

L'albero della Rivoluzione

Le interpretazioni della Rivoluzione francese

A cura di Bruno Bongiovanni e Luciano Guerri

© 1989 Giulio Einaudi editore s. p. a., Torino

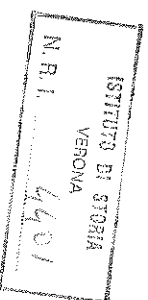
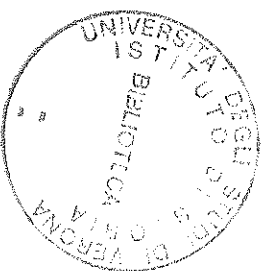
Questa opera nasce da un'idea originale di Giulio Bollari

Traduzioni di Mariolina Bongiovanni Bertini (Louis Blanc, Jules Ferry, Jean Jaures, Walter Markov, Jules Michelet); Rossana Leporati (Moses Hess, Ferdinand Lassalle); Marco Pustianaz (Lord Acton, Archibald Alison, Edmund Burke, Thomas Carlyle, Alphonse de Lamartine, Thomas Macaulay, John Stuart Mill); Lorenzo Riberi (Alphonse Aulard, Benjamin Constant, Anacle France, Ernest Labrousse, Albert Mathiez, Madame de Staël, Alexis de Tocqueville).

ISBN 88-06-11562-6



Giulio Einaudi editore



come le quarantotto sezioni della Comune parigina e le numerose *sociétés populaires*, sulle quali si appoggiò inizialmente Robespierre per poi combatterle in nome dell'*union sacrée* del popolo-nazione. La Arendt vede nel bel mezzo della Rivoluzione francese il «conflitto fra il sistema partitico moderno e i nuovi organi rivoluzionari di autogoverno»: conflitto che si ripresenterà puntualmente con i soviet, con i *Räte* della rivoluzione tedesca, con i consigli ungheresi del 1956. Lo spirito libertario della rivoluzione rivive nella spontanea tendenza alla repubblica dei consigli in ogni rottura rivoluzionaria. Non a caso, tra i rivoluzionari marxisti, l'unica cui Hannah Arendt dedicò un saggio partecipante fu Rosa Luxemburg (in *Men in Dark Times*, 1968).

Dal punto di vista metodologico *On Revolution* procede costruendo tipi ideali e nette alternative concettuali sulla base di materiale empirico fortemente selezionato in vista della costruzione teorica, suscitando talvolta la diffidenza dello storico e del sociologo nei confronti di «un certo carattere metafisico e normativo del suo pensiero» (Hobswam). La rigida dicotomia tra dimensione politica e dimensione socio-economica che prende corpo nel contrasto tra una «buona» rivoluzione americana e una «cattiva» Rivoluzione francese (Habermas) è stata oggetto di varie critiche. Hobswam per esempio, oltre a rilevare l'ingiustificata esclusione della rivoluzione inglese dalla tipologia delle rivoluzioni moderne, respinge l'idealizzazione dei consigli come organismi puramente politici richiamando le concrete istanze di autogestione economica intrecciate inestricabilmente a quelle di autogoverno nella tradizione popolare del movimento rivoluzionario. R. Nisbet, uno storico che pure considera *On Revolution* «un classico della politica», ricorda quanto la storiografia recente americana abbia precisato le reali dimensioni, tutt'altro che trascurabili, della povertà e della questione sociale nel XVIII secolo e come, inoltre, la rivoluzione americana non sia un miracolo politico isolato, ma sia da situare, almeno a partire dallo studio di R. Palmer, nella sequenza delle rivoluzioni atlantiche. Ma anche a stare ai testi di filosofia politica su cui è fondata in gran parte l'analisi arendtiana, perché l'ispirazione giusnaturalistica, dall'influenza di Locke a quella di Thomas Paine, è minimizzata dalla Arendt per la rivoluzione americana, mentre è enfatizzata come tratto negativo della ideologia della Rivoluzione francese? (Enegren). A queste e simili domande i difensori di *On Revolution* rispondono che «per quanto l'intera struttura del libro si fondi su una interpretazione della storia, non è un libro di storia, ma di filosofia politica» (Zorzi). Le tesi teoriche di fondo sono: che il fine della rivoluzione è essenzialmente politico; che la liberazione dagli intralci alla felicità privata è di altro genere rispetto alla dimensione della «felicità pubblica»; che la violenza è un deprecabile fatto accidentale e non

tocca l'essenza del fenomeno rivoluzionario; che costituzione e istituzioni durature che garantiscono la libertà pubblica sono il metro su cui giudicare il successo o il fallimento di una rivoluzione; infine che tra le istituzioni politiche hanno particolare rilievo gli organismi di base di democrazia diretta. Rivoluzione americana e Rivoluzione francese offrono al radicalismo della filosofia politica arendtiana lo scenario concreto da cui trae il materiale empirico che rende vivi e tangibili concetti e valori.

Arendt, H.

1963 *Sulla rivoluzione*, trad. it., nota introduttiva di R. Zorzi, Comunità, Milano.

Enegren, A.

1987 *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma.

Habermas, J.

1966 *Die Geschichte von den zwei Revolutionen*, in «Merkur», n. 218.

Hobswam, E. J.

1975 *Hannah Arendt sulla rivoluzione*, in *I rivoluzionari*, Einaudi, Torino.

Losudo, D.

1987 *Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni*, in *La pluralità inappresentabile*, a cura di R. Esposito, Quattro Venti, Urbino.

Nisbet, R.

1981 *Hannah Arendt e la rivoluzione americana*, in «Comunità», n. 183.

Portinaro, P. P.

1981 *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, in «Comunità», n. 183.

Alphonse Aulard di Michel Vovelle

Colui che si può ritenere il padre fondatore della storiografia scientifica ed erudita della Rivoluzione francese è spesso considerato soltanto attraverso l'immagine un po' caricaturale della discussione che lo oppose ad Albert Mathiez a proposito di Danton: uno scontro, fondato sulla contrapposizione dei protagonisti, tra una storiografia «radicale» e una «socialista»; fra «dantonisti» e «robespieristi». Ma questo significa, piuttosto ingiustamente, etichettare come conservatore, perlomeno in senso relativo, uno storico che non disdegnava l'appellativo di giacobino e che si era battuto, nel periodo eroico della Terza Repubblica, per l'affermazione di un'immagine positiva della Rivoluzione francese, a partire da un approccio rigoroso e scientifico.

Alphonse Aulard (1849-1928) nacque a Montbron, nella Charente, da un padre professore di filosofia, divenuto in seguito ispettore generale. Nelle scarse occasioni in cui rievocava le proprie origini la storia occupa un posto maggiore della geografia: egli amava ricordare un bisnonno che era

stato tenente nell'armata del Reno durante la Rivoluzione, mentre del nonno, sindaco di Nohant all'epoca in cui Georges Sand ne era la castellana, citava la biblioteca di testi libertini che sarebbero stati bruciati dal padre dello storico. Seguendo gli incarichi del padre, il giovane Aulard passò dalla scuola inferiore al liceo di Tours, quindi a quello di Lons le Saulnier, per finire gli studi a Parigi, al collegio Sainte-Barbe e al liceo Louis le Grand. Studente brillante, nel 1867 entrò all'Ecole normale supérieure, uscendone nel 1870 con l'abilitazione in Lettere. Della sua formazione e dei suoi gusti, si sa quello che egli stesso ci racconta, parlando dell'opera di Michelet come della « Bibbia della sua gioventù », e ricordando il casuale incontro per strada di lui fanciullo con il vecchio Thibaudau, che era stato membro della Convenzione.

Lo studio all'Ecole normale, negli ultimi anni del Secondo Impero, lasciò in lui un'impronta durevole: egli ricorda come, su un centinaio di allievi della scuola, gli orleanisti promossi fossero due o tre: uniche eccezioni in un panorama di acceso repubblicanesimo, alimentato dalla lettura di articoli di Delescluze, del giornale di Rochefort « La Lanterne », o dei discorsi di Gambetta. Arruolato allo scoppio della guerra del 1870, durante l'assedio di Parigi prestò servizio nella *garde mobile*, e partecipò alla sortita di Buzenval. Più tardi avrebbe rievocato la gioia sua e dei suoi compagni alla proclamazione della Repubblica e le speranze deluse quando i suoi eroi (come Gambetta) si erano dati alla politica dei politicanti. Se si crede alle sue parole (e non vi è motivo di dubitare), sarebbe lui l'inventore della formula « Ah! Com'era bella la Repubblica sotto l'Impero », che fu più tardi brevettata da altri. Ma Aulard rimase un repubblicano fervente, anche se amava dichiararsi « repubblicano nello stile dell'anno II ». In un primo tempo sembrò seguire la tradizione paterna, e ricoprì incarichi di professore di lettere e di lingue romanze, prima in licei di provincia, poi a Parigi al liceo Jeanson de Sully. Ma non era privo di ambizioni, e nel 1877 si presentò al dottorato con una tesi su Giacomo Leopardi. Questo letterato « puro » arrivò alla storia per il tramite dell'eloquenza rivoluzionaria. Gambetta gli aveva fatto amare Danton, e lui scoprì e pubblicò gli oratori della Rivoluzione (1882).

Questo gli permise di essere nominato, il 9 febbraio 1886, professore incaricato del corso di Storia della Rivoluzione francese alla Sorbona, un insegnamento istituito dalle autorità municipali di Parigi su proposta di Alexandre Millerand. Cinque anni più tardi il corso venne elevato al rango di cattedra. Ecco dunque Aulard professore alla Sorbona: la figura del normalista dalla folta chioma lascia il posto a quella del professore con la barba e il *pince-nez* tramandata dagli allievi, colpiti dalle qualità didattiche di un professore non compiacente (e « stretto » nei voti), ma attento e generoso.

Questa immagine tuttavia, completata da quella di marito, padre e nonno esemplare, non deve coprire le realtà più diverse connesse a un posto che era pur sempre un posto di combattimento. Alla vigilia del primo centenario, la Rivoluzione francese restava per molti un oggetto di scandalo. È vero che la sua lezione inaugurale, il 12 marzo 1886, fu onorata dalla presenza di Clémenceau, ma nondimeno egli temeva manifestazioni di ostilità: diversi colleghi lo consideravano infatti un intruso – in fin dei conti un « politico » – anche se qualcuno, come Ernest Lavisse, lo accolse con simpatia. « Se vi comportate bene – gli fu detto –, non piacerete al consiglio municipale; se non vi comportate bene, non piacerete all'amministrazione universitaria: in entrambi i casi verrete eliminato ». Aulard riuscì non solo a sopravvivere, ma a imporsi saldamente in una Sorbona che egli auspicava « moderna », mettendo in ridicolo i tradizionalisti e gli *ignorantins*, quelli che gridavano « La Sorbona ai francesi, abbasso i meteci ».

Al momento di andare in pensione a 71 anni, nel marzo 1920, per cedere il posto a Sagnac, egli stesso presenta il bilancio di quasi 35 anni di insegnamento, scrivendo: « Ho onorato la Rivoluzione come voleva il Consiglio municipale, ovvero con la verità. Ho contribuito, applicando il metodo storico, a far entrare la Rivoluzione francese nella storia. Alla Sorbona ho avuto allievi che a loro volta sono diventati professori. Oggi nessuno osa più scrivere sulla Rivoluzione, anche per denigrarla, senza produrre testi e senza citare le proprie fonti ». Il Consiglio municipale di Parigi, destinatario di questo testamento pedagogico, rispose a questo appello appena velato votando una mozione di ringraziamento il 27 novembre 1922: « Il Consiglio esprime al professor Aulard la riconoscenza della Parigi repubblicana e si congratula per i lunghi e coscienziosi sforzi da lui compiuti alla Sorbona al fine di diffondere i principi della Grande Rivoluzione ».

Buon educatore, direttore di ricerche flessibili e scevro da settarismi (accolse infatti l'abate Giraud per il suo studio sulla storia religiosa della Sarthe, come difese Albert Mathiez durante la tempestosa discussione della sua tesi nel 1903) pur senza nascondere le proprie opinioni: l'immagine di Alphonse Aulard è soprattutto quella di un grande professore, al servizio della Repubblica.

Ma la sua rispettabilità poté imporsi perché egli era anche, in primo luogo, un ricercatore, un filologo e un erudito. A metà tra didattica e ricerca, Aulard diede un grande contributo al coordinamento degli studi sulla Rivoluzione, allora in piena espansione. Svolse un'intensa attività in seno alla Société d'Histoire de la Révolution Française, che aveva accolto Hippolyte Carnot o Jules Claretie; nel 1904 ne fu presidente e, come era d'uso allora, affiancò all'attività scientifica la partecipazione alla vita sociale: pubblicava come si manifestava nei banchetti annuali, presieduti da Bar-

thou come da Jaurès o da Anatole France. Soprattutto, a partire dal 1887, Aulard fu l'animatore della rivista «La Révolution Française», fondata da Charavay, di cui era il direttore e la cui egemonia rimarrà incontrastata fino alla nascita delle «Annales révolutionnaires», sorte nel 1908 per iniziativa di Albert Mathiez, l'allievo divenuto rivale.

«La nostra ambizione non sarà tanto di giudicare, quanto di far conoscere. ... Leggeremo e analizzeremo i documenti», scrive Aulard, rappresentante dell'erudizione positivista di quegli anni. In testa ai dieci comandamenti che intendeva trasmettere ai suoi allievi vi sono le raccomandazioni di «riferirsi sempre alle fonti», di «lavorare sui testi» di «presentarli in modo imparziale e assolutamente obiettivo»; e se gli si rimproverava di «germanizzare» lo spirito francese, rispondeva di preferire «la chiara conoscenza allo spirito teutonico». Si riteneva un erudito prudente e selettivo («Lo storico è tale soprattutto per la scelta e l'uso delle fonti»), e non mancava di denunciare un certo genere di erudizione (in cui è riconoscibile quella di Taine) che può «unirsi alla passione più accecante e ai pregiudizi più dispotici».

Benché diffidasse del «guazzabuglio» delle pubblicazioni integrali, Aulard contribuì in modo determinante all'enorme lavoro di edizione di testi e documenti sulla Rivoluzione francese allora in corso. A tal fine disponeva di un notevole sostegno finanziario da parte dello Stato e di alcune strutture istituzionali (il municipio di Parigi), e si serviva di gruppi di collaboratori e di assistenti che gli si rimproverò talvolta di lasciare in ombra. Non si spiegherebbe, altrimenti, la vastità delle pubblicazioni realizzate sotto la sua direzione: i 26 volumi del *Recueil des Actes du Comité de Salut Public* (1889-1923), i sei dei *Procès-Verbaux de la Société des Jacobins* (1889-97), i cinque di documenti su *Paris pendant la réaction thermidorienne et le Directoire* (1898-1902), seguiti dai quattro su *Paris sous le Consulat* (1903-909) e dai due su *Paris sous le premier Empire* (1912-14).

Ma l'attività filologica non deve nascondere quella di insegnamento, né tantomeno l'opera storica: del resto, non sarebbe corretto separare i due campi in un autore così fecondo, i cui corsi e i numerosi articoli fornirono il materiale dei nove volumi di *Études et leçons sur la Révolution Française* usciti tra il 1898 e il 1924. Come per non pochi dei suoi contemporanei, tra cui lo stesso Mathiez, l'interesse di Aulard si volse dapprima alla storia religiosa, con un saggio su *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême*. Questi temi furono ripresi nel corso di tutta la sua carriera: nel 1903, in pieno combismo e all'apice del conflitto religioso, scrisse un saggio su *La Révolution Française et les Congrégations*, e in uno degli ultimi anni della sua vita, il 1925, uscì una estrema sintesi su *Le christianisme et la Révolution*. Queste riflessioni distribuite in un lungo arco di tempo rivelano uno

degli aspetti della personalità di Aulard, discernibile nella sua costanza come nella sua evoluzione. Da libero pensatore, appellativo che preferiva a quello di razionalista, affermava: «Non diciamo più che non vogliamo distruggere la religione. Diciamo, al contrario: vogliamo distruggere la religione», ma si affrettava ad aggiungere che intendeva farlo con mezzi pacifici e con la persuasione. In questa prospettiva si comprendono sia la sua attrazione per il culto rivoluzionario della Ragione – questa ragione che è, afferma, il suo «Dio spirituale» – sia, all'opposto, le prevenzioni nei confronti del culto dell'Essere supremo, da parte di un uomo dei Lumi che si riconosceva più in Voltaire che in Rousseau. Se le sue certezze restano salde, l'analisi – che in *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême* è sorretta da una ricerca sul campo che non si limita alle sole fonti parigine, ma indaga anche sulla realtà delle province – si articola in varie fasi.

Nel primo periodo Aulard, da uomo del suo tempo, vede nei culti rivoluzionari un espediente per la difesa della nazione, un sostegno al patriottismo nella Francia aggredita del 1793. È una conclusione limitata, che contrasta con la ricchezza della documentazione raccolta. In seguito, negli ultimi anni della sua vita, Aulard arriverà a chiedersi se il processo di scristianizzazione avrebbe avuto successo qualora non fosse stato brutalmente interrotto.

Ma, benché la storia religiosa sia un tema ricorrente nella sua opera, è come storico della politica che Aulard si impone con l'*Histoire politique de la Révolution Française*, pubblicata nel 1901. Un «monumento» – per riprendere l'espressione di Albert Mathiez, del quale è peraltro noto il giudizio critico su Aulard – «di immensa erudizione e serena imparzialità».

È qui, indubbiamente, che si rivelano più chiaramente il metodo e, in un certo senso, la filosofia della storia di questo studioso. L'esigenza primaria è l'obiettività: «Non vedere né con gli occhi di Marat né con quelli di Madame Roland; e non diventare l'apologeta passionale e settario di nessuno dei partiti della Rivoluzione». In questa prospettiva Aulard si ispira ad alcuni modelli: Michelet, ma soprattutto Quinet, che ha saputo giudicare «con assoluta indipendenza»; lo stesso Thiers, che «ha tracciato un quadro completo», o Louis Blanc, «privato di genio ma preciso». L'esempio da non seguire è invece quello di Taine, suo predecessore e avversario (che non sottovaluta: nel 1907 gli dedica un saggio, *Taine historien de la Révolution*), che «vede tutto, capisce tutto, non dubita di nulla e si atteggiava a supremo interprete, a giudice supremo e imperturbabile».

Aulard, invece, conosce i limiti dell'obiettività cui aspira, e se ne fa carico: «Non pensiamo certo di riuscire a nascondere del tutto la nostra preferenza per il popolo cui apparteniamo e per la scienza al cui servizio ci troviamo». Obiettività e passione non sono incompatibili: «Ho voluto al tem-

po stesso insegnare e praticare la Rivoluzione francese servendo la scienza e la Repubblica, ... Per capire la Rivoluzione francese bisogna amarla».

Queste contraddizioni dichiarate, che illuminano un temperamento e una sensibilità, possono aiutare a capire una visione della politica che non sfuggirà alla personalizzazione delle dispute scientifiche, a una lettura della Rivoluzione attraverso la contrapposizione dei suoi protagonisti, e che farà di Aulard il difensore di Danton, contro Mathiez e i robespierristi. Tale polemica, con i suoi aspetti grandi e piccoli, sulla venalità e il tradimento di Danton, attrasse l'attenzione generale, e contribuì, come si è detto, a creare per la posterità un'immagine un po' caricaturale di Aulard. Ma Aulard stesso aveva preso le sue precauzioni, ricordando di non essere un fautore incondizionato di Danton, e di avere torto con chi, come Robinet, erede della tradizione di Comte, aveva il compito di «canonizzare Danton». Ad ogni modo, non rifiutò di sostenere fermamente la sua scelta: «Certo, oggi sarebbe ridicolo proclamarsi dantonista o robespierrista, ... ma forse nessun altro [come Danton] ha così autorevolmente incarnato lo spirito [della Rivoluzione] in ciò che esso ha di più francese, di più umano». Per lui Danton è tra coloro che meglio hanno capito che «la Rivoluzione significa cambiare l'uomo dall'interno». Egli vede nel suo temperamento bontà e allegria, in una parola, il contrario di un fanatico. Questo spiega la popolarità di Danton, rappresentativo di quel popolo che resta il vero eroe collettivo, a condizione, aggiunge, «di vedere il popolo francese non come una moltitudine indistinta, ma come un insieme di gruppi organizzati». Rappresentante emblematico del popolo rivoluzionario, Danton è per lui anche il personaggio che ha sentito in sé «la generosa grandezza del patriottismo rivoluzionario».

La lettura globale della Rivoluzione che si delinea attraverso Danton è all'origine di una tradizione che la scuola storiografica «giacobina», lungi dal ripudiare, riprenderà in gran parte. La Rivoluzione era necessaria, e per Aulard non vi è dubbio che essa non fosse stata originata dagli errori della monarchia. A prepararla erano stati i *philosophes*, e fu un bene, poiché questi le avevano fornito «la bussola dell'ideale», evitando che sprofondasse in un «selvaggio stato di egoismo». Questa rivoluzione si era fatta con la violenza: ma una violenza necessaria e giustificata, perché fu «sempre la risposta alla violenza di un passato che non voleva morire». La cosiddetta «teoria delle circostanze», che giustifica il progressivo inasprimento della Rivoluzione con le lotte che essa dovette sostenere, non deriva da Aulard, ma fu lui a darle la definizione più netta: «Se noi, come loro [gli uomini della Rivoluzione], dovessimo combattere non solo i prussiani e gli austriaci, ma anche gli emigrati francesi armati contro la patria, e all'interno i complici mascherati di questi emigrati, anche noi non esiterem-

mo ad instaurare un vero e proprio Terrore contro i francesi traditori». Aulard apologeta del Terrore? Egli non manca qui di prendere le distanze: «I nostri avi volevano difendere la Francia invasa, la repubblica pugnalata alla schiena dai realisti, ... ma confessarono energicamente, quando ne conobbero la portata, le inutili e deliranti crudeltà di Carrier e dei suoi complici». In breve, l'idea di distinguere tra una rivoluzione buona e una cattiva, tra l'89 e il '93, è estranea ad Aulard: «Il dispotismo non poteva cadere che con la forza».

Giacobino, ma con riserva, sostenitore del popolo, ma del popolo organizzato: occorre chiedersi ora se Aulard valutasse anche gli aspetti sociali dello scossone rivoluzionario. Egli rifiutava il materialismo storico, e, benché ritenesse di conoscere Marx, considerava in termini prudenti quella che chiamava, in modo tradizionale, la «questione sociale»: «I nostri padri hanno risolto la loro questione sociale, che, se non era la stessa che dobbiamo risolvere noi, era pur sempre una questione sociale: e quando si attaccavano i diritti feudali, si faceva del socialismo». Il radicale Aulard non era indifferente al problema, e non è per gusto del paradosso che vale la pena di confrontare la sua progressiva scoperta del sociale con il cammino parallelo del suo allievo Mathiez, cui la guerra del 1914-18 fece scoprire il movimento sociale e il carovita. Nel 1919 Aulard pubblica *La Révolution Française et le régime féodal*, in cui si chiede se «il totale affrancamento della proprietà contadina non sia il risultato fondamentale della nostra Rivoluzione, la base solida della storia di questa Rivoluzione». Conversione tardiva? Sì e no. Si può ricordare la lunga frequentazione e la reciproca stima che legò Aulard e Jaurès. Egli fece parte della commissione esaminatrice della tesi di dottorato di quest'ultimo sulle origini tedesche del socialismo (1892), e nonostante alcune critiche apprezzò l'*Histoire socialiste de la Révolution Française* al momento della sua pubblicazione. A Marx, che trovava un po' troppo tedesco, preferiva ovviamente il tribuno francese, «riformista e non rivoluzionario». Affiora qui in Aulard il politico, che non si può separare dallo storico. Per quanto si sforzasse, in nome di un certo ideale di laicità deontologica, di evitare la confusione dei generi, Aulard fu per tutta la vita un uomo impegnato. E ciò fin dalla giovinezza, quando all'Ecole Normale leggeva «La Lanterne» di Rochefort, e in seguito collaborava al giornale di Clémenceau «La Justice», dove redigeva i «lunedì rivoluzionari». È naturale, quindi, che non fosse risparmiato dalla stampa conservatrice, che lo definiva «professore di rivoluzione, giacobino settario, mangiapreti, massone, energumeno, demagogo, bevitore di sangue». Massone Aulard non lo fu mai, sebbene non nascondesse le sue simpatie per questa società. Su tutto il resto rispondeva, per quanto difficile fosse mantenere questa linea, di fare storia e non politica, continuando a di-

chiare le sue opinioni, sostenuto e quasi giustificato dal suo amico Edouard Herriot, che scrive: «Aveva il diritto di affermare le sue opinioni che aveva a lungo elaborate. Aveva il dovere di proclamare il suo credo civico».

Per tutta la vita fu un radicale. È lui che, nel 1922, propone di semplificare il nome del partito «radicale e radical-socialista» in radicale socialista: «Amici radicali, giustificiamo l'epiteto di socialisti». Collaborò a giornali radicali, «La Dépêche de Toulouse», «Le Progrès Civique», «L'Ére Nouvelle». Non esitò a candidarsi al parlamento, senza essere eletto, nel 1919, con lo slogan «Né bolcevismo né reazione»; poi, come candidato dell'Unione, nel distretto della Senna nel 1920. Egli fu tra coloro che sempre auspicarono un'alleanza tra radicali e socialisti riformisti. La visione politica di Aulard era improntata ad un radicalismo aperto, articolato intorno a poche idee-guida. La repubblica, certamente, come mezzo per costruire la democrazia e per portare a termine l'opera della Rivoluzione: «La conseguenza logica del principio di uguaglianza è la democrazia. La conseguenza logica del principio di sovranità nazionale è la repubblica». Egli si augurava una riforma costituzionale per una maggiore democrazia, che comprendesse addirittura – notevole audacia da parte sua – la concessione, misurata e graduale, del diritto di voto alle donne.

Ma benché giustificasse la violenza rivoluzionaria di un tempo, e benché inviase nel 1917, a nome della Ligue des droits de l'Homme e della Société d'Histoire de la Révolution un messaggio di incoraggiamento a Pietrogrado (*Lettre aux citoyens de la libre Russie*), fu contrario al ricorso alla violenza nelle società contemporanee: non amava Georges Sorel, denunciò pubblicamente Vaillant e Guesde e, quando è il caso, anche Jaures per i suoi «consigli di violenza» (1908). Attaccò il bolcevismo, che giudicava troppo «russo», ma da una posizione non priva di sfumature. In polemica con Henri Béraud scrive ad esempio: «Non calunniare i bolsevichi, o volere che non siano calunniati, non significa essere bolsevico». Contrario alla politica del filo spinato, e difensore dei ribelli del Mar Nero (André Marry e De Badina), si soffermò sulla politica di Lenin e sul problema del passaggio ad un'altra società.

Nei suoi ultimi anni, sempre innamorato dell'Italia, fu ossessionato dall'ascesa del fascismo, e ne denunciò il pericolo internazionale. Appare qui un ultimo aspetto del personaggio, l'umanista militante e, se è lecito l'espressione, il patriota internazionalista. Umanista militante lo divenne molto presto, fin dal suo impegno nell'*affaire Dreyfus*, sull'esempio di Anatole France. A partire dal 1898 militò attivamente nella Ligue des droits de l'Homme, e, dal 1921 alla morte, nel 1928, ne fu il vicepresidente. Questa disposizione umanistica lo rese particolarmente sensibile ai

problemi dell'istruzione: si impegnò nella Mission laïque française, veicolo di diffusione della cultura all'estero (ma anche di lotta all'influenza delle congregazioni religiose). «Sono un patriota nello stile dell'anno II», scrive, definendosi patriota e internazionalista: ma, ostile tanto al patriottismo sciovinista della destra quanto all'internazionalismo di un Gustave Hervé, si ritrovò in accordo con Jaures, per poi seguire Clémenceau all'inizio di un conflitto nel quale egli vedeva «la guerra dei popoli liberi». Ma fin dal 1918 avrebbe spinto la Société d'Histoire de la Révolution Française a sollecitare la creazione della Società delle Nazioni. Eletto dal Consiglio Internazionale che riuniva tutte le federazioni nazionali della Società delle Nazioni, nel 1927 presiedette a Berlino, al Reichstag, il congresso della Società, rallegrandosi per il riavvicinamento tra Francia e Germania. E l'ultima gioia, o quasi, alla fine della sua vita, per colui che si proclamava «francese ed europeo».

Nei diversi aspetti del personaggio si rivela, dunque, una reale unità. Alphonse Aulard, erudito e studioso, repubblicano, democratico, radicale, umanista come si poteva esserlo alla svolta tra l'Ottocento e il Novecento, fu tra coloro che poterono vivere senza eccessive tensioni interiori una visione del mondo cui la Rivoluzione francese forniva il punto di riferimento e la matrice fondamentale.

Belloni, G.

1949 *Aulard historien de la Révolution française*, P. U. F., Paris.

Cochin, A.

1981 *La crisi della storia rivoluzionaria: Taine e Aulard*, trad. it. in *Lo spirito dei giacobini*, snc, Bompiani, Milano.

Godechot, J.

1974 *Un jury pour la Révolution*, Laffont, Paris.

La presunta oggettività, fredda e imparziale, di Taine, in questa pagina diventa chiaramente un labile spunto da cui Barbey prende le mosse per abbandonarsi alle sue ossessioni ricorrenti, ai suoi fantasmi prediletti: delegata allo storico positivista la verifica minuziosa dei fatti, lo scrittore spiritualista e visionario può ricrearli con una libertà fantastica non dissimile da quella dell'abborrito Michelet, benché di segno opposto. Come in quella novella delle *Diaboliques* (1874), *Un dîner d'abbés*, in cui vediamo i repubblicani gettare in pasto ai maiali le ostie consacrate, la Rivoluzione perde qui ogni connotato storico, si trasforma in una figura suggestiva ma, generica, della realtà ineliminabile del male.

È proprio questa realtà, che i fautori delle «magnifiche sorti e progressive» tendono a rimuovere, il punto d'arrivo della riflessione di Barbey sulla Rivoluzione. Ai suoi occhi la Rivoluzione, che né la Restaurazione né il Secondo Impero sono riusciti a stroncare, è l'ultima e più devastante reincarnazione di quel «demone della perversità» che Baudelaire e Poe ben conoscevano. È necessario, di conseguenza, combatterla con ogni mezzo: distruggerne con Taine i miti, svelarne gli orrori, dissipare la falsa e suggestiva poesia di Michelet. Si tratta di una lotta spesso vana: il mito rivoluzionario, che contiene i germi della democrazia a venire, fa presa sulle masse, è proiettato verso il futuro. Proprio per questo, però, non bisogna rinunciare a sfidarlo, a contrastarlo con la stessa audacia disperata con cui gli Chouans, perdenti e temerari, affrontavano l'empietà trionfante del mondo moderno.

- Barbey D'Aurevilly, J.-A.
1860 *Les prophètes du passé. De Maistre, De Bonald, Chateaubriand, Lamennais*, Bourdilliat, Paris.
1860-1912 *Les Œuvres et les Hommes*, Amyot (poi Frinziane, Quantin, e Lemierre), Paris, 26 voll. (1st. Slakline, Genève 1968).
1977-80 *Œuvres romanesques complètes*, ed. a cura di J. Petit, Gallimard, Paris 1977-80, 2 voll.
Bernard, C.
1986 *Revolvement historique, sublimation romanesque: la Chouannerie dans L'Enscorcelle de Barbey d'Aurevilly* in *Vendée Chouannerie Littéraire*, Actes du colloque d'Angers (1985), Presses de l'Université d'Angers, Angers.
Dodillé, N.
1986 *Ecriture romanesque et histoire orale: l'exemple du Chevalier Des Touches de Barbey d'Aurevilly*, in *Vendée cit.*
Yarrow, P. J.
1961 *La Pensée politique et religieuse de Barbey d'Aurevilly*, Droz-Ménard, Genève-Paris.

Augustin Barruel di Dino Carpanetto

Ad Augustin Barruel (1741-1820) è comunemente attribuita la paternità della teoria della «cospirazione», consegnata al grande pubblico dei contro-rivoluzionari da quello che fu uno dei *bestseller* della pubblicistica reazionaria, i *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. La tesi è nota: la Rivoluzione sarebbe stata deliberatamente preparata, messa in atto e portata alle sue estreme conseguenze da una triplice cospirazione: quella dei «soffisti dell'empietà», cioè i *philosophes* dell'Illuminismo francese, i quali, seminando in tutta Europa miscredenza e ateismo, avrebbero scardinato ogni sorta di autorità; quella dei «soffisti della politica», ossia i massoni, i quali, una volta convertiti al comunismo professato dagli Illuminati di Baviera, avrebbero messo in atto il perverso disegno di eversione; quella dei Giacobini, eredi dell'Illuminismo e figli del radicalismo massonico, che avrebbero completato il diabolico piano con il Terrore. In realtà della tesi del complotto Barruel non fu né l'unico né il primo assertore, come lo straordinario successo dei *Mémoires* ha fatto spesso credere. Infatti lo scritto di Barruel non è che il compendio conclusivo di una pubblicistica fiorita a partire dalla metà del secolo, che in un primo tempo si era accostata al fenomeno della massoneria con benevola curiosità, spinta dal gusto di svelare quei segreti che perlopiù venivano giudicati innocenti mascheramenti di un'associazione non pericolosa, se non persino benefica. Ma verso gli anni ottanta si erano delineate posizioni di ostilità verso la massoneria, che cominciò ad essere percepita come una società a scopo politico, ritenuta tanto più pericolosa quanto più trovavano credito assurde o verosimili congetture che si fondavano su diversi elementi, quali la ripresa della leggenda dei Templari, le accuse ai Gesuiti di collusione con le società segrete e gli stessi autentici conflitti all'interno del mondo massonico tra le logge del Grande Oriente e le nuove tendenze, che si dislocavano le une su un versante razionalista di aspra critica all'Antico Regime (gli Illuminati di Baviera), le altre su un versante mistico ed esoterico (i martinisti e gli swedenborghiani). Ma l'autentica svolta che preparò il terreno ideologico sul quale poi Barruel si mosse, fu piuttosto rappresentata dal fatto che le posizioni antimassoniche divennero la bandiera dei devoti reazionari, di parte sia cattolica sia protestante. A questo proposito Jacques Droz ha mostrato come le prime «rivelazioni» sul complotto massonico-giacobino trovino origine da un lato negli ambienti gesuitici del cattolicesimo austriaco che a metà degli anni ottanta si stavano riorganizzando per saldare i conti con il giuseppinismo e con lo spirito irreligioso dell'*Aufklärung*, dall'altro nei circoli pietistici del protestantesimo tedesco.

In Francia alla vigilia dell'89 la polemica assunse i toni più accesi: accanto ad infamanti libelli – che nell'ansia di stracciare il velo che celava la presunta finalità sovversiva delle logge a volte non andavano tanto per il sottile, accomunando tramassoni e *philosophes* a teosofi, mesmeriani, Templari, ugonotti, giansenisti e persino fisiocrati – vennero editi anche scritti più credibili, quali il noto *Essai sur la secte des Illuminés* (1789), opera del massone, storico e romanziere, marchese di Luchet. Con il *pamphlet* di Luchet, a cui si può affiancare *Les Jésuites chassés de la maçonnerie* (1788), compilato da Nicolas de Bonneville, il futuro animatore del *Cercle social*, la polemica era ancora in parte interna alla stessa massoneria francese; dopo il 14 luglio essa si inasprì e divenne prerogativa dei reazionari, le cui pubblicazioni, via via che la Rivoluzione si radicalizzava, trovarono sempre più largo ascolto tra gli aristocratici, disposti a dimenticare i loro frequenti trascorsi massonici, il clero refrattario e gli emigrati. Al tempo stesso la pubblicistica controrivoluzionaria insisteva ripetutamente sul nesso causale tra *philosophie* e Rivoluzione. Gli scritti del conte Ferrand, dell'abate Lefranc, di Sabatier de Castres, i libelli del poligrafo Montjoie, di Cadet-Gassicour, di Sourdat de Troyes e dell'abate d'Hesmivy d'Auri-beau, i cui *Mémoires pour servir à l'histoire de la persécution française* (1794) furono pubblicati a Roma con l'approvazione pontificia, contribuirono a rafforzare i convincimenti antimassonici e in specie a divulgare i due temi centrali nella cultura reazionaria cattolica: quello della Rivoluzione come opera della Provvidenza per punire la Francia di un secolo di agnosticismo e quello appunto del complotto giacobino-massonico. In questo modo il «mito del complotto», che aveva avuto tanta parte nel clima emotivo dell'epoca agendo come una componente rilevante nella mobilitazione dei contadini e del popolo di Parigi, veniva catturato dalla destra che, agitando pericoli più immaginari che reali, tentava di organizzare una controffensiva ideologica ai successi dei Giacobini.

La vita e le opere di Barruel sono intrecciate al processo di formazione di una risposta cattolica e reazionaria ai Lumi e alla Rivoluzione. Nato nel 1741 nella regione di Haur-Vivaraïs, una terra di persistenti lotte religiose, Barruel è novizio nell'ordine dei Gesuiti quando, nel 1764, un editto del re scioglie la Compagnia di Gesù in tutta la Francia. All'età di 23 anni segue la diaspora dei confratelli, prendendo i voti in Germania e successivamente insegnando in collegi della Boemia e della Moravia. Rientrato in Francia, pubblica nel 1781 *Les Hébreux ou lettres provinciales philosophiques* (I parte), con cui si propone di smascherare agli occhi dei lettori ingenui e sedotti dai Lumi tutte le assurdità concettuali e le empietà dei *philosophes*. Dalla polemica suscitata dall'opera, che per altro ottiene un discreto successo, Barruel si difende con interventi sull'«Année littéraire», il

giornale di Fréron a cui collaborava dal 1774. La seconda parte delle *Hébreux* (1788) e diversi *pamphlets* anteriori all'89 testimoniano la vena polemica dell'abate e la sua attenzione ad identificare i temi ideologici che consentivano di far leva sulla tradizione. Assunta nel 1788 la direzione del «Journal ecclésiastique», a cui lavora pressoché da solo fino alla chiusura nel luglio del '92, Barruel lo qualifica come la voce del clero controrivoluzionario e ne amplifica la risonanza stringendo collaborazione con il «Giornale ecclesiastico» di Roma.

All'indomani del 10 agosto '92, Barruel fu costretto a nascondersi per sfuggire alle minacce di morte e pochi giorni prima dei massacri di settembre emigrò in Inghilterra, dove fu mantenuto come elemosiniere presso la famiglia del principe di Conti, in passato, esponente di punta del partito parlamentare ostile a Turgot. Ben accolto da Burke, trovò protezione ed incoraggiamento in Lord Clifford che lo aiutò a pubblicare i suoi lavori. A Londra diede alle stampe l'*Histoire du clergé pendant la révolution française* (1793), un lungo capo di accusa contro la Costituzione civile del clero, in cui dava la stura al rancoroso spirito di vendetta dell'ex gesuita e dell'emigrato contro gli illuministi, colpevoli di aver mandato in rovina la Compagnia, e contro i rivoluzionari, colpevoli di aver trascinato la Francia nel regno dell'anarchia e dell'ateismo. Da abile polemista, Barruel praticava un modulo narrativo che si rivelerà di indubbia efficacia quando di lì a pochi anni sarà più compiutamente percorso nei *Mémoires*, incentrato sulla mescolanza tra il gusto del sensazionale, della clamorosa rivelazione, lo sdegno pugnace del moralista e l'apparente serietà dell'erudito, capace di allineare pagine e pagine di soverchiante documentazione. Nell'*Histoire du clergé* la massoneria restava in ombra: la congiura – ed è la prima volta che Barruel abbraccia tale spiegazione – era stata operata dai «filosofi politici» capeggiati da Mirabeau e rappresentati al più alto livello da Condorcet, «l'abominevole sofista, il bastardo di Lamettrie, di Hobbes e di tutti gli atei», e dai «filosofi atei», «aborti di Bayle e di Voltaire, che avrebbero piuttosto sofferto cento Neroni sul trono che un sol prete sull'altare». Alla requisitoria non sfuggivano neppure i fisiocrati, anch'essi accusati di aver cospirato a distruggere l'autorità della Chiesa con la loro fede nei dogmi dell'economia, autentica religione naturale e perciò anticristiana. Necker era stato l'uomo decisivo, colui che aveva raccolto i tanti fili della cospirazione e si era adoperato per affrettare la caduta di Luigi XVI. Nella seconda parte del libro, dedicata alle leggi approvate dalle assemblee rivoluzionarie e in specie alla famigerata Costituzione civile del clero, Barruel calava ancora più i toni denigratori, senza temere ad esempio di far ricorso all'antisemitismo, per concludere con l'invetiva contro i Giacobini, «feroce setta di mostri che si mordono, si straziano, si assassinano l'un l'altro».

Solo resta Robespierre in mezzo ai suoi masnadieri, perché sono alla Francia ancora necessari i carnefici». Affermazioni siffatte erano la prova che a Barruel interessava non tanto compiere uno sforzo di analisi politica, quanto piuttosto eccitare gli animi dei cattolici e demonizzare gli avversari. La tesi era infatti di una banale semplicità: il complotto contro la Chiesa e la religione non poteva che essere il preludio del complotto contro la monarchia; la stessa mano che aveva insanguinato l'altare — e Barruel faceva riferimento ai massacri e alle deportazioni di preti del settembre '92 — avrebbe finito col rovesciare il trono.

Gli stessi motivi polemici che nel 1793 apparivano come strumenti di una battaglia politica in corso, nella quale i controrivoluzionari, perlopiù esuli, dovevano contrapporsi ai successi dei Giacobini, riproposti a distanza di quattro anni assumevano ben altra valenza. Infatti, se si tiene conto che i *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* furono pubblicati la prima volta a Londra nel 1797, quando in Francia il Direttorio trionfava, si ha l'impressione di trovarsi di fronte a quella che è stata definita una facile «profezia del passato» (Baldensperger 1924) che, sulla falsariga della leggenda del complotto, amplificava la trama di un racconto che già prima Barruel, e, come si è detto, non solo lui, aveva impostato sul piano ideologico. Processare il secolo dei Lumi per poi condannare *in toto* la Rivoluzione costituiva la premessa di quella restaurazione del cattolicesimo e dell'autorità monarchica che la cultura reazionaria si proponeva. L'impianto dei *Mémoires* non era sostanzialmente diverso dal precedente *pamphlet*; ciò che li caratterizzava era la dimensione, molto ampia, e il tono, ancor più polemico, in certi passi quasi delirante. Una buona metà dello scritto era dedicata a svelare la prima delle tre cospirazioni, quella dei *philosophes* e dei politici, sovrani e ministri riformatori, da loro ispirati. Come tanti imputati chiamati al banco di accusa di una sorta di processo inquisitoriale, Barruel passava in rassegna gli intellettuali francesi della seconda metà del secolo: dal Gotha dell'Illuminismo degli anni sessanta, là dove si annidavano i quattro capi della congiura, cioè Voltaire, la mente pensante, d'Alembert, l'agente organizzatore, Diderot, il primo degli affiliati, e il loro protettore Federico II, si scendeva fino alla vigilia della Rivoluzione lungo una catena di complicità che coinvolgeva anche i personaggi minori. Qualcuno poteva essere guardato con una certa benevolenza: è il caso, non certo paradossale, di Rousseau, che pur essendo ovviamente collocato tra gli dei dell'empietà, veniva trattato con benevolenza perché non si era fatto predicatore di ateismo. A Condorcet, invece, per il suo ateismo e per il fatto di essere l'anello di raccordo tra illuministi e Giacobini, erano riservate le più pesanti contumelie. La requisitoria procedeva col metodo delle citazioni, spesso disinvolte e forzate, di passi di libri o di articoli che Barruel

utilizzava come prove del complotto premeditato e che comunque, al di là delle ingenue strumentalizzazioni, rivelano un'indubbia familiarità con i testi dell'Illuminismo. Quando in rare pagine le apocalittiche invettive si stemperavano, allora Barruel dava spazio ad argomentazioni politiche. È il caso dei paragrafi dedicati a Montesquieu. Quasi a malincuore e operando diversi «distinguo», l'abate finiva col collocare Montesquieu tra le principali fonti di ispirazione dei sofisti, perché era stato maestro di dubbi e di inquietudini che avevano insegnato ai francesi a diffidare della loro monarchia. Foriera di ribellione era stata la teoria della separazione dei poteri, che prefigurava un sistema politico di tipo anglosassone non confacente alla Francia per ragioni storiche e geografiche. E infine Montesquieu aveva posto il grande principio di ogni rivoluzione democratica: «Ogni uomo che, in uno Stato libero, è ritenuto avere uno spirito libero, deve governarsi da se stesso». Era così definita la linea di filiazione da Montesquieu a Rousseau: «Montesquieu aveva saputo risvegliare le idee di libertà, di uguaglianza; Rousseau ne fece il bene supremo». Il ginevrino in fondo era stato l'erede più consequenziale della lezione di democrazia che Montesquieu aveva di fatto già compiutamente svolto, pur celandola sotto le sottigliezze di un'analisi solo apparentemente disinteressata. *Mutatis mutandis*, e rovesciato il segno ideologico, l'identica tesi della dipendenza di Rousseau da Montesquieu apparteneva in quegli anni anche alla cultura politica dei Giacobini.

Ai *philosophes* seguivano in lunga fila gli affiliati, con in testa ovviamente Federico II, seguito da Giuseppe II (la cui politica religiosa era giudicata preludio alla Costituzione civile del clero), da Cristiano VI di Danimarca, da Stanislao Augusto Poniatowski, da Gustavo III. Caterina II veniva ribaltata al giudizio della storia: erano stati gli illuministi a considerarla una loro segnapace, mentre in realtà la zarina si sarebbe comportata ben diversamente impedendo la circolazione dei libri francesi e atteggiandosi in modo liberale con la nobiltà e con la Chiesa. D'Argenson, Malesherbes, Maupeou, Turgot, Necker, Brienne, tra i politici francesi, erano giudicati i principali esponenti della cospirazione e i loro nomi si stagliavano sull'orizzonte di una mappa assai precisa degli uomini che in varia misura furono impegnati in tentativi di riforma. Dopo gli uomini, gli avvenimenti premonitori della Rivoluzione, frutto anch'essi di un deliberato progetto sovversivo: le rivoluzioni di Ginevra dal 1770 al 1782 tomentate dai *philosophes*, in primo luogo da Voltaire che aveva trasformato la vicina città di Versoy, voluta da lui e da Choiseul, in un «foyer de fermentation»; le battaglie dei Parlamenti; le insurrezioni in Boemia nel 1773; le rivolte dei contadini in Transilvania nel 1784, di cui Barruel stendeva un dettagliato resoconto. Di fatto egli compilava una sorta di storia della crisi dell'Antico

Regime che, al di là dell'irritante retorica e delle ingenuità affermazioni, può offrire motivi di riflessione atti a cogliere temi e prospettive che confluiscono successivamente nella storiografia della Restaurazione e molto più avanti saranno rielaborati dalla storiografia non reazionaria, che, mutato il segno ideologico, percorrerà itinerari analoghi, muovendosi anch'essa alla ricerca delle origini intellettuali di quella cesura profonda e ponendo il problema della Rivoluzione francese come punto alto di una più generale crisi continentale. Nella seconda parte dei *Mémoires* Barruel denunciava la cospirazione massonica-giacobina allineando pagine e pagine di analisi sulla massoneria, di cui intendeva svelare persino i più minuti segreti, le più diverse ramificazioni, attraverso quello che all'apparenza poteva anche sembrare un puntiglioso scandaglio, ma che in realtà al vaglio della storiografia risulta ormai essere null'altro che un centone impreciso di informazioni fortemente manipolate, con la parziale eccezione dei capitoli dedicati agli Illuminati di Baviera. Qui Barruel poteva essere più credibile perché disponeva di una fonte omogenea e affidabile costituita dagli scritti del tedesco Starck, e più in generale della stampa antirivoluzionaria tedesca (Hoffmann, Zimmermann, Girtanner, «Wiener Zeitschrift»), che fin dal 1791 aveva denunciato quella pericolosa «cospirazione». Nel fuoco della polemica poco importava che anche questi capitoli dei *Mémoires* fossero inficiati da forzature ed errori, come quello di considerare tutti gli Illuminati degli atei e dei comunisti, o di credere che essi si fossero infiltrati nelle logge massoniche di mezza Europa per piegarle ai loro piani eversivi. Simili affermazioni meritano la severa critica sia di un contemporaneo, controrivoluzionario e massone, come de Maistre, il quale difese il carattere spirituale di un settore della massoneria, ossia dei martinisti, sia di diversi storici di parte massonica attivi nell'Ottocento e agli inizi del Novecento, ai quali il ruolo demagogico attribuito da Barruel alla massoneria poteva non dispiacere, a patto di ribaltarne le premesse ideologiche e il giudizio complessivo.

I *Mémoires* fecero discutere ancor prima di essere integralmente pubblicati. Negli ultimi due volumi usciti a pochi mesi di distanza dai primi, Barruel inserì nel testo e nelle note le sue risposte a giudizi già apparsi su periodici inglesi reazionari, quali l'«Anti-Jacobin Review» e il «British Critic». Già nel 1798 il pubblico inglese poteva disporre di una traduzione, stampata a Dublino e curata dall'amico Robert Clifford, che nello stesso anno pubblicò uno scritto dal significativo titolo *Application of Barruel's Mémoires of Jacobinism to the Secret Societies of Ireland and Great Britain*. Ad Amburgo l'editore Fauche, fratello del più attivo agente della controinformazione, ristampò i *Mémoires* tra il 1798 e il 1799 nella edizione che risulterà poi la più conosciuta, tanto da essere spesso scambiata con la prima. Ad essa seguirono in poco tempo quattro ristampe. Lo stesso Fauche fu

editore di un fortunato *Abbrégé*, rapidamente predisposto da Barruel stesso, che meritò ben cinque edizioni tra il 1799 e il 1801. Repentine furono anche le traduzioni in italiano e in tedesco, entrambe del 1802, in portoghese, sotto forma di estratti (Lisbona 1809), in spagnolo (Barcellona 1810) e in russo (Mosca 1805-1809). Nonostante l'ampia e puntuale confutazione che dei *Mémoires* volle compiere l'ex presidente dell'Assemblea costituente, Jean-Joseph Mounier, il quale mostrò l'assoluta ininfluenza della massoneria sulla Rivoluzione, lo scritto di Barruel conobbe uno straordinario successo nel corso dell'Ottocento, particolarmente significativo in Germania, dove i *Mémoires* fornirono un contributo di rilievo all'enucleazione del romanticismo di stampo reazionario. In Francia Barruel fu oggetto di un rinnovato interesse all'inizio del nostro secolo, quando il tema del giacobinismo tornava all'attenzione degli storici, ancor prima della rivoluzione russa. Augustin Cochlin, che non poteva certo credere nel valore storiografico dei *Mémoires*, affermò di volerne riprendere il disegno, per analizzarne le forme e i modi della trasformazione dell'ideologia illuminista in quella giacobina. Negli anni trenta, se è comprensibile che uno storico di destra quale Bernard Fay si proponesse di completare la storia del giacobinismo di Barruel, non stupisce che un laico come Gaston Martin, pur non credendo al ruolo demagogico della massoneria, volesse valorizzare l'intervento del Grande Oriente nella fase di preparazione all'89. Più accertata dalla storiografia «classica» dei Mornet, dei Lefebvre e dei Soboul fu la tesi esposta da Albert Lantoin nel 1935, che sosteneva la rilevanza storica della massoneria unicamente come forma interna di critica all'Antico Regime, in polemica con Mathiez che aveva giudicato le logge null'altro che «sociétés de ripaille et d'amusement». Ma con queste considerazioni ci si trova ormai al di là della discussione su Barruel, la cui ingenua e melodrammatica visione non poteva trovare credito tra gli storici, ma restava e resta come uno scritto da valutare con attenzione a causa della notevole influenza da esso esercitata non solo nell'ambito di «certe elucubrations pseudostoriografiche della destra europea» (Diaz), ma anche in un comune sentire a proposito di Giacobini e massoni passato dalla storiografia alla politica e nel persistente successo del significato «ad deterrendum» del termine giacobino, successo evocato trent'anni or sono da Saitta nella famosa *querelle* con De Felice.

Baldensperger, F.

1924 *Le mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815)*, Plon, Paris.

Barruel, A.

1793 *Histoire du Clergé pendant la révolution française*, Cogan, London (trad. it. Ferrara 1794).

- Barruel, A.
[1797] *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Diffusion de la Pensée française, Voulle, 1973, 2 voll. (dall'edizione del 1818 rivista e corretta dall'autore).
- Dussault, J.-J.
1825 *Notice sur la vie et les ouvrages d'Augustin Barruel*, Méquignon-Havard, Paris.
- Droz, J.
1961 *La légende du complot illuministe et les origines du romantisme politique en Allemagne*, in «Revue historique», CCXXVI.
- Roberts, J. M.
1982 *The Mythology of the Secret Societies*, Secker & Warburg, London.
- Lemaire, J.
1985 *Les origines françaises de l'antimacaronisme (1744-1797)*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.

Jeremy Bentham di Marco Guidi

Le riflessioni di Bentham (1748-1832) sulla Rivoluzione francese si sviluppano a caldo, seguendo le scansioni del dibattito politico-legislativo e della cronaca di quegli anni. Alcune di esse, rielaborate in forma di opuscoli o confluire nelle principali opere del filosofo utilitarista, contribuiranno a diffondere la sua lettura degli eventi rivoluzionari tra coloro che, nel XIX secolo, accolsero le sue teorie. Altre non appariranno più come riflessioni sulla Rivoluzione; nondimeno verranno a costituire alcuni dei punti nodali delle sue dottrine politiche ed economiche e non sarebbe azzardato voler trovare proprio in esse il più importante legato della Rivoluzione francese all'utilitarismo dell'Ottocento.

I temi principali attorno a cui si snoda la lettura di Bentham sono: la critica della Dichiarazione dei diritti dell'uomo; una mediazione sull'economia politica e la finanza che serve a precisare la sua posizione su temi come colonie, spesa pubblica, tassazione, moneta; l'elaborazione di una teoria della «dipendenza» dei governanti dai governati e la giustificazione utilitaristica dell'estensione del suffragio.

Bentham si rende conto fin dall'inizio che le teorie dei diritti naturali dell'uomo, nate sul ceppo della filosofia giusnaturalistica, segnano il punto di massima distanza tra il suo pensiero e l'ideologia dei protagonisti della Rivoluzione. Egli comincia anzi con l'adottare una strategia «pedagogica», volta a convincere i suoi interlocutori della superiorità dell'approccio utilitarista: in due fascicoli manoscritti, il primo dei quali sicuramente fatto circolare nei circoli parigini (*Représentation*, del 1788; e *Déclaration Financière* o *Views of Economy: written for the use of the French Nation, but not imputable to the English*, del 1789-90 ca.), egli compie lo sforzo di tradurre il linguaggio dei diritti dell'uomo in quello dell'utilità. Ma se questo ten-

tativo non avrà successo, egli presterà sempre particolare attenzione al nesso che si instaura tra linguaggio dei diritti e prassi rivoluzionaria. In un saggio progettato con il titolo *Nonsense upon Stilts* o *Pandora's Box Opened* (datato settembre 1795 e terminato entro l'anno successivo), Bentham si propone di criticare i sofismi contenuti nelle Dichiarazioni dei diritti premesse alle costituzioni del 1791 e dell'anno III (1795). Questo saggio viene offerto a Cobbett, nel 1801, col titolo *Postidential Nonsense Unmasked* perché sia pubblicato nell'«Anti-Jacobin», ma si dovrà attendere il 1816 perché veda la luce, grazie a Etienne Dumont, redattore delle opere di Bentham in francese, col titolo di *Sophismes anarchiques* (Bentham 1816).

Per Bentham, l'approccio dei diritti naturali non risponde ai principi della conoscenza empirica, perché pretende di asserire l'esistenza di dettati imperativi aventi valore di leggi supreme, laddove al contrario essi non sono mai stati effettivamente pronunciati da un individuo (sovrano) in grado di farli obbedire. Secondo tale approccio, le leggi positive debbono conformarsi al dettato della natura: appellandosi ad esso, quindi, gli uomini possono tanto giustificare l'esistente e condannare ogni riforma, quanto metterlo continuamente in discussione e ribellarsi contro di esso, in nome della giustizia suprema della natura, con il risultato, però, di minare «il terreno su cui stanno costruendo il loro stesso edificio». Bentham ritiene invece che occorra scindere le questioni di fatto da quelle di valore: può essere definita legge soltanto il comando esplicito di un sovrano determinato (sia esso un individuo o un corpo collettivo), cui corrisponde una «abitudine ad obbedire» da parte della comunità da esso governata (positivismo giuridico). Quanto al contenuto di questa legge positiva, esso può bensì essere vantaggioso per i sudditi, ma può anche riflettere gli interessi «sinistri» del sovrano stesso, o quelli di un gruppo di privilegiati in grado di far valere le proprie pressioni. In questo caso la necessaria critica deve basarsi su una teoria etica che eviti di appellarsi a «entità fittizie» come le leggi di natura, per far riferimento invece alle sole «entità reali» concretamente esperibili: i bisogni degli individui, che possono essere considerati come aspetti della loro fondamentale ricerca della felicità (bilancio positivo tra piacere e dolore). La norma utilitarista, infatti, impone di giudicare positivi quegli atti (leggi, in questo caso) che hanno come conseguenza la massima felicità totale degli individui che compongono la comunità. La differenza, e in fin dei conti la superiorità, di questo criterio etico rispetto alle teorie giusnaturaliste può essere argomentata in base alla considerazione che quando una decisione presa in conformità a un asserito diritto naturale dell'uomo entra in contrasto con un altro dettato della natura, non esiste un criterio ultimo cui appellarsi per decidere quale dei due debba prevalere, mentre il principio di utilità, di fronte a scelte contrastanti, rinvia sempre a un

- Bentham, J.
 1816 *Tactique des assemblées législatives, suivie d'un traité des sophismes politiques*, J.-J. Panchoud, Genève-Paris.
 1817 *Plan of Parliamentary Reform, in the Form of a Catechism*, R. Hunter, London.
 1952 *Jeremy Bentham's Economic Writings*, a cura di W. Stark, Allen & Unwin, London, 3 voll.
 Burns, J. H.
 1944 *Bentham and the French Revolution*, in «Transactions of the Royal Historical Society», s. 5, XVI.
 1974 *Bentham's Critique of Political Fallacies*, in *Jeremy Bentham: Ten Critical Essays*, a cura di B. Parekh, Frank Cass, London.
 Dinwiddie, J. R.
 1975 *Bentham's Transition to Political Radicalism*, in «Journal of the History of Ideas», 36.
 Halévy, E.
 1901-904 *La formation du radicalisme philosophique*, F. Alcan, Paris, 3 voll.
 Hart, H. L. A.
 1982 *The United States of America*, in *Essays on Bentham, Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford.
 James, M.
 1986 *Bentham's Democratic Theory at the Time of the French Revolution*, in «The Bentham Newsletter», 10.
 Mack, M. P.
 1962 *Jeremy Bentham: an Odyssey of Ideas, 1748-1792*, Heinemann, London-Melbourne-Toronto.
 Zagar, J.
 1958 *Bentham et la France*, tesi di dottorato, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, Paris.

Louis Blanc di Madeleine Rebérioux

L'*Histoire de la révolution française* di Louis Blanc (1811-1882) è un monumento stranamente dimenticato. Le vengono in genere dedicate poche pagine, il più delle volte superficiali: pagine ripetitive, che testimoniano, quasi sempre, la non lettura dell'opera. In questo entrano sicuramente la personalità dell'autore e la sua carriera politica. Sulla memoria di questo storico fecondo, pubblicista instancabile, e socialista che ebbe grande influenza nel 1848, pesano tre elementi negativi: il fallimento degli Ateliers Nationaux; la «tara» – non secondaria nelle nostre società traboccanti di liberalismo – di essere stato uno «statalista»; e infine la posizione assunta contro la Comune di Parigi. Criticato da Marx e deriso da Proudhon, a «monsieur Louis Blanc» non giovò molto l'essere difeso, fino alla sua morte nel 1882, da Victor Hugo, che come lui aveva scelto l'esilio ai tempi di

«Napoléon le petit». Blanc resta una figura quasi sconosciuta, anche se di recente è stato oggetto di una *thèse* universitaria, ed è stato citato da François Furet nell'illustrazione delle controversie che videro, a metà del secolo scorso, Edgar Quinet, Jules Ferry e Emile Ollivier schierarsi da una parte, Alphonse Peyrat, Louis Blanc e Michelet dall'altra. Non fa meraviglia che a Parigi ci sia ancora qualche esitazione sull'opportunità di ripubblicare la sua *Storia* in occasione del bicentenario.

L'opera suscitò ai suoi tempi, malgrado i venti spesso contrari, una vasta eco. I primi due volumi escono nel 1847, anno fausto per la storiografia rivoluzionaria, che vede anche la pubblicazione del primo tomo della *Histoire de la Révolution* di Michelet (una concorrenza certo non da poco) e quelle, opposte, almeno nei titoli, della *Histoire des Girondins* dovuta a Lamartine e della *Histoire des Montagnards* di Esquiros. L'esilio precoce di Louis Blanc, che, minacciato d'arresto dal governo di Cavaignac, lascia la Francia per l'Inghilterra sin dal 26 agosto 1848, ritarda una stesura che giunge a termine soltanto nel 1862, dopo ben dodici volumi. Sei anni più tardi, «la migliore storia del movimento nazionale che ha fondato il mondo moderno» viene riedita in due grossi volumi, con prefazione di George Sand e seicento illustrazioni. I Docks de la Librerie, nuovo editore di Louis Blanc, facevano così per lui quel che la casa editrice Hetzel aveva fatto, qualche anno prima, per Hugo: gli aprivano la via al successo popolare, ormai riservato, come per i *romans-romans*, alle opere illustrate. Molti ritratti, qualche scena storica, rari paesaggi: questa «galleria» di immagini è dovuta a un disegnatore poco noto, H. de la Charlerie, e ad un gruppo di incisori, che, a detta dell'editore, rappresentava «l'élite degli artisti». A differenza dei *Girondins* di Lamartine – che vendette 25 000 copie in pochi mesi – ignoriamo la portata del successo editoriale di queste due prime edizioni. Ma una terza parve necessaria nel 1878, allorché la Repubblica cominciò a riprender fiato. Doveva essere l'ultima.

La *Storia* di Louis Blanc, a dire il vero, era popolare anche nel tono, e nel modo di condurre il discorso. Non un tono profetico, come quello di Esquiros, né ispirato, come quello di Michelet, dall'esultanza della resurrezione. Era, nella maggior parte dei casi, un racconto puro e semplice, a volte quasi da *feuilleton*. Non una scena, di quelle d'obbligo, manca all'appello; non un dettaglio dalle tinte forti. Allo scandalo del *collier* della regina seguono la morte di Mirabeau, la presa delle Tuileries (a cui Jean Reynier si ispirerà quasi alla lettera quando, nel 1937, girerà *La Marseillaise*) e infine il suicidio di Condorcet e il «mistero del Tempio». Pur dando prova di un lodevole spirito critico – ad esempio non prendendo per oro colato le testimonianze sulle prigioni di «persone inclini ed interessate a rappresentare i fatti sotto la luce peggiore» –, Blanc non rinuncia a ravvivare

il testo con le testimonianze degli ultimi sopravvissuti dell'epoca eroica; come il buon dottor Souberbielle, ansioso di sollevare Robespierre dalla responsabilità dei sinistri massacri di settembre. Un libro di lettura gradevole, quindi, anche se privo del genio di Michelet; ma anche, come scrive da fine conoscitrice George Sand, l'opera di un uomo il cui cuore vibra per ogni sofferenza, che prova compassione per ogni vittima e che a tutti si sforza di render giustizia. Al diavolo la fredda imparzialità, soggiunge: nel pieno del racconto storico, ecco finalmente «l'equità ineluttabile», che non arretra né davanti alla critica dei suoi eroi, né davanti all'elogio dei personaggi che meno stima. George Sand dice il vero; prendiamo tre esempi fra i tanti. Quello stesso Louis Blanc che i suoi nemici chiamano «Robespierrot» per il suo attaccamento alla figura dell'Incorruttibile, non esita a imputargli pesantissime responsabilità morali all'epoca dei massacri di settembre: li condannò certo, ma senza neppure tentare di intervenire! Analogamente, Blanc non rinuncia a tracciare un ritratto di Danton pieno di calore: la sua violenza infatti non era altro che «traviamento della sensibilità». Ed ecco le ultime parole che dedica a quei Girondini contro i quali, secondo Michelet, aveva pronunciato una violentissima requisitoria: «Nobili spiriti, anime intrepide, che cosa non perdette mai la Rivoluzione con loro!» Tra i protagonisti della Rivoluzione, Louis Blanc rifiuta di instaurare una concorrenza fratricida. La sua intelligenza storica resta comunque inferiore a quella che, cinquant'anni più tardi, avrebbe avuto un Jaurès, e ciò ne spiega forse il giudizio; ma non altrettanto giustificate si possono considerare le parole scritte nel 1868 da Michelet – sia pure a proposito di Marat, che Blanc aveva definito «un enigma» – nella seconda prefazione alla sua *Histoire de la Révolution*.

Ma la questione non è certo tutta qui. Se il grande Michelet se la prende tanto con Louis Blanc, più giovane di lui di una quindicina d'anni e costretto a un esilio di cui nulla ancora, nel 1868, fa presagire la fine, non è solo a causa di qualche divergenza su Robespierre o sul peso dell'elemento religioso nella Rivoluzione. Il fatto è che agli occhi di Michelet la Rivoluzione francese nel suo insieme si confonde con l'atto di nascita del popolo: il popolo che parla, che vota, che si arma, che va a prendere il re a Versailles e poi lo rovescia, il popolo che salverà la Francia e la Repubblica. «Dalla prima all'ultima pagina [questa storia] – scrive concludendo la sua opera – ha avuto un solo eroe: il popolo». Louis Blanc, invece, sostiene con grande energia la teoria detta delle «due rivoluzioni»: «la prima, segnata dall'impronta di Voltaire, vince facilmente e quasi è più simile a una festa che a una battaglia (riconosciamo qui l'89); la seconda (naturalmente il '93) nata da Rousseau, avrà soltanto una maestà funerea e finirà con una catastrofe». Due rivoluzioni dunque: la prima fondata sulla borghesia; la

seconda, e soltanto questa, sul popolo. Due rivoluzioni incarnate in due assemblee, la Costituente e la Convenzione.

Nel momento in cui Louis Blanc comincia a scrivere – al tempo del primo cinquantenario della Rivoluzione francese – nella sua impostazione non c'è nulla di molto originale. La storiografia favorevole alla Rivoluzione è sulla cresta dell'onda e getta per un po' nel dimenticatoio le vecchie vulgate contro-rivoluzionarie, così autorevoli ancora al tempo della Restaurazione: de Bonald, Beaulieu, Montlosier, Ballanche. Perfino la visione storica di Thiers e Mignet è superata: per i due «fratelli provenzali» che avevano avuto come solo nemico l'Antico Regime e l'alleanza tra il Trono e l'Altare, la Rivoluzione era un unico blocco, e la fatalità della sua evoluzione era un articolo di fede che andava preservato da ogni messianesimo populista e protetto da ogni frattura cronologica: dall'89 al '99 a vincere erano stati il Terzo Stato e la Patria tutta. Per un certo periodo i «figli della Rivoluzione» si erano riconosciuti in questa interpretazione. La grande svolta comincia a delinearsi nel 1830. La rivoluzione di Luglio portava al potere, con un nuovo re, una borghesia liberale ma impaurita; restituiva la parola alle minoranze religiose; apriva la via al dibattito politico nelle città e, come ha dimostrato Maurice Agulhon, perfino nei villaggi; il tutto nel momento in cui la classe operaia veniva in primo piano sulla scena urbana. Le nuove energie così liberate non potevano accontentarsi del semplice consenso liberale. Torna così di moda la distinzione tra le «due rivoluzioni», che era stata articolo di fede negli anni a cavallo tra Sette e Ottocento per Benjamin Constant e Madame de Staël. Ma se l'autore degli *Effets de la Terreur* e l'autrice delle *Considérations sur les principaux événements de la Révolution* avevano esaltato l'89 come matrice di una monarchia liberale sul modello anglosassone e bollato con infamia il '93 come funesta deviazione dai buoni principi, la congiuntura del 1830 apre la via alla riabilitazione dell'anno II. Da ogni parte forze nuove si attestano su queste posizioni: repubblicani radicali come Carrel e Marrast, Raspail e Cavaignac, ed anche alcuni romantici. Hugo, nel 1841, non esita ad evocare davanti all'Académie française il carattere sublime della Convenzione e, quando si tratta del gruppo cerniera dei Girondini, lo stesso Lamartine non è affatto così girondino come si è sostenuto. Questa tesi giovane, innovativa, la ritroviamo anche tra i socialisti, di diversa obbedienza, che si schierano al fianco della Convenzione: Cabet, Lapommeraye, Blanqui e persino Buchez, il cattolico, uno dei padri del socialismo associativo, gran spregiatore dell'89 e del suo egoismo liberale e borghese, grande ammiratore di Robespierre. Forse mai l'anno II è stato esaltato con un simile fervore.

Benché ostenti clamorosamente la sua adesione alla tesi delle due rivoluzioni, Blanc ha tuttavia una propria posizione ben specifica. Come sto-

rico, non pronuncia mai una condanna infamante sull'89 in nome del '93. Come socialista, evita accuratamente gli aggettivi più spesso usati per designare l'opera della Costituente e il periodo della Convenzione: le espressioni «rivoluzione liberale» e «rivoluzione democratica» non gli si addicono. Non sono i regimi politici, e nemmeno, essenzialmente, le forze sociali che differenziano ai suoi occhi l'89 e il '93; ma i principi o, se si preferisce un'altra espressione, le idee. Ai principi Blanc dà la caccia per tutta l'opera. Anteriori alla Rivoluzione, e di molto, essi le sono consustanziali e le sopravvivono; si dividono «il mondo e la storia», una storia «che non comincia e non finisce da nessuna parte». E a questi principi che bisogna risalire per capire la Rivoluzione francese. È nel loro conflitto, nel loro peso ineguale, nel loro ineguale iscriversi nel tessuto sociale e nella loro ineguale ascesa che vanno cercate quelle «origini e cause» della Rivoluzione francese alle quali Blanc dedica una lunga *ouverture* adorna, nell'edizione del 1868, di segni massonici e di simboli romani. Queste pagine stupefacenti associano la Rivoluzione ai «più remoti sollevamenti dello spirito», ve la sommergono quasi e, senza negarne le origini sociali, le respingono in secondo piano. Lo Spirito soltanto? No, ma lo Spirito prima di tutto.

A dire il vero, Louis Blanc vede all'opera nella storia del mondo non due principi soltanto, ma tre: il primo, il principio d'autorità, detenuto a lungo dalla Chiesa cattolica, ha prevalso sino a Lutero; sgominato dopo la Riforma, sarà bandito dal suolo di Francia, nella sua forma politica come in quella religiosa, ad opera della Costituente. Da quel momento, appartiene al passato. La Rivoluzione lascia in vita – veramente in vita – soltanto le altre due idee-forza: l'individualismo, che trionfa nell'89 e continua, alla vigilia del '48, a dominare il presente, e la fraternità, annunciata dai pensatori della Montagna, e leggibile nella loro fragile opera, che prefigura l'avvenire.

All'ascesa dell'individualismo Louis Blanc dedica i tre capitoli che costituiscono la parte da lui intitolata *Origini e cause* della Rivoluzione. Lo vede penetrare, con il protestantesimo, nel mondo cristiano, poi guadagnare terreno con la borghesia che ne adotta, nel corso del Settecento, le tre modalità: la guerra alla Chiesa con Voltaire, la guerra alla monarchia assoluta con Montesquieu e, con Turgot, la guerra ai monopoli. Per i seguaci dell'individualismo, la libertà poggia sull'emancipazione di ogni singolo essere umano. Alla fine di questa lunga e fondamentale lotta, nascono un grande testo, la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino, e un uomo, Mirabeau. Ma le avventure del pensiero non si limitano a questo trionfale *forcing*. Accanto all'individualismo, un po' in disparte, avanza la sorella Fraternità. Nata, in tempi lontani, dal Vangelo, propugnata nel corso del Settecento da Morelly e Mably, e soprattutto da Rousseau, la frater-

rità è portatrice di un altro messaggio: in sua assenza «la libertà non è che un dispotismo ipocrita» che conduce all'oligarchia censitaria (ne sono esempi la Costituzione del 1791 e quella del 1830) e che, attraverso il libero gioco della concorrenza, arricchisce i ricchi e impoverisce i poveri. La fraternità non è per Louis Blanc soltanto regina dei tempi futuri: la mostra infatti mentre agisce, pian piano, già durante la Rivoluzione. Elogia poi le società segrete – la massoneria, le sette di illuminati – per avere predisposto gli sforzi che impedirono alla Rivoluzione di «smorzarsi con il trionfo della borghesia»; le stesse società che, insieme ad altre, osano al sole del Luglio riscoprire il '93. Qui Louis Blanc affila le armi che Michelet rivolgerà poi contro di lui chiamandolo «mezzo prete» e «rivoluzionario mistico». Ma proprio su questo sincretismo si fonda il suo progetto: assicurare il passaggio dalla prima rivoluzione, quella individualista, che è riuscita, alla seconda, che fallì nel 1794, ma che nel 1848 forse riuscirà.

Ai tempi della Convenzione («Mai un'assemblea s'innalzò così in altro – scrive Louis Blanc – e scese così in basso») le due idee si scontrarono con violenza, ma sotto quali forme? La seconda, quella che si richiamava alla fraternità, fu temporaneamente sconfitta il 9 termidoro, ma perché? Queste domande essenziali sono strettamente legate alla speranza di veder la Rivoluzione risollevarsi nel XIX secolo, fresca e gioiosa. Dopo la scomparsa di Mirabeau, è tra Robespierre e l'enciclopedista Condorcet che Louis Blanc vede svolgersi, simbolicamente, lo scontro tra i due principi. Due uomini, due testi: la Dichiarazione dei diritti, che Robespierre propone ai Giacobini il 21 aprile 1793, e quella che Condorcet presenta, sei giorni dopo, come preambolo alla Costituzione dell'anno 1. Una sola domanda: che cos'è l'oppressione? Due le risposte. Quella di Condorcet: «C'è oppressione quando una legge viola i *diritti* che dovrebbe *garantire*». E quella di Robespierre: «C'è oppressione contro il *corpo sociale* quando uno solo dei suoi membri è oppresso». Agli occhi dei Girondini, fior fiore della borghesia enciclopedista, la società non è altro che un sistema di garanzie tra individui. Per i Montagnardi è invece la coesione del corpo sociale, nata dalla fraternità e fondata sulla solidarietà, che è l'essenziale. Come garantirla? I Montagnardi, con Robespierre, con Saint-Just, non si limitarono a predicare il diritto sociale, ma agirono attivamente, con l'istituzione del *maximum*, l'assistenza ai patrioti, il culto della virtù e dell'Essere Supremo, il tutto grazie ad un «potere attivo» necessario «là dove ci sono dei deboli da proteggere»: uno Stato democratico, insomma. Ma mancarono l'obiettivo: Robespierre e Saint-Just furono messi a morte. Questo fallimento ha un nome nell'opera di Blanc, il Terrore. E ha una causa, l'immaturità della società.

Non ci si può di conseguenza stupire della conciliazione con cui, nella

celebre lettera che invia da Londra al « Temps » il 22 febbraio 1866, Louis Blanc tenta di confutare Edgar Quinet. Questi aveva appena additato nel giacobinismo un prodotto dello Stato assoluto, e nel Terrore un ritorno alle pratiche dell'assolutismo. Terrore che, secondo F. Furet, «salda la Rivoluzione all'eredità della monarchia». Per rispondere a Quinet Louis Blanc attinge ai numerosi brani della sua *Storia* nei quali si è espresso sul Terrore, non ha bisogno di argomenti nuovi. Il Terrore, per lui, è «tra tutte le sventure, la peggiore possibile, ... causa attiva di rovina ... scoglio su cui si è infranta la seconda Rivoluzione. Non è stato il Terrore a salvare la Francia. La sua ombra e il suo ricordo hanno fatto «perdere in parte al mondo il senso della Rivoluzione», oscurando e rendendo enigmatici i bei nomi di libertà e fraternità. Che tutto ciò fosse inevitabile, non c'è dubbio: a prepararlo erano stati «secoli d'oppressione» e a provocarlo «i pericoli di una lotta di titani». Ma il movimento che il Terrore scatenò fu incontrollato e incontrollabile. Ogni tentativo di confondere il Terrore con un sistema di governo, o peggio ancora con un sistema voluto dai Giacobini, dalla Montagna e da Robespierre, come proposto da Quinet, ha qualche cosa di tragicamente derisorio: infatti non soltanto il Terrore trae origine da costrizioni esteriori, ma il Termidoro, nel rivolgerlo contro i «titani», anziché farlo scomparire lo rafforza, per poi utilizzarlo nuovamente contro i fautori della guerra civile.

Sarebbe tuttavia conoscere male Louis Blanc, e comprenderlo male, se lo si immaginasse soddisfatto di una spiegazione del Terrore fondata soltanto sulle circostanze, o sul peso diretto del passato. Se l'idea incarnata da Robespierre, l'idea della fraternità e della solidarietà, l'idea del diritto sociale fallisce; se il Terrore finisce per distruggere coloro che pensavano di porgerli termine, nel momento in cui il pericolo esterno non lo esigeva più, è perché il nuovo principio, l'idea dell'avvenire, non è ancora penetrata a sufficienza né nelle masse né negli ambienti in grado di trasmetterla loro. Il popolo ha prestato per un momento la sua forza a Robespierre e a Saint-Just, e allo stesso modo ha potuto poi sottrargliela. È possibile che abbia sbagliato. Non va sacralizzato, come non vanno sacralizzati gli individui. È verosimile che l'esperienza del 1848 abbia acuito in Blanc il rifiuto di aderire misticamente alle scelte del popolo. Di qui l'importanza, tutta repubblicana, ch'egli attribuisce ormai all'educazione, alla funzione della scuola, al giornalismo; in poche parole, al discorso sociale e a quanti lo costituiscono formulandolo. Nell'anno II l'idea di fraternità era radicata in modo insufficiente, i *relais* culturali, come le *sociétés de pensée*, erano deboli; i club erano invece ricchi d'entusiasmo ma, di pubblico scarso. Fu dunque necessario, conclude Louis Blanc, improvvisare e «chiedere alle passioni l'appoggio che le idee non potevano ancora fornire». Ecco le ra-

dicci dell'errore, ed anche della violenza. Il Termidoro non fece altro che prolungarle. Una robusta analisi che, a mia conoscenza, nessun lettore della *Histoire de la révolution française* ha mai evidenziato. Ma quanti lettori ha ancora oggi quest'opera?

Come scrisse Louis Blanc nella sua lunga introduzione a *L'organisation du travail*, quel che l'89 era riuscito a fare per la rivoluzione borghese, poi consolidata dal 1830, il '93 era riuscito appena ad accennarlo per la rivoluzione popolare: l'aveva abbozzata e preannunciata. Abbastanza perché la patria fosse vittoriosa. Abbastanza perché certi «grandi lavori» - i dibattiti sull'educazione, le discussioni sull'assistenza - trovassero posto tra le «grandi lotte». Non abbastanza però perché trionfasse durevolmente l'idea della fraternità e la sua vocazione universalista. Spettava quindi al socialismo delle associazioni, sostenuto dal suffragio universale e dallo Stato repubblicano, far penetrare questa «Idea santa» nella società della metà dell'Ottocento, perché all'89 seguisse finalmente il compimento del '93.

Un messaggio messianico, certo: sotto questo aspetto un messaggio in grado di raggiungere le riserve di religiosità latente di moltissimi lavoratori, alla vigilia del '48. Un messaggio che poteva contribuire a fare dei lavoratori stessi una forza possente di contestazione dei notabili: come si vede, in Louis Blanc lo storico e il militante sono intimamente connessi. Quello che li accomuna è la Rivoluzione. Essa «insegna» che è impossibile separare l'etico, il sociale e il politico e pone in evidenza l'indispensabile articolazione tra la repubblica e il socialismo. Più ancora che un momento storico fondatore (o almeno altrettanto), la Rivoluzione francese, come la si legge attraverso questa *Storia*, appare e diviene il soffio vitale da cui spira il terzo dei grandi principi all'opera nello spazio e nel tempo. La Rivoluzione è sempre qui, in mezzo a noi, e continua a portare avanti la sua vocazione universalistica. Nessuno ha saputo tradurre meglio di Louis Blanc (tra gli storici, beninteso) il sentimento di questa prossimità, mettere in opera questa speranza storica e conferirle una portata politica.

Croisille, C. e Ehrard, J.

1988 *La légende de la Révolution*. Actes du Colloque international de Clermont-Ferrand (1986), Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Blaise-Pascal (Clermont II), Clermont-Ferrand.

David, M.

1987 *Fraternité et Révolution française*, Aubier, Paris.

Furet, F.

1986 *La gauche et la révolution au milieu du XIX^e siècle. Edgar Quinet et la question du socialisme 1865-1870*, Hachette, Paris.

Gérard, A.

1970 *La révolution française. Mythes et interprétations (1789-1970)*, Flammarion, Paris.

Humilière, J.-H.
 1982 *Louis Blanc (1811-1882)*, Editions Ouvrières, Paris.
 Vovelle, M.
 1988 (a cura di) *L'état de la France pendant la Révolution (1789-1799)*, La Découverte, Paris.

Auguste Blanqui di Roberto Tumminelli

Figlio di un convenzionale girondino, Auguste Blanqui (1805-1881) conosce bene la tradizione della Rivoluzione francese ma di certo non guarda agli avvenimenti né con l'attezzatura né con l'atteggiamento dello storico, avendo a cuore sempre e soltanto l'interesse politico attuale. Legato a una pratica politica settaria, Blanqui sottovaluta le possibilità di una lotta di massa nella società moderna e del conseguente gioco politico ad essa connesso. Se nel 1834 mette Robespierre fra gli «immortali difensori» dell'eguaglianza, nel 1848 manifesta apertamente il suo pensiero nei confronti della Rivoluzione: «Citadini, la Montagna è morta! Al socialismo suo unico erede!» È un rapporto di riconoscimento (la Dichiarazione dei diritti contiene in potenza tutti gli sviluppi della futura società), ma soprattutto di superamento. La Rivoluzione proietta sull'Europa dell'800 un patrimonio di idee e di istituzioni, democratiche e costituzionali, ma Blanqui rifiuta in blocco il formalismo della legge e del diritto, da lui considerati un mero strumento oppressivo, rigetta tutta la tradizione della democrazia rappresentativa, e con essa quella della rivoluzione dell'89. Blanqui (come Raspail) non intende accodarsi all'ormai diffuso conformismo di sinistra, consistente (secondo lui) in un atteggiamento di cieca ammirazione per la passata Rivoluzione, rifugge da qualsiasi «romanticismo politico»; insomma non intende restare incatenato a una vecchia bandiera o battere sentieri troppo affollati. La «sua» rivoluzione è qualcosa di nuovo e attuale, una missione organicamente costruttiva, crede sì ma non semplice replica della missione eversiva dei vecchi rivoluzionari. Per questo Blanqui appare alla ricerca di una completa autonomia rispetto agli schemi dell'89 e si trova a sostenere punti di vista spesso interessanti, a volte quasi paradossali.

Egli respinge sia l'atteggiamento del borghese impaurito sia quello del proletario adorante e arriva a ripudiare irrimediabilmente persino la simbologia rivoluzionaria. Questi presupposti lo portano a osservare con occhio critico, quasi corrosivo, anche la Convenzione, che non vede affatto composta di «giganti», ma anzi piuttosto povera di uomini di talento, addirittura una raccolta di mediocri. Il regno di questa assemblea viene diviso da Blanqui in tre fasi: la prima, fino al 31 maggio 1793, nella quale, malgrado

la maggioranza borghese, la Convenzione esprime il suo onnipotente prestigio; la seconda si conclude con l'eliminazione degli hébertisti seguita a breve termine dall'esecuzione di Desmoulins e Danton, dopo di che l'opposizione non è altro che una moltitudine muta e atterrita sull'orlo del baratro; la terza, dopo la caduta di Robespierre, è la fase reazionaria. Secondo Blanqui, Girondini e Montagnardi sono figli dei *philosophes*. La Montagna ha ispirazioni a volte sublimi e riesce anche a giocare un magnifico ruolo, le parole d'ordine che lancia contengono in germe gli elementi della futura società e per di più ha saputo conquistare il popolo di quella Parigi che per Blanqui è una vera e propria rappresentanza nazionale. Blanqui ama la sanculotteria e fra i Girondini il talento filosofico di Condorcet.

Nelle valutazioni sulle singole personalità Blanqui propone soluzioni nuove. Danton è vittima della calunnia e Saint-Just è un talento militare, ma Robespierre è l'uomo contro il quale prende posizione in modo drastico. Secondo Blanqui si tratta di un individuo ambizioso e ipocrita, di un uomo spietato, che definisce plasticamente come «un'anima di bronzo», «senza dottrine economiche, senza idee pratiche sull'organizzazione sociale». Egli non è che un «instancabile declamatore, monotono e salmodiante all'infinito di virtù, ragione, morale insieme a sospiri su Bruto, Cicerone, Catilina, Cesare ecc.»; a questo si aggiunge un odioso atteggiamento mondanico e aristocratico. Robespierre è nullo come uomo d'azione, è sprovvisto di capacità militari, è un inetto, sempre incerto che lavora solo per se stesso e ha persino in animo di restaurare il cattolicesimo: una via di mezzo fra il «gran sacerdote» e il «ditatore». Ma per fortuna l'«istinto popolare» gli ha creato il vuoto intorno, il 9 termidoro, impedendogli così di portare a termine i suoi progetti, altrimenti nel giro di due anni sarebbero tornati i Borboni. Insomma, secondo Blanqui, ci troviamo di fronte a una specie di «Napoleone prematuro», un «Napoleone abortito». Le simpatie di Blanqui vanno invece agli hébertisti: difende Bourdon, Hébert, Chaumette, Ronsin, Vincent e soprattutto Cloots, «il più fervente apostolo delle idee moderne». Riconosce nella morte di Hébert uno dei tre colpi mortali inflitti da Robespierre alla Rivoluzione. Gli altri due sono la condanna a morte di Danton e il culto dell'Essere Supremo, che gli sembra far presagire una vera e propria restaurazione della religione cattolica. L'anticlericalismo è uno dei cardini del pensiero di Blanqui, che di conseguenza negli hébertisti apprezza più l'opera di scristianizzazione che la loro azione sociale, attribuendo loro anche il culto della dea Ragione, di cui condivide la sostanza ma non il rituale.

Il Terrore non impressiona più di tanto Blanqui. Non solo i monarchici sono stati i primi a far scorrere il sangue, ma il terrore «bianco» è stato ben

più cruento di quello «rosso», e va aggiunto anche che mentre i realisti hanno massacrato i loro avversari inseguendo freddi calcoli, i patrioti hanno ucciso per difendersi e nell'esaltazione dell'amore per la libertà. Il vero scandalo del Terrore, dice Blanqui, è, dal punto di vista degli aristocratici, non tanto il numero delle vittime quanto il fatto inaudito che «l'isola morale chi lo bastona», che il martire abbandona l'ideologia della rassegnazione e sposa quella della vendetta, che le vittime designate rispondono colpo su colpo. Gli aristocratici vedono così rovesciate tutte le leggi, divine e umane. Questo è uno dei meriti del Terrore: la ghigliottina ha inequivocabilmente dimostrato agli occhi dell'aristocrazia, la legittimità della Rivoluzione. Blanqui considera questo un risultato acquisito, un prezzo pagato una volta per tutte, anche per i posteri. Ecco il motivo per cui le successive rivoluzioni sociali non avranno bisogno di arrivare a questi eccessi. Pur approvando, per questi motivi, la vigorosa «operazione matematica» messa in atto dalla Rivoluzione, Blanqui ne deplora l'ecatombe di donne, un atto che considera una inutile crudeltà («grazia per le donne»). E condanna anche l'eliminazione delle frazioni della Montagna, un'altra delle colpe da addossare al solo Robespierre. Per Blanqui, infatti, Desmoulin viene ucciso perché oscuro il dittatore con il suo talento e per la sua amicizia con Danton; Chaumette va al patibolo perché Robespierre non può sopportare un così gagliardo predicatore di ateismo, e Cloots viene sacrificato perché la sua testa di protagonista della repubblica universale deve essere il pegno per una riconciliazione con i re d'Europa.

Le opinioni (perché di questo si tratta) di Blanqui sulla Rivoluzione sono per molti versi originali e acute, come quando, ad esempio, riconosce la propria matrice ideologica nell'hébertismo e non nel giacobinismo, troppo imbevuto di idee liberali e garantiste, ma spesso i suoi giudizi risultano sommarî e sbrigativi, oppure fondati su considerazioni di ordine psicologico assai povere nella sostanza. Ma Blanqui non ha scritti specifici e meditati sull'argomento; quando ne ragiona lo fa sempre mosso da imperativi politici contingenti, rinunciando apertamente all'ottica e agli strumenti dello storico professionista (come ha ben dimostrato Mathiez), e il suo pensiero sulla Rivoluzione francese risulta quindi ricavato da scritti nei quali occasionalmente tratta dell'argomento oppure da carte private.

In sostanza Blanqui vuole chiudere con la rivoluzione montagnarda e aprire il fronte di quella socialista; per farlo assume un atteggiamento di netto rifiuto nei confronti di gran parte della tradizione dell'89. Eppure molti valori e molte idee, centrali nel pensiero di questo rivoluzionario di professione, hanno uno stretto grado di parentela con quanto espresso dalla Rivoluzione ripudiata: la fiducia nell'educazione come strumento di

emancipazione popolare, l'anticlericalismo, la fiducia nel progresso scientifico, la stessa idea di progresso oppure il patriottismo, come si manifesta in Blanqui nel 1870.

Blanqui, A.

1957 *Textes choisis*, a cura di A. Soboul, P. Angrand, J. Dauvy, Editions Sociales, Paris. Dommanget, M.

1957 *Les idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui*, Bibliothèque des sciences politiques et sociales, Paris.

Louis-Gabriel Ambroise de Bonald di Carlo Galli

Di famiglia nobile, Bonald (1754-1840), aderisce da posizioni moderate alle prime fasi della Rivoluzione, e nel 1790 è membro dell'Assemblée Nazionale; ben presto, tuttavia, non volendo accettare la Costituzione civile del clero, emigra negli Stati tedeschi, e nell'esilio pubblica la sua opera principale, *Théorie du pouvoir* (1796). Ritornato in Francia nel 1797, gode della benevolenza di Napoleone che lo nomina fra i dieci consiglieri a vita dell'Università imperiale. Al ritorno dei Borboni si manifesta acceso nemico della *Carta*, accademico nel 1816 e Pari di Francia nel 1823, rinuncia a tutte le cariche pubbliche in occasione della rivoluzione del 1830. Fra le altre opere si ricordano *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre sociale* (1800), *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* (1802), *Observations sur l'ouvrage de Mme de Staël ayant pour titre «Considérations sur les principaux événements de la Révolution française»* (1818).

La prestazione teorica di Bonald è tanto negativamente segnata dall'impatto con la Rivoluzione da essere rubricabile come «contro-rivoluzionaria»: tuttavia il non comune ingegno dell'autore e la sua notevole capacità di rigore argomentativo (fu definito da Madame de Staël «il più filosofo degli scrittori, ma quello con meno filosofia») lo distinguono dal più brillante Maistre – l'accostamento fra i due è un giustificato luogo topico della critica – se non quanto a impostazione ideologica certo per compattezza concettuale; infatti, la sua ossessiva attenzione alle leggi naturali dell'ordine politico ha reso Bonald una delle fonti dichiarate del primo positivismo francese (Comte e Saint-Simon) facendone a pieno titolo un esponente del tentativo, tipicamente ottocentesco, di formulare le leggi dell'equilibrio e della «normalità» dopo l'eccezione rivoluzionaria. La violenta presa di posizione bonaldiana contro la Rivoluzione è solo una faccia del suo pensiero in proposito: accanto ad essa coesiste una teoria del ristabilirsi naturale dell'ordine che, pur se argomentata attraverso il ricorso tradizio-

nalistico alla teodicea, trova accenti di concreto organicismo protosociologico.

L'interpretazione bonaldiana della Rivoluzione è interna ad una specifica metafisica, esposta in *Théorie du pouvoir* e nella *Législation primitive*, riassumibile nella tesi della necessaria corrispondenza tra forme di governo e religione (monarchia e cattolicesimo; aristocrazia e luteranesimo; democrazia e calvinismo; governo misto e anglicanesimo; ma la «conformità segreta fra religione e governo» si estende come legge universale anche fuori dell'Europa cristiana, anche fra i turchi e i tartari). Questa tesi, che, pur «fondativa» e legittimistica, implica una acuta attenzione al reciproco adeguarsi strutturale fra religione e politica, non vuole significare né una ripresa immediata di posizioni teocratiche né una difesa dell'assolutismo che fa della religione un *instrumentum regni*: lo scopo di una siffatta teologia politica (che deriva da Bossuet e da Leibniz e che è all'origine della teoria dei parallelismi di Donoso Cortes) è soprattutto di fornire a Bonald la chiave teorica per comprendere i nessi che collegano la società religiosa (il rapporto degli uomini con Dio e la sua istituzionalizzazione nella Chiesa), la società politica (lo Stato) e la società domestica (la famiglia). Per Bonald, le tre società hanno ciascuna una struttura analoga, basata sui rapporti che in ognuna di esse intercorrono fra potere, ministro e suddito («il potere vuole la società, cioè la sua conservazione, il ministro agisce in esecuzione della volontà del potere, e il suddito è l'oggetto della volontà del potere, il termine dell'azione dei ministri»), ma non coincidono tra di loro, essendo la religione il luogo del vero potere sovrano («il potere appartiene a Dio») e risultando quindi lo Stato il ministro di Dio, e pertanto in ultima istanza subordinato all'azione legittima del pontefice, che «in uno Stato può cambiare un capo prevaricatore» (Bonald 1802).

Questo sistema a cerchi concentrici ha come centro l'unità del potere conservatore, caposaldo del pensiero politico di Bonald, che vi vede una necessaria simmetria rispetto all'unità di Dio, e insieme consente alla società di articolarsi in «distinzioni» organizzate, permettendo il coesistere di unità e differenze; secondo Bonald, tuttavia, questa struttura metafisico-politica garantisce reale stabilità soltanto quando sia correttamente intesa da una ragione non individualistica né egotistica, qual è quella moderna; Bonald richiede cioè una «ragione sociale» che penetri organicamente le leggi della società, concepita non come meccanismo ma come «persona morale», complesso vivente e regolato di credenze, poteri e doveri. Soltanto quando una ragione siffatta innerva la convivenza umana, il potere politico, lungi dall'essere arbitrario (come nell'assolutismo laico) o inerte (come nel liberalismo), risulta «indipendente» e insieme «limitato», oggetto di obbedienza attiva e di eventuale resistenza passiva (e non di obbedienza

passiva e di resistenza attiva – cioè rivoluzionaria – come avviene nell'universo «rovesciato» del razionalismo moderno).

La ragione sociale, in quanto consapevolezza della sostanziale coincidenza fra religione rivelata e leggi naturali dell'ordine, è per Bonald l'esito perfezionato della civiltà cattolica, il frutto del progresso umano sorretto dal lume divino e reso possibile dalla perfeibilità degli uomini, pur limitata dal peccato originale e dalle sue conseguenze; quindi, secondo la tipica argomentazione controrivoluzionaria, già presente in Burke, anche per Bonald la lenta crescita storica è il principale elemento di legittimazione di un ordine politico, particolarmente quando, come nel caso della Francia, questo progresso secolare ha avuto a fondamento la vera religione. La Rivoluzione francese, allora, scopia, per Bonald, in un paese dotato di una buona costituzione, di leggi antiche e consolidate, di un preciso carattere nazionale, di una legittimità storica concreta, con l'affermare che «La costituzione è il modo d'esistenza di un popolo» e non una carta di diritti, Bonald può duramente polemizzare contro Madame de Staël (nelle *Observations*) e contro la più generale tesi «liberale» che vedeva la Francia pre-rivoluzionaria in preda all'arbitrio e all'oppressione, priva di vera costituzione perché in essa i tre poteri dello Stato non erano separati: questa tesi, secondo Bonald, è del tutto astratta ed erronea, frutto delle fallaci ideologie individualistiche tipiche dell'età moderna, ed incapace di rendere conto della lunga e gloriosa durata del regno di Francia. È da notare che su questo punto la consequenzialità di Bonald lo porta non solo a differenziarsi rispetto al giudizio che Maistre dà della condizione pre-rivoluzionaria della Francia come di una nazione corrotta, ma anche a enfatizzarne una «salute» politica e morale che altre volte invece egli stesso vede minacciata dall'incubare dei sintomi rivoluzionari: si tratta di una contraddizione strutturalmente immanente al pensiero controrivoluzionario, oscillante fra la percezione drammatica della rivoluzione come distruzione di un mondo, da una parte, e la sua ricomprensione in una teoria della storia come teodicea, dall'altra: tale contraddizione può essere parzialmente sciolta se si legge Bonald sociologicamente, per coglierne il rilievo della «sanità» delle campagne – luogo dei costumi antichi – e della «malattia» delle città, soprattutto di Parigi – corrotte dagli intellettuali di orientamento «filosofico».

Così, oltre a sottolineare la salute (la buona costituzione) della Francia pre-rivoluzionaria, Bonald accusa il razionalismo moderno di essere fin dalla sua nascita (dalla Riforma, secondo un *topos* controrivoluzionario) portatore di crisi permanente e di aver preparato da tempo il suo attacco contro il fondamento della politica, cioè contro la religione, con la pretesa di sostituire opinioni private e disgregatrici alla verità cattolica che invece

zo ai più gravi pericoli». Lui, scrittore e scienziato, decide per la carriera universitaria, a Zurigo, in quella repubblica svizzera di cui tesse un ampio elogio: quasi vi scorresse il paradiso che, con metafora colta fra le pagine di Rousseau e Fichte, aveva preconizzato nel suo manifesto politico ai propri connazionali. Dopo la Riforma e la Rivoluzione francese era l'ultimo passo sulla via dell'emancipazione umana: peccato sia rimasto un lemma letterario, l'aspirazione mutilata di un rivoluzionario coerente e inascoltato.

Immelt, K.

1967 *Der «Hessische Landbote» und seine Bedeutung für die revolutionäre Bewegung des Vormärz im Großherzogtum Hessen-Darmstadt*, in: «Mitteilungen des oberhessischen Geschichtsvereins», n.s.

Lehmann, W. L.

1969 *Gibt einmal einen Phrasen nach... in Revolutionsideologie und Ideologiekritik bei G. Büchner*, Darmstadt.

Lukács, G.

1963 *Realisti tedeschi del XIX secolo*, Feltrinelli, Milano.

Mayer, H.

1960 *Georg Büchner und seine Zeit*, Aufbau Verlag, Berlin.

Zagari, L.

1965 *Georg Büchner e la ricerca dello stile drammatico*. Edizioni Dell'Albero, Torino.

Filippo Buonarroti di Alessandro Galante Garrone

Per Filippo Buonarroti (1761-1837) è senz'altro vero quel che è stato già affermato in via generale da qualche studioso: che le prime riflessioni storiografiche sulla Rivoluzione francese risalgono all'indomani di Termidoro. Tanto più vero per chi, come Buonarroti, dopo aver militato in prima persona, era stato travolto dalla reazione termidoriana e così indotto a un primo bilancio delle proprie drammatiche esperienze, e a interrogarsi sul perché della catastrofe e sulle residue prospettive di una ripresa rivoluzionaria. Dopo le molte ricerche sull'ardente giacobino toscano (specialmente da parte di Armando Saitta), è ormai noto, nelle grandi linee, il suo bagaglio ideologico, politico, morale nel momento della caduta di Robespierre. Basterà qui ricordare, per gli anni della vigilia prerivoluzionaria, le appassionante letture di Rousseau, Mably, Morelly all'università di Pisa e a Firenze, senza contare i libri «proibiti», divorati e anche spacciati nell'esercizio stesso del commercio librario, intrapreso per qualche anno; e una prima milizia giornalistica, della quale sappiamo assai poco; e l'entusiastica adesione alla massoneria (più che l'enciclopedismo, lo affascinava

Rousseau). Da tutto questo egli aveva ritratto un fervore, ancora indistinto, per le idee eguaritarie, e – concorrente la sua bollente e impaziente natura – la spasmodica attesa di un grande scosse rivoluzionario. «Io ne attendevo da lungo tempo il segnale», avrebbe dichiarato nel 1797, durante il processo all'Alta Corte di Vendôme. Il che – grazie a una recente e sorprendente scoperta di Franco Venturi – sembra confermato da alcuni articoli, pubblicati tra la fine del 1785 e il 1786, apparsi sulla fiorentina «Gazzetta Universale», e da un relativo opuscolo d'ignoto autore, sulla forma del Corano e lo sciccio e profeta Mansur. Risulta, da queste gustose pagine probabilmente sue, l'escatologica attesa di una rivoluzione ispirata al dogma dell'eguaglianza, e l'invocazione di radicali riforme delle istituzioni e del costume non molto dissimili da quelle che saranno poi additate nella *Conspiration pour l'Égalité* del 1828. È un fatto che, non appena il segnale della Grande Rivoluzione fu dato, Buonarroti, «infiammato» dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, accorse in Corsica, e qui ebbe inizio la carriera di colui che Elisabeth L. Eisenstein definì «the first professional Revolutionist». Dall'isola, dove aveva fondato e redatto il vivace «Giornale Patriottico di Corsica», a Parigi (e qui nel 1793 conobbe Robespierre), a Oneglia, ove rimase come «commissario nazionale», con pieni poteri politico-amministrativi, ancora per alcuni mesi dopo la caduta del suo idolo, i suoi compiti di «rivoluzionario professionale» lo assorbirono per intero. A quale punto fossero giunti il suo pensiero e le sue scelte di campo politiche fino a questo momento risulta dal discorso pronunciato a Oneglia il 20 aprile dell'anno II (8 giugno 1794), per la festa dell'Essere Supremo: un discorso che attesta un'adesione convinta, ma piuttosto generica, all'egualitarismo d'intonazione robespierrista, e non si spinge al di là delle solite invocazioni di *liberté, égalité, bonheur des hommes*.

Il periodo successivo – che va dall'arresto e dalla traduzione a Parigi nel carcere del Plessis, all'incontro e alle discussioni con altri prigionieri, alla rimessa in libertà di costoro, nonché di Babeuf detenuto ad Arras, dopo il fallimento della insurrezione realista del 13 vendemmiaio, alle momentanee tolleranti aperture del Direttorio verso gli sconfitti di Termidoro, e alla febbrile ripresa dei contatti fra questi ultimi, esacerbati e ansiosi di rivincita, alla loro partecipazione alla società popolare del Panthéon, e finalmente agli incontri e conciliaboli segreti che culminarono nella famosa congiura detta di Babeuf, o degli Eguagli – è quello della decisiva maturazione di Buonarroti, e dei giudizi critici suoi e dei suoi compagni sugli eventi rivoluzionari di cui erano stati testimoni. È una svolta decisiva, sia nell'elaborare nuove idee politico-sociali e nell'impostare nuovi programmi e linee di azione, sia nel primo germinare di una interpretazione, che po-

tremmo dire già quasi «storiografica», della Grande Rivoluzione, considerata, per il momento, ormai conclusa e fallita, ma che si voleva riprendere: un'interpretazione quanto mai grezza, approssimativa, intrisa di passioni e rancori, e mescolata e sopraffatta dal peso delle memorie personali e soprattutto dall'intento pratico di suscitare nuove energie rivoluzionarie per una rinvenuta definitiva; ma certamente una visione nuova che, sempre più approfondita, arricchita, e anche irrigidita e mitizzata nel corso dei successivi decenni, sarebbe stata più volte richiamata nell'Ottocento e nel nostro secolo, fino al Mathiez (anche con qualche discutibile dilatazione). E soltanto di questa visione «storiografica» qui si intende discorrere.

Queste prime riflessioni sono dunque nate all'indomani di termidoro e sono proseguite fino alla famosa congiura. La prima considerazione da fare è che esse non possono essere condensate in una salda e compatta interpretazione storica, da cui possa desumersi quale giudizio dessero allora i congiurati, e Buonarroti in particolare, della rivoluzione tragicamente naufragata nelle due insurrezioni fallite di germinale e di pratile. E ciò per due essenziali ragioni. La prima era che, nel corso degli ultimi due anni, la situazione, gravemente instabile, era più volte mutata, con repentini capovolgimenti che avevano costretto i governanti termidoriani e poi il Direttorio a volgersi ora contro le fazioni monarchiche e moderate, ora contro il fronte dei rivoluzionari più avanzati e sconfitti. Sicché costoro, che potremmo genericamente definire Giacobini, o partito giacobino, nell'alternarsi di situazioni che li spingevano di volta in volta a porsi sulla difensiva o all'offensiva, erano indotti, dalle stesse contingenze del momento, a giudicare variamente il recente passato, o come ormai irrimediabilmente concluso, o come ancora aperto a ulteriori sviluppi. La seconda e più importante ragione era che nelle file di questi oppositori – il nerbo dei futuri congiurati – erano confluite persone assai diverse tra loro. Le più recenti ricerche hanno dimostrato che non può essere più accettata la tradizionale visione della «cospirazione degli Eguali», concepita come un blocco coeso, imperniato sulla figura esclusiva di Babeuf o tutt'al più sul binomio Babeuf-Bonarroti. Nel coacervo dei congiurati, o dei partecipanti ai dibattiti, o dei fiancheggiatori, collegati da maglie cospirative più o meno strette, c'erano individui assai diversi tra loro: convenzionali ansiosi di rinvenuta, robesprieristi, *Enragés*, hébertisti, anarchici, simpatizzanti, favoreggiatori. Dai congiurati più audaci – e passati più tardi alla storia come esponenti tipici della congiura – si giungeva, attraverso uomini attestati su posizioni differenziate, come Antonelle, Marchal, F. Lepelletier, Debon e altri, a figure marginali come Jullien de Paris e Tissot. In modo più o meno consapevole e risoluto, tutti erano convinti che dopo Termidoro, e l'esito la criminevole delle ultime «giornate» rivoluzionarie – rivelatrici della fatale

manca di energie ispiratori e capi – si dovessero battere nuove vie, direttive ideologiche, mezzi di propaganda, parole d'ordine. In questo fervore di discussioni, e sotto l'urgere degli avvenimenti, ognuno dei partecipanti esercitava o inversamente subiva l'influenza degli altri compagni. Da un accurato esame dei documenti che ci sono pervenuti, possiamo ad esempio dedurre che Buonarroti concorresse a portare Babeuf a una comprensione sempre maggiore della importanza di Robespierre, fino al punto di fargli dire che la vittima di Termidoro aveva voluto «dare al popolo la realtà delle cose di cui i suoi pretesi difensori non intendevano che presentargli l'immagine». E il Giacobino toscano, a sua volta, sotto l'influenza del compagno, aveva radicalizzato il proprio generico egualitarismo di stampo robesprieriano così da approdare all'idea della «comunione dei beni e dei lavori», a vere e proprie istanze comuniste che avrebbe poi teorizzato, dopo decenni, nel suo libro famoso. Fu, insomma, un incrociarsi e progressivo amalgamarsi di differenti ideologie e di giudizi retrospettivi, un'elaborazione collettiva nella quale è impossibile sceverare con sicurezza l'apporto dei singoli.

Quanto a Buonarroti, possiamo tuttavia dire che, fra i congiurati, egli fu quello più incline a una ricostruzione storica dei passati avvenimenti. Ce lo attesta egli stesso, con quella sincerità di fondo che tutti gli studiosi gli hanno riconosciuto, in un passo della *Conspiration*: «La storia della Rivoluzione francese veniva in appoggio alla riflessione del comitato». Al contrario Babeuf, dominato com'era dalla prepotente passione dell'ora, e poco incline alla distaccata meditazione dello storico, era il primo a riconoscere la propria diversità dal più pacato e riflessivo compagno, come risulta da uno dei brani risalenti ai giorni stessi della congiura, e sicuramente o probabilmente suoi, un inizio d'articolo destinato al «Tribun du Peuple», e trovato fra le sue carte: «Osservate che se io ho voluto essere a un tempo storico e rivoluzionario, la seconda parte del mio assunto è la più importante, e l'altra deve, se necessario, cederle il passo». Buonarroti doveva apparirgli ben più *historien* che *révolutionnaire*. Sappiamo del resto che quando quest'ultimo fu arrestato, gli trovarono sulla sedia un foglietto con alcune note informi, così intitolato: *Coup d'œil sur la révolution et sur les causes qui l'ont fait manquer*.

Per quanto si è detto sin qui, non ci può stupire che proprio a Buonarroti sia toccato di diventare, molti anni dopo, lo «storico» della celebre Congiura. La *Conspiration pour l'Egalité dite de Babeuf* (1828), fu il frutto di un lungo esilio, in Svizzera e poi soprattutto in Belgio, e dell'assiduo contatto con altri esuli, ex convenzionali e rivoluzionari, quasi tutti anelanti al rimpatrio, isolati e spesso dimenticati, «come i monaci di un'abbazia che non possono più ricevere novizi, e destinati a vedersi tutti morire

gli uni dopo gli altri» (al dire di uno di loro). Gli aspri dissidi che li avevano divisi nei giorni della Rivoluzione si venivano ora placando in una più serena visione storica, venata di rimpianti. Così, rivoluzionari come Vadier e Barère, oppure Baudot, che pur non voleva saperne del *bouheur commun* e della eguaglianza dei beni e dei lavori, si riavvicinarono sempre di più a Buonarroti, in una ritrovata solidarietà di fondo. Lo stesso belga De Potter, che aveva appoggiato la pubblicazione del libro, era ben lontano dal condividere l'utopia (che gli sembrava innocua e bizzarra). Le conversazioni accanite e sempre meno acrimoniose che Buonarroti ebbe allora con i suoi compagni d'esilio, e lo stesso trascorrere del tempo, che veniva lentamente modificando, negli anni della Restaurazione, gli animi e le cose, e il progressivo attenuarsi del «terrore del Terrore», avevano finito per affrattare Buonarroti e i suoi antichi compagni nella comune convinzione della «fatale necessità» di quanto era accaduto. Non è un caso che la *Conspiration* venisse pubblicata negli anni stessi in cui uscirono le pagine polemiche di Baillet, e le storie «liberali» di Thiers e di Mignet, tutte più o meno dominate dall'idea della suprema necessità, anche se deplorevole, del Terrore. Qualche riconoscimento in questo senso veniva tributato alla *Conspiration* perfino sul liberale «Globe», per la penna di C. R. (quasi certamente Charles de Rémusat). Fu un innegabile successo di stima, anche se, dobbiamo dirlo, il libro non ebbe, nei primissimi anni, grande diffusione, ed anzi restò confinato in una cerchia piuttosto ristretta, e quasi clandestina, di sopravvissuti nostalgici, o di giovani infatigati della Grande Rivoluzione, trasfigurata nell'epifania di una nuova società.

Nel suo volgersi al passato dopo decenni di meditazioni, e di frenetica attività nelle società segrete, Buonarroti era giunto, nei suoi ultimi giorni, a fare di Robespierre il profeta di una rivoluzione sociale ancora di là da venire. Con la passione di storico – oltre che di memorialista, e di apostolo di un mondo futuro – aveva iniziato la *Conspiration* con un «rapido scorcio» (parde sue) degli avvenimenti rivoluzionari che avevano condotto alla Congiura. Aveva detto nella prefazione: «Non ho preteso di scrivere la storia della rivoluzione, ho voluto solo dipingere le impressioni che ne avevamo avute». In realtà, ai personali ricordi, destinati ad affievolirsi e a passare in secondo piano, aveva finito per sovrapporre una visione semplificata, mitica, delle vicende rivoluzionarie e della Congiura: da un lato i *patrioti del 1789*, i moderati, diventati in parte e a un certo momento nemici della Rivoluzione, e dall'altro gli *Eguali*, gli *Eguale*, cioè fautori di una società egualitaria anche e soprattutto sul terreno economico e sociale: una rigida e astratta dicotomia. E – si noti – proprio questa sua schematica, e quasi simbolica trasfigurazione della realtà storica avrebbe fatto la grande fortuna della *Conspiration* all'indomani della rivoluzione di Luglio, special-

mente nelle schiere della opposizione democratica e repubblicana e dell'emergente proletariato, che in quel libro vedevano prefigurati i primi, violenti conflitti di classe della loro età.

Possiamo concludere che il libro di Buonarroti, uscito sul finire della Restaurazione, ebbe di lì a pochi anni una duplice importanza: come arma di battaglia politico-sociale, e come sia pur embrionale interpretazione storica. Sotto il primo profilo, esso influenzò non poco le organizzazioni neobabuviste e lo stesso Blanqui in Francia, Brontère O'Brien e correnti cariste in Gran Bretagna, agitatori tedeschi, svizzeri, belgi (con qualche eco in Italia), e non sfuggì all'attenzione di Marx, dei populist russi, e di Lenin. Sotto il secondo profilo, basterà dire che esso fu ben presente a Buchez e Roux e a Louis Blanc, e, per la sua iperbolica esaltazione di Robespierre suscitò, a distanza di molti decenni, l'ammirazione e la simpatia di uno storico come Albert Mathiez.

Bonarroti, Ph.

1828 *Conspiration pour l'Egalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu et des pièces justificatives etc.*, Librairie Romantique, Bruxelles, 2 voll. (nuova ed., con prefazione di G. Lefebvre, Paris 1957, 2 voll.).

Galante Garrone, A.

1948 *Bonarroti e Babeuf*, De Silva, Torino.

1951 *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento (1828-1837)*, Einaudi, Torino (2ª ed. accresciuta 1972).

1986 *Da Pratile alla Cospirazione degli Eguali (Rome, Goujon, Tissot, Buonarroti) in L'età dei lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Jovene, Napoli.

Saitta, A.

1949 *Filippo Buonarroti. Contributo alla storia della sua vita e del suo pensiero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2 voll. (2ª ed. accresciuta, 1st. storico per l'età moderna e contemporanea, Roma 1972).

1960 *Autour de la Conspiration de Babeuf. Discussion sur le communisme (1796)*, in «Annales historiques de la Révolution française», xxxvi.

1972 *Bonarroti Filippo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 1st. dell'Enciclopedia Italiana, Roma.

Venturi, F.

1986 *La riforma dell'Alcorano ossia il mito italiano dello scettico Mansur*, in «Rivista Storica Italiana», xcvi.

Edmund Burke di John G. A. Pocock

Edmund Burke (1729-1797) è l'autore delle *Reflections on the Revolution in France* (1790), forse il più noto studio in lingua inglese a essere concepito come risposta immediata agli avvenimenti che segnarono la prima fase della Rivoluzione francese. Nonostante ciò, l'interpretazione della Rivoluzione che vi viene avanzata non è l'elemento maggiormente noto delle

Riflessioni. Due sono i motivi principali. In primo luogo, la Rivoluzione scoppiò in un periodo critico e turbolento nella politica inglese, con il risultato che la prima reazione della maggior parte dei commentatori agli avvenimenti francesi fu di riaprire il dibattito sulla Rivoluzione inglese del 1688-89, anteriore di quasi un secolo. Si verificò così una assimilazione della storia francese a quella britannica che rende difficile capire esattamente come i commentatori interpretassero la Rivoluzione, se come avvenimento specificamente francese o di portata europea, sebbene in entrambi i casi concordassero tutti sulla sua estrema importanza. Secondariamente, Burke fu spinto, dalla sua geniale personalità e dallo spettacolo di ciò che stava accadendo in Francia, a scrivere un poderoso atto d'accusa contro l'idea di rivoluzione in sé e ad avanzare un'interpretazione della prassi e della morale politica fondata su premesse che negavano alla rivoluzione qualsiasi accettabilità morale. La passione intellettuale e retorica che egli dimostrò in questo libro ha elevato quasi le *Riflessioni* al rango di un'opera di filosofia politica, col risultato che esse vengono lette di norma come un classico di questa disciplina. Ma leggere le *Riflessioni* come un'interpretazione della natura della vita politica non è la stessa cosa che leggerle come un'interpretazione della Rivoluzione francese. Senza dubbio occorre precisare che l'interpretazione burkiana della Rivoluzione implicava il riconoscimento della sua portata universale e filosofica, ma è ugualmente indispensabile comprendere come egli la considerasse un evento generato dai processi storici francesi ed europei.

La «rivoluzione» su cui Burke scrisse le sue «riflessioni» nell'inverno del 1789-90 era costruita sostanzialmente da due fatti: la nazionalizzazione dei beni ecclesiastici nell'agosto 1789 e la marcia dei parigini su Versailles il 5 e 6 ottobre dello stesso anno. Il 14 luglio e il 4 agosto sono pure menzionati, ma non sono per lui date altrettanto cruciali. In realtà, Burke fu spinto a scrivere le *Riflessioni* come noi le conosciamo da un avvenimento successivo, che ebbe luogo a Londra il 4 novembre: una riunione della Revolution Society (un club fondato per propagandare una particolare interpretazione della Rivoluzione inglese del 1688), seguita da un discorso di Richard Price che elogiava gli avvenimenti del 5-6 ottobre come una dimostrazione di «patriottismo», secondo l'accezione data dallo stesso Price a questo termine. Fu appunto la reazione di Burke a questo discorso a trasformare una lettera che egli stava scrivendo al giovane francese Charles-François Depont nelle *Riflessioni*.

Questo fatto indusse Burke a considerare la Rivoluzione nel contesto della campagna (in cui Price era un personaggio di spicco) promossa da *unitarians* e *dissenters* assieme a frange insoddisfatte del clero anglicano per ottenere una mitigazione dei 39 articoli che gli anglicani erano obbligati a sottoscrivere, e l'abolizione di due leggi (il Test Act e il Corporation Act)

in base alle quali i *dissenters* erano esclusi dai pubblici uffici. Per un certo periodo tale campagna si era affiancata, coincidendo con esso, al movimento che premeva per la riforma del sistema di rappresentanza parlamentare, per l'attenuazione del potere del patrocino nobiliare e della «corruzione» nella vita politica, e in genere contro il dominio che su di essa esercitavano le influenze della Corte e dell'aristocrazia, sulla scia delle incertezze e delle crisi che avevano tormentato il regno di Giorgio III. In queste crisi Burke aveva svolto un ruolo complesso. Politicamente era legato alla fazione *whig* più ostile a Giorgio III e ai suoi ministri, e tuttavia era diventato sempre più contrario ai tentativi di riforma politica e religiosa che i suoi alleati erano portati ad appoggiare. Queste tensioni nella sua posizione personale, in qualità di rappresentante *whig* di secondo piano ma ugualmente in vista, spiegano in parte la sua reazione al discorso di Price del 4 novembre 1789. Burke associò la Rivoluzione in Francia alla campagna dei *dissenters* che, a parole almeno, miravano all'abolizione di tutte le religioni di Stato, e giunse quindi a vedere in essa anzitutto un attacco al Cristianesimo, la cui strategia gli sembrava realizzarsi nella confisca delle proprietà terriere della Chiesa francese come garanzia per l'emissione pubblica degli assegnati, e, successivamente, nella Costituzione civile del clero. In realtà, e in larga misura, le *Riflessioni* avevano lo scopo di rafforzare la Chiesa d'Inghilterra, «così come stabilito dalla legge», nel pieno possesso delle sue terre.

La «rivoluzione in Francia», nella visione di Burke, aveva il suo centro nella confisca delle terre ecclesiastiche come garanzia per l'emissione di un prestito nazionale. Egli vedeva nello scopo dichiarato del prestito – lanciato per rimediare alla situazione disastrosa della finanza pubblica francese – il mascheramento dei disegni ben più profondi di una duplice congiura. La prima parte in causa in questa congiura era rappresentata dai creditori della Corona francese, che Burke identificava con una «lobby finanziaria» dello stesso genere di quella denunciata dai critici *tory* durante il periodo della regina Anna come conseguenza dell'istituzione da parte dei *whig* della Banca d'Inghilterra e del Debito Nazionale. In Inghilterra si pubblicavano un gran numero di testi – e Price era uno di questi autori – che criticavano lo sviluppo di una nuova forma di proprietà mobiliare, basata sulla promessa cartacea dello Stato di ripagare in futuro i propri debiti; e assieme su un nuovo potere politico la cui forza consisteva nella capacità di determinare i tassi di credito e, di conseguenza, il valore del denaro, da cui dipendeva ogni altra forma di proprietà. Burke, in quanto *whig* non accettava evidentemente questo tipo di critica quando era rivolta al regime che egli stesso aveva servito in Gran Bretagna, ma lo applicava però pienamente al corso degli eventi della «rivoluzione in Francia». Per tutte le *Riflessioni*, la Rivoluzione è presentata come un complotto per imporre gli assegnati come unica valuta legale in tutti i settori dell'economia francese

e, di conseguenza, una dittatura della «lobby finanziaria» sullo Stato e sulla stessa proprietà terriera.

Burke vedeva la sede naturale di questa cospirazione nelle città e sosteneva perciò che i «borghesi» («burghers», ossia «cittadini», come egli li definiva, non usando mai i termini francesi *bourgeois* e *bourgeoisie*) per il loro stretto rapporto con l'ambiente urbano erano particolarmente adatti ad asservirla unendo le proprie forze. Ma non è chiaro se Burke vedesse la Rivoluzione come movimento guidato dalla borghesia come classe rivoluzionaria. Egli era sicuro che il dispotismo della moneta cartacea avrebbe distrutto la circolazione dell'oro e dell'argento, e sarebbe quindi risultato fatale per il commercio e l'industria non meno che per la proprietà terriera. Identificava nella «lobby finanziaria» i banchieri, più che i mercanti, ed ancor più gli avvocati, i piccoli funzionari e gli speculatori; tradizionalmente i suoi predecessori *zorg* (anche se, ripetiamo, egli non era un *zorg*) distinguevano tra i «gruppi di pressione finanziaria» e quelli «commerciali», in cui i primi trattavano carta moneta, i secondi metalli pregiati e merci. Burke considerava le deliberazioni dell'Assemblea Nazionale come un tentativo operato da irrequieti possidenti di grande intraprendenza per attaccare lo statuto privilegiato della *noblesse* colpendo la Chiesa che la sosteneva; ma la sua tesi si sviluppò in modo tale da portare in primo piano, invece di mantenerlo sullo sfondo, l'attacco alla Chiesa, presentando la classe rivoluzionaria più come un ceto intellettuale che come una classe borghese.

La seconda parte in causa nella cospirazione rivoluzionaria di Burke era costituita da letterati e *philosophes*. Questa classe di «chierici» laici – spiegava – era stata organizzata e controllata dalle accademie fondate da Luigi XIV, ma nei regni successivi era venuto meno il patrocinio della Corona (cui Burke aggiunse in seguito quello della Chiesa e della nobiltà), che aveva incanalato la loro energia intellettuale al servizio del regime. Quei «chierici» si erano perciò riorganizzati intorno ad imprese editoriali indipendenti – come quella che aveva varato «il vasto progetto dell'*Encyclopédie*» – guidate da leader che miravano alla distruzione della religione cristiana. La Rivoluzione quindi era stata provocata dai creditori dello Stato, pronti ad impossessarsi dei terreni ecclesiastici per poter poi controllare tutta la società, e da una classe intellettuale laica che aveva come scopo l'espropriazione e il sovvertimento del clero.

Burke pensava che l'alleanza fra questi gruppi rivoluzionari non fosse solo accidentale. In tutta l'Europa, scriveva, gli Stati stavano sprofondando sempre più nei debiti, con il risultato di generare straordinarie cospirazioni, come quella degli Illuminati di Baviera. Probabilmente egli le considerava nella più ampia concatenazione di forze che stavano sovvertendo il rapporto che legava le facoltà intellettive alla realtà sociale e morale. Se

l'emissione di credito monetario non fosse stata controllata dai reali processi economici, avrebbe sostituito la proprietà con un suo fantasma immaginario; analogamente se le operazioni della ragione critica non fossero state mantenute nel contesto dato dalla struttura sociale, sarebbe nata la dittatura di un nuovo fanatismo. Sin dalle guerre di religione e dalla rivoluzione puritana l'aristocrazia illuminata aveva sempre temuto la rimaschia di ciò che chiamava «entusiasmo» e che definiva come il culto da parte della ragione della propria idea di Dio. La Rivoluzione agitava di fronte a questo illuminismo aristocratico lo spettro di un nuovo entusiasmo fanatico, non religioso, ma consistente questa volta in un nuovo culto che la ragione faceva di se stessa, libera dalle costrizioni della società. Burke offriva una diagnosi della Rivoluzione come parte di una vasta crisi della civiltà europea, a causa della quale la ragione era libera di provocare rovina e, in ultima analisi, la propria autodistruzione.

Il secondo grande avvenimento della Rivoluzione, così come Burke vedeva le cose nel 1789-90, era rappresentato dai fatti di Versailles del 5-6 ottobre. Egli ne dà un resoconto che in qualche misura esagera le violenze contro Maria Antonietta – sebbene non sia un'esagerazione rispetto a quella che avrebbe subito in seguito –, finendo col fare di lei il simbolo di «un'età di cavalleria» la cui fine è rimpianta da Burke. Su questo punto lo storico inglese cedeva al sentimentalismo, ma affermava anche un concetto importante di sociologia storica. I filosofi della storia scozzesi e francesi, le cui opere gli erano ben note, erano tutti d'accordo sul fatto che lo sviluppo della cavalleria medievale, in modo particolare per quanto riguardava l'atteggiamento verso la donna, era stato cruciale per la formazione di quel codice di comportamento, essenzialmente aristocratico ma estensibile alle élite rurali e urbane, che differenziava gli europei moderni dai loro antenati antichi e barbari. Poiché il codice cavalleresco poteva essere considerato come sostituito tanto della virtù classica quanto della fede medievale, esso diventava decisivo per l'immagine che l'Illuminismo aveva di sé: rivendicando i valori della cavalleria contro i sanculotti e i *philosophes*, Burke in effetti difendeva l'Illuminismo dalla Rivoluzione, oltre che da se stesso. Ai filosofi scozzesi, che conosceva bene e di persona, replicava che avevano sbagliato nel supporre che le «buone maniere» fossero un semplice prodotto dell'attività commerciale; esse avevano invece più profonde radici nella storia e nell'istituzione della proprietà nobiliare ed ecclesiastica. Negli scritti successivi, Burke giunse a vedere nel giacobinismo una cospirazione contro la storia stessa; contro lo sviluppo della società commerciale dai germi di quella cristiana e feudale, e contro il codice di comportamento che aveva reso gli europei degli esseri civili e morali.

Nelle *Riflessioni* Burke elaborò diverse posizioni critiche: sull'organiz-

zzazione della Francia in comuni, dipartimenti e cantoni, che riteneva avrebbe sicuramente portato ad una dittatura partigiana; sull'organizzazione delle forze armate diretta dall'Assemblea Nazionale, che avrebbe portato a sua volta ad una dittatura di stampo cesariano o cromwelliano; e infine sulla conduzione delle finanze rivoluzionarie, per la quale si basò in gran parte sull'*Etat de la France* di Calonne pubblicato in Inghilterra. Il libro di Burke, naturalmente, è celebre per il suo attacco contro i simpatizzanti inglesi della Rivoluzione e contro la loro interpretazione della storia nazionale, e per aver dato corpo al punto di vista conservatore; ma come dicevamo prima, questi elementi fanno parte più della reazione di Burke alla Rivoluzione francese che della sua interpretazione di essa. Le *Riflessioni* non diventano immediatamente un testo sacro del conservatorismo inglese: la storia della loro ricezione va studiata in dettaglio e in relazione alla confusa e infelice vicenda degli ultimi anni di vita del loro autore. Burke scrisse numerose altre opere riguardanti la Rivoluzione e la guerra contro di essa, la cui conduzione era aspramente osteggiata sia dai suoi oppositori che dai suoi ex alleati nel partito *whig*, e che anche a lui sembrava inefficace e poco convincente. Le sue *Letters on a Regicide Peace*, pubblicate nel 1796 e nel 1797 (anno in cui morì) mostrano come la sua interpretazione della Rivoluzione cambiò quando sembrò profilarsi una conquista giacobina dell'Europa.

Queste *Lettere* furono precedute da diverse altre opere – *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791) e *A Letter to a Noble Lord* (1796) – in cui Burke difendeva la sua posizione e attaccava, tra gli altri, i *whig* che si opponevano alla guerra contro la Francia, – *A Letter to a Member of the National Assembly* (1791) e *Three Memorials on French Affairs* (1791-93) – in cui esponeva le sue idee sulla contro-rivoluzione. In questi scritti, e in modo più evidente nelle *Lettere su una Pace Regicida*, Burke insisteva sul fatto che la guerra in atto non era una guerra contro la Francia come uno qualsiasi degli Stati europei, e non poteva quindi essere né condotta né portata a termine secondo le concezioni politiche valide nelle guerre tra nazionalità. I rivoluzionari, egli sosteneva, non erano una comunità nazionale, ma un fenomeno assai simile a un movimento religioso che aveva assunto il controllo di ciò che era stato una volta lo Stato francese. Paragonò la posizione della coalizione contro-rivoluzionaria a quella dei Romani e dei Persiani quando improvvisamente si erano trovati di fronte all'Islam, ed erano stati incapaci di comprenderlo; ma poiché la Rivoluzione secondo la sua opinione era essenzialmente antireligiosa e antisociale, persino questo paragone lasciava il campo a quello con gli Aztechi, i quali altrettanto improvvisamente si erano trovati di fronte a «un manipolo di uomini barbuti, di cui neppure conoscevano l'esistenza in natura». Dal momento che la Rivoluzione era sorta al di fuori degli usi e dei costumi del consorzio socia-

le umano, e ne voleva anzi la distruzione, era una forza innaturale e mostrava la natura umana intenta ad autodistruggersi.

T trattare i rivoluzionari, sia in pace che in guerra, come se fossero dei normali «esseri politici» cui si potesse applicare come regola la ragion di Stato era perciò un errore così grave da diventare un crimine. Burke criticava la spartizione della Polonia non meno inesorabilmente dei liberali oppositori della coalizione contro-rivoluzionaria, e esprime il timore che l'Austria e la Prussia potessero procedere a una analoga spartizione degli Stati tedeschi. È probabile che anche il metodo con cui Pitt conduceva la guerra, come se fosse una continuazione delle guerre coloniali anglofrancesi, lo mettesse a disagio. Uno statista che pensasse di essere in guerra con la Francia avrebbe anche potuto trattare con la Rivoluzione per indebolire lo Stato francese; Burke insisteva invece che la Rivoluzione era in guerra contro tutti gli Stati con l'intenzione di rovesciarli. Essa non era né una struttura politica né una comunità nazionale storica, ma un'«opinione armata»: un corpo organizzato di militanti ideologici che si erano impadroniti di uno Stato e intendevano assumere il potere in molti altri, per conseguire i propri obiettivi. Essendo cosmopoliti, questi *idéologues* si trovavano in tutti gli Stati, anche se non erano legati ad alcuno Stato o nazione; d'altra parte, poiché non aspiravano a niente altro se non ad affermarsi su altri esseri umani, dovevano necessariamente resuscitare alla fine lo Stato come organizzazione ancor più potente di prima in quanto ormai privo di legami con la società civile. Ai rivoluzionari non costava nulla, diceva Burke, distruggere un sistema valutario o devastare una provincia nelle terre che dicevano di governare: «lo Stato è supremo».

Si trattava ancora di spiegare come questa cospirazione sovranazionale si fosse formata in Francia e come mai avesse preso il controllo di questo Stato e non di un altro. Burke basò la propria spiegazione su ciò che aveva già avanzato nelle *Riflessioni*, facendo però un passo avanti. Ora sottolineava meno la «lobby finanziaria» e non menzionava quasi più i «borghesi», accentuando invece l'alleanza tra un ceto intellettuale ateo e rivoluzionario e i tecnocrati e burocrati della macchina statale, impegnati a raccogliere informazioni, progettare e condurre strategie, e che divennero repubblicani solo per ammirazione dell'energia espansionista dell'antica Roma. Avevano accresciuto il proprio numero, e ancor più le proprie forze, grazie al reclutamento degli intellettuali disoccupati, «catapultati dalla miserabile servitù delle loro scrivanie al governo di un impero». Ma anche questi individui potevano ancora mantenere un normale legame con la società, ed il contatto con l'ateismo organizzato non bastava a spiegare ciò che Burke desiderava sottolineare innanzi tutto: la perdita disumanizzante di quei vincoli sociali. Egli avanzò una tesi che ipotizzava la crescita di una

«classe media» istruita, non più sensibile al ruolo guida che l'aristocrazia aveva esercitato tramite il mecenatismo e la beneficenza, ma tenuta insieme solo dalla «comunicazione elettrica» della stampa e dagli altri mezzi di rapida diffusione dell'opinione pubblica. La Rivoluzione era la dittatura dell'opinione pubblica, o meglio dell'«entusiasmo» nel suo aspetto post-religioso; «né vi era più modo di arrestare un principio nella sua corsa». Le *Riflessioni* si erano scagliate contro i «filosofi» e i «metafisici» come se fossero stati una setta; in quest'opera successiva sono qualcosa di più simile a una classe, e la loro esistenza è spiegata da mutamenti avvenuti nel controllo della proprietà, benché essi non siano direttamente coinvolti nel suo sfruttamento. «Il giacobinismo è la rivolta dei talenti più intraprendenti di una nazione contro la classe possidente ... la spaventosa energia di una nazione ... in cui la proprietà è completamente sottomessa, e dove nulla governa se non la determinazione di uomini disperati». Se dall'analisi di Burke è possibile riconoscere qualche tratto tipico della «società borghese», questo consiste nell'attitudine della borghesia di generare una classe intellettuale decisa a distruggerla.

Nei testi di Burke sembra di assistere alla nascita del totalitarismo come concreto critico. Leggere Burke è come leggere la letteratura bellica di questo secolo, con lo stesso estremismo nei termini, contro il nazismo, lo stalinismo e il terrorismo; e le sue osservazioni sollevano le stesse domande poste dal socialista George Orwell sul rapporto tra ragione, realtà sociale e potere. Possiamo anche criticare la sua interpretazione della Rivoluzione francese, o forse anche della rivoluzione in generale, servendoci proprio del suo conservatorismo per suggerire come ogni fanatismo ideologico è inevitabilmente riassorbito alla fine dalla struttura, o processo sociale da cui era emerso. I Giacobini e i termidoriani non furono in realtà responsabili dei genocidi e olocausti di cui Burke li accusava; ma egli ebbe il merito di prevedere che altri lo sarebbero stati.

Kramnick, I. F.

1977 *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative*, Basic books, New York.

Lock, F. P.

1985 *Burke's Reflections on the Revolution in France*, Allen and Unwin, London.

Macpherson, C. B.

1980 *Edmund Burke*, Oxford University Press, Oxford.

Pocock, J. G. A.

1985 *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History. Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.

1987 *Introduzione a Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France*, Hackert, Indianapolis.

Etienne Cabet di Roberto Tumminelli

Il legame di Etienne Cabet (1788-1856) con la Rivoluzione francese è quasi fisiologico e tutta la sua produzione letteraria e la sua attività politico-organizzativa appare come il risultato di un profondo vincolo con i valori morali e politici espressi da questo evento. Figlio di un bottaio di ginevrino cresce in un ambiente di appassionati «patrioti», repubblicani e giacobini. Noto come «il democratico diventato comunista», la sua interpretazione della Rivoluzione non subisce, nel tempo, una significativa evoluzione in quanto legata all'aspetto democratico del suo pensiero più che alla sua concezione comunista, e resta così di impronta schiettamente giacobina, robespierrista, democratica e popolare. Nella sua *Histoire de la Révolution de 1830 et situation présente* (1832), Cabet auspica il ritorno agli «immortali principi» dell'89 e a una nuova rivoluzione che riscatti le delusioni del 1830, guadagnandosi una grande popolarità e una dura condanna. In *La République du «Populaire»* (1833) definisce i concetti che gli sembrano caratterizzare la rivoluzione giacobina: nazione e popolo, quest'ultimo destinatario e protagonista della Rivoluzione. La Costituzione del 1793 gli sembra esprimere compiutamente lo spirito democratico-popolare della Rivoluzione: libertà, eguaglianza, sicurezza personale, diritto di resistere all'oppressione. Secondo Cabet infatti le rivoluzioni esplodono per «fame» e hanno un carattere difensivo, non sono altro che l'istituto giuridico della «legittima difesa» esercitato da tutto il popolo, un popolo (nell'accezione mazziniana del termine) che è sempre in possesso del legittimo «diritto» e talvolta anche della «forza», talché, quando attraversa uno dei suoi rari momenti di coesione, può abbattere qualsiasi ostacolo. L'opera nella quale Cabet esprime compiutamente il proprio punto di vista sulla Rivoluzione è l'*Histoire populaire de la Révolution française* (1839-40), un lavoro che costituisce il primo esempio di impegnativo lavoro storiografico sul grande sconvolgimento da una angolatura esplicitamente democratico-popolare, con chiarezza di valutazioni politiche su personaggi e istituzioni. Scritta a Londra durante i cinque anni di esilio inflitti all'autore dal governo di Luigi Filippo, l'opera non propone novità docu-

fra Robespierre, Babeuf e movimento comunista, è necessario, per Cabet, al fine di distinguere e divulgare il proprio punto di vista, negarne le origini babuviste, collegare i babuvisti e Babeuf con gli avventuristi e i setari nemici di Robespierre, e viceversa sostenere la legittimità della propria filiazione dal giacobinismo e da Robespierre, passando «anche» per Buonarroti, ma prendendone attentamente le distanze, senza tuttavia discostarlo apertamente. Il tentativo di interpretazione di Cabet si inserisce dunque sul terreno preparato dalla *Conspiration* di Buonarroti (ma anche e soprattutto dalla nuova situazione sociopolitica) ma non è una interpretazione buonarrotiana.

La Rivoluzione francese, secondo Cabet, è solo una parte, pur cospicua, di un movimento generale dei popoli europei di cui la Francia è una componente importante ma non esclusiva; un filo rosso rivoluzionario attraversa la storia d'Europa e dalla privilegiata tribuna di Francia la «ragione» e la «libertà» diffondono i loro benefici sull'intera umanità. Cabet riprende così (come Barnave, la cui opera fu pubblicata postuma nel 1843) l'interpretazione che già era stata di Camille Desmoulins (nel 1789) e, con finalità contrapposte, dell'abate Barruel (nel 1797) e che viene trascurata dagli storici di parte liberale. La Rivoluzione francese si innesca nell'evoluzionismo storico di Cabet che vede tutta la storia dell'uomo come un trascorrere necessario (pur in un succedersi di barbariche ricadute) dal comunitarismo primitivo al comunismo industrializzato moderno. Nel fiume della storia la Rivoluzione francese è il momento della democrazia che per Cabet non è la dittatura di una classe sulle altre, ma «la forza del popolo tutto intero». Per il successivo salto verso il collettivismo economico non sarà necessario un nuovo sconvolgimento violento perché proprio il regime democratico consentirà di operare una «rivoluzione nelle coscienze», di costruire quell'uomo nuovo già auspicato da Robespierre. L'interpretazione di Cabet costruisce la prima cospicua espressione di un punto di vista «popolare» democratico, giacobino-robepierista sulla Rivoluzione, e, per quanto voluminoso, il lavoro ha una buona diffusione e notevole influenza negli ambienti socialisti dell'Ottocento, pur essendo trascurato dalla successiva storiografia.

Cabet, E.

1832 *Histoire de la Révolution de 1830 et situation présente (sept. 1832) expliquées et éclaircies par les Révolutions de 1789, 1792, 1799 et 1804 et par la Restauration*, Mlle, Paris.

1833 *La République du «Populaire»*, Bureau du «Populaire», Paris.

1839-40 *Histoire populaire de la Révolution française, de 1789 à 1830, précédée d'une introduction contenant le précis de l'Histoire des Français depuis les États Généraux*, Pagnerre, Paris.

Tumminelli, R.

1981 *Etienne Cabet. Critica della società e alternativa di Icaria*, Giuffrè, Milano.

Thomas Carlyle di John C. Cairns

Di *The French Revolution: a History* di Thomas Carlyle (1795-1881), pubblicata nel 1837, si potrebbe quasi dire ciò che John Stuart Mill disse una volta dell'autore e dei suoi primi saggi: all'inizio sembrano «di una sciocchezza assoluta», ma «migliorano man mano che li si conosce di più». La grande opera di Carlyle, la più famosa e probabilmente la più diffusa tra tutte le storie della Rivoluzione in lingua inglese, sfida ogni classificazione. Apparentemente un racconto degli avvenimenti dalla morte di Luigi XV alla «raffica di mitraglia» napoleonica, è in realtà episodica, slegata e capricciosamente selettiva. Con la pretesa di spiegare l'immensa catastrofe di quel «folle Caos mondiale», essa trascura le premesse economiche e istituzionali del 1789. Fortemente radicata nel suo presente attraverso i suoi ammonimenti ai contemporanei, è colma di infuocati giudizi calvinisti e profezie di future catastrofi tratte dalla versione scozzese dell'Antico Testamento. Carlyle diceva nella prima fase di composizione dell'opera che la sua testa era «tutta un ronzio»: «che cosa sarà [questo libro] non posso ancora dire: le vie della mia espressione sono così straordinarie che non si sa come dar forma ai pensieri che le attraversano».

La storia che iniziò a scrivere nel settembre 1834 è superficialmente costituita da una serie di scene teatrali o *tableaux* ricchi di colore e fortemente emotivi. Le invocazioni liriche alle masse di Schiller, le idee sulla storia di Herder e la predilezione empatica verso il passato di Scott avevano contribuito alla sua visione del processo storico. La figura onisciente del narratore è sempre sulla scena, ad interrogare la sua schiera di personaggi, esortando, lamentando, condannando, deridendo, e infine invitando l'umanità ad essere testimone di questi eccezionali avvenimenti di portata mondiale. L'immane evento rivoluzionario è descritto come caso esemplare del castigo inflitto alla negligenza egoistica della vecchia classe dirigente, all'incapacità di una monarchia fannullona e alla presunzione degli ultimi venuti che pretendono di ricostruire il mondo sulla base di principi «illuminati». «Ahimè, un paziente ben più grande del povero Luigi giace malato... Il mondo è così cambiato; così tanto di ciò che sembrava vigoroso è sprofondato ormai decrepito; così tanto di ciò che non era sta iniziando ad essere! Trasportata oltre l'Atlantico... la DEMOCRAZIA annuncia a colpi di carabina e con le sue ali di morte... che è nata, e, simile ad un turbine, avvilupperà il mondo intero!»

La condanna pronunciata da Carlyle sui vizi del barcollante Antico Regime («Dubarrysmo», «Sgualdrinocrazia») si accompagna al suo disprezzo per la presunzione dei filosofi nella nuova «età della carta» — non solo

della carta moneta, ma anche della «carta stampata, fulgida di Teorie, Filosofie, Sensibilità, – un'arte meravigliosa, l'arte non solo di rivelare il Pensiero, ma l'arte, anche, di celare a noi in modo così meraviglioso l'assoluta mancanza di Pensiero!» Per il radicale disincantato qual era Carlyle è tutto sentimentalismo e ipocrisia, «la materia prima del Diavolo; da cui vengono plasmate tutte le falsità, le imbecillità e abominazioni; da cui nessuna verità può scaturire». Il primo archetipo di tutti gli scribacchini affaccendati è Rousseau («il nuovo Vangelo di Jean-Jacques»). Nel frattempo, l'anonimo «popolo» francese geme sotto i suoi cattivi pastori, «venticinquemilioni, selvaggi e disperati, con lo sguardo rivolto verso l'alto, affamati e sfiniti». «Nessuno si cura di loro, sono solo tosatì regolarmente... Privi di istruzione, di ogni conforto, di cibo... La vostra voce sale fino in Cielo. E la risposta verrà anch'essa, nell'orrore di una grande oscurità, e scuotimenti del mondo, e un calice di freniti che tutte le nazioni sorseggeranno».

La tempesta imminente, nella quale emergono uomini vanitosi che si atteggiavano a grandi e hanno rimedi per tutto, è la Rivoluzione, dipinta (usando il presente storico) in più di 140 brevi capitoli iperbolici e ripetitivi, ma anche vividi, coinvolgenti, che catturano l'attenzione e hanno sul lettore un effetto quasi allucinatorio. Quasi intraducibile, la lingua è ricca, innovativa, complessa e particolare nella struttura, che imita il tedesco, mentre sintassi e punteggiatura sono più che eccentriche. La sua opera, come una sinfonia straordinariamente originale, è arrangiata e orchestrata in modo da suggerire quasi una qualche smisurata recita pubblica, con le sue lezioni morali da declamare in tono magniloquente. In questa tragica lotta contro il fato Carlyle è il maestro di cerimonia e il coro che dà un significato universale a ogni esperienza e incita i suoi protagonisti incontro al loro destino: «Avanti, impazziti figli di Francia; verso questo o quel destino! Attorno a voi non vi è che fame, falsità, corruzione e la morsa della morte. Dove siete voi, non vi è tregua».

L'opera, dominata dai discorsi dei protagonisti, è costellata di passi memorabili: come le scene sanguinose della presa della Bastiglia («E da quattro ore che il manicomio del mondo ruggisce: la Chimera planetaria spuffa fuoco!... Si abbassa il ponte levatoio, ... ecco che irrompe il diluvio vivente: la Bastiglia è caduta! "Victoire! La Bastille est prise!"»); o la morte di Mirabeau, eroe sconfitto («L'eletto di Francia se ne è andato, ... Quanto dipendeva da quel solo uomo!... La Monarchia francese può essere dunque considerata ora, con ogni probabilità, perduta; ... ora che l'ultima luce della ragione si è spenta»). La lunga circostanziata narrazione della fuga a Varennes, molto manchevole nei dettagli, come tutti i commentatori fanno notare, comunica un forte senso di suspense ed emozione («Le dense

ombre della Notte stanno scendendo. I postiglioni fanno schioccare la frusta: la Vettura Reale passa da Clermont, ... verso Varennes; correndo a velocità doppia del denaro consumato in una sbornia»). I massacri di settembre sono spaventosi («Un uomo dietro l'altro viene abbattuto; le sciabole han bisogno di essere nuovamente affilate, e gli assassini si rinfrescano bevendo brocche di vino»); l'uccisione della principessa di Lamballe indescrivibile e classico il finale dell'episodio («Ella arretra tremando alla vista delle sciabole sanguinarie, ma non è più possibile tornare indietro: avanti! Il suo dolce capo di cerbiatta è reciso dalla scure, il collo è mozzato. Quel corpo leggiadro viene tagliato a pezzi; tra orrende oscenità proferte da *grand-leves* baffuti e atti vergognosi cui la natura umana preferirebbe non credere... Ella era bellissima, virtuosa, e non aveva mai conosciuto la felicità»). La fine di Robespierre, disteso nell'«uniforme azzurro cielo» confezionata per la festa dell'Essere Supremo, oltraggiato, insultato, con la mandibola frantumata, è il tragico simbolo di questa Rivoluzione deforme («O Lettore, può il tuo cuore resistere a tutto ciò? I suoi pantaloni erano di anchina; le calze gli erano scese alle caviglie. Non disse più parola in questo mondo... Sollevato in alto, gli occhi nuovamente si aprirono; colsero con lo sguardo la scure sanguinosa, ... Una volta compiuta l'opera di Sansone, scroscia un boato dietro l'altro di plauso. Boato che si estende non solo su Parigi, ma sulla Francia, sull'Europa, sino alle generazioni odierne; ... Dio abbia pietà di lui e di noi!... L'intera arca e l'edificio del sanclorismo cominciarono a cedere, a incrinarsi, ad aprirsi in larghe fenditure; e crollò in pezzi, rapidamente, una pietra dopo l'altra, sinché l'Abisso non l'ebbe inghiottito completamente»). La storia presentata da Carlyle è una «visione del Giudizio Universale» scritta in uno stile maestoso, romanticamente, fortemente biografico, evocativo, vivida e profetica, la potente opera di un'immaginazione focosa. È il prodotto di un animo nutrito dal disinganno, profondamente sensibile alla sofferenza della gente comune e al tempo stesso totalmente scettico sulla sua capacità di migliorare la propria sorte; critico verso le oligarchie dominanti del suo tempo, ma non meno sprezzante delle ricette liberali di democrazia parlamentare, senza fiducia nel progresso materiale e sempre alla ricerca di un «eroe», o addirittura di una classe eroica, capaci di portare ordine nel «caos dell'esistenza». La *Rivoluzione francese* è l'opera maggiore di Carlyle, il suo tentativo di sbalordire il mondo letterario con un capolavoro: «Spesso ho l'impressione – scrisse a Mill il 24 settembre 1833 – che la vera Storia (quell'impossibile cosa che chiamo Storia) della Rivoluzione francese sia il grande poema del nostro tempo; e che l'uomo che riuscisse a scriverne la verità varrebbe più di tutti gli altri scrittori e poeti assieme». L'intensità di questa sua visione e l'ambizione di metterla sulla carta superarono anche

il celebre rogo della prima parte del suo libro nel marzo 1835 (provocato accidentalmente da un servitore di Mill, che l'aveva presa in prestito), e lo spinsero a riscriverla e a completare l'intera opera entro il gennaio 1837. Egli osservò una volta che non avrebbe saputo farsi un'idea del mondo se non ci fosse stata la Rivoluzione.

I critici trovarono da ridire sul fatto che Carlyle si era basato su fonti insufficienti. Queste in gran parte erano costituite da memorie e da alcune delle storie allora in circolazione («Grazie per i tuoi splendidi carichi di libri – scriveva Carlyle a Mill – Se la mia impresa non riuscirà, nessuno potrà dire che sarà stato per mancanza di incoraggiamento»); tuttavia si impegnò seriamente nel controllare e verificare questo materiale poco affidabile. Carlyle è stato altresì criticato per non aver seriamente consultato la ricca collezione di pubblicazioni contemporanee alla Rivoluzione, raccolta da J. W. Croker e conservata al British Museum, che ai suoi tempi non era però ancora catalogata; e gli è stato inoltre rimproverato di aver dato retta a delle fandonie. I critici hanno poi avuto da eccepire sulla sua evidente mancanza di senso storico per quel che riguarda le cause e gli effetti (concetti che riteneva così semplici da non sapere che farsene); sul suo modo di presentare eventi del tutto slegati (nelle parole di James Russell Lowell, Carlyle vedeva «la storia, per così dire, a lampi»); sulla sua incapacità di formulare concetti generali sulla Rivoluzione; sulla sua ignoranza delle *forces profondes*; e sulla cecità di fronte al carattere essenzialmente borghese della Rivoluzione. «La sua Rivoluzione – ha scritto Alfred Cobban – è come un'orticca che si scatena in un vuoto intellettuale». «È il più grande degli imbonitori e il più trascurabile degli interpreti» – fu il giudizio di G. P. Gooch. È stato anche detto che la sua interpretazione degli avvenimenti francesi derivò dalla proiezione sul secolo XVII delle paure da egli stesso provate nel XIX; e che – fossero Goethe o Saint-Simon a suggerirgli l'idea di un'alternanza di età della fiducia ed età del dubbio, età critiche e età organiche – Carlyle (come loro) non fu mai in grado di distinguere le caratteristiche pertinenti a ciascuno dei due secoli.

I contemporanei furono severi. Macaulay liquidò l'opera di Carlyle come «moderno ciarpane, raffazzonato in un modo o nell'altro, neppure degno di critica», e il suo autore come «un somaro ampolloso dalla testa vuota». Acton non fu molto più benevolo («un'opera disgraziata») e concluse che Carlyle (a parte Froude, «il più odioso degli storici») aveva assorbito troppo dal pensiero tedesco «in un momento non molto felice della sua storia tra Herder e Richter, prima dell'età del rigore e della scienza». Del libro di Carlyle pensava che fosse «un deludente temporale, che aveva prodotto più tuoni che lampi». Nonostante ciò, Acton concedeva a Carlyle di «avere intuito storico – una qualità rara –; comprensione per cose che

non sono evidenti, e una seppur vaga e incostante nozione delle forze impersonali della storia». Oltre a ciò Carlyle aveva profondamente mutato il modo in cui gli inglesi guardavano alla Rivoluzione e, così facendo, «liberato i nostri padri dal dominio di Burke». Pur nel suo usuale tono di superiorità, quella di Acton era un'ammissione importante.

La *Storia* di Carlyle fu, inevitabilmente, paragonata all'opera di Michelet. Lo storico francese rifiutò aspramente tale accostamento, ma anche altri storici, in Francia, colsero questa analogia, e quell'intuitiva insistenza di Carlyle sul concetto vago di «sanclottismo» doveva apparire a più di una generazione di studiosi della Rivoluzione il segno precoce di una penetrante intelligenza storica, che cercava di liberare la disciplina non solo dalla sottomissione a Burke ma anche dalla tirannide della «storia dall'alto». Se Carlyle fosse effettivamente «antilatino», come è stato detto in Francia, rimane un problema aperto; ma che tale parzialità sia palese nella *Storia* è dubbio. Alcuni hanno visto nel «popolo» il vero eroe collettivo della sua Rivoluzione; è più probabile tuttavia che nella sua Rivoluzione di eroi non ce ne siano: la tragedia è che nessun potenziale eroe avrebbe potuto prevalere nel «mare di fuoco» che distrusse l'«Impero dell'Impostura»; non Mirabeau, e neppure Danton, anche se Carlyle aveva di lui un'alta stima: «Aveva molte colpe; ma da una colpa ancor maggiore era esente, quella dell'ipocrisia... Pur con tutte le sue imperfezioni era un Uomo... Egli salvò la Francia da Brunswick; percorse impetrito la sua strada sregolata sino alla fine». Ma per Carlyle il fallimento degli eroi era dovuto più alla natura umana che alle mancanze dei francesi. Egli fu il primo, ha affermato Hedva Ben-Israel, «a scrivere una storia umana della Rivoluzione francese».

La *Rivoluzione* di Carlyle resta un capolavoro di poesia, prolisso, dalle proporzioni bizzarre, non equilibrato, un'opera strana come egli stesso aveva anticipato, senza dubbio un *livre de circonstance*, che ci rivela altrettanto della sua visione dell'Inghilterra ottocentesca quanto della Rivoluzione in sé, ricco di intuizioni psicologiche e visioni da incubo, una possente sfida di immaginazione diretta ai politici e agli storici settari, e non priva di successo. La sua opera cercò di elevare l'argomento al di sopra della propaganda politica. Appare all'improvviso, senza dare origine ad alcuna scuola, e lasciando dietro di sé, oltre a scene tumultuose che rimangono nella memoria, una certa sensazione di terrore e meraviglia: e questo è sicuramente ciò che Carlyle voleva, non solo di fronte al suo libro, ma anche alla Rivoluzione stessa, come illustrazione dei più profondi fermenti, al di là della politica e dell'ideologia, del mondo reale passato e presente, il cui «Caos dell'Esistenza», per lui, spettava allo storico tentare di decifrare. «Il bastimento in fiamme è la vecchia Francia;... il suo equipaggio un in-

tera generazione di uomini. Disumane sono le loro guide e i loro furori. ... Ma, alla fine, non sono forse *spaniti*, o Lettore? La loro nave in fiamme, insieme con loro, pur terrorizzando il mondo, ha veleggiato lontana: le sue fiamme e i suoi tuoni sono ormai inghiottiti dalle Profondità del Tempo. Una sola cosa farà quindi la Storia: avere pietà per tutti; perché con tutti essa fu molto dura».

Ben-Israel, H.

1968 *English Historians on the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.

Carlyle, T.

1837 *The French Revolution: A History*, J. Fraser, London, 3. voll.

Jann, R.

1985 *The Art and Science of Victorian History*, Ohio State University Press, Columbus.

Rosenberg, J. D.

1985 *Carlyle and the Burden of History*, Clarendon, Oxford.

François-René de Chateaubriand di Guido Vernucci

Chateaubriand (1768-1848) proveniva da una famiglia bretone di antica nobiltà, il cui patrimonio e il cui prestigio si erano dapprima sgretolati con il lento declino dei diritti feudali, ma successivamente in larga misura ricostruiti con le attività commerciali del padre e con le funzioni parlamentari del fratello maggiore di François-René. Alla morte del padre, nel 1786, questi, che era figlio cadetto, aveva subito gli effetti negativi del diritto nobiliare bretone, avendo in successione soltanto una piccolissima parte del patrimonio familiare. Tornato indebitato da un viaggio di alcuni mesi negli Stati Uniti d'America, nel 1791-92, accettò un matrimonio di convenienza che tuttavia non rinsaldò la sua posizione finanziaria. Se aveva guardato con relativo distacco, e anche con un certo favore, ai primi atti della Rivoluzione francese, gli avvenimenti del 1792 lo indussero a emigrare e a combattere nell'esercito controrivoluzionario dei principi: ferito, passò nel 1793 in Inghilterra, dove visse in condizioni di disagio economico e d'isolamento rispetto all'ambiente dei francesi emigrati, per le sue idee e per la sua attività di scrittore.

Queste varie e contrastate vicende contribuiscono a spiegare la sua particolare e originale posizione di fronte alla Rivoluzione francese, quale si manifesta fin dal primo scritto, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, pubblicato a Londra nel 1797, che se per tanti aspetti appartiene alla pubblicistica controrivoluzionaria, rivela d'altra parte una capacità di allargare lo sguardo ben al di là dell'orizzonte di questa.

François-René de Chateaubriand

107

Nell'*Essai* infatti il giudizio sulla Rivoluzione mostra una certa ambivalenza, e anche incertezza. Da un lato essa è vista, mutuando il nesso affermato dagli scrittori controrivoluzionari ma rovesciandone il segno, come il manifestarsi di un principio di libertà introdotto dalla Riforma protestante nel campo religioso e di riflesso nel campo politico, come una tendenza alla riforma delle istituzioni, dall'altro come il prodotto di degenerazioni di questo principio. Da quest'ultimo punto di vista, sviluppando un'analisi in cui si avverte l'eco di Barruel e degli scrittori tradizionalisti, di de Maistre e di de Bonald (ma si collegano anche elementi nuovi), le cause della Rivoluzione sono indicate da Chateaubriand innanzitutto in un potere monarchico un tempo oppressore, all'epoca dell'assolutismo, ma ormai indebolitosi, e in un'aristocrazia ristretta e intrigante che lo attaccava; anzi egli sottolinea, facendone per di più un principio generale, come la Rivoluzione, prima di passare nel popolo, sia cominciata nei nobili, mossi da ambizione e vittime segnate e accecate dalla sorte. Altre cause sono indicate nella estesa e profonda corruzione morale che si manifestò soprattutto a partire dal periodo della Reggenza investendo la corte e le classi più elevate, corruzione di cui furono vettori il sistema di Law con l'incentivo dato a una forte attività speculativa, e la diffusione della stampa, e che si traduceva fra l'altro in un grande aumento del celibato maschile e del controllo delle nascite, quest'ultimo, secondo Chateaubriand, quasi generalmente accolto nelle città; e soprattutto nell'opera della «setta filosofica, causa prima e finale della Rivoluzione», negli scritti dei filosofi e degli enciclopedisti, che rovesciarono sulla società un torrente di nuove, astratte e distruttive idee.

Per la verità Chateaubriand, imbevuto di idee illuministiche e sotto la suggestione dei grandi scrittori, si sforza di distinguere fra l'«immortale» *Esprit des Lois* e il «sublime» *Emile*, fra i principi di Montesquieu e soprattutto quelli di Rousseau, che dice di condividere in parte, fra la stessa sovrarietà del popolo, cui dice di credere in teoria, e le perverse applicazioni dei principi repubblicani e democratici nella Rivoluzione, che respinge, deducendo che la verità non ha buona rispondenza negli uomini malvagi, e perciò deve restare nascosta nella mente dei saggi. La più astratta e distruttiva di tutte le idee dei filosofi era comunque quella che stava alla base della dottrina dei Giacobini e da cui tutta la Rivoluzione dipende, la tendenza a realizzare con la forza un sistema democratico ed egualitario, un sistema che si poneva come modello l'antica costituzione spartana di Licurgo e come obiettivo una mai conosciuta perfezione nel governo e nei costumi. L'autore dell'*Essai* sembra qui accogliere il principio di Montesquieu della necessaria corrispondenza fra le *mœurs* di un paese e le istituzioni politiche, dando il suo contributo alla polemica contro le astrazioni rivoluzionarie e il giacobinismo.

Gli enormi effetti che la Rivoluzione francese ha prodotto nel dominio della strategia e della tattica sono assai meno la conseguenza di innovazioni tecniche e pratico-militari di quanto non siano il prodotto del mutamento intervenuto nell'arte e nella struttura di governo, nell'orientamento nazionale e nell'universalizzazione della partecipazione politica. Non che con ciò la vecchia arte della guerra si sia semplicemente liberata dai vincoli di una conduzione patrimoniale dei conflitti armati, attenta all'economizzazione delle risorse; è avvenuto piuttosto che alla politica d'integrazione degli ordini sociali e dei ceti sia subentrata una politica della contrapposizione e dei fronti nemici, e alla politica dell'equilibrio un'espansiva politica di egemonia. È vero che la guerra ha anch'essa subito modificazioni profonde nella sua essenza e nelle sue forme, sì da ravvicinarle al carattere assoluto. Ma queste trasformazioni non provengono dal fatto che il governo francese si fosse emancipato, per così dire, dalle pastoie della politica: esse sono nate, invece, dal cambiamento di politica che la Rivoluzione francese ha provocato sia in Francia sia nel resto dell'Europa» (Clausewitz [1833]). Dalla circostanza che fondamentalmente mutate erano le condizioni politiche europee discendeva per Clausewitz, in virtù dell'assunto che faceva della guerra soltanto una prosecuzione della politica con altri mezzi, l'ascesa della guerra alla sua forma assoluta. In che senso e come la Rivoluzione francese avesse significato, per le nazioni cadute sotto la sua influenza, la spinta ad imboccare la via dell'assolutizzazione della politica, Clausewitz non ha in alcun scritto cercato di approfondire. La sua teoria della guerra resta comunque un tentativo di ordinare concettualmente le conseguenze estreme del grande sconvolgimento del sistema europeo degli Stati: con la Rivoluzione francese un nuovo modo di fare la guerra aveva rotto gli argini del vecchio ordine, radicalizzando all'esterno i conflitti interstatali e relativizzando all'interno la separazione di «civile» e «militare», su cui si era fondata la politica dei gabinetti nei secoli dell'assolutismo monarchico.

- Clausewitz, C. von
[1833] *Vom Kriege*, ed. critica a cura di W. Hahlweg, Dümmler, Bonn 1973 (trad. it. *Della guerra*, Mondadori, Milano 1970).
1966 *Schreiben-Aufsätze-Studien-Briefe*, a cura di W. Hahlweg, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen.
1976 *De la Révolution à la Restauration. Ecrits et lettres*, a cura di M. L. Steinhauser, Galimard, Paris.
Mori, M.
1984 *La nazione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830)*, Il Saggiatore, Milano.
Paret, P.
1976 *Clausewitz and the State*, Oxford University Press, Oxford.

Richard Cobb di Luciano Guerri

Nei confronti dell'attività storiografica dell'inglese Richard Cobb, nato nel 1917, François Furet non è stato certo tenero: ha parlato di «storia che tende alla restituzione del passato, non alla sua interpretazione», di «lavoro d'archivio [che] è il paradiso della piatezza documentaria», di «riscrittura degli archivi» cui «il talento letterario dà vita» ma «non aggiunge la minima idea» (Furet 1982). Non si potrebbe immaginare giudizio più ingiusto e fuorviante. Infatti, se Cobb ha sempre ostentato disdegno per teorie e metodi, ciò non significa che egli non abbia una problematica propria e propri punti di vista, né che i risultati concreti da lui ottenuti siano trascurabili. Nelle teorie e nei metodi egli ha sempre scorto — e denunciato — una tendenza all'«intellettualizzazione» (il termine è suo) che costringe la realtà in schemi precostituiti, che complica e al tempo stesso mutua tale realtà, che al limite la cancella per sostituirla un mondo di astrazioni e sofismi esistenzi solo nella testa dello storico. In una simile prospettiva, «classi» e «strutture» (per tacere dei dati statistici) sono altrettanto ostacoli all'autentica comprensione di ciò che in Cobb si configura come l'oggetto principale della ricerca: l'uomo, o meglio ancora l'individuo, il singolo. Non però il personaggio d'eccezione, bensì l'uomo del *menu peuple* colto sia nella sua esistenza quotidiana sia nel suo vivere un'esperienza eccezionale allorché la Rivoluzione francese lo portò per un istante alla ribalta. Il caso individuale rappresenta l'accesso privilegiato a una più vasta realtà. «Ho sempre cercato di usare gli individui per illustrare gli atteggiamenti e i pregiudizi di una società in un dato periodo», ha scritto Cobb in *Experiences of an Anglo-French Historian* del 1969, e nel 1972 ha sviluppato le sue idee su questo tema nel capitolo *The Biographical Approach and the Personal Case History* inserito in *Reactions to the French Revolution*. Se Cobb ha affermato di non aver mai «concepito la storia altrimenti che in termini di relazioni umane», ha anche espresso la sua preferenza per «l'individuo privato di relazioni con qualsiasi gruppo, per l'uomo, la ragazza, la donna anziana soli nella città». Di qui il suo «gusto inveterato» per la cronaca giudiziaria di «Le Monde»; e qui sta anche la chiave per capire un libro come *Death in Paris* (1978), intessuto di storie di esseri umani senza storia in preda ad una solitudine e ad una disperazione che li spinge al suicidio. Anima-to da insaziabile curiosità per l'individuo ed i casi umani più diversi, Cobb ha sottolineato quanto il suo modo di lavorare differisse da quello di Albert Soboul, suo compagno di ricerca negli archivi parigini durante gli anni cinquanta: mentre Soboul, una volta fissati il piano di lavoro e gli obiettivi da raggiungere, procedeva con «rapidità e determinazione», Cobb devitava

continuamente verso «argomenti periferici fine a se stessi», lasciandosi attrarre da personaggi ed episodi rivelatigli dall'incontro fortuito con qualche ghiotto *dossier*. E nel 1970 rimprovererà a Soboul di aver gettato «solo uno sguardo distratto» sulla «situazione familiare» dei singoli sanculotti, e di non aver speso «molte energie per seguirli nel loro tempo libero, al di fuori della politica».

Per lo studioso inglese, fare storia significa calarsi nell'universo mentale degli uomini del *menu peuple*, colmare – grazie al «coinvolgimento» e alla «simpatia» – la distanza che il passato mette tra noi e loro, riviverne dall'interno i bisogni, le ansie, le paure, i miti, gli slanci, le collere. A percorrere questa via Cobb è stato indotto da una propensione innata cui è venuta a sovrapporsi la lezione di Georges Lefebvre (col quale era entrato in contatto sin dal 1937), senza che si debba sottovalutare una sorta di compiacimento estetizzante per un mondo pittoresco e *naïf*, e per la rievocazione di questo stesso mondo. «Visione estetica della storia»: Cobb l'ha rivendicata con irriverente aggressività ironizzando sugli storici-scienziari e non celando affatto «l'enorme godimento» che ricava dall'essere «investigatore del passato» (si ricordi che egli è un accanito lettore di Simenon) e dallo scrivere di storia. Al ruolo delle idee, delle dottrine, dei programmi politici ha sempre attribuito scarsa importanza, e sempre ha esortato a stare in guardia dal voler trovare a tutti i costi fini chiari, definiti, lineamente perseguiti nell'iniziativa popolare. La preoccupazione per il pane, la vanità di fregiarsi delle spalle quali membri delle armate rivoluzionarie, la *vanitatis* nei confronti dei vicini, magari l'opportunità di regolare conti personali: questi alcuni dei motivi che spingevano i sanculotti alla militanza, mentre la sovranità del popolo e la democrazia diretta c'entravano poco o nulla. Ovviamente, qui siamo dinanzi non ad una «restituzione» della realtà, ma ad un'interpretazione; un'interpretazione, va aggiunto, che se da un lato giustamente rifiuta di idealizzare i sanculotti, dall'altro non è esente da limiti e chiusure: limiti e chiusure che peraltro Cobb è riuscito talvolta a superare grazie alla sua probità di ricercatore. Al di là della sua strenua volontà empirica, dunque, Cobb ha una sua proposta antropologica da formulare; né il suo tenace attaccamento alla biografia e ai casi individuali gli ha impedito di disegnare una tipologia del rivoluzionario medio (cfr. il saggio *Quelques aspects de la mentalité révolutionnaire, avril 1793-thermidor an II*, 1959). Questo rivoluzionario non è certo stato raffigurato da Cobb come un purissimo eroe, sì che Soboul ha potuto accusare lo storico inglese di averci dato «come un ritratto in negativo». «Ritratto o requisitoria?», si chiedeva Soboul. In realtà Cobb non si è soffermato soltanto sugli aspetti meno nobili dell'«uomo rivoluzionario». Nella sua opera maggiore, *Les armées révolutionnaires, instrument de la Terreur dans les dé-*

partements (1961-63), egli è stato prodigo d'ammirazione per il fervore di rinnovamento che ravvisava nei sanculotti: i quali incarnavano la rivoluzione autentica, con la sua tensione utopica, la sua generosa e insieme brutale grandezza, il suo candido disinteresse. Così, negli scritti di Cobb (almeno fino a *The Police and the People* del 1970) s'intrecciano e s'alternano, a proposito dell'iniziativa popolare, giudizi di segno diverso, con netta prevalenza del segno positivo nel citato libro del 1961-63. Particolare attenzione egli ha prestato alla «oscura foresta di miti, supposizioni e allarmi» in cui si collocava, al tempo dell'Antico Regime e più ancora al tempo della Rivoluzione, il fondamentale problema delle sussistenze (cioè degli approvvigionamenti), indagato fin dagli anni cinquanta in saggi di notevole interesse raccolti poi in *Terreur et subsistance*, 1793-1795 (1965). Anche questo orientamento risente della lezione di Lefebvre. E se su Lefebvre Cobb non ha mancato di avanzare riserve (non ne ha mai accettato il marxismo, né mai ha condiviso «il gusto della sintesi» dell'ultimo Lefebvre), tanto da negare la sua appartenenza ad una scuola lefebvrina in cui, secondo Armando Saitta, avrebbe avuto come condiscipoli Soboul e Rudé, all'autore della *Grande peur* egli deve molto: l'influenza di Lefebvre, per esempio, è evidente là dove leggiamo che alle origini delle armate rivoluzionarie c'era la paura («paura del complotto aristocratico e paura della carestia»), e che le armate rivoluzionarie furono strumento della «volontà punitiva» dei sanculotti. Per contro, all'interpretazione lefebvrina – e più in generale all'interpretazione cosiddetta marxista – della Rivoluzione come rivoluzione borghese-capitalistica Cobb è sempre rimasto estraneo. Per lui la Rivoluzione è qualcosa di magmatico, di imprevedibile, di incoerente, e proprio per questo è impossibile e arbitrario rinchiuderla in definizioni e schemi. Nel diverso atteggiarsi verso la Rivoluzione sta la differenza essenziale di Cobb rispetto agli amici – marxisti – Rudé e Soboul (va precisato che di assilli ortodossi Rudé non ne ha mai avuti molti). Eppure i tre studiosi parteciparono ad una stessa avventura intellettuale. Trovatisi, nella Parigi degli anni cinquanta, a lavorare l'uno accanto all'altro intorno ai sanculotti, essi si divisero i compiti. Cobb scelse di occuparsi delle armate rivoluzionarie, cioè di quelle armate interne istituite ufficialmente, sotto la spinta popolare, il 5 settembre 1793 al fine di combattere la contro-rivoluzione e specialmente di far rispettare il *maximum*. Identica, nei tre studiosi, la volontà di svolgere ricerche puntuali ed approfondite che permettersero di eliminare genericità e luoghi comuni a proposito del «popolo». Così Cobb mostrava che le armate rivoluzionarie «erano composte soprattutto di artigiani e di piccoli commercianti», non di rifiumi della società come fino ad allora i più avevano detto, e che esse non erano affatto dedite al saccheggio e all'assassinio. Variegato, coloritissimo, gremito

di personaggi e di episodi era il quadro che l'autore forniva utilizzando la sua vastissima conoscenza degli archivi locali («la mia storia – ha scritto – non è storia francese, ma storia provinciale francese: storia di Lione, storia della Normandia, storia di Lilla, storia di Parigi»). Innegabile, in *Les armées révolutionnaires*, la sua simpatia per i sanculotti, votati con sincero entusiasmo alla causa della «rigenerazione» e impegnati, in particolare, in una scristianizzazione nella quale Cobb individuava, dopo Aulard, Guérin e Soboul, e contro Mathiez, «un movimento [con] profonde risonanze popolari nelle città». Dato l'argomento affrontato, Cobb non poteva non imbattersi nello stesso problema di cui aveva trattato Soboul nella *thèse* del 1958, cioè il problema dei rapporti tra movimento sanculotto e governo rivoluzionario. Il suo punto di vista era molto simile a quello di Soboul e di Guérin (il quale ultimo lamenterà che Cobb, invece di riconoscere le strette affinità che legavano il suo libro a *La lutte de classes sous la Première République*, avesse ricordato lo stesso Guérin unicamente per criticarlo): sconfessando la scristianizzazione alla fine di novembre del 1793, Robespierre, calorosamente appoggiato dai dantonisti, aveva dato un decisivo colpo di freno al movimento popolare e inaugurato una politica repressiva volta a «rassicurare i possidenti e i credenti», e destinata a sfociare nell'offensiva del germinale anno II (processo agli hébertisti e liquidazione dell'armata rivoluzionaria parigina); offensiva che a sua volta «apriva la porta a tutte le aspirazioni moderate». Cobb si soffermava a lungo sulla campagna diffamatoria contro le armate rivoluzionarie (quelle provinciali erano state sciolte, almeno ufficialmente, sin dal dicembre del '93), e a proposito di essa parlava di «opinione robespierrista e termidoriana», alludendo, sulla scia di Soboul e Guérin, a un Robespierre precursore di termidoro.

Se in *Les armées révolutionnaires* Cobb presentava la politica antipopolare del governo rivoluzionario sotto una luce quanto mai sfavorevole, nel 1959, recensendo il libro di Soboul sui sanculotti dell'anno II, aveva assunto un atteggiamento ben diverso: «È difficile biasimare la borghesia giacobina – aveva scritto in una prospettiva lefebviriana – per aver posto fine allo sviluppo di un'autorità rivale e all'esecuzione di un programma rivoluzionario che non poteva mancare di suscitare un'attiva ostilità da parte della popolazione rurale, e perciò di complicare il compito supremo di proseguire la guerra contro l'Europa». Cobb riconosceva dunque che il governo rivoluzionario aveva avuto ottime ragioni per intervenire contro il movimento popolare, e gli riconosceva inoltre il merito di aver attuato una politica economica che riuscì a preservare dalla fame Parigi e le altre maggiori città francesi, sì che i sanculotti avrebbero amaramente rimpianto, nell'anno III, proprio quel governo cui non avevano risparmiato, a proposito degli approvvigionamenti, le critiche più dure. Analogo l'atteggiamen-

to di Cobb in *The Police and the People* (1970): «L'anno di Robespierre – osservava – fu l'anno del pane». Non che si fosse convertito al giacobinismo («gelidi burocrati» definiva gli uomini del governo rivoluzionario), ma l'entusiasmo per i sanculotti che percorreva l'opera del 1961-63 era svanito: restava la comprensione per le paure e le ossessioni legate al problema delle sussistenze, la cui incidenza sulla mentalità popolare costituiva l'asse intorno a cui ruotava il libro del '70. Cobb esaminava le varie fasi attraverso le quali era passata la protesta popolare tra il 1789 e il 1820. E andava a ritroso: partiva cioè dal declino di tale protesta per interrogarsi sul «movimento popolare nel suo momento migliore», l'anno II. Bisognava estendere l'indagine ad un arco cronologico più ampio di quello considerato da Soboul, perché solo il dopo consentiva di spiegare il prima. E bisognava chiedersi non tanto perché il «momento migliore» fosse durato così poco, quanto perché fosse durato così a lungo. Nel 1959 Cobb aveva definito l'anno II «un periodo assolutamente eccezionale» sia per l'esistenza individuale sia per la storia francese. Ora diceva che solo «circostanze straordinarie» (in primo luogo la guerra) avevano portato i sanculotti alla ribalta e li avevano resi protagonisti per un certo periodo. Il sanculotto era «un incidente politico»: venuti meno i motivi che avevano provocato tale incidente, era destinato a rientrare nell'ombra. Prendendo le distanze da Soboul (il cui volume sui sanculotti, peraltro, continuava a tenere in gran conto), Cobb affermava che lo stesso Soboul aveva accreditato i sanculotti di eccessiva chiarezza di programmi e di obiettivi; aveva troppo insistito sulle divergenze tra i loro obiettivi e quelli della borghesia giacobina; aveva enfatizzato la differenza di estrazione sociale tra sanculotti e Giacobini (soprattutto in provincia molti sanculotti erano borghesi agiati); aveva presentato i rapporti tra le classi sociali nel corso della Rivoluzione, e in particolare i rapporti tra movimento popolare e governo rivoluzionario, in una maniera «piuttosto formalizzata», laddove un posto essenziale andava fatto a «passione, confusione, credulità, mito, anarchia, frastuono»; infine – lo si è già accennato – Soboul aveva prestato attenzione più ai sanculotti come gruppo che ai singoli sanculotti. Nel suo volume Cobb ci dava pagine splendide sulla regionalizzazione del Terrore («il verbo "terrorizzare" è stato coniugato in modo molto diverso a seconda dei dipartimenti») e analizzava con grande perspicacia aspetti psicologici, modalità, tempi, diffusione locale della repressione antisanculotta attuata, tollerata o subita dai termidoriani. Vale anche la pena di sottolineare che se egli parlava di «movimento sanculotto», aveva cura di precisare che tale espressione «può... indurre in errore, ... quando viene applicata ad una serie di atteggiamenti che hanno in comune solo un estremo individualismo, il regionalismo e una forte dose di anarchia». Più che di un movimento «coerente e

unitario» si trattava di «molti movimenti, diversi per composizione e per obiettivi». Era ciò che scaturiva, secondo l'autore, dall'esame della situazione nelle varie province, esame dal quale il quadro esclusivamente parigino tracciato da Soboul usciva arricchito e modificato.

Dopo il 1970 Cobb è venuto via via accentuando il suo giudizio negativo sui Giacobini, e anche al movimento popolare ha guardato con sempre minor simpatia. Parallelamente, ha dato sempre maggior risalto agli aspetti coercitivi e terroristici dell'attività degli uni e dell'altro, rivalutando, come già aveva iniziato a fare in *The Police and the People*, il periodo termidoriano. Non ha nascosto che i termidoriani erano cinici, e che il loro fu un arcigno governo di classe; tuttavia Termidoro – ha scritto – «rappresenta un deliberato abbandono dei sogni e delle illusioni, un rifiuto di ortodosse tediose e insensate circa argomenti come Indivisibilità, Unanimità, Vigilanza» (*Thermidor or the Retreat from Fantasy*, in *History and Imagination. Essays in Honour of H. R. Trevor-Roper*, 1981). Cobb, ormai, diffida di tutti gli apprendisti rigeneratori del mondo: di quelli di ieri non meno che di quelli di oggi.

Cobb, R.

1969 *Experiences of an Anglo-French Historian*, in *A second Identity. Essays on France and French History*, Oxford University Press, London.

1975 *Becoming an Historian*, in *A Sense of Place*, Duckworth, London.

1985a *People and Places*, Oxford University Press, London.

1985b *A Classical Education*, Chatto & Windus, London.

Furet, F.

1982 *L'atelier de l'histoire*, Flammarion, Paris 1982 (trad. it. *Il laboratorio dello storico*, Il Saggiatore, Milano 1985).

Luzzatto, S.

1986 *Un Maigret per la storia*, in «Passato e Presente», n. 11.

Lyons, M.

1983 *Cobb and the Historians*, in *Beyond the Terror*, a cura di G. Lewis e C. Lucas, Cambridge University Press, Cambridge.

Alfred Cobban di Anna Maria Rao

Lo storico inglese Alfred Cobban (1901-1968) viene generalmente considerato l'iniziatore della cosiddetta storiografia «revisionista» della Rivoluzione francese per il breve saggio pubblicato nel 1955, *The Myth of the French Revolution*, testo della poluzione inaugurale della nuova cattedra di storia francese dell'University College di Londra – dove insegnò dal 1937 al 1967 – tenuta il 6 maggio 1954, sostanzialmente ripreso e sviluppato in *The Social Interpretation of the French Revolution*, pubblicato nel 1964.

Le tesi di fondo che vi venivano esposte erano ugualmente presenti in altri suoi studi, accompagnate spesso da giudizi anche più netti e discutibili, come nella generale *History of Modern France* (1957-65). Ma il contributo di Cobban al dibattito sulla Rivoluzione è rimasto legato soprattutto ai due testi del 1955 e del 1964, come avrebbe notato egli stesso tracciando nella rivista «History», che dirigeva dal 1957, una sorta di bilancio delle critiche suscitate: «In una storia generale, anche quando appaiono delle interpretazioni non ortodosse, è solo qua e là, all'interno di un più ampio quadro costituito in massima parte da una storia necessariamente "accettata" ... Allarme e indignazione si sono scatenati solo quando ho isolato dei punti di vista specifici nella mia lezione su *The Myth of the French Revolution* e nella mia *Social Interpretation*. Presentati in tutta la loro nudità, sono allora apparsi scioccanti, ma non c'era altra via, credo, di avere un impatto diretto sulla rigida ortodossia in cui la storia della Rivoluzione si era andata cristallizzando» (Cobban 1967).

A dare risonanza alle sue tesi era stato in effetti il loro carattere provocatorio, esplicitato fin dal titolo di quello che era costruito come un vero e proprio *pamphlet*: il «mito della Rivoluzione francese», un «mito» in senso platonico, come puro nome non corrispondente ad alcuna realtà concreta, che solo per delicatezza verso l'ambasciatore francese presente alla sua lezione Cobban si limitava a riferire non alla Rivoluzione stessa, che pure era stato tentato di abolire, ma alla sua interpretazione corrente. Una provocazione che non era occasionale nel clima politico e storiografico di quegli anni, né rispetto alle preoccupazioni storiche e ideologiche di Cobban: specialista di storia della Francia dei secoli XVII e XIX, prima del 1954 si era impegnato soprattutto in studi del pensiero politico e delle istituzioni del periodo, con un significativo spostamento, tra il 1939 e il 1945, verso temi più attuali e scottanti come le origini storiche e le basi teoriche delle dittature, la «crisi della civiltà», l'autodeterminazione delle nazioni, per poi affrontare fra il 1946 e il 1951 temi più direttamente attinenti alle idee e alle guerre del periodo rivoluzionario.

La storiografia inglese era allora in piena polemica antimarxista a proposito delle origini sociali della rivoluzione inglese. Nel 1952, la rivista americana «Science and Society» apriva il dibattito sulla transizione dal feudalesimo al capitalismo che avrebbe per più di un decennio impegnato soprattutto gli storici marxisti. Negli stessi anni la storiografia francese contestava l'adozione del concetto di «borghesia», e più in generale di «classe», nello studio della monarchia assoluta e delle rivolte contadine in Francia nella prima metà del Seicento, impegnandosi in vivaci polemiche con gli storici sovietici in occasione del X Congresso internazionale di scienze storiche svoltosi a Roma nel 1955. La contrapposizione di blocchi

mondiali negli anni della guerra fredda sembrava insomma ripercuotersi immediatamente sul piano storiografico in una offensiva generalizzata e genericamente antimarxista contro chiunque adottasse categorie come «classe» e «lotta di classi», denunciate come dogmatiche o anacronistiche. Alle preoccupazioni politiche e ideologiche sollevate dal trauma bellico e dal totalitarismo si aggiungevano motivazioni più direttamente attinenti allo statuto e ai metodi della storia, al confronto sempre più serrato fra storia e scienze sociali, alla crescente insoddisfazione verso la tradizionale dicotomia fra astratte teorizzazioni generalizzanti da un lato, e dall'altro un metodo empirico di mera raccolta e ordinamento di fatti e documenti.

In questo clima, molto sommarariamente evocato, si colloca il testo del 1954 di Cobban, che si assumeva così per la Rivoluzione francese il compito di revisione antimarxista che altri si attribuivano in altri campi storiografici, come la rivoluzione inglese o la Fronda francese. Né si trattava di un compito soltanto storiografico: proprio le implicazioni ideologiche di ogni storia della Rivoluzione francese, — spiegava Cobban nel *Mito*, — continuamente intrecciata alle credenze e alle aspirazioni dell'umanità, e l'importanza del suo significato nella visione del mondo contemporaneo, rendevano necessario chiarire che cosa ci fosse dietro il nome «rivoluzione». L'interlocutore polemico non veniva in realtà esplicitato, né Cobban faceva riferimento al marxismo, ma genericamente alla «teoria corrente» della Rivoluzione francese, contrapponendo in maniera impersonale storici influenzati dalla filosofia della storia e dal suo «determinismo», e storici «seri», interessati alla meccanica del processo storico. Il bersaglio dichiarato stava nel luogo comune della Rivoluzione francese come sostituzione di un ordine borghese-capitalistico a quello feudale: formula unica, e quindi mitica, che aveva la sua sola ragion d'essere in una filosofia della storia inevitabilmente tesa a considerare il processo storico come preordinato da grandi forze impersonali. Null'altro che un mito era infatti il feudalesimo, che nella Francia del XVIII secolo non esisteva più, a meno di non intendere con questo termine la semplice sopravvivenza degli antiquati diritti signorili. Un mito era anche la borghesia, intesa come classe di mercanti, banchieri, industriali e capitalisti, poiché questi non ebbero alcuna parte in una rivoluzione che fu anzi fatta anche contro di loro.

Chi fossero gli storici «deterministi» responsabili di questi «miti», Cobban lo diceva altrove in quegli anni, in particolare in *Historians and the Causes of the French Revolution*, risalente al 1946, ma rivisto nel 1958 e ristampato nel 1965, e in *Historians of the French Revolution*, del 1956: qui la tesi della rivoluzione antif feudale da parte di una borghesia di ricchi capitalisti e finanziari veniva addebitata all'ispirazione marxista di Jaurès, spinto ad usare «parole grosse come borghesia e feudalesimo» dalla con-

vinzione che l'essenza della storia fosse nel gioco degli interessi economici e delle forze sociali; di Mathiez, seguace di Jaurès, ma «con una più dogmatica devozione alla concezione materialistica della storia»; di Labrousse, caduto anch'egli nello schematismo dell'«ascesa della borghesia», nonostante la revisione delle tesi di Jaurès e di Mathiez operata con il suo studio dell'economia francese settecentesca; e infine, di Lefebvre, ancora fortemente condizionato dalla «storiografia deduttiva del XIX secolo» e dalla filosofia della storia di Marx, nonostante il contributo innovativo dei suoi studi, cui del resto Cobban stesso largamente attingeva.

Ancora più esplicito sarebbe stato nella *Social Interpretation*: titolo che avrebbe ingenerato non pochi equivoci, poiché per «interpretazione sociale» Cobban intendeva la propria, e non, come alcuni avrebbero creduto e si poteva credere, quella dei suoi interlocutori polemici. Questi ultimi erano designati soprattutto in Georges Lefebvre e Albert Soboul, accomunati da una fede marxista che dava «troppo senso» alla storia, e che, nel caso di Soboul, scambiava «le teorie per fatti». Più che sul marxismo, tuttavia, la condanna gravava ora sul marxismo-leninismo, che aveva fatto prevalere l'interesse per la storia politica su quella sociale della Rivoluzione francese, vista come prova generale del rapporto fra avanguardie rivoluzionarie e masse con cui aveva dovuto fare i conti Lenin: era il caso appunto dei san-culotti studiati da Soboul. Contro questa interpretazione «politica», dava ora una parente di serietà all'interpretazione sociale di Jaurès, Mathiez, Labrousse, e del primo Lefebvre: «Fino alla fine degli anni '30, tutti gli storici seri della Rivoluzione erano influenzati dal marxismo, anche quando non seguivano dogmaticamente una rigorosa interpretazione marxista. A partire dalla seconda guerra mondiale la sua influenza è stata largamente sostituita da quella del marxismo-leninismo. Ciò ha comportato un deciso riorientamento del pensiero storico, spostando l'accento dallo sviluppo economico e dai fatti della situazione sociale alla lotta politica per il potere» (Cobban 1966).

A questa nuova versione «politica», Cobban contrapponeva la necessità di fare storia sociale, recependone la crescente importanza nella storiografia del tempo: una storia sociale intesa però in maniera al tempo stesso indefinita e restrittiva, negando il contributo della sociologia, in quanto portatrice di formule e schemi troppo generali. Se infatti, nel 1966, recensendo la *Vandea* di Tilly, Cobban auspicava un superamento delle barriere accademiche tra storia e sociologia, al Tilly rimproverava tuttavia la mancanza di senso del tempo, l'eccesso di teorizzazione, la tendenza a riecheggiare l'interpretazione marxista della rivoluzione come vittoria capitalistica sul regime feudale. La sociologia, come il marxismo, era una filosofia della storia, e non offriva quindi «alcun ausilio, se non degli schemi logori e stereo-

tipari, al nostro bisogno di un qualche elemento teorico nella storia». Ne scaturiva una proposta di storia sociale genericamente intesa come «storia dei modelli mutevoli in cui cade la vita dell'uomo in quanto animale sociale» (Cobban 1968), fondata su un vago appello alla «complessità» della struttura sociale di Antico Regime, e sul richiamo all'analisi delle forze sociali quale era stata auspicata da Tocqueville e da Taine. Fra l'«ingenuità» della storia narrativa, che accettava acriticamente il vocabolario sociale di antico regime, e l'eccesso di «senso» della filosofia della storia e del marxismo, che vi sovrapponevano un linguaggio improprio, Cobban proponeva dunque una storia «analitica», tale da individuare i «fatti» sociali che quel vocabolario designava: terminologia a sua volta rivelatrice dell'empirismo di fondo del suo approccio. Solo l'analisi empirica delle componenti sociali consentiva di sostituire delle «distinzioni e classificazioni sociali basate sulla realtà storica» ai «*clichés* sociologici tradizionali», alle «grandi classi-carrozzone».

L'analisi di Cobban, fondata prevalentemente sulle espressioni e le richieste dei *cabiers de doléances*, non andava in realtà molto al di là di quanto aveva già affermato nel *Mito*, del quale sviluppava più ampiamente il nucleo interpretativo. Nonostante gli intenti prevalentemente distruttivi, alieni dal volere «semplicemente rimpiazzare un dogma con un altro», Cobban aveva naturalmente anch'egli la sua interpretazione da contrapporre alla formula unica della rivoluzione borghese antifeudale, che giudicava sostanzialmente condivisa dalla «grande scuola di storici francesi» nel suo insieme, pur riconoscendo a Lefebvre il merito di aver reso impossibile con i suoi studi di parlare della Rivoluzione come di una singola entità da approvare o da condannare in blocco. La Rivoluzione francese non era infatti una entità personificata, ma una teoria, anzi un insieme di teorie rivali; non era un blocco indivisibile – *una* rivoluzione – ma una serie di rivoluzioni; non era insomma che un nome, dato ad una lunga serie di eventi: l'ultima Fronda dei nobili e dei parlamentari, la rivoluzione del Terzo Stato, la rivolta contadina, l'insurrezione repubblicana, la rivolta dei sanculotti, il 9 termidoro e i vari colpi di Stato del Direttorio fino al 18 brumaio. Incominciata come rivoluzione aristocratica, non certo come rivoluzione borghese, la Rivoluzione aveva trovato nel 1789 i suoi principali sostenitori – come risultava dall'analisi dei membri dell'Assemblea costituente – nei funzionari, detentori di cariche venali dell'amministrazione centrale e periferica dello Stato, che grazie all'abolizione con indennizzo delle stesse cariche venali decisa dall'Assemblea recuperarono capitale libero da reinvestire nell'acquisto dei Beni nazionali.

Spinti alla rivoluzione non da rivendicazioni economiche, ma da aspirazioni di carriera gravemente lese dal monopolio delle principali cariche

civili ed ecclesiastiche da parte degli ordini privilegiati, questi uomini non avevano alcun intento antifeudale e furono costretti ad abolire i diritti signorili dalla pressione contadina, che a sua volta si esaurì del tutto dopo il 1789. Il preteso fronte antifeudale borghese-contadino, affermato da Soboul sviluppando le tesi di Lefebvre, non aveva nessun riscontro reale, poiché la società francese settecentesca, tutt'altro che feudale, aveva anzi visto un processo di «borghesizzazione» della nobiltà, sia per il diretto inserimento della nobiltà stessa nel mondo degli affari e della finanza, sia per l'inserimento borghese nei feudi: la cosiddetta «reazione feudale» settecentesca, la tendenza cioè a rinviare i diritti signorili, andava quindi più correttamente vista come una «reazione borghese», come l'applicazione di nuove tecniche d'affari a rapporti di vecchio tipo». Contro questi nuovi signori di origine borghese, non contro il feudalesimo, si era indirizzata la rivolta dei contadini, «espressione del fondamentale e secolare conflitto tra campagna e città». Portando all'estremo, senza dimostrarla, l'ipotesi cautamente avanzata da Lefebvre che sotto la copertura dei diritti feudali si fosse realizzata una parziale penetrazione del capitalismo nelle campagne, Cobban rovesciava così lo schema della rivoluzione antifeudale in quello di una rivoluzione anticapitalistica. Le «proteste degli strati inferiori, e perciò più scontenti, della città e della campagna, non erano tanto contro la sopravvivenza di un antico ordine feudale della società quanto contro un nuovo ordine capitalistico». Al nuovo ordine capitalistico rappresentato dalla borghesia in ascesa del mondo degli affari, si oppose anche la borghesia in declino degli uffici e delle libere professioni: fu quest'ultima a fornire i ranghi dei rivoluzionari, che condussero la loro lotta politica contro il monopolio nobiliare del potere. «Una classe di funzionari e di uomini delle professioni si spostò dai posti minori a quelli maggiori nel governo e esautorò i favoriti di una Corte ormai logora: questo fu il significato della rivoluzione borghese. I contadini si liberarono dagli obblighi signorili: fu questo il significato dell'abolizione del feudalesimo».

Riportata al concreto svolgersi degli eventi, la Rivoluzione non aveva quindi nessuna forza motrice nascosta, né cause generali profonde: bisognava anzi riconoscere il «ruolo del caso nelle grandi crisi della storia». Né aveva avuto conseguenze decisive sul piano del mutamento economico, che ne era anzi stato frenato. La Rivoluzione, infatti, «fu in gran parte contro e non a favore del nascente potere del capitalismo» e raggiunse i suoi scopi, poiché «i proprietari di campagna, e gli uomini di legge, i *rentiers* e i possidenti delle città, vinsero nella loro resistenza alle nuove tendenze economiche». Lungi dall'aprire la via al capitalismo industriale, la Rivoluzione portò al potere una classe dirigente di proprietari terrieri fortemente conservatrice, contribuendo in tal modo all'«arretratezza econo-

mica della Francia nel secolo seguente». Una rivoluzione, dunque, soprattutto politica, non leggibile in termini di conflitto economico e sociale, da ricondurre sotto il segno della continuità anziché della rottura, il cui effetto principale fu di consolidare il potere di una classe di governo, e di proteggere le riforme già iniziate da Luigi XVI, semplicemente sostituendo «il diritto divino del re col diritto divino del popolo», per poi ritrovare in Napoleone l'uomo capace di impersonare degnamente il ruolo di monarca assoluto creato da Luigi XIV, come ancora più drasticamente Cobban ribadiva nella *History of Modern France*: «La logica dell'assolutismo borbonico finì col trionfare sulle idee liberali dell'Assemblea costituente, e la monarchia per diritto divino trovò con Bonaparte la sua continuità storica nella sovranità della forza». Il termine stesso di «rivoluzione», nella *Social Interpretation*, finiva con l'essere completamente svuotato, praticamente annullato in una continuità secolare, nella quale l'interpretazione della Rivoluzione francese era fondamentale «per comprendere sia l'era di mutamenti sociali che la precedette, sia il periodo – durato ormai quasi due secoli – di rivoluzione che la seguì».

Storico delle idee e delle tradizioni politiche, interessato, come diceva nel 1954, più «a quello che succedeva nelle teste della gente, che a quello che entrava nelle loro tasche», continuo e deciso assertore del carattere eminentemente politico della Rivoluzione francese, nelle sue origini, nel suo svolgersi, nei suoi sbocchi, l'interpretazione di Cobban, tutt'altro che sociale, avrebbe tuttavia effettivamente contribuito a promuovere ricerche sui caratteri della società francese del Settecento, nel tentativo di rispondere su una più solida base documentaria agli interrogativi da lui sollevati. E l'esigenza da lui avanzata di approfondire lo studio di una realtà, come quella settecentesca, tutt'altro che nota nelle sue linee di fondo, e in parte sacrificata proprio dall'attenzione ai suoi esiti rivoluzionari, era certamente la più fondata e degna di essere raccolta.

Al contrario, proprio sul terreno della storia della Rivoluzione, le sue tesi avrebbero avuto scarsa efficacia pratica, portando il dibattito su un piano prevalentemente terminologico anziché di ricerca concreta, per le loro ambiguità di fondo: prima fra tutte, l'identificazione tra borghesia e capitalismo, in nome di una ortodossia marxista alla quale tipicamente facevano appello le polemiche antimarxiste. Conosciuto in Francia soprattutto per le critiche avanzate al *Mito* da Lefebvre nel 1956, e per quelle di Jacques Godechot del 1966 alla *Social Interpretation*, tradotta in francese solo nel 1984, sostanzialmente trascurato dalla storiografia «classica» in Francia, criticato anche duramente fra gli storici inglesi e americani, Cobban è stato a volte visto – e apprezzato – in Italia come il precursore della storiografia «revisionista» francese. Ma è difficile dire in che misura Cobban

vi abbia direttamente contribuito, al di là delle frequenti convergenze di giudizio, raggiungibili attraverso percorsi paralleli: la divaricazione fra idee e raggruppamenti politici da un lato, e forze sociali dall'altro; tra rivoluzione politica da un lato, e continuità sociale, economica, amministrativa dall'altro; il primato di una lotta per il potere politico vista come totalmente separata ed autonoma da interessi sociali e materiali.

Convergenze non casuali in una riflessione sulla Rivoluzione francese ispirata da motivazioni ideologiche sostanzialmente affini. L'approccio neoliberale di Cobban partiva da un'opzione di fondo, certamente vissuta con una più drammatica urgenza negli anni dell'immediato dopoguerra, contro la rivoluzione in generale, in quanto ricorso alla violenza di cui l'esempio francese mostrava per giunta tutta l'inutilità. Un'opzione in primo luogo ideologica e morale, in quanto tale pienamente legittima, ma che si traduceva in una tipica storiografia a tesi. Consapevole del fatto che non si trattava, sul piano storiografico, di «giudicare buona o cattiva» la Rivoluzione, Cobban non aveva in realtà dubbi né riserve nel giudicarla cattiva. E l'opzione antirivoluzionaria di fondo chiarisce anche una delle sue proposte interpretative generalmente ritenute più deboli e contraddittorie rispetto all'impianto generale della *Social Interpretation*: quella della rivoluzione come opposizione tra ricchi e poveri, che, riproponendo apparentemente un criterio di distinzione sociale ancora più vago e generico di quelli da lui respinti, ha spesso disorientato anche i suoi estimatori.

Questo spunto interpretativo è molto più coerente e comprensibile se si guarda non tanto alla diatriba su «borghesia» e «feudalesimo», ma al problema del rapporto fra Illuminismo e Rivoluzione, che costituisce nella riflessione di Cobban un nodo forse anche più importante e significativo, presente tanto nel *Mito* e nella *Social Interpretation* quanto in altri studi. Contro le posizioni diffuse nella storiografia ottocentesca, nelle sue componenti liberali come in quelle controrivoluzionarie, Cobban negava decisamente un rapporto di filiazione diretta fra Illuminismo e Rivoluzione. Se era vero, infatti, che l'età rivoluzionaria era «una creatura del XVIII secolo», i rivoluzionari non raccoglievano tanto le idee dell'età dei Lumi – un'età dei Lumi vista tutta all'insegna del razionalismo e dell'umanitarismo – ma la ventata di irrazionalismo dell'ultimo quarto del secolo, in cui romanticismo e ripresa religiosa crearono nuove condizioni politiche, dando «un contenuto emozionale ed una unità organica all'idea di popolo, rendendo così possibile il sorgere di ciò che potrebbe agevolmente chiamarsi pensiero totalitario». Esplicito era qui il riferimento alle tesi di Talmon, ed ai «regimi totalitari» del mondo contemporaneo, affermatasi «con successo in paesi con forti ortodosie religiose, come l'Italia, la Germania e la Russia» (Cobban 1965). La Rivoluzione segnava quindi una rottura

col mondo dei Lumi, ed esprimeva il passaggio dal sentimento umanitario al terrore, dall'ecumenismo al nazionalismo, dall'individualismo al collettivismo, dalla pace alla guerra. Anche l'idea rivoluzionaria di sovranità popolare non derivava dal pensiero dei Lumi – qualunque teoria di una sovranità assoluta era incompatibile con il liberalismo politico dell'Illuminismo –, ma dalla monarchia assoluta: scopo dei leader del Terzo Stato nella loro scalata al potere era il trasferimento della sovranità dalla monarchia al popolo. Abbandonando il mondo dei Lumi, i rivoluzionari ne abbandonarono anche l'ispirazione umanitaria: le classi abbienti, impaurite dal crescere della disoccupazione, dell'accattonaggio, della criminalità, stroncarono con la loro rivoluzione «il tentativo di un miglior trattamento per gli strati più poveri della società, sia rurale, che urbana» delineatosi «negli ultimi anni dell'Antico Regime».

Questo dunque era il senso della rivoluzione come antagonismo tra poveri e ricchi: un senso ancora una volta politico e ideologico, non sociale, che alla visione della rivoluzione «conservatrice» aggiungeva quella di una rivoluzione retrograda rispetto alle conquiste dei Lumi, a tutto svantaggio della popolazione più povera, colpita dall'inflazione e dalla mancanza di beni di prima necessità. In questa visione, le masse non potevano avere e non ebbero alcun ruolo attivo, ma erano solo strumento di «rivoluzionari di professione», come Cobban definiva i sanculotti: di qui il giudizio sul carattere fortuito dell'alleanza fra la Montagna e le masse, che «produsse solo una deviazione temporanea della corrente principale della Rivoluzione del Terzo Stato» – quella cioè liberale –, anche se Cobban condivideva l'idea di Taine che il Terrore non fosse «un'aberrazione accidentale, ma un elemento essenziale e inseparabile» della Rivoluzione. E nella *History of Modern France*, apparentemente più neutrale per la sua impostazione materialistica, Cobban spingeva l'evidente ossessione antileninista al punto da affermare puramente e semplicemente: «In tutta la storia della Rivoluzione è difficile trovare creature spregevoli come i capi dei sanculotti». Giudizi che in parte, o in forma diversa, sarebbero ritornati in successivi «revisori», come in Furet, ugualmente preoccupati più dal concetto di rivoluzione che dalla storia della Rivoluzione francese.

La contrapposizione tra ricchi e poveri, tra rivoluzionari di professione e masse designava così una rivoluzione fatta contro le masse, contro l'umanitarismo dei Lumi, contro gli interessi della Francia tutta e il suo futuro, insomma una tragedia, e una tragedia non inevitabile: «La Rivoluzione produsse... un nuovo mondo di interessi acquisiti, ancora più sacri e inviolabili di prima... Non inaugurò, anzi mise fine a una grande era di trasformazione sociale». «La Rivoluzione, pur realizzando alcune grandi speranze del secolo XVIII, a molte di più doveva essere fatale. La tragedia della Ri-

voluzione francese non sta nell'aver portato a maturazione i semi della discordia, ma nell'aver frustrato tante nobili aspirazioni palesemente realizzabili».

Non si farà torto all'interezza della personalità di Cobban e al senso complessivo della sua interpretazione della Rivoluzione francese, se si ricorderà lo storico inglese anche per la veemente passionalità di questi giudizi, e non solo per le capacità critiche e di aderenza alla realtà dei fatti contro gli apriorismi storiografici per le quali viene prevalentemente ricordato.

Cobban, A.

- 1955 *The Myth of the French Revolution: an inaugural lecture delivered at University College London, 6 May 1954*, London, H. K. Lewis, ora in *Aspects of the French Revolution*. Jonathan Cape, London 1968.
- 1957-65 *A History of Modern France*, Penguin, Harmondsworth, 3 voll. (trad. it. *Storia della Francia dal 1715 al 1965*, Garzanti, Milano 1966).
- 1964 *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge University Press (trad. it. *La società francese e la Rivoluzione*, Vallecchi, Firenze, 1967).
- 1965 *The Enlightenment and the Revolution*, in *Aspects* cit.
- 1966 *Political versus Social Interpretation of the French Revolution*, in *Aspects* cit.
- 1967 *The French Revolution: Orthodox and Unorthodox. A Review of Reviews*, in *Aspects* cit.
- 1968 *The State of Revolutionary Historiography*, in *Aspects* cit.

Augustin Cochin di Giovanni Carpinelli

Alla Rivoluzione francese Augustin Cochin (1876-1916) ha dedicato quasi tutta la sua esistenza di studioso, lasciando un'opera che ha suscitato giudizi controversi e perfino opposti. Appartenente a una ricca (ed illustre) famiglia di notabili parigini, egli aveva frequentato con ottimi risultati l'École des Chartes. Visse poi libero da obblighi professionali esterni e nondimeno fedele al suo personale impegno di lavoro nel campo della ricerca storica. Era un cattolico conservatore, animato da nostalgie reazionarie, ma capace anche di prudenti aperture liberali. Prese parte alla Grande Guerra e morì nel 1916 durante un combattimento. In vita si era fatto conoscere solo per qualche saggio o conferenza, mentre aveva composto – o aveva in cantiere – una serie di opere che sarebbero poi uscite postume fra il 1920 e il 1935.

In Cochin, lo storico è al servizio di un teorico che formula vaste ipotesi esplicative. Tanto è vasto lo spazio coperto dalle ipotesi generali, quanto è strettamente definito quello esplorato dalle ricerche d'archivio connesse. Il risultato è sempre un tentativo parziale di verifica, mai una piena fon-

Benjamin Constant di André Jardin

Benjamin Constant (1767-1830) nasce a Losanna da una duplice discendenza di protestanti francesi: da parte di padre, da una famiglia gentile di Artois che aveva abbandonato il suo paese prima della riannesione di questa provincia alla Francia; da parte di madre, dagli Chandieu, una famiglia del Delfinato trasferitasi in Svizzera prima del 1600. Non potrà dunque beneficiare del decreto della Costituente che rende la nazionalità francese ai «fuggitivi» colpiti dall'Editto di Fontainebleau, e diventerà definitivamente francese soltanto nel 1824, dopo molte vicissitudini.

Fino al 1794 è un nativo del cantone di Vaud che non desidera diventare francese e che, come molti suoi compatrioti, ha un orizzonte internazionale: studi brillanti a Erlangen e a Edimburgo, una carica di ciambellano presso il duca di Braunschweig procuratagli dal padre, colonnello di un reggimento nei Paesi Bassi. La sua cultura è francese, e conosce bene i *philosophes* del Settecento; ma, nonostante due soggiorni a Parigi (1785 e 1786-87), ha acquisito le sue conoscenze più preziose nel corso del suo legame con Madame de Charrière, una nobildonna olandese sposata con uno svizzero e residente a Le Colombier vicino a Neuchâtel, autrice di romanzi in lingua francese.

È con la prospettiva di una futura vita tedesca, dunque, che si stabilisce a Braunschweig, dal 1788 al 1794. Qui si sposa con una dama d'onore della duchessa, Minna von Cramm. Ma la rigida chiusura di questa piccola corte (nonostante il valore personale del duca) e i dissapori coniugali che finiscono con il divorzio lo portano ad isolarsi in studi solitari e a tenersi lontano da un ambiente in cui è malvisto. Interromperà i suoi rapporti con Braunschweig nel 1794.

Fino a questo momento non è che uno degli stranieri che seguono appassionatamente gli avvenimenti della Rivoluzione francese. L'evoluzione dei suoi sentimenti si può seguire, con qualche lacuna, attraverso la sua corrispondenza.

Nell'ottobre 1789 è entusiasta dell'abolizione dei privilegi (nonostante siano di nobili origini, i Constant sono sempre stati ostili all'aristocrazia berneese), che considera una tappa nella marcia della civiltà verso una maggiore uguaglianza. Nel 1790 inizia una confutazione del celebre pamphlet di Burke, il cui grande successo gli pare assurdo, ma non la porta a termine. Nel 1792 si dichiara sostenitore dei Girondini, e repubblicano come loro. L'invasione della Francia lo preoccupa, ma Valmy lo riempie di gioia (anche se è il duca di Braunschweig a comandare le truppe alleate). Gli eccessi del Terrore, dal processo al re ai massacri con la ghigliottina, lo fanno

cadere nello sconforto e nel dubbio. Ma si rassicura al pensiero che questa crisi sarà seguita da un regime stabile e pacifico, e ripone delle speranze anche in Robespierre, qualora riesca a consolidare il suo potere. Un regime dispotico imposto alla Francia dagli alleati gli appare la prospettiva peggiore: in questo caso preferirebbe andarsene nel Kentucky. L'arroganza degli emigrati lo esaspera, e un ritorno all'Antico Regime, anche moderato, gli sembra impensabile. L'attuale regime di oppressione è per lui una strada sbagliata che conduce comunque alla meta, una repubblica fondata sulla libertà.

Il 18 settembre 1794 conosce Madame de Staël a casa di una cugina, nei pressi di Losanna. Anche se la passione da lui provata non verrà ricambiata che nel 1796, la sua vita prende ormai un'altra direzione. Madame de Staël, che si è sempre considerata francese, intende ritornare in Francia, ma per potervi svolgere un ruolo significativo ha bisogno di un portavoce maschile. A tal fine tenta di convincere il suo amante Ribbing, il «bel regicida» svedese, ma questi si difila: a Parigi ella porterà con sé Constant.

Essi giungono nella capitale il 25 maggio 1795, quando la convenzione termidoriana ha appena schiacciato l'ultimo soprassalto di giacobinismo popolare (le giornate di Pratile). Madame de Staël riapre il suo salotto, che Constant frequenta quotidianamente, si mostra fedele alla Repubblica, riceve la classe politica dirigente, tenta di far richiamare dall'esilio alcuni realisti costituzionali e di convertirli al nuovo regime, e per questo è fatta oggetto di attacchi. Ella scrive delle *Réflexions sur la paix*, a cui Constant ha forse collaborato.

Gli esordi personali di Constant sono maldestri: tre lettere anonime apparse sulle *Nouvelles Politiques* di Suard (24, 25 e 26 giugno), in cui attacca il decreto dei due terzi, che obbligava a mantenere nei futuri corpi legislativi 500 membri della Convenzione. Delle elezioni libere garantirebbero il trionfo dei realisti, e Constant lo capisce dalle offerte che questi gli fanno. Si avvicina a Louvet, che aveva attaccato le sue lettere su *La Sentinelle*, e scrive per lui il discorso alla Convenzione nel quale egli propone di far nominare i due terzi dall'Assemblea, un sistema che non venne attuato.

Constant accetta la Costituzione dell'anno III nonostante i suoi difetti, e si schiera con i difensori della Convenzione nella giornata realista del 13 vendemmiaio. Poi, dal gennaio all'aprile 1794, soggiorna in Svizzera dove, a Coppet, scrive il suo primo opuscolo politico, *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier*. Constant si sceglie contro le critiche al Direttorio che compaiono sulla stampa, assicura che quest'ultimo è in grado di far regnare l'ordine conservando la libertà e, nel caso di una minaccia da parte dei realisti, potrebbe ottenere anche l'appoggio dei vecchi giacobini. La restaurazione della monarchia non porterebbe che alla guerra ci-

vile; soltanto la repubblica è conforme ai progressi compiuti dallo spirito umano.

Il successo dell'opuscolo, distribuito al suo ritorno a Parigi, è attestato dai violenti attacchi della destra. Di colpo Constant è diventato un pubblicista di rilievo.

Nell'immediato, trasferisce le sue finanze in Francia. Aveva ereditato dalla madre delle rendite depositate in Francia e le aveva convertite in Beni nazionali, e ora vende dei beni situati in Svizzera per completare la somma. Rimette in ordine l'abbazia di Hérisvaux, vicino a Luzarches (Seine-et-Oise), e vi stabilisce il proprio domicilio legale nel dicembre 1796. Riesce a farsi iscrivere nei registri elettorali, e nel novembre 1797 diventerà presidente dell'amministrazione municipale. Ma un'ambizione politica più importante non verrà soddisfatta: nell'aprile 1798 egli non potrà porre la propria candidatura a Versailles per il rinnovo di un terzo dei Cinquecento. Analogamente, l'anno successivo, durante l'occupazione della repubblica di Ginevra da parte dell'esercito francese, non riuscirà a farsi eleggere deputato (marzo 1799). Nel frattempo, nell'aprile 1797 era stato tra i fondatori del Cercle Constitutionnel, o Club de Salin, che si opponeva al Club de Clichy di tendenza realista. L'azione ufficiosa di Constant, dunque, si limitò all'attività di questo circolo, in cui si riunivano i sostenitori moderati del Direttorio; ma essa sembra essere stata di un certo peso, per esempio nel consigliare la scelta di questo o quel ministro.

Nel marzo 1797, intanto, egli aveva pubblicato un altro opuscolo, *Des réactions politiques*. Che tenesse conto o meno delle elezioni di quello stesso anno, l'impianto di esso è più teorico del precedente: qui si espone infatti una sorta di tipo ideale di repubblica secondo Constant, e il suo punto di vista sul fenomeno rivoluzionario, che resterà inalterato. Una rivoluzione ristabilisce l'ordine quando esiste un disaccordo tra le istituzioni e l'opinione pubblica; ma se la rivoluzione va oltre questo scopo, suscita delle reazioni. La Rivoluzione francese è stata fatta contro i privilegi, ma, oltrepassando questo obiettivo, ha attaccato la proprietà: perciò vi sono state delle reazioni: contro uomini dedicati alla giustizia, contro le idee. Si delineava qui l'idea di un potere conservatore che difenda le istituzioni senza opprimere l'opinione pubblica; Constant ribadisce che solo la repubblica può farsi accettare dalla classe «ardente e nobile» che ha dato prova della propria forza.

La seconda edizione (maggio) è unita ad un *pamphlet* intitolato *De la Terreur*. Ormai Constant considera il Terrore soltanto un'inutile deviazione nello sviluppo della Rivoluzione.

Nel 1798 Constant scrive un altro opuscolo, *Des suites de la contre-révo-*

lution de 1660 en Angleterre, uno studio su una «reazione politica» che sembra prevedere il futuro Terrore bianco.

Contro i più intimi sentimenti, come gli *idéologues* cui è vicino, Constant si vede costretto ad accettare, per la necessità di salvare la Repubblica, il 18 fruttidoro e altri provvedimenti illegali. Non partecipa alla preparazione del 18 brumato, ma vede con simpatia l'azione di Stèves. Questi lo fa nominare tribuno, nell'ordinamento del Consolato. In questa carica, Constant rivendica delle funzioni effettive per l'Assemblea di cui è membro, e per questo viene colpito dall'epurazione del gennaio 1802, che lo restituisce alla vita privata.

Fino al 1811 non scrive più nulla su questioni politiche. Ma prima del 1806 aveva abbozzato due scritti di cui si sarebbe servito nelle opere successive: *Fragment d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une Constitution républicaine dans un grand pays*, iniziato nell'anno VII, e *Principes de politique applicable à tous les gouvernements*.

Il liberalismo di Constant è figlio dell'Illuminismo, ma vi rientra anche l'esperienza rivoluzionaria: si è vista la sua teoria della rivoluzione. La sua celebre tesi che distingue tra la libertà dei moderni, riservata alla sfera privata, e la libertà degli antichi, di partecipare alla vita pubblica, è nata dalla risurrezione fittizia della seconda ad opera dei Giacobini. Lo stesso si può dire dell'idea di un potere neutrale che garantisca la stabilità e la continuità dello Stato, idea concepita per un corpo repubblicano conservatore ma applicata in seguito alla monarchia restaurata.

Bastide, D.

1968 *Benjamin Constant et sa doctrine*, A. Colin, Paris, 2 voll.

Jasinski, B.

1971 *L'engagement de Benjamin Constant. Amour et politique (1794-1796)*, Minard, Paris.

Klooke, K.

1984 *Benjamin Constant. Une biographie intellectuelle*, Droz, Genève.

Lowe, D.

1979 *Benjamin Constant. An annotated bibliography of critical editions and studies*, Grant, London.

Victor Cousin di Regina Pozzi

Filosofo di vocazione e di professione, Victor Cousin (1792-1867) non s'è mai posto il compito di narrare gli eventi della Rivoluzione francese; ma, convinto – come non ha mai mancato di ripetere – che «lo stato della filosofia speculativa, in una certa epoca, è necessariamente relativo allo stato generale della società in quest'epoca», egli non s'è sottratto all'im-