso, peraltro, che Burke abbia nascosto la modernità della nuova cultura sotto il velo dell'età della cavalleria, e che abbia trascurato il ruolo formativo dell'opinione negli Stati moderni, a vantaggio di un'immagine sacrale e inviolabile dell'autorità politica.

Con Burke, dunque, il linguaggio che dette significato politico al concetto di civilizzazione mise in risalto la sua ambivalenza: da un lato esso fu, sul piano storico, un discorso di legittimazione di un ordine politico aristocratico riformato e modernizzato; dall'altro, esso preparò le condizioni intellettuali per un allargamento illimitato dei confini della politica, come si sarebbe visto con la democrazia rivoluzionaria.

Si potrebbe dire che in questa oscillazione ideologica si sarebbe manifestata la duplice natura della cultura politica britannica del Settecento, partecipe sia del valore progressivo e, in ultima analisi, rivoluzionario, della cultura internazionale dei Lumi, che del ruolo conservatore, o comunque stabilizzatore, che i Lumi vennero ad assumere nel contesto britannico. La ridefinizione burkiana della storia della società civile degli Scozzesi è il tentativo più estremo di eliminare da essa ogni elemento di discontinuità.

¹ E. Burke, *Ricorso dai nuovi agli antichi Whigs*, in *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, UTET, Torino, 1963, p. 523.

² Id., *Reflections on the Revolution in France*, C. Cruise O'Brien (ed.), Penguin, Harmondsworth, 1968, p. 175; tr. it. *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in *Scritti politici*, cit., p. 249. Faccio uso della classica traduzione di Anna Martelloni con almeno un'avvertenza, relativa al titolo dell'opera: la «*Revolution in France*» burkiana è un concetto assai più contingente della «*Rivoluzione fran-*

cese» che essa è divenuta nella traduzione italiana, che ne fa un soggetto storico là dove per Burke si trattava di un processo politico fluido e non reificato.

³ Id., *Reflections* cit., pp. 162-163 (tr. it. cit., p. 236).

⁴ Sui linguaggi politici della *politeness* si vedano una serie di studi ormai classici. Per la messa a punto del paradigma restano indispensabili i lavori di J.C.A. Pocock, *Virtues, rights, and manners. A model for historians of political thought*, in *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought*

and History, chiefly in the Eighteenth Century, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 48-50 (già in «*Political Theory*», IX, 1981, pp. 353-368); *Cambridge paradigms and Scotch philosophers: a study of the relation between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretations of eighteenth-century social thought*, in *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, edited by I. Hont and M. Ignatieff, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 240-245, 250; *Clergy and com-*

merce: the conservative Enlightenment in England, in *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, 2 voll., Jovene, Napoli, 1985, vol. I, pp. 525-562. Per il primo Settecento cfr. L.E. Klein: *The Third Earl of Shaftesbury and the progress of politeness*, in «Eighteenth-Century Studies», XVIII, 1984/85, pp. 186-214; *Liberty, manners and politeness in early eighteenth-century England*, in «Historical Journal», XXXII, 1989, pp. 583-605; *Shaftesbury, politeness and the politics of religion*, in *Political Discourse in Early Modern Britain*, edited by N. Phillipson and Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 283-301; *The political significance of "politeness" in early eighteenth-century Britain*, in *Politics, Politeness, and Patriotism*, «Proceedings of the Folger Institute Center for the History of British Political Thought», vol. 5, edited by G.J. Schochet, P.E. Tattspagh and C. Brobeck, Washington, 1993, pp. 73-108; *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994. Per il discorso della politeness nell'illuminismo scozzese, cfr. N. Phillipson, *The Scottish Enlightenment*, in *The Enlightenment in National Context*, edited by R. Porter and M. Teich, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 19-40; *Adam Smith as civic moralist*, in *Wealth and Virtue* cit., in part. pp. 198-202; *Politics, politeness and the anglicization of early eighteenth-century scottish culture*, in *Scotland and England, 1286-1815*, edited by R.A. Mason, J. Donald, Edinburgh, 1987, pp. 226-246; *Hume*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1989; *Propriety, property and prudence: David Hume and the defence of the Revolution*, in *Political Discourse in Early Modern Britain*, cit., pp. 302-320; *Politeness and politics in the reigns of Anne and the early Hanoverians*, in *The Va-*

rieties of British Political Thought, 1500-1800, edited by J.G.A. Pocock, with the assistance of G.J. Schochet and L.G. Schoerer, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 211-245.

⁵ Per una ricostruzione della teoria, o meglio delle varie teorie, che Burke assunse sullo statuto delle emozioni, si veda D. Dwan, *Edmund Burke and the emotions*, in «Journal of the History of Ideas», LXXII, 2011, pp. 571-593, che però non affronta la questione delle strategie retoriche adottate da Burke riguardo alle emozioni politiche.

⁶ Burke, *Reflections* cit., p. 170 (tr. it. cit., p. 244). La letteratura su questa celebre definizione della fine dell'età cavalleresca è vastissima. Si vedano, per esempio, i classici: I. Kramnick, *The Rage of Edmund Burke. Portrait of an Ambivalent Conservative*, New York, Basic Books, 1977, pp. 31, 152-153; C. Reid, *Edmund Burke and the Practice of Political Writing*, Dublin, St. Martin's Press, 1985, p. 42; F.P. Lock, *Burke's Reflections on the Revolution in France*, London, George Allen & Unwin, 1985, pp. 58, 110-111; S. Blakemore, *Burke and the Fall of Language*, Hanover and London, University Press of New England, 1988, p. 102.

⁷ Burke, *Reflections* cit., p. 173 (tr. it. cit., p. 247).

⁸ A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1979.

⁹ Sulla riformulazione degli ideali aristocratici inglesi, e sulla loro conciliazione con la società moderna nel segno della politeness, si veda da ultimo L.E. Klein, *Sociability, politeness and aristocratic self-formation in the life and career of the Second Earl of Shelburne*, in «Historical Journal», LV, 2012, pp. 653-77.

¹⁰ Id., *Reflections* cit., p. 174 (tr. it. cit., p. 248). Sul rovesciamento burkiano del rapporto tra processo di civilizzazione ed economia

commerciale, cfr. J.G.A. Pocock, *The political economy of Burke's analysis of the French Revolution*, in *Virtue, Commerce and History* cit., pp. 196-199; A.O. Hirschman, *Il concetto di interesse: dall'eufemismo alla tautologia*, in *L'economia politica come scienza morale e sociale*, Liguori, Napoli, pp. 61-63; D. Winch, *The Burke-Smith problem and late eighteenth-century political and economic thought*, in «Historical Journal», XXVIII, 1985, p. 232.

¹¹ Hirschman, *Interpretazioni rivali della società di mercato: civilizzatrice, distruttiva o debole?*, in *L'economia politica come scienza morale e sociale*, cit., pp. 77-83.

¹² Per un'analisi delle varie periodizzazioni dell'origine dell'epoca 'moderna' nel pensiero storico illuministico mi permetto di rinviare al mio *L'età della storia. Linguaggi storiografici dell'illuminismo scozzese*, Bologna, Il Mulino, 2003, in part. pp. 130-133.

¹³ G. Himmerfalb, *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*, New York, Knopf, 1984, pp. 66-73.

¹⁴ Burke, *Reflections* cit., pp. 170-71 (tr. it. cit., pp. 244-245).

¹⁵ D. Aers, *Coleridge and the egg that Burke laid. Ideological collusion and opposition in the 1790s*, in «Literature and History», IX, 1983, pp. 152-63.

¹⁶ Non a caso, Remo Bodei ha parlato, nel caso burkiano, di «reincantamento del mondo». Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 457.

¹⁷ B. Fontana, *Rethinking the Politics of Commercial Society. The Edinburgh Review, 1802-1832*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, in part. pp. 11-45. Per una diversa visione, A. Platt, «Scientific Whigs? Scottish historians on the French Revolution», in «Journal of the History of Ideas», LXXIV, 2013, pp. 93-114. Per un più ampio contesto, cfr. J.W. Burrow, *Whigs and Liberals. Con-*

tinuity and Change in English Political Thought, Oxford, Clarendon Press, 1988.

¹⁸ Burke, *Reflections* cit., p. 159 (tr. it. cit., leggermente modificata, pp. 232-233). Onandoga, di cui parla il testo, era sede di una missione gesuitica a sud del Lago Ontario.

¹⁹ Kramnick, *The Rage of Edmund Burke* cit., p. 137. Si veda il *Discorso sull'«India Bill»* di Fox, in Burke, *Scritti sull'impero. America, India, Irlanda*, a cura di G. Abbattista, D. Francesconi, Torino, UTET, 2008, pp. 315-318.

²⁰ Id., *Reflections* cit., pp. 193-194 (tr. it. cit., pp. 267-268). Per la definizione burkiana della barbarie che ho ricordato nel testo, si veda Lock, *Burke's Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 97. Per una discussione dei concetti burkiani di antica costituzione e diritti prescrittivi, cfr. il classico Pocock, *Burke and the Ancient Constitution. A problem in the history of ideas*, in «*Historical Journal*», III, 1960, pp. 125-143. Probabilmente Burke sottovalutò il fatto che anche l'ideologia politica rivoluzionaria faceva appello all'antica costituzione francese: l'esposizione più nota di questa strategia è quella dell'abate Sieyès in *Che cos'è il Terzo Stato?*, nel quale le rivendicazioni costituzionali del Terzo vengono presentate come ristabilimento dell'ordinamento gallo-francese antecedente all'usurpazione normanna.

²¹ Così Burke definì Rousseau, nella sua veste di principale ispiratore del radicalismo rivoluzionario. Cfr. E. Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly* (1791), in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. VIII, edited by L.G. Mitchell, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 313 e 315.

²² Pocock, *The political economy of Burke's analysis of the French Revolution*, cit., pp. 194-195. Già Alfred Cobban aveva sostenuto che Burke fosse un ideologo della "oligarchia veneziana" originata dalla rivoluzione del 1688-1689

e dal *Septennial Bill* del 1716. Cfr. A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, 2nd ed., London, George Allen & Unwin, 1960, p. 70. Sarebbe comunque errato schiacciare in modo eccessivo il discorso della *politeness* sulla politica dei partiti: per prudenti osservazioni al riguardo, M. Peltonen, *Politeness and Whiggism, 1688-1732*, in «*Historical Journal*», XLVIII, 2005, pp. 391-414.

²³ Sull'uso argomentativo del 1688-89 nelle *Reflections* si veda da ultimo B. Taylor, *Reflections on the Revolution in England: Edmund Burke's uses of 1688*, in «*History of Political Thought*», XXXV, 2014, pp. 91-120.

²⁴ Il giudizio di Burke sull'entusiasmo dei rivoluzionari costituisce un'inversione di tendenza rispetto alla sua precedente concezione, shafteburiana, del potenziale estetico e morale dell'entusiasmo: cfr. R. Carroll, *Revisiting Burke's critique of enthusiasm*, in «*History of Political Thought*», XXXV, 2014, pp. 317-344.

²⁵ Su come Burke giunse ad argomentare sulla necessità di un intervento contro la Francia per tutelare il comune ordine sociale e culturale europeo, si veda I. Hampsher-Monk, *Edmund Burke's changing justification for intervention*, in «*Historical Journal*», XLVIII, 2005, pp. 65-100.

²⁶ D. Hume, *Of civil liberty*, in *Essays Moral, Political, and Literary*, edited by E.F. Miller, Indianapolis, Liberty Press, 1987, p. 95 (tr. it. *Della libertà civile*, in D. Hume, *Saggi morali, politici e letterari*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. III, p. 102).

²⁷ Ivi, anche se va precisato che Hume immaginava in questo saggio una sorta di "riformismo illuminato", promosso da un ministro o da un principe dotati «di sufficiente discernimento» per comprendere la consonanza tra il loro interesse e quello pubblico.

²⁸ Si veda, per esempio, C. Cruise

O'Brien, *The Great Melody. A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 429.