

francese scosse la società dalle fondamenta. «Le menti degli uomini erano sconvolte. Per un momento sembrò che ogni ordine e moralità dovessero scomparire. ... Furono commessi atti terribili di crudeltà». A volte, - dice Macaulay, - gli uomini guardavano giustamente la Rivoluzione «con un deciso sentimento di rifiuto e di orrore»; e ancora: «non possiamo essere certi che, se il destino ci avesse assegnato a quell'epoca, anche noi, come loro, non ne saremmo stati scoraggiati e disgustati; e anche noi, come loro, non avremmo visto in quella grande vittoria del popolo francese soltanto follie e crimini».

Ma con il passare degli anni si era rivelata l'altra faccia di questo evento, «il più orribile mai registrato dalla storia, tutto follia e malvagità, assurdità nella teoria e atrocità nella pratica». Negli anni trenta la «ponderata opinione» di Macaulay era che si era trattato di «una grande benedizione per l'umanità». I contemporanei non avevano potuto vedere questo aspetto: «Un uomo che avesse conservato esattamente la stessa opinione sulla Rivoluzione nel 1789, nel 1794, nel 1804, nel 1814 e nel 1834 sarebbe stato o un profeta ispirato da Dio o uno sciocco testardo». Certo, la Rivoluzione era «sempre un male», ma «a volte è necessaria per evitare o eliminare mali maggiori». I rivoluzionari dovevano spiegare e giustificare il loro ricorso all'«impero della forza». L'Inghilterra del primo Ottocento giustificava il 1688, la monarchia di Luglio stava giustificando il 1789. Anche se «il diluvio di fuoco continua ad espandersi, ... l'esperienza ci autorizza sicuramente a ritenere che questa esplosione ... renderà fertile il suolo che ha devastato». Macaulay era ottimista circa «le sorti future della razza umana».

Egli conosceva le memorie politiche dei protagonisti, le opere storiche di Mignet, J. W. Croker e altri. Ma la sua visione della Rivoluzione francese era determinata in uguale misura tanto dalle sue profonde conoscenze quanto dalla sua militanza *whig* e dalla soddisfazione per il presente stato di cose. Il suo interesse per la Francia, inoltre, era di natura prevalentemente politica, quasi occasionale. Futuro storico della via mediana trionfante in Inghilterra, Macaulay si servì degli avvenimenti francesi per rafforzare la propria visione del mondo: la Francia, dopo una fase di epica violenza, era felicemente avviata sulla stessa strada.

Il suo credo si esprimeva nelle cadenze di uno stile luminoso e lapidario. «Che bravo scrittore è, - scrisse Richard Simpson a Acton, - e come vi fa perdonare quello che dice facendovi ammirare come lo dice». Ma Acton lo criticava, giudicandolo soltanto «grande magnificenza e pompa verbale»; i saggi di Macaulay erano «davvero effettistici e superficiali», il suo modo di ragionare era «molto raramente profondo». Egli aveva, diceva Acton, «plus de largeur que de subtilité ou de finesse». I critici del nostro

secolo non sono stati più benevoli. A proposito dell'accanimento di Macaulay contro Barère, il giudizio di Geyl «questa non si può più chiamare storia», appare corretto. In effetti, il ritratto di Barère era eccessivo. E tuttavia, le riflessioni magniloquenti di Macaulay sulla Rivoluzione francese continuano ad occupare un posto di rilievo nella storiografia, e a gettare luce sul grande dibattito della sua epoca.

Ben-Israel, H.

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

Clive, J.

1973 *Macaulay: The Shaping of the Historian*, Knopf, New York.

Hamburger, J.

1976 *Macaulay and the Whig Tradition*, University of Chicago Press, Chicago.

1977 (a cura di) *Napoleon and the Restoration of the Bourbons*, Longman, London.

Macaulay, T. B.

1907 *Critical and Historical Essays*, Dent, London.

Joseph de Maistre di Carlo Galli

Laureatosi in giurisprudenza a Torino, poi membro della magistratura del suo paese natale, Joseph de Maistre (1753-1821) è in gioventù massone, adepto di una loggia legata all'esoterismo martinista; saluta con un certo favore le prime fasi della Rivoluzione francese, fin tanto che questa gli pare consistere nella richiesta di una costituzione moderata di tipo inglese, ma dopo la proclamazione dei diritti dell'uomo assume verso di essa atteggiamenti di radicale ostilità; quando le truppe francesi invadono la Savoia nel 1792, fugge in esilio in Svizzera, dove scrive le *Lettres d'un royaliste savoisien* (1793) e dove pubblica le *Considérations sur la France* (1796). Serve poi l'amministrazione savoia in Sardegna, e come plenipotenziario a Piombino, fino al 1817.

Per comprendere il fenomeno rivoluzionario Maistre elabora una teoria ampia e articolata, anche se non sistematica, della politica, della religione, e dei rapporti fra ordine, natura, storia, legittimità del potere, così che la sua interpretazione della Rivoluzione non può essere disgiunta dall'esame, anche se sommario, di buona parte della sua prestazione teorica, che dalla Rivoluzione è condizionata almeno quanto a genesi polemica. Fin dai primi scritti dell'esilio - e particolarmente nelle *Considérations*, che ebbero una certa notorietà - l'interpretazione maistrina della Rivoluzione è completa, convinta e pienamente articolata: la produzione successiva non porterà, al riguardo, che variazioni marginali, o approfondimenti nella direzione di una teoria generale della politica e della storia. Nelle *Considérations*

zioni si afferma infatti che «la rivoluzione francese, senza dubbio, ha percorso un cammino i cui momenti non si somigliano tutti; però, nel fondo, la sua natura non è mai cambiata, e fin dalla culla ha mostrato tutto quel che sarebbe stata»; a partire dall'abolizione dei privilegi cetuali, attraverso la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, la proclamazione della repubblica, il regicidio e il Terrore, fino alla fase termidoriana e direttoriale (il colpo di Stato del 27 luglio 1794 consiste, secondo l'autore, solo in questo, che «alcuni scellerati hanno ucciso altri scellerati») per giungere – negli scritti più tardi – a tutto il periodo napoleonico, non si tratta per Maistre che di un'unica catena di crimini, di un'unica strutturale instabilità istituzionale, storica, morale, che al di là delle analisi differenziate, legate alla concretezza degli sviluppi effettuali, ha un'unica origine ed un'unica spiegazione.

È convinzione di Maistre che non ci possa essere discontinuità fra teoria e prassi; ciò lo porta a sostenere che un ordine politico sussiste solo grazie a fondamenti metafisici, e che, ove questi siano corrotti, ne risulta immediatamente corrotta anche la dimensione concreta della politica (emerge qui il cosciente rifiuto maistriano della moderna separazione di morale e potere, di religione e politica). Gli antecedenti della Rivoluzione stanno quindi per Maistre nella dimensione religiosa e metafisica, cioè nell'incontro fra l'antica tradizione dell'ateismo scettico e il razionalismo rivoluzionario di origine protestante; quell'incontro ha dato origine ad una filosofia – il razionalismo illuministico e individualistico – radicalmente erranea tanto sul piano teorico quanto nelle sue conseguenze politiche. Queste sono l'assolutismo, ma anche il contrattualismo e le teorie della sovranità popolare e della rivoluzione che Maistre pone in reciproca continuità, al di là delle loro apparenti e transitorie opposizioni: infatti, l'antica costituzione del regno francese e la tradizionale struttura cetuale dell'ordinamento politico – particolarmente le sue «colonne», il clero e la nobiltà – sono state, secondo Maistre, poste in crisi tanto dall'azione del potere regio fatosi assoluto e razionalistico quanto dall'azione prima teorica e poi pratica dei *philosophes* e della loro ragione libertina e atea: la Rivoluzione sopravviene quindi, per lui, in un paese già corrotto, come compimento di un progetto di lunga data, il progetto moderno.

Il nucleo della modernità è individuato da Maistre nella volontà di uscire dallo stato di natura attraverso l'uso autonomo e individualistico della ragione, cioè nello sforzo di ri-creare l'uomo *ex novo* e di negare quindi i principi naturali dell'ordine sociale. Questi, secondo Maistre, consistono in primo luogo nella relazione fondativa, immediata e diretta, fra trascendenza e potere politico, e nella conseguente impossibilità, per la ragione umana, di creare una stabile forma politica al di fuori di quella sanzionata dalla religione. Quest'ultima ha per lui il ruolo di confermare e di legitti-

mare il fatto che le leggi dell'ordine politico sono naturali, in quanto create, volute e mantenute da Dio, almeno per l'essenziale, cioè per la subordinazione degli uomini ad un potere a cui non si può richiedere di esibire una legittimazione razionale nel senso moderno (ma è da notare che Maistre non intende per nulla elaborare una filosofia politica irrazionalistica: la ragione ha per lui il compito di riconoscere la struttura «autentica» del reale).

Sulla base del presupposto che l'ordine politico è metafisicamente fondato e che l'uomo non può crearne i fondamenti, Maistre si oppone quindi alla dicotomia moderna natura/artificio ed alle relative teorie individualistiche e contrattualistiche. L'uomo moderno è così da Maistre elevato a protagonista, almeno negativo, dell'evento rivoluzionario e dei suoi antecedenti: è opera sua quella rivendicazione di libertà individuale che – inappagata nello Stato assoluto, che tuttavia la prepara – è all'origine della rivoluzione e del suo disordine radicale; questa, infatti, sovverte la naturale costituzione morale (con la pretesa centralità del soggetto e della sua ragione), economica (e a questo riguardo Maistre condanna la pratica degli assegnati, come distruttrice del buon diritto antico e come frutto di uno spirito puramente possessivo) e politica (come è testimoniato dal vano susseguirsi di costituzioni che caratterizza la Rivoluzione francese). A fronte dell'intrinseca incapacità della rivoluzione di costruire un ordine stabile e duraturo, Maistre sostiene che non devono essere assemblee e leggi innovative a dettare la costituzione di un popolo, ma che questa si deve manifestare come «religione nazionale», come «fede politica», cioè come «annientamento dei dogmi individuali e come regno assoluto e generale dei dogmi nazionali, cioè dei pregiudizi utili». Un potere che si pretende, come quello moderno e popolare, fondato solo sui diritti dei singoli, è quindi per Maistre illegittimo e instabile; è allora significativo che uno dei bersagli privilegiati della critica maistriana sia la nozione rivoluzionaria di «rapresentanza nazionale», con i suoi presupposti costruttivistici, ugualitari e individualistici, a cui l'autore contrappone la rappresentanza medievale, antico-cetuale e articolata per differenze organiche e naturali.

È questo l'aspetto tradizionalistico del pensiero di Maistre e della sua interpretazione della Rivoluzione, riconducibile al rifiuto integrale e frontale dei «principi dell'Ottantanove» e all'affermazione della necessità dei loro esiti negativi; all'interno di una struttura argomentativa rigidamente dicotomica, la rivoluzione, per Maistre, oblia l'autorità per sostituirla al puro potere dispotico della sovranità popolare, distrugge ogni legittimità sostituendola con il mero esercizio della legalità, e, infine, pretende che il nuovo sia come tale superiore al vecchio. In essa egli vede un crimine non solo verso l'Antico Regime – non amato per le sue componenti assolute-

tanici e provvidenziali, in un contesto argomentativo non di pacata interpretazione scientifica ma di stupefatta partecipazione emotiva. Infatti, già dal loro inizio le *Considérations* affermano che «in alcune epoche vediamo azioni sospese, cause paralizzate ed effetti nuovi» e che, «forza travolgente che piega tutti gli ostacoli», evento «ineluttabile», la rivoluzione è definibile solo come un «miracolo». Con ciò Maistre non vuole certo sostenere l'irresponsabilità o l'innocenza dei rivoluzionari – anzi, tutta la Francia è colpevole in solido dell'empietà rivoluzionaria e del regicidio – quanto piuttosto vuole sottolineare il lato a suo parere enigmatico della Rivoluzione, cioè che essa è un effetto sproporzionato rispetto alle cause: se fosse solo dovuta all'acceccamento delle menti umane – sempre possibile, dopo il peccato originale – la Rivoluzione non potrebbe infatti, a rigore, avere la forza di sovvertire un ordine stabile, voluto da Dio, immanente alla natura, sancito dalla storia, ma dovrebbe anzi automaticamente ricadere all'interno della necessità dell'ordine e del potere. Allora, proprio la durata e gli apparenti successi della Rivoluzione testimoniano per Maistre che questa è un *miracolo*, nel senso che è voluta direttamente da Dio, il quale ha permesso che le forze sataniche che rendono l'uomo ribelle trionfassero (cosa altrimenti impossibile), allo scopo provvidenziale di punire la corruzione dell'Antico Regime e la follia razionalistico-protestante moderna, che ne è quindi l'*origine* ma non propriamente la *causa* autentica. E il «mondo fantastico» evocato dalla «magia nera» della Rivoluzione acquisisce infatti, secondo Maistre, momentanea realtà allo scopo non solo di castigare la Francia (la teoria della reversibilità della colpa e della pena rende di fatto tutti gli uomini peccatori e punibili) ma anche di rigenerarla: «il comitato di salute pubblica, che fu un miracolo, il cui spirito ancora vince le battaglie», ha ricoperto il ruolo che Dio gli ha assegnato, di cui, peraltro, i Giacobini non sono consapevoli, essendo solo strumenti; il ruolo, cioè, di salvare la Francia dagli attacchi delle potenze europee e di preservarla in vista della controrivoluzione che da essa dovrà irradiarsi su tutta l'Europa per ricristianizzarla.

Emerge qui la caratteristica principale – dal punto di vista del metodo – dell'interpretazione maistrina della Rivoluzione, di essere cioè contrapposizione frontale rispetto ai principi «satanici» che l'hanno determinata, e al tempo stesso di volerla interamente ricomprendere in una teoria della storia non solo antimoderna ma anche complessivamente positiva. Che la Rivoluzione sia, per Maistre, un'«epoca», non implica che egli co-scientemente si adegui alla moderna semantica del termine «rivoluzione» e alle categorie di «rottura» e di tempo lineare e progressivo che vi sono implicite: la rivoluzione è da Maistre interpretata nella tradizionale ottica etimologica di «allontanamento» e di necessario «ritorno» rispetto ad un

stiche e libertine – ma soprattutto contro un ordine eterno che garantiva all'uomo un concreto e sensato «posto» nella scala gerarchica del cosmo morale e politico: quel crimine è quindi, prima di tutto, un' *empietà*.

Confluiscono in questo sistema argomentativo tanto la tradizione dell'apologetica cattolica di Bossuet e di Fontenelle e della polemica antiliberale di Garasse, quanto la ripresa delle tesi di Boulainvilliers sulla classe nobiliare come depositaria dell'antica libertà franco-germanica, piegate da Maistre a dimostrare l'impossibilità della libertà politica quando non sia garantita dalla tradizione; ma è soprattutto evidente il debito di Maistre, insieme però a importanti differenze, rispetto alle argomentazioni di Burke e di Barruel. E' di chiarissima e conclamata origine burkiana, infatti, il far risalire l'instabilità intrinseca del fenomeno rivoluzionario all'astratta pretesa di rinunciare alla concretezza delle istituzioni tradizionali, per sostituirvi i dettami di una ragione che si pretende valida universalmente per tutti gli uomini. Ma è da sottolineare che il nucleo delle argomentazioni dei due controrivoluzionari differisce radicalmente: la logica del *whig*, infatti, è già protostoricistica e si affida in ogni caso ad una nozione di «perfetibilità» dell'uomo e delle istituzioni realmente dinamica, anche se il determinismo non è individuato nel cosciente progetto razionale, quanto piuttosto nelle modificazioni che il *longum tempus* introduce nelle istituzioni tradizionali che ogni popolo si è formato reagendo alle diverse sfide della storia e della geografia; per Maistre, invece, la storia è solo «il primo ministro di Dio in questo mondo», è la «politica sperimentale», nel senso che in essa, nella *durata*, si rivelano verità metastoriche, cioè la forma e i contenuti dell'ordine naturale in quanto tale voluto da Dio e sostanzialmente immutabile: la «perfetibilità» che Maistre contrappone al sogno moderno di riformare radicalmente la natura e di creare una società artificiale consiste soltanto nel fatto che gli uomini, nel corso della storia, sempre meglio possono prendere consapevolezza delle verità metastoriche dell'ordine naturale (tesi, questa, che ha origine da Malebranche).

Balza poi evidente la discontinuità delle posizioni di Maistre rispetto a quelle dell'abate Barruel: questi, nei *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, sostiene la tesi del complotto massonico-illuministico come *causa* della Rivoluzione, che da quello sarebbe stata preparata e prevista in ogni particolare. Al contrario, Maistre, pur riconoscendo la razionalità moderna e i suoi fautori all'origine della Rivoluzione, afferma, nella sua tesi più originale, che la rivoluzione è non solo un *sistema unitario*, ma anche e soprattutto un *sogetto attivo*, animato da dinamiche sue proprie e in un certo senso necessarie, pur nella loro inconsistenza ontologica, e tali da trascendere ogni calcolo umano. Questa tesi è sostenuta da Maistre attraverso l'affermazione che la rivoluzione ha caratteri miracolosi, a un tempo sa-

centro fisso (l'ordine metafisicamente fondato) attorno a cui ruota una storia a un tempo sacra e naturale. La Rivoluzione francese non ha in sé la propria spiegazione e il proprio fine: i suoi fini sono sottoposti ad una provvidenziale eterogeneità che garantisce implicitamente la palingenesi; il preteso progresso storico dei Lumi è così reinterpretato da Maistre all'interno di una vera e propria teodicea di cui quello non costituisce che un brano rispetto al quale la vera rivoluzione sarà il sicuro ristabilirsi – contro l'astrattezza dei diritti dell'uomo e dopo un «secolo di futilità criminali» – della serietà ordinata dei «diritti di Dio». La vicenda rivoluzionaria ha quindi un esito «positivo» garantito a priori, anche se il pathos contro-rivoluzionario maistriano assume in qualche caso a vertici di angoscia (si ricordi, ad esempio, la celebre affermazione «io muoio insieme all'Europa») contraddittoria rispetto alla sua teodicea che in quanto tale vorrebbe sottrarsi sia ad ogni disperazione sia alle dicotomie destra/sinistra, conservazione/progresso. La stessa contro-rivoluzione, quindi, non è per Maistre un'ideologia concorrenziale di quella rivoluzionaria, e neppure, a rigore, un'attività politica in senso proprio: in quanto «contrario della rivoluzione» essa è automatico ristabilimento dell'ordine tradizionale cristiano.

Naturalmente, gli aspetti di «destra» del pensiero di Maistre – oggettivamente inevitabili – sono evidenti per la critica liberale, ad esempio di Benjamin Constant, che dell'autore fa un esempio di cieco passatismo. Ma, oltre che essere un idolo polemico per la cultura «progressiva», l'interpretazione maistriana della Rivoluzione ha un'efficacia storica che si articola su quattro direttrici principali: è in primo luogo una delle fonti privilegiate del legitimismo tradizionalistico, e come tale nutrirà di suggestioni gran parte della cultura «retrograda» dei cattolici del XIX secolo (per l'Italia, si ricorderanno solo, a titolo d'esempio, Taparelli d'Azeglio e Monaldo Leopardi) e in generale, ma a prezzo di una forte decontestualizzazione (in senso più spesso storicistico) dei suoi argomenti dal quadro metafisico che li caratterizza, fornirà spunti a tutto il pensiero conservatore europeo e alla sua capacità «riflessiva» (superiore, secondo Mannheim, a quella «ingenua» del tradizionalismo) di criticare le tendenze degenerative della moderna razionalizzazione; in secondo luogo, nella tesi maistriana secondo cui la Rivoluzione instaura un «mondo fantastico» si può vedere un prodromo della più elaborata intuizione di Cochin sulla Rivoluzione come tentativo di costruire una «società immaginaria», e in generale un'anticipazione – pur nella ovvia distanza ideologica – degli sforzi della recente storiografia revisionistica di uscire dalle letture apologetiche della Rivoluzione; in terzo luogo, Maistre è stato assunto dalla destra radicale di Maurras – con ancora maggiore stravolgimento della *ratio* del suo pensiero – come un ideologo a cui si deve l'idea di uno scontro fron-

tales e decisivo fra contro-rivoluzione e spirito rivoluzionario; infine, teorici politici come Carl Schmitt e altri studiosi a diverso titolo a lui collegati, di Maistre accolgono non certo la teodicea, quanto piuttosto l'indicazione metodologica che la Rivoluzione francese apra un periodo storico caratterizzato da radicali difficoltà per quanto riguarda la legittimazione degli ordinamenti politici (liberalismo, democrazia, socialismo): i problemi che ne derivano potrebbero essere interpretati, in sede di storia delle idee e dei contesti politici, anche attraverso l'indagine (priva però del *pathos* tipicamente contro-rivoluzionario) del grado di consapevolezza specificamente metafisica con cui le argomentazioni giuridico-politiche cercano di legittimare gli assetti politici post-rivoluzionari e secolarizzati.

Esposito, G.

1986 *Il concetto di «rivoluzione» in Joseph de Maistre*, in «Fenomenologia e società», n. 10.

Le Borgne, J.-Y.

1976 *Joseph de Maistre et la révolution*, Publications de l'Université de Bretagne Occidentale, Brest.

Maistre, J. de

[1796a] *Considérations sur la France*, in *Œuvres complètes*, Slatkine, Genève 1979, 7 voll.

[1796b] *Étude sur la souveraineté*, in *Œuvres cit.*

[1821] *Soirées de Saint-Petersbourg*, in *Œuvres cit.* (trad. it. Rusconi, Milano 1971).

Omodeo, A.

1939 *Un reazionario. Il conte Joseph de Maistre*, Laterza, Bari.

Schmitt, C.

1924 *Teologia politica*, trad. it. in *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972.

Jacques Mallet du Pan di Luigi Marino

«Nato in una repubblica, avendo avuto per vent'anni sotto gli occhi il quadro di tutte le passioni che turbano la libertà, del fanatismo politico, dello spirito di fazione, dell'abuso delle parole e della sventura politica, unico risultato di queste tempeste, io ho almeno appreso a non fidarmi delle opinioni perentorie, dei saggi sistematici, delle violenze, delle ingiustizie, dei giudizi perversi o perversiti, che nascono in seno alle rivoluzioni (per quanto possano anche essere, in certi casi, necessarie) come gli insetti escono dal guscio al sole d'estate. Non è a quarant'anni che un repubblicano moderato, che ne ha trascinati venti nelle tempeste politiche, si renderà complice dei furori di chichessia» (Sayous 1851). Così Jacques Mallet du Pan (1749-1800) rispondeva, nel gennaio del 1790, alle pesanti accuse che gli venivano mosse da ogni parte e quindi anche dal partito contro-rivoluzionario dell'emigrazione. Egli era nato a Céligny (nei pressi di Ginevra) e sarebbe morto a Londra. La formazione ginevrina e la finale

le sue ricerche e nelle sue riflessioni il ruolo di un tipo pilota di rivoluzione, borghese e democratica, alla quale veniva riconosciuto il valore di modello per i paesi in via di decolonizzazione, in Africa e altrove. Così s'incontrano i due poli della ricerca di Walter Markov: decolonizzazione e Rivoluzione francese.

Markov, W.

- 1966 *Jacques Roux oder vom Elend der Biographie*, Akademie-Verlag, Berlin.
- 1967 *Die Freiheiten des Priesters Jacques Roux*, Akademie-Verlag, Berlin.
- 1969 *Scripta et Acta*, Textes présentés par W. Markov en langue française. Akademie-Verlag, Berlin.
- 1970 *Exkurse zu Jacques Roux*, Akademie-Verlag, Berlin.
- 1979 *Weltgeschichte im Revolutionsquadrat*, a cura di Manfred Kossok, Akademie-Verlag, Berlin.
- 1981 *Jacques Roux: Addenda in Eine Jury für Jacques Roux*, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR (Gesellschaftswissenschaften), Akademie-Verlag, Berlin.

Markov, W. - Soboul, A.

- 1957 *Die Sanktulen von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-94*, Akademie-Verlag, Berlin.
- 1973 *Die Große Revolution der Franzosen*, Akademie-Verlag, Berlin.

Karl Marx

di Bruno Bongiovanni

Dal carteggio di Arnold Ruge, ed in particolare modo da una lettera del 29 agosto 1844, noi sappiamo che Karl Marx (1818-1883) aveva avuto intenzione, appena arrivato a Parigi, di scrivere una storia della Convenzione. Tra il gennaio e il marzo dello stesso 1844, del resto, Marx aveva letto, con l'insaziabile voracità che lo contraddistingueva, testi di Louvet de Couvray, di Desmoulins, resoconti parlamentari e giornali d'epoca rivoluzionaria, Madame de Roland, Babeuf e i *Mémoires* di Levasseur. L'intresse per questo tema, assolutamente centrale nella riflessione marxiana, dovette durare per parecchi mesi se alle pagine 22 e 23 del primo taccuino di Marx, relativo agli anni 1844-47, troviamo il seguente appunto, probabilmente scritto ancora a Parigi nel gennaio del 1845 e configurabile come progetto di uno scritto sullo Stato «1. La storia della nascita dello Stato moderno ovvero la Rivoluzione francese. L'autoinnalzamento dell'entità politica - confusione con lo Stato antico. Rapporto dei rivoluzionari con la società civile (*bürgerlich*). Duplicazione di tutti gli elementi in entità civili e entità statali. 2. La proclamazione dei diritti dell'uomo e la Costituzione dello Stato. La libertà individuale e il potere pubblico. *Liberté, égalité* e unità. La sovranità popolare. 3. Lo Stato e la società civile. 4. Lo Stato rappresentativo e la *Charte*. Lo Stato rappresentativo costituzionale che [è] lo

Stato rappresentativo democratico. 5. La divisione dei poteri. Potere legislativo ed esecutivo. 6. Il potere legislativo e i corpi legislativi. Clubs politici. 7. Il potere esecutivo. Centralizzazione e gerarchia. Centralizzazione e inciviltà politica. Federalismo e industrialismo. L'amministrazione statale e l'amministrazione comunale. 8'. Il potere giudiziario e il diritto. 8". La nazionalità e il popolo. 9'. I partiti politici. 9". Il diritto elettorale, la lotta per il superamento dello Stato e della società civile».

Non è fuori luogo congetturare che i punti in cui si articola il passo precedentemente citato siano anche i probabili titoli dei capitoli della storia della Convenzione già progettata ed ora ricondotta nell'alveo della più ampia storia della Rivoluzione francese. La Convenzione, tuttavia, resta il momento eccessivo e debordante in grado di rendere enigmatico il senso del processo complessivo: chiarito il significato della Convenzione, è chiaro tutto l'arco storico che va dal 1789 al 1815. È altresì evidente che la storia rivoluzionaria si annoda in modo inestricabile con i temi di critica della politica affrontati in questi stessi anni da Marx. Anche in seguito le tappe dello sviluppo rivoluzionario si insinueranno nelle pieghe del pensiero marxiano condizionandolo e fornendogli uno schema logico-storico. Da ciò si può dedurre che la Rivoluzione francese non è per Marx un mero problema storiografico: essa è anche la sintesi concettualizzata a posteriori della parabola dello Stato moderno e della politica contemporanea. Il libro mai scritto sulla Convenzione si viene così a trovare, con tutti i problemi irrisolti che trascina con sé, come un *deus absconditus* nell'intera opera marxiana. Il risultato è ovviamente non lineare e contiene un'evidente ambiguità di fondo. Due interpretazioni fondamentali, a loro volta instancabilmente sondate ed esplorate in tutte le loro possibili trasformazioni, si rintracciano di conseguenza negli scritti di Marx. La prima, tenuta per ferma sino al 1846, identifica nella Rivoluzione francese l'affermazione della categoria del politico, l'autonomizzarsi dello Stato e l'affrancamento-separazione della società civile: la seconda, elaborata con grande dovizia di confronti tra il 1846 ed il 1850, sposta lo sguardo sullo scenario sociale e identifica negli interessi storici di una classe, la borghesia, il motore ed il significato complessivo della Rivoluzione stessa. Dopo il 1850 la prima interpretazione si arricchirà di nuove analisi e coesisterà con la seconda in modo certo non organico e spesso apertamente contraddittorio.

L'ambiguità di fondo nasce dal fatto che da una parte Marx è per molto tempo ossessionato dall'arretratezza economico-politica e dal filisteismo sociale della Germania: dall'altra è però affascinato dalla possibilità che la Germania, vertiginosamente ricca sul piano delle idee, possa superare di slancio la propria inferiorità senza percorrere le laceranti tappe politiche della Francia e le non meno laceranti peripezie industriali dell'Inghilterra.

Non da sola, beninteso, ma a fianco della stessa Francia e della stessa Inghilterra. È questo lo schema della *Europäische Triarchie* di Moses Hess, un testo che nel 1841 aveva affidato alla Germania il compito della redenzione teorico-filosofica dell'uomo, alla Francia quello della redenzione politica e all'Inghilterra quello della redenzione economica. Nella Germania attuale, tuttavia, non c'è neppure libertà di stampa, prima cellula, insieme alle libertà di pensiero di parola e di associazione, della trasformazione democratica. Marx ha imparato a tenere in grande considerazione i principi di libertà alla scuola di Spinoza, da cui ha appreso, studiando e facendo proprio nel 1841 il *Tractatus theologico-politicus*, che la democrazia è l'essenza della convivenza umana, è ciò che ha reso possibili tutte le forme di governo. Ora si tratta di adeguare la concreta e storica esistenza dell'uomo all'essenza originaria e patrizia della sua socialità. La Rivoluzione francese, secondo il Marx delle *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istituzioni per la censura in Prussia* del 1842, ha proclamato l'eguaglianza davanti alla legge, ma poi, con la «giurisdizione del sospetto» introdotta dal Terrore, le conquiste dell'89 sono state vanificate. E infatti legittima e duratura solo quella *égalité* che fonda la *liberté*. Eppure tali conquiste restano un gigantesco e inalienabile patrimonio del mondo moderno: solo la Germania, tra le nazioni civili, vive al di qua di tali conquiste, intraviste viste e superbamente anticipate solo nei cieli limpidi della filosofia ed in particolar modo di quella kantiana, definita nel *Manifesto filosofico della scuola storica del diritto* del 1842 «la teoria tedesca della rivoluzione francese». Ciò non esclude che la Germania viva tuttora nella terra desolata del feudalesimo, da Marx definito nello stesso 1842 «il regno animale dello spirito».

Se nel 1841 a Berlino Marx aveva letto Spinoza, nel 1842 a Bonn legge Benjamin Constant. È estremamente probabile che oltre allo scritto *De la religion*, riportato in estratti sui *Bonner Hefte*, Marx conoscesse quanto meno *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, la celebre conferenza tenuta nel 1819 da Constant all'Athénée Royal di Parigi. A partire dal 1843, vale a dire dalla stesura, compiuta nell'estate a Kreuznach, della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Marx comincia a vedere nella Rivoluzione francese una sorta di restaurazione, in chiave moderna, della libertà degli antichi: ciò comporta, come abbiamo visto nello schema del taccuino, «l'autoinnalzamento dell'entità politica». L'obiettivo dell'azione degli antichi, com'è noto, è la partecipazione politica di tutti i cittadini alla vita della *res publica*, mentre l'obiettivo dei moderni è la ricerca di una sfera autonoma e protetta dall'invasione della politica: il che comporta la sicurezza dei godimenti e degli affari individuali oltre che l'invulnerabilità del settore privato contrapposto a quello pubblico. La Rivoluzione

francese, per Marx non meno che per Constant, ha trasformato nuovamente in cittadini e in austeri militanti della *res publica* tutti gli uomini. Il 1789 e le vicende successive hanno inoltre generato per Marx uno Stato politico che è assai simile a quello degli antichi perché esprime la *forma* della vita comunitaria dell'uomo: una forma, tuttavia, che non ha la possibilità di trasformarsi in *contenuto* concreto perché la società civile si è affrancata ed è divenuta il regno della sfera privata. Il rimedio non può essere che l'estrinsecarsi pratico, attraverso il suffragio universale, della democrazia intesa come essenza della socialità: «soltanto nell'elezione *illimitata*, sia attiva che passiva, la società civile si solleva *realmente* all'astrazione da se stessa, all'esistenza *politica* come sua vera esistenza generale, essenziale. Ma il compimento di questa astrazione è al contempo la soppressione dell'astrazione. Quando la società civile ha realmente posto la sua *esistenza politica* come la sua *vera* esistenza, ha contemporaneamente posto la sua esistenza civile, nella sua distinzione da quella politica, come *inesistente*; e con una delle parti separate cade l'altra, il suo contrario. La *riforma elettorale* è, dunque, entro lo *Stato politico astratto*, l'istanza del *dissolvimento* di questo, come parimenti del *dissolvimento della società civile*».

Il problema è dunque la separazione tra la sfera pubblica e la sfera privata, che Constant approva e Marx denuncia: la sfera pubblica, infatti, autonomizzatasi compiutamente nel 1789, ha assorbito quanto di sovranità sussisteva ancora nella società civile e quest'ultima è così finalmente diventata il territorio sociale dove si dispiegano indisturbati gli interessi privati, la concorrenza e gli egoismi individuali. Proprio perché nello Stato, e solo nella maestà di esso, l'uomo è *deus* per l'uomo, nella società civile l'uomo può essere *lupus* per il suo simile senza che ciò comporti la disgregazione autodistruttiva della convivenza umana. Grazie ai *Kreuznacher Hefte* (luglio - agosto 1843) e ai *Pariser Hefte* (ottobre 1843 - gennaio 1845) conosciamo le letture che Marx faceva per documentarsi sulla storia della Grande Rivoluzione: Marx, in questi mesi, comincia a prendere note in francese per poi, talvolta, rielaborarle in tedesco (è questo il caso dei *Mémoires* di Levasseur). Le sue fonti sono per lo più ampie storie generali della Francia, ma anche, ad esempio, le opere di Chateaubriand, da cui Marx estrae passi che mettono in evidenza le insufficienze dei regimi rappresentativi. Per lo stesso Marx la rappresentanza politica è insufficiente se non diventa autogoverno popolare e se contribuisce a tenere lontane la sfera pubblica e la sfera privata: essa non ha bisogno però, come ritiene Chateaubriand, dell'incoraggio istituzionale della monarchia restaurata, ma della trasparenza ispirata dalla democrazia.

La Rivoluzione francese, comunque, investe in pieno soprattutto la sfera pubblica. Quest'ultima, infatti, con la *Question ebraica* pubblicata al-

l'inizio del 1844 sugli «Annali franco-tedeschi», diventa il veicolo storico dell'emancipazione *politica*, un'emancipazione che si è rivelata necessaria, ma insufficiente: occorre ancora attendere la prossima emancipazione *umana*. La Rivoluzione che ha investito la sfera pubblica è stata inoltre *permanente* proprio perché ci voleva il massimo di continuità e di forza per espellere il *politischer Staat*, autonomizzatosi, dalla *bürgerliche Gesellschaft* liberata. La società civile, tuttavia, è cresciuta e diventata complessa grazie ad un'evoluzione di lunga durata, ma è diventata compiutamente «libera» grazie al fatto che i residui vincoli politici l'hanno abbandonata e si sono concentrati nello Stato. La Rivoluzione è dunque politica. Lo è a tal punto che per un certo periodo, mentre prevaleva «il sentimento di sé», la vita politica sembrò quasi in grado di soffiare il suo presupposto, vale a dire la società civile, e di costituirsi, nel suo autarchico orgoglio, come la reale e non contraddittoria vita dell'uomo come genere. La violenza del Terrore — di questo si tratta — è stata necessaria per mettere in moto l'energia cinetica e centrifuga che ha liberato lo «spirito politico» dai meandri della vita civile in cui era imprigionato, depresso e mortificato: gli ordini che irrigidivano alla maniera feudale la società si sono dissolti e la sfera pubblica, definitivamente politicizzata, si è costituita come «la sfera della comunità» e «dell'interesse universale del popolo». E così, proprio mentre giungeva a compimento «l'idealismo dello Stato», contemporaneamente giungeva a compimento «il materialismo della società civile». Il 1793-94, dunque, lungi dal vanificare l'operato del 1789, è ora un passaggio obbligato che consente la piena realizzazione dei principi dell'89: senza il pampolismo giacobino non sarebbe stato reso *permanente* il divaricarsi in atto tra Stato e società civile. Marx, nella stessa *Questione ebraica*, non manca infine di sottoporre a critica il grande dettato teorico e ideale della Rivoluzione, vale a dire la proclamazione dei diritti dell'uomo: questi, in realtà, non sono altro che i diritti del membro della società civile, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità. L'uomo di cui parla l'emancipazione politica è un uomo astratto, un *flatus vocis*: l'uomo concreto, che attende l'emancipazione umana, è ancora dolorosamente scisso nelle due figure del *citoyen* e del *bourgeois*. Non si può non sottolineare, a questo punto, che una critica non dissimile dei diritti dell'uomo era stata formulata sin dal 1790 nelle *Reflections* di Edmund Burke, il conservatore inglese per cui non esiste l'uomo filosofico con diritti assoluti, ma solo uomini (al plurale) empirici che hanno storicamente acquisito diritti concreti. Senza alcun dubbio, come si è già visto per Constant e per Chateaubriand, Marx è assai attento alle letture liberali e anche conservatrici della Rivoluzione, di cui coglie la penetrante lucidità e che utilizza rielaborandole in modo critico.

Sussiste ovviamente ancora l'arretratezza tedesca, ma proprio questa arretratezza può paradossalmente aiutare il mondo moderno a superare la lacerazione prodotta dalla Rivoluzione francese. Nello scritto *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, anche questo pubblicato sugli «Annali franco-tedeschi» si afferma che in Germania è utopistica la rivoluzione soltanto politica, ma non quella umana. In Germania la filosofia classica, figura teorica dell'emancipazione a venire, sta trovando un formidabile erede nel proletariato, classe universale con catene radicali, dissoluzione della società civile in quanto ceto particolare che si nega affermando l'uomo: la posta in gioco è appunto il completo recupero dell'uomo. La Francia, con la sua Rivoluzione, ha mostrato l'inadeguatezza dell'emancipazione politica: la Germania realizzerà e renderà mondana la sua filosofia sopprimendo lo scandalo vivente del proletariato e così l'uomo cesserà di vagabondare nel deserto morale della società civile e tornerà presso di sé. La Germania, comunque, non sarà sola: il giorno della sua resurrezione, come aveva vaticinato Heinrich Heine dopo la rivoluzione parigina del luglio 1830, «verrà annunziato dal canto del gallo francese». Entra comunque in scena un nuovo protagonista: è il proletariato e la sua presenza interferisce inevitabilmente con l'atteggiamento intellettuale tenuto da Marx davanti alla Rivoluzione francese. Ed ecco che nei riassunti ricavati dai *Mémoires* di Levasseur Marx mette in luce che dopo il 10 agosto vi fu una sorta di interregno in cui contarono soprattutto lo slancio popolare, le capacità insurrezionali e l'anarchia: sembra così che nelle fasi più travolgenti della Rivoluzione due poteri abbiano potuto coesistere, quello politico dall'alto (che fornisce senso al tutto) e quello popolare dal basso (che resta enigmatico). Vi è infatti uno Stato politico che, contrapponendo l'organizzazione alla confusione, cerca di assumere la propria moderna fisionomia: vi è però anche una società civile rivoluzionaria, rappresentata al meglio dal popolo, che cerca di resistere e di contrapporre la misteriosa anarchia dei poteri politici alle prerogative di uno Stato che pure diventa repubblicano. Qui si interrompono i riassunti di Marx. Ma un nuovo interrogativo non può non farsi strada: qual è il ruolo svolto dal popolo nella rivoluzione politica permanentemente che ha consegnato la società civile agli interessi privati e agli egoismi individuali? Marx comincia a sospettare che la realtà sociale sia più complessa e che il legame con la sfera politica sia più profondo, tanto è vero che nella *Prefazione* ai cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici* (che probabilmente era una prefazione ad un'altra opera mai scritta), egli quasi si scusa con il lettore per la scarsa connessione che l'economia politica, nella sua trattazione, avrà con lo Stato. Nelle *Glosse critiche all'articolo di un prussiano*, del 7 agosto 1844, Marx ribadisce inoltre che la Convenzione fu il massimo dell'energia politica, ma aggiunge che essa si rivelò incapace di

curare i mali sociali. Eppure, nel 1792-94, allo strapotere della Convenzione si accompagnò l'energia sociale dello strato popolare urbano. È un elemento, questo, che non potrà non condurre in seguito a nuove soluzioni interpretative.

La Rivoluzione, davanti alle persistenti turbolenze popolari, sembra comunque rispondere rafforzando in modo permanente l'indipendenza dello Stato nei confronti della società civile: è questo il significato, univoco ed omogeneo, che assumono il giacobinismo ed il bonapartismo nella *Sacra Famiglia*, un testo del 1844-45 che contiene un paragrafo dal significativo titolo *Battaglia critica contro la Rivoluzione francese*. Il giacobinismo, in particolare, sempre sulla falsariga di Constant, è visto come il ritorno prepotente della libertà degli antichi, incapace di comprendere i disagi della società moderna, ma efficace ed efficiente nel tenerli a bada:

Robespierre, Saint-Just e il loro partito sono caduti perché hanno scambiato la comunità antica, *realisticamente democratica*, che poggiava sul fondamento della *schiaffività reale*, con lo Stato moderno rappresentativo, *spiritualisticamente democratico*, che poggiava sulla schiavitù emancipata, sulla società civile. Che colossale illusione essere costretti a riconoscere e sanzionare nei *diritti dell'uomo* la società civile moderna, la società dell'industria, della concorrenza generale, degli interessi privati perseguiti liberamente i loro fini, dell'anarchia, dell'individualità naturale e spirituale alienata a se stessa, e volere poi nello stesso tempo annullare nei singoli individui le *manifestazioni vitali* di questa società, e volere modellare la *testa politica* di questa società nel modo antico!

Al Terrore giacobino è poi succeduto il Direttorio, governo diretto e crudamente esplicito degli appetiti individuali e degli interessi particolari di un ceto che comincia ad apparire «borghese»: questo ceto confisca lo Stato e ciò rischia da una parte di mettere in forse l'ancora giovane autonomia dello Stato e dall'altra di riproporre le laceranti turbolenze in seno alla società civile. Ecco dunque chiarito il significato della tappa napoleonica, riedizione, in chiave bellica, del Terrore giacobino: Napoleone, infatti, «ha perfezionato il terrorismo mettendo al posto della *rivoluzione permanente la guerra permanente*». Eppure, qualcosa sta cambiando nell'interpretazione di Marx, qualcosa di decisivo. La verità della rivoluzione non è più in sé, ma fuori di sé. L'autonomizzazione progressiva della politica ha infatti preparato il trionfo di una determinata egemonia sociale: «Come, con Napoleone, il terrorismo rivoluzionario si è contrapposto ancora una volta alla borghesia liberale, così, con la Restaurazione, con i Borboni, le si è contrapposte ancora una volta la controrivoluzione. Infine, nel 1830, questa borghesia ha realizzato i suoi desideri del 1789, con la distinzione, tuttavia, che, ora, il suo *illuminismo politico* era *finito*; che essa, con lo Stato costituzionale rappresentativo, riteneva di raggiungere non più l'i-

deale dello Stato, non più la salvezza del mondo e fini generalmente umani, ma aveva invece riconosciuto questo Stato come l'espressione *ufficiale* del suo potere *esclusivo*, come il riconoscimento *politico* del suo interesse *particolare*. Il 1830 svela dunque il significato *sociale* di tutte le peripezie politiche precedenti. E se la continuità «terroristica» da Robespierre a Napoleone può esser fatta derivare anche dalla lettura di Madame de Staël, le cui *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, pubblicate postume nel 1818 e riedite nel 1843, erano state lette in quest'ultimo anno a Kreuznach da Marx, l'idea, del tutto nuova per Marx, che il 1830 è il significato finalmente trovato e *ultimo* dell'ipertrofia provvisoria del politico, dell'anacronismo «antichistico» e del volontarismo terroristico permanente, viene sicuramente dal teorico del «juste milieu» e del destino della «classe moyenne», François Guizot. La *Sacra Famiglia*, del resto, com'è stato ormai persuasivamente dimostrato, è debitrice nei confronti di molti testi francesi del periodo della monarchia orleanista. L'*Excursus* sulla storia del materialismo riprende il *Manuel de philosophie moderne* di Renouvier e anche le lezioni di Cousin. Tra i libri di Marx, inoltre, sappiamo che si trovavano, di Guizot l'*Histoire de la civilisation en France*, nell'edizione di Bruxelles del 1839, e l'*Histoire générale de la civilisation en Europe*, nella quinta edizione parigina del 1842. La Rivoluzione francese come rivoluzione politica che, dopo alcuni decenni, ha uno sbocco sociale borghese è probabilmente una linea interpretativa che è stata influenzata da Guizot, il quale, com'è noto, vedeva «in positivo» nella borghesia un'oligarchia industriosa meritevole di governare (con il dovere, anzi, di governare) e nella sovranità popolare messa in moto nel periodo giacobino l'anticamera di una pernicioso tirannide popolare, di un dispotismo di massa che può anche essere definito dittatura del proletariato. Per Guizot, come per il Marx successivo al 1846, la democrazia come governo della maggioranza popolare è appunto la catastrofica, e per Marx redentrice, dittatura del proletariato.

Nel frattempo, avvicinandosi con l'aiuto di Engels ai problemi della rivoluzione industriale inglese e alle condizioni del proletariato realmente esistente, Marx si convince che l'emancipazione politica non ha concluso affatto la sua parabola: la Rivoluzione francese non è dunque il suggello finale del processo politico moderno, ma l'inizio di un processo insieme politico e sociale, di un processo dove il significato politico comincia a dipendere sempre più dai rapporti di classe esistenti in grembo alla società. Il proletariato, infatti, da classe universale e «filosofica» diventa un effervescente segmento sociale in ascesa che ha tuttavia bisogno della leva politica (la «conquista della democrazia») per orientare la compagine civile verso il socialismo. È inevitabile, mentre si elabora la concezione materialistica

della storia, che, a questo punto, il carattere borghese del processo rivoluzionario venga retrodatato dal 1830, l'anno del trionfo di Guizot, allo stesso 1789, l'anno del trionfo di Sieyès. Resta comunque, come problema tuttora reale, il fatto che la borghesia francese ha dovuto passare quarant'anni di peripezie politiche per arrivare da Sieyès a Guizot. Risorge inoltre, sempre insoluto, l'enigma del 1793-94, il rebus storiografico dell'anarchia dei poteri popolari. Nell'*Ideologia tedesca*, manifesto teorico della *materialistische Geschichtsauffassung* del 1845-46, si sostiene, in polemica con Stiner, che Robespierre e Saint-Just non erano astratti e arcaici, come Marx riteneva sino a pochi mesi prima, ma «i veri rappresentanti della forza rivoluzionaria – cioè della sola classe veramente rivoluzionaria, della massa innumerevole». Che ci fa dunque un potere che deriva dalla massa «innumerevole», vale a dire dal proletariato, nel bel mezzo della rivoluzione borghese? Marx cerca di chiarire questo interrogativo nel 1847, con lo scritto *La critica moralizzante e la morale criticante*, dove si auspica che la borghesia tedesca, emergendo dal desolante filisteismo nazionale, sappia prendere il potere e che il proletariato (non più «universale», ma ancora arretrato), pur autonomo nei suoi obiettivi finali, le sia di aiuto in questo grande compito. La storia, adesso, per Marx, *numquam facit saltus*: può, è vero, capitare, come nel 1794, che il proletariato dentro una rivoluzione di segno borghese prenda momentaneamente il sopravvento, ma, inevitabilmente, data l'immatunità dei tempi, la borghesia non potrà non assumere quell'egemonia che la storia, almeno in Germania, ancora le assegna. Questo concetto è ulteriormente esplicitato in uno scritto di straordinaria chiarezza del 10 dicembre 1848, dal titolo *La borghesia e la contro-rivoluzione*, dove, dopo un anno di entusiasmi rivoluzionari e di cocenti delusioni, viene istituito un istruttivo confronto tra il 1789 francese ed il 1848 inglese, fulgidi esempi di come la borghesia seppe un tempo far la propria rivoluzione e negative controprove di come adesso, in Germania, essa sia clamorosamente al di sotto dei propri compiti. Tutto il periodo rivoluzionario del passato viene generosamente consegnato alla borghesia, ivi compresi i *levellers* inglesi e i Giacobini francesi: «tutto il terrorismo francese non era altro che un *modo plebeo* di finirla con i nemici della borghesia, con l'assolutismo, il feudalesimo e il mondo piccolo-borghese». La storia, in questi tardi anni quaranta del XIX secolo, diventa un susseguirsi di fasi strutturalmente omogenee, ognuna delle quali ha un segno dominante fornito dalla classe dominante: tutto ciò che avviene, in ciascuna di queste fasi, è riconducibile, in un modo o nell'altro, a tale segno. E del resto significativo che Marx, pur debitore per taluni aspetti nei confronti della storiografia liberale dei primi decenni del secolo, non abbia mai esibito la cosiddetta «teoria delle circostanze» di Mignet e di Thiers per chiarire e giu-

stificare la fase terroristica della Rivoluzione: il 1793-94, sia che si tratti dell'energia politica atta a sventare lo Stato dalla società sia che si tratti dell'energia borghese atta a liquidare il feudalesimo, non è mai un incidente prodotto da cause di forza maggiore né un fenomeno in qualche modo deviante o esogeno rispetto all'evoluzione in corso. Il 1793-94, politico o sociale, è inserito di diritto nella fenomenologia rivoluzionaria inaugurata nel 1789 e conclusasi nel 1815.

Nell'ultima fase del periodo inaugurato dal 1848, vale a dire quella che copre il 1849 e i primi mesi del 1850, Marx, constatato ma non confessato il fallimento dell'ipotesi rivoluzionaria del *Manifesto*, costruisce con gli elementi dell'intera Rivoluzione francese un modello che può essere valido per il processo rivoluzionario che, sia pur declinante, a lui pare ancora in corso. La rivoluzione permanente, processo meramente politico e come tale consegnato al passato negli scritti di pochi anni prima, diventa un fenomeno sociale nell'*Indirizzo* del Comitato Centrale alla Lega dei Comunisti del marzo 1850: protagonisti di essa possono diventare i proletari tedeschi che affiancheranno la loro borghesia, nel corso dell'azione rivoluzionaria che inevitabilmente si presenterà, salvo poi non arrestarsi agli angusti obiettivi borghesi, sfondare il muro sempre più fragile dei rapporti sociali esistenti e proseguire di slancio il processo rivoluzionario. Avranno possibilità di successo, ovviamente, solo se si farà riudire il sempre ineludibile canto del gallo francese, vale a dire la voce rivoluzionaria dei proletari francesi, già duramente sconfitti nel giugno del 1848. Per tutto il 1849, del resto, Marx aveva auspicato che la Germania rivoluzionaria si muovesse contro la Russia autocratica, mentre la Francia dei proletari insorti avrebbe dovuto riprendere con l'Inghilterra il discorso bruscamente interrotto a Waterloo. Alla rivoluzione doveva succedere la guerra mondiale: alla lotta di classe del *Manifesto* la guerra dei popoli rivoluzionari. Fallito, nelle cittadelle europee, il modello-Bastiglia Marx gioca d'azzardo e chiede alle nuove forze rivoluzionarie di rilanciare il movimento con il modello-Valmy e addirittura con il modello-Austerlitz. Tutto l'arco storico 1789-1815 dovrà ripetersi, ma questa volta sarà in gioco la rivoluzione sociale. Quanto al 1793-94, esso è visto, nel 1848-50, come la trascrescenza sociale di un processo rivoluzionario che ora non è più fatalmente irrigidito nella sola fase borghese perché, sul piano internazionale, il proletariato non è più immaturo. Ciò che era una griglia storiografica e teorica atta a comprendere il passato prossimo e con esso il presente, diventa ora, in questo estremo sussulto della stagione quarantottesca, il contenuto sostanziale di un programma strategico. Del resto, Marx è ancora convinto, nel 1850, quando scrive un testo pur straordinario per intelligenza storico-politica come *Le lotte di classe in Francia*, che «il proletariato va sempre più raggruppandosi

intorno al *socialismo*, al *comunismo*, per il quale la borghesia stessa ha inventato il nome di *Blanqui*. Quest'ultimo nome, in questa congiuntura, è certo significativo: il mito inesaurito delle grandi rivoluzioni del passato serve a surrogare l'introvabile ed esaurita rivoluzione del presente.

Quando si fa lentamente strada la consapevolezza – in Marx prima intellettuale che politica – che la fase rivoluzionaria attuale, dotata all'interno di un'anima risolutamente classista e proletaria, si sta spegnendo, l'interpretazione della Rivoluzione francese torna a farsi problematica: viene soprattutto meno il facile assioma, pronunciato in attesa dell'imminente rivoluzione sociale, che identifica la Rivoluzione francese e la rivoluzione borghese, il 1789 e la proprietà privata. Nella recensione del febbraio del 1850 al compatto e solido *pamphlet* di Guizot dal titolo *Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi?*, Marx confronta il 1648 inglese e il 1789 francese e poi ricava quasi una legge generale che lo riporta di fatto alle posizioni di qualche anno prima, quando, nella *Sacra Famiglia*, aveva accolto, in modo critico e non apologetico, l'interpretazione della storia recente fornita dallo stesso Guizot: «il passaggio dalla monarchia assoluta a quella costituzionale avviene dappertutto solo dopo lotte violente, e si compie solo dopo una fase repubblicana». Il vero sbocco borghese è dunque la *Glorious Revolution* del 1688 e la rivoluzione di Luglio del 1830, ma per arrivare ad entrambe, partendo dal 1640 e dal 1789, è stato necessario passare attraverso il radicalismo del 1648 e del 1793 e attraverso le restaurazioni del 1660 e del 1815. Perché tutto ciò è avvenuto? Qual è il senso di queste lunghissime e drammatiche transizioni? Perché, infine, il 1688 inglese dura ancora e il 1830 francese è andato in frantumi? A Guizot, che denuncia le malefatte del 1848 e ricorda, da buon ugonotto, che il 1688 fu religioso e conservatore, Marx replica sostenendo che in Inghilterra la borghesia non era in contrasto con i latifondisti. La rivoluzione, si dovrebbe dedurre, fu quindi solo una rivoluzione politica del Parlamento contro la Corona. E il 1789? Marx tace, ma sembra che si possa congetturare che l'insediamento dell'egemonia borghese abbia bisogno di una non agevole e non priva di rischi preparazione istituzionale e politica. Tutto, come si vede, si complica: tanto più che entra in gioco, dopo l'arretratezza tedesca, anche l'indiscutibile ed enigmatica primogenitura britannica. Il tempo del movimento delle classi sociali non sembra più essere in perfetta armonia con il tempo della politica. Davanti ai non lineari percorsi delle rivoluzioni del passato e del presente la *materialistische Geschichtsauffassung* sembra vacillare: o, meglio, sembra difficile poterla esportare dal territorio del processo reale di produzione al territorio dove si dispiegano i conflitti politici.

Finalmente si prende atto della conclusione fallimentare delle rivoluzioni del 1848. Un primo sintomo del mutamento di rotta può essere individuato nell'interesse che suscita in Marx l'ultimo libro di Proudhon, *l'Idée de la Révolution au XIX^e siècle*. In una lettera a Engels dell'8 agosto 1851 Marx sottolinea che «il libro contiene attacchi bene scritti contro Rousseau, Robespierre, la Montagna, ecc.». Così poi Marx inizia il riassunto del libro di Proudhon: «La Rivoluzione del 1789 ha rovesciato il vecchio regime. Ma ha dimenticato di fare la nuova società. Pensava soltanto alla *politique* invece che all'*économie politique*». Quel che però colpisce profondamente Marx, che comincia a riflettere a mente sgombra sul recente passato rivoluzionario, è il fatto che in Francia, in modo certo non positivo, il modello rivoluzionario si è realmente ripetuto: vi è stata una nuova Gironda, una nuova Montagna, una nuova tragica emergenza popolare, un nuovo partito «borghese» e terribidiano dell'Ordine, un nuovo Bonaparte. Il tema della ripetizione diventa centrale nel capolavoro storiografico di Karl Marx, il *Dicetto Brumaio di Luigi Bonaparte*, pubblicato nel 1852 a New York in tedesco e in un numero ridotto di esemplari. La lettura del libro di Proudhon, pur osteggiato nella sua parte propositiva ed economica, non è stata senza influenza: la rivoluzione del 1848, infatti, non ha saputo far altro, secondo Marx, che parodiare il 1789 per un verso e la tradizione rivoluzionaria del 1793-95 per l'altro. Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just e lo stesso Napoleone seppero condurre a termine, sia pure in costumi antichi e con la fraseologia romana, il compito specifico della loro epoca, vale a dire l'instaurazione e la liberazione della moderna società civile. Qual è stato dunque il senso complessivo di tutto il processo rivoluzionario? Marx recupera ora l'autonomia della politica e scrive: «La prima Rivoluzione francese, a cui si poneva il compito di spezzare tutti i poteri indipendenti di carattere locale, territoriale, cittadino e provinciale, al fine di creare l'unità borghese della nazione, dovette necessariamente sviluppare ciò che la monarchia assoluta aveva cominciato: l'accentramento; e in pari tempo dovette sviluppare l'ampiezza, gli attributi e gli strumenti del potere governativo. Napoleone portò alla perfezione questo meccanismo dello Stato. La monarchia legittima e la monarchia di Luglio non vi aggiunsero nulla, eccetto una più grande divisione del lavoro, che si sviluppava nella stessa misura in cui la divisione del lavoro nell'interno della società borghese creava nuovi gruppi di interessi, e quindi nuovo materiale per l'amministrazione dello Stato». L'inquietante capacità delle rivoluzioni del XVIII secolo di sdoppiarsi e di gettare la propria lunga ombra su quelle del XIX ha fatto scrivere a Marx questo passo che precede e anticipa di quattro anni la stesura de *l'Ancien Régime et la Révolution* di Tocqueville. Anche quest'ultimo, del resto, abbandona la vita politica e si ri-

solve a ripensare la storia rivoluzionaria dopo lo sconvolgente ritorno di un secondo Bonaparte, il mediocre *miles gloriosus* «Napoléon le petit». Per Marx, comunque, che sino a due anni prima attendeva la ripetizione in chiave sociale di un modello fortunato di rivoluzione, il passato pesa ora «come un incubo sul cervello dei viventi». E così la Rivoluzione francese torna a essere un fatto politico ed amministrativo che attraversa i regimi — da Richelieu a Luigi Filippo — e predispone la società civile al libero movimento degli interessi privati. Il 1789-1815 è il cuore violento e decisivo in cui questa lunga vicenda subisce un potentissimo colpo di acceleratore. Il presente, ancora una volta, condiziona la lettura del passato. Il nuovo regime bonapartista, infatti, come del resto quello vecchio, non è certo «borghese», anche se tiene in massima considerazione gli interessi borghesi: i suoi sostenitori più fedeli e i suoi beneficiari sono piuttosto i contadini. I Borboni erano per Marx la dinastia della grande proprietà feudale, gli Orléans la dinastia del denaro e i Bonaparte la dinastia dei contadini, il nerbo degli eserciti napoleonici. Anche quest'ultimo fenomeno è una conseguenza della Rivoluzione, la quale ha spezzato la grande proprietà e ha consegnato la terra del latifondo feudale ai piccoli contadini: la Rivoluzione ha cioè creato un fortissimo strato sociale (il più cospicuo sul piano dei numeri) che si presenta ora come il più risoluto difensore dell'ordine esistente. Questo è l'ultimo elemento che ancora mancava alla polimorfia e ricchissima interpretazione che Marx ha via via fornito della Grande Rivoluzione: nei suoi scritti, tra il 1842 e il 1852, essa è l'ultima forma dell'emancipazione politica, una rivoluzione della «classe media» (la borghesia), una rivoluzione del proletariato, una rivoluzione permanente (mirante all'indipendenza della categoria del politico o socialmente biclassista, vale a dire inglobante insieme borghesi e proletari conflittualmente alleati), ha un'anima monarchico-costituzionale, un'anima repubblicana, un'anima imperial-dittatoriale, è infine progressista, ma ha anche prodotto un *fall-out* potentemente conservatore nelle campagne. Non è inesatto affermare che in Marx si trovano elementi essenziali di tutte le interpretazioni storiografiche sulla Rivoluzione, ivi comprese quelle, tra loro antitetiche, che vedono nel 1789 un momento di radicale rottura o di sostanziale continuità con l'Antico Regime.

Dopo il 1852 Marx non mancherà di tornare sulla Rivoluzione francese, ma, assorbito dalla politica internazionale e poi dalla critica dell'economia politica, non esibirà più elementi nuovi rispetto a quelli già affrontati. Nel 1855, in un articolo scritto sulla «Neue Oder Zeitung» a proposito della guerra di Crimea, sosterrà che Napoleone «sconfisse una rivoluzione vera perché era l'unico capace di portarla a compimento»; questa frase mette senza dubbio assai bene in luce l'idea che Marx aveva della continui-

tà interna alla Rivoluzione. Nel 1869 ristamperà ad Amburgo il *Diciotto Brumaio*: questa edizione consentirà di far conoscere un testo certo fondamentale al pubblico tedesco ed europeo. Nella nuova prefazione Marx non mancherà di mettere gli stessi tedeschi in guardia dai rischi del cesarismo: proprio perché lo Stato moderno è largamente autonomo rispetto alla società civile, esso costituisce una perenne tentazione per gli avventurieri pronti a colpi di mano. I temi del *Diciotto Brumaio* saranno inoltre utilizzati l'anno successivo, quando la guerra franco-prussiana riporterà per Marx, in termini nuovi, la questione del rapporto tra il presente storico e le sempre più vetuste tradizioni della Grande Rivoluzione. Nel *Secondo Indirizzo* del Consiglio Generale dell'Internazionale sulla guerra, Marx, dopo la proclamazione della Repubblica, raccomanda agli operai francesi di non lasciarsi sedurre dai *souvenir*s nazionali di Valmy e di non imitare i contadini che, sotto Luigi Napoleone, si erano lasciati dominare dai *souvenir*s dell'Impero. La storia non deve ripetersi, la Grande Rivoluzione appartiene al passato: i proletari devono pensare all'avvenire. Gli stessi concetti, con un *surplus* di vis polemica, vengono da Marx espressi in una lettera del 14 settembre 1870 al socialista belga César de Paepe. Quando poi l'esperimento comunardo è ancora in corso, nei materiali preparatori alla stesura della *Guerra civile in Francia*, Marx riprende, diciannove anni dopo il *Diciotto Brumaio* (ristampato però due anni prima) e quindici dopo il capolavoro di Tocqueville, i temi ormai solidamente «storiografici» della continuità dell'impalcatura statale francese: «La prima Rivoluzione francese, che aveva l'obiettivo di fondare l'unità nazionale (di creare una nazione), dovette infrangere tutte le autonomie locali, territoriali, urbane e provinciali. Proseguendo nell'opera intrapresa dalla monarchia assoluta, essa fu necessariamente costretta a sviluppare la centralizzazione e l'organizzazione del potere dello Stato, ad ingrandirne il ruolo e le attribuzioni, ad aumentare il numero dei suoi strumenti, ad accrescere la sua indipendenza ed il suo dominio soprannaturale sulla società reale — dominio che, in realtà, rimpiazzò il cielo soprannaturale del medioevo con i suoi santi. Ogni interesse sociale e isolato, prodotto dai rapporti dei gruppi sociali, fu separato dalla società stessa, delimitato, reso indipendente da questa e messo in contrapposizione ad essa, in nome della ragion di Stato, difesa dai sacerdoti del potere di Stato dalle funzioni gerarchiche esattamente definite. Questa escrescenza parassitaria innestata sulla società civile e che pretendeva di costituire la replica ideale, raggiunse il suo pieno sviluppo sotto il regno del primo Bonaparte». Lo schema del periodo 1842-46, opportunamente arricchito grazie all'acquisizione della «lunga durata» (politicamente intesa), si prende una definitiva rivincita sugli schematismi monocali del periodo 1846-50. La borghesia, il cui territorio resta la socie-

tà civile, non fa la rivoluzione, ne è l'erede: il 1789 resta un evento autonomamente politico e gli enormi effetti sociali che esso produsse derivano dal fatto che la borghesia era la classe meglio attrezzata per approfittare delle opportunità offerte da una società civile affrancata dalle rigidità politico-feudali e diventata il campo d'azione degli interessi privati e della concorrenza tra di essi.

Bongiovanni, B.

1989 *Le réplique della storia. Karl Marx tra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Bollati Boringhieri, Torino.

Brubat, J.

1966 *Marx et la Révolution française*, in «Annales historiques de la Révolution française», xxxviii, n. 184.

Cornu, A.

1958 *Karl Marx et la Révolution française*, in «La Pensée», n. 81.

Furet, F.

1986 *Marx et la Révolution française*, Flammarion, Paris.

Jack, H.-P.

1979 *Die französische bürgerliche Revolution von 1789 im Frühwerk von Karl Marx (1843-46)*, Topos, Vaduz.

Marx, K. - Engels, F.

1975 sgg. *Gesamtausgabe* (MEGA₂), Dietz, Berlin.

Schmitt, E. - Meyn, M.

1984 *Genesi e carattere della rivoluzione francese in Marx e Engels*, trad. it., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

Albert Mathiez di Michel Vovelle

Albert Mathiez (1874-1932) nacque a La Bruyère, nell'Haute-Saône; il padre era albergatore e, come osserva Georges Lefebvre, doveva essere un uomo facoltoso, dato che ebbe cura di garantire a un figlio innegabilmente dotato la possibilità di un'ascesa sociale per mezzo della professione intellettuale, aspirazione comune sullo scorcio del secolo. Dopo aver frequentato il collegio di Lure e il liceo di Vesoul, Mathiez passò al liceo La-kanal per prepararsi al concorso di ammissione all'Ecole normale supérieure, che superò nel 1894. Nel 1897, ottenuta l'abilitazione all'insegnamento di storia e geografia, iniziò l'attività nella scuola secondaria. Il suo primo incarico, al liceo di Montauban, fu di breve durata. In questa cittadina, dove come dappertutto si scontravano dreyfusardi e antidreyfusardi, si rivelò il suo impegno politico a proposito di un incidente che alla fine dell'anno gli costò il trasferimento a Rochefort, per «esaltazione repubblicana». Anche qui egli rimase solo qualche mese: nel 1899 venne accettato al-

la fondazione Thiers, per svolgervi delle ricerche in vista del dottorato in storia. Furono anni ben spesi: Mathiez, sotto la guida di Alphonse Aulard, allora titolare della cattedra di storia della Rivoluzione francese alla Sorbona, discusse le sue tesi (principale e complementare) nel 1904, rispettivamente su *La Théophilanthropie* e su *Les origines des cultes révolutionnaires*.

A trent'anni Mathiez conseguì il dottorato: in quest'epoca la preparazione della tesi era meno impegnativa di quanto non sia divenuta in seguito, già a partire dalla generazione di Georges Lefebvre. Il giovane normalista non trascorse molto tempo nell'insegnamento inferiore: ottenne un incarico a Parigi, al liceo Voltaire, ma non vi restò a lungo, poiché ebbe presto incarichi universitari come supplente a Caen, Nancy e Lille. Nel 1911 diventò titolare di una cattedra all'Università di Besançon, e dal 1919 al 1926 insegnò a Digione. E in questi quindici anni, trascorsi in passaggi da una sede all'altra, che cresce e si rafforza la sua posizione in seno alla scuola storica francese.

Già dalle testimonianze della sua permanenza a Digione, emergono i tratti del personaggio Mathiez che ne fecero una leggenda: la passione per il lavoro; la coscienza professionale di maestro inflessibile ma capace di ispirare rispetto; gli aspetti sconcertanti di un collega insieme generoso e brutale. In verità, non doveva essere facile per un professore universitario sostenere idee di sinistra, o addirittura di estrema sinistra, negli ambienti accademici provinciali di quel periodo. La carriera di Mathiez non ne fu facilitata; ma proprio in questo contesto che egli dispiegò l'attività più intensa, trovando la propria strada nel campo degli studi sulla Rivoluzione.

Mathiez fu tra i fondatori della Société d'histoire moderne, ma non si limitò a questo: per servire la storiografia, le tesi e i personaggi a lui cari, fondò nel 1908 la Société des études robespierristes; questa disponeva di una rivista, le «Annales révolutionnaires», che dal 1924 presero il titolo di «Annales historiques de la Révolution française». Sia la società che la rivista costituivano una significativa dichiarazione d'intenti: esisteva infatti già un organo, «La Révolution française», rivista di Aulard, il maestro di Mathiez, che dominò dalla cattedra, creata per lui nel 1886, gli studi sulla Rivoluzione fino al suo ritiro nel 1922. La ribellione dell'allievo non rimetteva in discussione il metodo di una ricerca che Aulard, rappresentante esemplare della storiografia di stampo positivista, aveva contribuito a definire, nelle sue opere maggiori (*Histoire politique de la Révolution*, *Le culte de la Raison* et *le culte de l'Être Suprême*), sulla scorta di una filologia precisa e esigente, che si basava sulla massiccia scoperta di testi resa possibile dal generale interesse per la Rivoluzione francese verificatosi dopo il primo centenario del 1889.

La principale innovazione stava nel modo di leggere e di interpretare questa storia; e qui Mathiez era più debitore a Jaurès, e alla sua *Histoire socialiste de la Révolution française* a dispetto, che all'eredità ripudiata di Aulard. Semplificando si potrebbe dire che la sua era una storiografia socialista, in cui si accentuava ulteriormente, rispetto a Jaurès, il riferimento a Marx, e che si contrapponeva a una storiografia radicale, o addirittura opportunista, della quale Aulard era il maestro indiscusso. Questo quadro può sembrare caricaturale, ma in quel periodo, forse più di oggi, si combatteva a viso aperto; i due campioni di questa lotta, tuttavia si affrontarono attraverso i loro protagonisti: Danton per Aulard e Robespierre per Mathiez. Vale la pena enumerare i principali articoli di Mathiez su questo tema (Robespierre o Danton), che impegnava ormai tutte le sue energie: nel complesso, una decina di contributi tra il 1910 e il 1914, sette tra il 1915 e il 1919, tre dal 1920 al 1924, e, parallelamente, otto opere di sintesi o raccolte di articoli. Questa prolificità, che continuò negli anni venti, fece risaltare la personalità di Mathiez, ma ne danneggiò la carriera, poiché lo «segnava» politicamente. Mathiez si lamentava di essere confinato in provincia, lontano da Parigi dove altri potevano far progredire le loro ricerche. Nel 1920 presentò la propria candidatura alla Sorbona per la cattedra di storia moderna e contemporanea, giungendo a sollecitare l'appoggio di Aulard, che gli rispose in modo cortese, ma leggermente ironico. L'occasione si presentò poi nel 1922, con il ritiro dello stesso Aulard; ma gli storici della Sorbona preferirono cooptare per questa cattedra prestigiosa Philippe Sagnac, più anziano e di carattere migliore. Per insegnare la Rivoluzione francese alla Sorbona, Mathiez, che nel 1921 aveva iniziato la pubblicazione dei tre volumi della sua *Histoire de la Révolution* (terminata nel 1927), dovette attendere che Sagnac fosse inviato in missione nel 1926, ottenendo così la supplenza della cattedra. Al ritorno di Sagnac, tre anni dopo, un accordo lo autorizzò a proseguire il suo insegnamento come incaricato, finché nel 1931 fu istituito per lui un corso complementare di storia moderna. Ma non poté goderne a lungo: il 25 febbraio 1932, in circostanze drammatiche, fu colpito da un attacco apoplettico nel corso di una lezione nell'anfiteatro Michelet. Qui la leggenda finisce, e finisce con l'immagine del maestro, eroico e irascibile, che rifiuta di interrompere il suo insegnamento, fino a essere sopraffatto dal male.

Quest'ultima fase della carriera di Mathiez, dal 1926 al 1932, non è meno importante della precedente, pur essendo apparentemente meno produttiva: questo infatti è il periodo in cui Mathiez raggiunse la fama con la sua storia della Rivoluzione; in cui insegnò all'Ecole des hautes études; in cui articoli e conferenze si moltiplicarono. Inoltre, si manifestò nei suoi interessi un mutamento di orientamento, che lo spinse verso la storia eco-

nomica e sociale, la cui importanza gli era stata rivelata dalla Prima guerra mondiale. Non solo questa, ma anche l'esperienza della rivoluzione bolscevica lo indusse ad un rinnovamento delle sue tematiche, che si manifestò nell'opera del 1927 su *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*.

È tempo di passare (per quanto importante possa essere la biografia al fine di comprendere Mathiez) dall'uomo all'opera, onde meglio valutare il contributo di cui l'*Histoire de la Révolution* rappresenta la sintesi pressoché completa. Dietro l'apparente monolitismo di un'immagine alimmentata un po' dallo stesso Mathiez (come dagli omaggi postumi, spesso sincretici, ma a volte più ambigui) appare in tutta la sua ricchezza un personaggio dai molteplici aspetti. Mathiez non si esaurisce nell'ombra di Robespierre, né nell'apologia del Terrore, come suggerisce l'immagine dello storico degli anni trenta «con il coltello tra i denti». Per valutare la sua opera si può riprendere la pertinente periodizzazione proposta da Georges Lefebvre nel 1958, nell'introduzione alla ristampa delle *Etudes sur Robespierre*. Lefebvre si giustificava per essere stato allievo di Mathiez, e non amava essere definito tale; ma aveva conosciuto a sufficienza il suo grande predecessore perché il suo giudizio fosse particolarmente qualificato. Nel complesso, egli distingue nell'opera di Mathiez tre periodi, e quasi tre ispirazioni diverse.

Il primo, oggi senz'altro il più trascurato, lo vede (ancora sotto l'influenza di Aulard, che in questo periodo pubblica *Le culte de la Raison*) tratto dalla storia religiosa; benché una delle sue prime pubblicazioni, sulla «Revue historique» del 1898, sia costituita da un'*Etude critique sur les journées des 5 et 6 Octobre 1789*, che si pone nella tradizione di una storia politica tesa a stabilire la verità dei fatti. Più indicativi sono i due saggi di esercitazione accademica per la tesi, su *La Théophilanthropie* e *L'origine des cultes révolutionnaires*, in cui si rivela un interesse vivo e personale, anche se vi si avverte l'influenza di Aulard. Ma, più in generale, va ricordato il contenuto delle grandi lotte della Repubblica radicale nel periodo della politica combista e della separazione tra Stato e Chiesa, per capire l'appassionato interesse che ha spinto gli storici della Rivoluzione di quest'epoca verso la storia religiosa, nelle sue manifestazioni più notevoli. Oltre a questo stimolo contingente, si avverte ne *L'origine des cultes révolutionnaires* l'influenza della sociologia: è Durkheim, in particolare, che ispira le sue riflessioni sul sacro. Anche se in seguito Mathiez prese le distanze dal modello durkheimiano, si nota qui un approccio «pluridisciplinare» che rivela la sua personalità. Egli insiste per un certo periodo su questa strada, producendo opere di sintesi, o rielaborazioni di dispense dei corsi, e saggi più puntuali: nel 1907 una *Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution française*; nel 1911 *Rome et le clergé sous la Constituante*. In seguito sembra

abbandonare questo tema ma, come scrive Henri Calvet, al momento della sua morte era pronta la stesura definitiva di una storia religiosa della Rivoluzione francese, di cui Mathiez si augurava la pubblicazione. È in un articolo come quello su *Robespierre et le culte de l'Être suprême*, pubblicato per la prima volta nelle «Annales révolutionnaires» nel 1910, che si può distinguere meglio la sintesi definitiva di Mathiez e ciò che lo differenzia da Aulard, sia da chi aveva opposto il culto della Ragione, punta estrema del nazionalismo militante durante la Rivoluzione, alla «religione» robespierrista dell'Essere Supremo. Si tratta per Mathiez di una distinzione finitizia, che, pur non essendo credente, non si pronuncia sull'ateismo militante degli indulgenti di ieri e dei radicali opportunisti dell'oggi, e riserva la propria ammirazione per il sentimento politico e morale, ma anche religioso, di Robespierre: «Bisogna tenere in grande conto il fatto che egli ha sempre subordinato il suo ideale religioso al suo ideale sociale. Amava il popolo più di quanto non amasse Dio, e amava Dio solo perché lo riteneva indispensabile al popolo».

È attraverso questa transizione che si passa dal primo Mathiez a quelle sue energie furono mobilitate dalla *querelle* Danton-Robespierre per quasi vent'anni, considerando come punto di partenza la fondazione della Société des études robespierristes, e come punto di arrivo gli ultimi grandi articoli sulla questione (*Robespierre à la commune le 9 thermidor* nella «Revue de France» del 1924), oppure quell'opera di sintesi che è *Autour de Robespierre* del 1926. Ma fissare un punto d'arrivo è in realtà arbitrario, poiché Mathiez continuò a tenere conferenze sul tema «Pourquoi siamo robespierristi», rivolte ad un vasto pubblico, fino alla fine della sua carriera: è noto che solo la morte gli impedì di portare a termine quella biografia di Robespierre, in cantiere da più di vent'anni, che considerava il compimento della sua opera di storico.

Di questa multiforme attività testimoniano non solo la fondazione, nel 1908, della Société des études robespierristes e della sua rivista, le «Annales révolutionnaires» la cui copertina riportava, assieme al ritratto dell'Incorruttibile, una frase che esprimeva il desiderio di rendergli «la giustizia che gli è dovuta»; ma anche la pubblicazione delle *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre* iniziata dalla Società nel 1911, o la serie di *Études robespierristes* iniziata nel 1917. Bisogna aggiungere, poi, oltre ai numerosi articoli cui si è accennato, una serie di opere, sia a carattere monografico sia, più spesso, raccolte di articoli, che sarà qui sufficiente elencare: *La fortune de Danton* (1910), *Le Club des Cordeliers pendant la crise de Varennes* (1913), *La corruption parlementaire pendant la Révolution française* (1917), *La Révolution et les étrangers* (1918), *L'Affaire de la Compagnie des Indes* (1920), *Robespierre terroriste* (1921), *Autour de Robespierre* (1926).

In questa lista apparentemente eterogenea, che inizia con la fortuna di Danton per terminare con Robespierre, c'è un filo conduttore, benché molto sottile: abbattere Danton, l'«idolo marcio», come già era stato definito durante la Rivoluzione stessa, assunto a eroe-feticcio della storiografia radicale-opportunistica, e a tal fine denunciarne i tradimenti, la corruzione, i loschi contatti negli ambienti degli affari e nell'ambigua società degli stranieri residenti a Parigi durante la Rivoluzione. Di contro, evidenziare non solo l'integrità e il senso morale dell'Incorruttibile, ma anche il suo istinto politico, la sua ampiezza di vedute e la sua perspicacia, esorcizzando la leggenda nera del Robespierre terrorista sanguinario. Con questo obiettivo Mathiez raccolse, unendo paradossalmente la passione più accesa alla pura erudizione, una documentazione inconfutabile: mentre ancora si assisteva al trionfo di Danton, eletto non solo da Aulard ma già da Comte e dai positivisti eroe rappresentativo di una rivoluzione liberale, patriottica e vitale, dalla storiografia più seria veniva definitivamente condannato, sotto il peso di una serie di prove e testimonianze senza appello. È stato osservato che Aulard, pur continuamente chiamato in causa, non rispose mai a Mathiez: è lecito, dunque, chiedersi il perché di un silenzio che, forse, non era che il rifiuto di scendere apertamente in campo.

Oggi, tuttavia, è necessario esaminare più a fondo questo genere di storia, di cui si potrebbe dire, riprendendo l'espressione di Lucien Febvre, che «non è più la nostra». Queste dispute tra le nuvole, queste lotte fatte di personaggi storici contrapposti, assieme alla lettura moraleggiante della storia che presuppongono, possono sembrare arcaiche. Oltre a questa personalizzazione, che riflette le convenzioni di un'epoca per la quale, come disse lui stesso, «la biografia è l'esercizio più difficile», è stato rimproverato a Mathiez, visto il carattere quasi poliziesco delle sue dimostrazioni della fortuna o dei compromessi di Danton, d'aver condiviso il gusto, o l'ossessione, del complotto così caratteristico della Rivoluzione. Ma vediamo di distinguere, al di là delle dispute accademiche, la vera natura della questione. Una storia può nascondere un'altra: quella che Mathiez difende dietro il personaggio di Robespierre, nei suoi tratti morali e politici, è una certa immagine della Rivoluzione, ovvero quella punta avanzata della rivoluzione democratica dell'anno II disposta a assumersi la responsabilità storica del Terrore e della centralizzazione giacobina per salvare i suoi obiettivi fondamentali, e che, con la frazione della borghesia montagnarda di cui Robespierre è il rappresentante, ha saputo comprendere che solo l'unione con le forze popolari dei sanculotti avrebbe assicurato la vittoria. Viene suggerito così un modello esplicativo del movimento rivoluzionario che era stato già abbozzato da Jaurès sulla scia di Louis Blanc e che verrà

tramandato, da Lefebvre a Soboul, non come interpretazione rigida e immutabile, ma con tutta la fecondità di un'ipotesi di lavoro operativa.

Non sorprende il passaggio da questa storiografia di forte personalizzazione delle questioni a quella che Lefebvre ha definito la terza tappa dell'itinerario di Mathiez, caratterizzata dall'emergere dell'interesse per i fattori economici e sociali. È un emergere graduale, proprio come la focalizzazione sul politico si era imposta gradualmente nel giovane Mathiez tra il 1906 e il 1910: questo ulteriore spostamento avviene tra gli anni della guerra e la pubblicazione, nel 1927, de *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*; ma è evidente che esso, più che sostituire, sovrappone un nuovo indirizzo ai campi di interesse già esistenti. Basandosi su alcune affermazioni dello stesso Mathiez, Lefebvre e altri hanno fornito diverse spiegazioni di questa svolta, tra cui l'esperienza dell'economia di guerra tra il 1914 e il 1918, che, con l'inflazione e i razionamenti, ma anche con la socializzazione almeno parziale di alcuni settori produttivi, non poteva non ricordare allo storico del Terrore un gran numero di esperienze e di precedenti storici. Lefebvre cita inoltre l'influenza di Jaurès, che nella sua *Histoire socialiste* aveva per primo concesso un ampio spazio all'economia. A quest'ultima affermazione si può obiettare che qui l'influenza di Jaurès si manifesta relativamente tardi, dopo la lunga fase caratterizzata dall'interesse per la lotta tra i capi Robespierre e Danton. Non va sottovalutata piuttosto l'importanza di un altro elemento: l'impatto della rivoluzione russa del 1917, che diventa per Mathiez un prodigioso termine di paragone. Da questo momento nella sua opera i riferimenti marxisti si fanno più numerosi e marcati, anche se rimandano, più in generale, all'affermazione del ruolo della lotta di classe come motore fondamentale dello scontro tra i protagonisti della Rivoluzione francese: aristocrazia, borghesia e classi popolari urbane e rurali.

Questo nuovo corso nella produzione storiografica di Mathiez, già annunciato durante la guerra in opere in cui è evidente anche la componente patriottica (*La victoire de l'an II* del 1916) e in cui la Rivoluzione francese diviene il luogo di denuncia degli affari di una plutocrazia internazionale (*La Révolution et les étrangers* del 1918, *L'Affaire de la Compagnie des Indes* del 1920), si delinea fino a quello studio su *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur* che è indubbiamente il miglior esempio della maturazione di uno storico accostatosi alla storia sociale, della quale Lefebvre, già attivo allora, e in seguito Labrousse saranno gli artefici più significativi.

Questa panoramica sull'opera di Mathiez preannuncia i temi dell'*Histoire de la Révolution française*, elaborata e pubblicata tra il 1921 e il 1927, cioè, all'incirca, nello stesso periodo di gestazione di *La vie chère et le mouvement social*. L'opera restò incompiuta per la morte dell'autore, anche se

venne pubblicato un volume complementare, cui si aggiunse lo studio di J. Godechot sul Direttorio. Ma, in effetti, è fino al Terrore, al momento in cui si interrompe il movimento ascendente della Grande Rivoluzione, che Mathiez dimostra tutto il suo valore.

Consideriamo dunque quest'opera, che riassume la complessa visione di Mathiez della Rivoluzione, per ciò che essa, modestamente, voleva essere: un manuale ad uso di quegli studenti per i quali Mathiez riempiva i suoi quaderni di appunti. La storia della Rivoluzione è vista attraverso la personalità di uno storico che l'ha padroneggiata fino a conoscerne intimamente, giorno per giorno, gli avvenimenti e i protagonisti, e che vi penetra senza lasciare, nel quadro ridotto in cui questa storia è calata, impressione alcuna di pedanteria. Il merito di questo va, certo, alla forza di sintesi dell'autore, che gli permette di dominare la proliferazione degli avvenimenti; ma anche al fatto che, nonostante la ferrea organizzazione della materia, si tratta pur sempre, malgrado tutto, di Albert Mathiez che racconta la sua Rivoluzione, come egli la vede.

Questo è evidente nella struttura e nell'equilibrio delle parti: la Rivoluzione è un crescendo, un movimento ascendente fino all'apice dell'anno II. La prima parte, che corrisponde già a più di un terzo del testo, arriva fino alla caduta della monarchia, il 10 agosto 1792: dopo aver dato in apertura un quadro denso e conciso della Francia alla fine dell'Antico Regime, Mathiez considera brevemente il periodo prerivoluzionario, che definisce «rivolta nobiliare», per dare poi dei tre anni della Costituente e della Legislativa un resoconto insieme dettagliato e conciso. Molto più spazio occupano gli eventi successivi: poco meno di un terzo per la lotta tra la Gironda e la Montagna dal 10 agosto 1792 al 1° giugno 1793, cui segue la fase del governo rivoluzionario del Comitato di salute pubblica, e ancora l'ultimo terzo per l'anno che va dal 2 giugno 1793 al 9 termidoro dell'anno II, finemente analizzato tanto nel suo andamento interno quanto nelle sue istituzioni e nei suoi vari aspetti. Se si confronta l'economia interna di questo testo con quella di opere di sintesi successive, appare evidente che Mathiez concentra l'attenzione sullo spostamento dalla rivoluzione borghese della Costituente alla rivoluzione popolare, e sulla democrazia giacobina dell'anno II.

Tuttavia, l'insieme appare molto equilibrato; è chiara l'intenzione dell'autore di proporre, rompendo con l'eredità di una storia politica della Rivoluzione quale la si intendeva fino ad Aulard, un saggio di storia totale, che consideri tutti gli aspetti del fenomeno. La politica estera, soprattutto dal momento dello scoppio della guerra, occupa uno spazio notevole, e nelle questioni interne Mathiez riesce a mantenere un notevole equilibrio tra il ruolo degli uomini (nel senso dei protagonisti di primo piano), dei gruppi, degli avvenimenti, delle strutture e delle istituzioni, conservando il ritmo di un racconto ininterrotto.

Mathiez attribuisce agli avvenimenti il ruolo fondamentale che spetta loro nel periodo eccezionalmente movimentato di una rivoluzione, come mostrano spesso i titoli dei capitoli: un terzo di questi è infatti dedicato a un momento, o a una giornata. Ma questi avvenimenti sono descritti con sobrietà, senza indulgere ai dettagli aneddotici che Mathiez lasciava agli pseudo-storici mondani come Emile Henriot; essi diventano il polo attorno al quale si articola tutta una serie di causalità precedenti, e dal quale si diparte un nuovo corso della Rivoluzione. Va anche notato che un solo capitolo (*La Fayette maire du Palais*) è posto sotto il segno di una personalità: lo storico di Robespierre, o del duello Danton-Robespierre, ha saputo dominare in questa sua ultima sintesi la personalizzazione della storia, cui si poteva temere di vederlo cedere. Al contrario, è in termini di gruppi che pensa (*La formation du tiers parti*, *La poussée hébertiste*, *Les indulgents*, *Des citras aux ultras*), attento a cogliere dietro a questi realtà più ampie, come Parigi e la provincia agli inizi della Rivoluzione, o la borghesia e le masse popolari, che considera senza esitazioni in termini di scontro di classe. E, infine, da una qualtrà didattica, oltre che di sintesi, che nasce la sua notevole capacità di isolare, quando se ne renda necessaria l'analisi, un problema nettamente definito nel tempo e nello spazio dall'intreccio degli avvenimenti della Rivoluzione: questione finanziaria o questione religiosa sotto la Costituzione; «finanze e carovita» sotto la Convenzione girondina; «la giustizia rivoluzionaria» sotto il Terrore. Per tutte queste qualità l'opera di Mathiez è ancora oggi un manuale, nel senso migliore del termine, in grado di far scoprire la Rivoluzione francese, di mettervi ordine senza sminuirne la ricchezza. A mio avviso esso è uno dei primi, o forse addirittura il primo resoconto assolutamente affidabile della Rivoluzione nella successione degli avvenimenti: in questo senso esso rappresenta la punta estrema di un approccio positivista nel senso migliore del termine, per l'importanza attribuita all'esattezza dei fatti (condotta fino a quella minuzia d'indagine quasi poliziesca che gli è stata a volte rimproverata), che lo colloca agli antipodi della storia romantica o della *petite histoire* allora in voga.

Nello stesso tempo Mathiez supera e respinge questa lettura positivista della storia, preoccupato di ampliare l'orizzonte della ricostruzione storica, in cui si colloca indirettamente il percorso da noi seguito tra le molteplici curiosità storiche di un ricercatore passato dalla storia religiosa alla storia politica e a quella sociale, e aperto a tutte le esperienze storiche da lui stesso vissute. In Mathiez si riflette una storia in transizione, pronta ad aprirsi a nuovi indirizzi, e non un discorso irrigidito su false certezze.

Questa constatazione rende molto più agevole una serena valutazione di ciò che, nella sua lettura, è invecchiato o è del tutto assente. Mathiez scrive ancora in un periodo in cui la creazione di un corpus erudito sulla Rivoluzione francese è in via di elaborazione.

Lo specialista di oggi sarà forse colpito dai limiti di una storia vista dal centro, da Parigi: formulata in questo modo, la critica sembrerà brutale e certamente ingiusta, se si pensa all'importanza attribuita da Mathiez alle rivoluzioni nelle province del 1789 e 1790, all'attenzione dimostrata in seguito per l'azione differenziata dei rappresentanti della Convenzione in missione sul territorio nazionale. Di questa curiosità Mathiez era parzialmente debitore, forse, a Jaurès, e più indirettamente a Louis Blanc; ma, pur essendo sensibile ai problemi della provincia, non sempre disponeva degli elementi per soddisfare le sue curiosità.

I progressi più significativi si sono indubbiamente verificati nel campo di cui egli ha in anticipo intuito l'importanza: la storia economica e sociale della Rivoluzione. Mentre in Mathiez l'elemento economico appare ancora, in parte, attraverso quello politico (il carovita e le imposte), i lavori di Ernest Labrousse sulla crisi dell'economia francese alla vigilia della Rivoluzione ne hanno fatto un oggetto di studio a sé, analogamente alla storia demografica, della quale Mathiez non poteva naturalmente essere al corrente. Se affermava vigorosamente il carattere di classe delle lotte rivoluzionarie, proponendo alla luce del marxismo un modello interpretativo la cui ossatura si è dimostrata solida, non disponeva però di quegli studi di struttura e, insieme, di dinamica sociale: come la tesi di Albert Soboul su *Les sans-culottes parisiens*; o come l'analisi di George Rudé, che ha analizzato la composizione delle folle rivoluzionarie di Parigi, fornendo un ap-proccio sociologico al problema delle masse urbane rivoluzionarie.

Il modello esplicativo proposto da Mathiez è per questo superato? Certo, si può pensare che un'analisi come quella da lui suggerita degli *Emagés* o dell'hebertismo, ma anche, più in generale, del movimento popolare di cui i sanculotti sono stati l'attore collettivo, abbia ricevuto delle sostanziali integrazioni da quando gli storici sociali della Rivoluzione, ai quali lui stesso aveva aperto la strada, sono tornati a interessarsi dei suoi temi. Ma pur con i suoi limiti, che sono quelli delle conoscenze della sua epoca, la sintesi proposta da Mathiez non è superata, per il fatto stesso che, nonostante l'apparente rigidità, essa era aperta al futuro, vale a dire a una storia allargata: sociale, culturale, totale, della Rivoluzione francese.

aa.vv.

1977 Albert Mathiez (1874-1932). *Colloque de Dijon (28-29 novembre 1974)*, in «Annales Historiques de la Révolution française», LXXIX, n. 227.

Frignuelli, J.

1974 Albert Mathiez *historien révolutionnaire (1874-1932)*, Société des Etudes Robespier-ristes, Paris.

Godechot, J.

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

- Lefebvre, G.
1934 *Hommage à Albert Mathiez e Son œuvre historique*, in *Études sur la Révolution française*, P.U.F., Paris.
- 1958 *Préface à A. Mathiez, Études sur Robespierre (1758-1794)*, Editions Sociales, Paris (trad. it. *Robespierre*, Newton Compton, Roma 1976).
- Venturi, F.
1948 *Albert Mathiez, in Jean Jaurès e altri storici della Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino.
- Vovelle, M.
1985 *Introduction a A. Mathiez, La Révolution française*, Denoël, Paris.

Charles Maurras di Giovanni Carpinelli

Ideologo e principale esponente dell'Action française, Charles Maurras (1868-1952) aveva già portato a termine, nell'ultimo decennio del secolo scorso, la costruzione dottrinale a cui rimase profondamente fedele per tutta la vita. Era un reazionario di fede monarchica. Definiva «nazionalismo integrale» la sua dottrina. Sotto alcuni aspetti fu anche un precursore del fascismo. Immobilisticamente bloccato sulle sue posizioni, finì poi con l'apparire, già durante gli anni venti – e più ancora nel decennio successivo – come un reazionario superato in fatto di modernità dal fascismo stesso. In seno al mondo dell'estrema destra francese, si era tuttavia affermato all'inizio, nei primi anni del '900, come un innovatore. Aveva fatto circolare prima, e prevalere poi, temi ed orientamenti meglio rapportabili alla realtà immediata, o più vicini a precise tendenze dell'epoca. Contrariamente ai suoi predecessori *ultras*, Maurras non guardava al Medioevo come periodo storico ideale, ma all'età di Luigi XIV. Alla sensibilità romantica, che abboriva, opponeva il culto del classicismo. Nella monarchia egli non vedeva un potere tutelare, ma un regime che doveva passare attraverso una fase di dittatura, agendo in modo repressivo e vendicatore, per diventare «riparatore» solo in un momento successivo: *Dictateur et Roi* si intitolava un suo significativo testo del 1899, testo che sarebbe stato poi inserito nell'*Enquête sur la Monarchie* del 1909.

Prima di tutto Maurras era un giornalista; e la sua opera è formata per lo più da libri che sono raccolte di articoli. Degli scritti sulla Rivoluzione francese esistono due raccolte: una corrisponde esattamente a un libro, uscito nel 1948 con il titolo *Réflexions sur la Révolution de 1789*; l'altra è data da alcune voci del *Dictionnaire politique et critique*, pubblicato nella prima metà degli anni trenta. I due repertori includono testi completi o semplici estratti di una lunghezza variabile da qualche rigo a diverse pagine.

Charles Maurras

Nella visione di Maurras, la Rivoluzione appare come l'ultima delle crisi epocali attraversate nel corso dei secoli dalla Francia (l'assimilazione dei Galli e dei Germani, il tentativo di conquista araba, l'eresia albigese, la riforma protestante, la Fronda...) e, di queste crisi, la sola che si sia risolta negativamente, con una vittoria dell'elemento barbarico su quello civilizzatore. In tal senso essa rappresenta l'unico vero scisma che la storia del paese abbia conosciuto. La lacerazione non è stata mai ricomposta: «La crisi, – sostiene Maurras ancora nel 1948, – non è terminata; il dibattito non è chiuso né intellettualmente, né moralmente, né politicamente» (Maurras 1948).

Nel Settecento, la Francia retta dalla monarchia era in Europa «la nazione meglio unificata, più ricca, più prospera e più influente», mentre negli altri paesi del continente «fioriva il settimo o l'ottavo secolo della civiltà dei moderni». La Rivoluzione è allora intervenuta a distruggere stupidamente un ordine stabile e vitale, senza fondare una diversa tradizione. La Restaurazione poi non ha neppure fatto in tempo a cancellare i danni e, d'altra parte, non è stata abbastanza radicale sul piano dei principi. La serie di termini negativi ai quali la Rivoluzione negli scritti di Maurras è di volta in volta associata è eloquente: si va dalla «distruzione», appunto, e dalla dissoluzione, alle «rovine», alla morte e addirittura al nulla. La catastrofe assoluta è stata tuttavia evitata per la resistenza della tradizione: «La mentalità liberale – afferma Maurras nel 1905 – è rimasta superficiale. La stessa mentalità giacobina e cesarea ha intaccato solo porzioni epidermiche dello spirito francese. Interesse, sentimento, tutto è rimasto «vecchia Francia»» (Maurras 1932-34, 1948).

Con il passato della Francia dopo il 1789 Maurras quindi intrattiene un rapporto difficile. Da una parte, la conformità alla tradizione dell'Antico Regime è ovviamente per lui uno fra i supremi criteri di valore. Dall'altra, la Francia, che pure rappresenta per il nazionalista Maurras un essenziale termine positivo di riferimento, è uscita con il 1789 dal quadro di quella tradizione. Ecco allora la difficoltà: si tratta di esaltare la tradizione senza attaccare nemmeno in parte la Francia, e viceversa. Maurras risolve il problema attraverso il ricorso allo straniero: «La Rivoluzione deriva in Francia da uno sforzo dello Straniero e dei suoi accoliti per esaurire l'indigeno». Per poco lo straniero non prende il posto del diavolo: «Non so – insinua a un certo punto Maurras – se la Rivoluzione è satanica, come diceva Joseph de Maistre. Essa è certamente, inevitabilmente, antifrancese» (Maurras 1948). La qualifica di satanica per la Rivoluzione è invece accettata altrove (Maurras 1932-34) con l'aggiunta di «caotica»: l'«opera delle potenze inferiori» è infatti ravvisata nella confusione degli spiriti.

In altri scritti, tuttavia, un certo ruolo nel rovesciamento dell'Antico

moderna «democrazia». Tale riflessione pone l'accento sulla scissione, caratteristica della democrazia occidentale, tra impalcatura esteriore (proclamazioni di principio) da un lato ed effettiva prassi (predominio del grande capitale e dei gruppi di pressione) dall'altro. È comprensibile che una riflessione del genere abbia comportato anche una riconsiderazione critica, teorica, delle fonti ideali della democrazia occidentale, cioè appunto dei «principi dell'89». Ciò si coglie in modo elaborato nel saggio del 1916, *Der Staat, sein Wesen und seine Organisation*.

Contro il principio di uguaglianza, che è il fulcro della moderna democrazia, Meyer muove qui due generi di critiche: una di principio ed una di tipo storico. Quello dell'uguaglianza tra gli uomini è un dogma aberrante: «Esso si scontra col dato di fatto più evidente, che cioè gli uomini non sono affatto uguali per natura, anzi profondamente diversi, né solo per le circostanze esterne della vita, ma per gli interessi, i modi di vedere la realtà ecc., ma soprattutto per la loro condizione fisica e spirituale, per capacità e inclinazioni». Liquidato il principio di uguaglianza («a ciascuno una parte uguale») in nome di una dogmaticamente asserita idea di «giustizia» («a ciascuno secondo il merito»), Meyer attacca quindi, sul piano storico, il concreto invero del principio rivoluzionario della *égalité*, rivelatosi — è questa la sua tesi centrale — come il paravento meramente ideologico dietro il quale si è consolidata la sostanziale iniquità delle società cosiddette democratiche.

In tali società, infatti, non solo la mediazione parlamentare, in quanto delega, contraddice il principio stesso della uguaglianza politica (è una eco della ben nota critica di Rousseau al parlamentarismo, espressa nel *Contrat social*), ma accade in realtà — e lo si vede nel modo più chiaro negli Stati Uniti — che dietro la facciata fintamente egualitaria siano di fatto le potenti forze economiche, industriali e sindacali, a dirigere lo Stato. Il concreto tentativo di realizzare l'uguaglianza porta dunque in un vicolo cieco: «Qualunque cosa predichi la teoria, in realtà si tratta di questo: che la massa degli uomini, lungi dal voler dirigere, desidera essere diretta purché siano salvi i suoi interessi egoistici. Se qualcuno davvero vuole modificare questo dato di fatto, non gli resta altro — se vuol essere conseguente — che percorrere la strada di Robespierre, e quindi sterminare la gran parte degli uomini tacciandoli di "egoismo"». Vi è in questa considerazione una visione lucida delle aporie del robespierrismo, costretto a combattere l'egoismo con la repressione e, alla fine, ad intaccare il principio maggioritario, ad imboccare cioè la strada della dittatura. Alla dittatura giacobina, Meyer preferisce (come del resto anche il Wilamowitz) la larvata e paternalistica dittatura dello Stato organicistico-platonico. Tale gli apparve, negli ultimi

suoi anni, e perciò in una luce positiva, la nuova forma statale che si veniva costruendo in Unione Sovietica. Ciò ha tanto più significato, se si considererà la sua netta avversione allo spartachismo ed al movimento comunista tedesco.

Meyer, E.

1916 *Der Staat, sein Wesen und seine Organisation*, in *Weltgeschichte und Weltkrieg*, Corta, Stuttgart-Berlin.

1925 *Das neue Russland*, in «Deutsche Rundschau», LII.

Jules Michelet di Paul Vialancix

Nato a Parigi in una cappella consacrata, Jules Michelet (1798-1874) appartiene alla generazione dei figli della Rivoluzione francese. Suo padre, tipografo alla Imprimerie des Assignats nel 1792, e poi alla Imprimerie des Sourds-Muets nel '93, gli confida i suoi ricordi di uomo del popolo, che era stato testimone o attore delle giornate rivoluzionarie. Giovanissimo, sua madre lo accompagna al Musée des Monuments français, insediato da Le noir in rue Bonaparte nell'anno III, e da allora nasce la sua vocazione di storico. Per tutta la vita frequenterà, ascolterà ed interogherà i superstiti della Rivoluzione. Alle Archives Nationales, il suo diretto superiore è l'antico membro della Convenzione, Daunou, il suo sottoposto è figlio di Daunton. Nella sua immaginazione, come nella sua memoria, il 1789 eclissa qualunque altra data della leggenda nazionale, anche quando ancora non pensa a scrivere la storia della Rivoluzione. Si spiega così l'esultanza, a prima vista eccessiva, che desta in lui lo spettacolo delle giornate di luglio del 1830. Il fenomeno rivoluzionario, censurato dall'opinione pubblica insieme al ricordo intollerabile del Terrore, si è ripetuto contro ogni previsione. Michelet lo riconosce immediatamente e lo definisce con una sorta di attavica complicità nella conclusione della sua *Introduction à l'histoire universelle* (1831), nella quale espone una concezione particolarmente dinamica, quasi prometeica, della libertà: «La rivoluzione di Luglio ha questo di singolare, che ci offre il primo esempio di una rivoluzione senza eroi, senza nomi propri; non c'è un individuo in cui la gloria abbia potuto localizzarsi. È la società che ha fatto tutto. La rivoluzione del Trecento culminò nell'espiazione della Pulzella d'Orléans, vittima pura e commovente che rappresentò il popolo e che morì per lui. Qui, nemmeno un nome proprio; nessuno ha preparato nulla, nessuno ha guidato nulla; nessuno ha eclissato gli altri. Dopo la vittoria, si sono cercati gli eroi, e si è trovato il popolo».

È sulla base di questo modello, immutabile, che lo storico della Rivoluzione francese giudicherà il precipitare degli avvenimenti dalla presa della

Bastiglia sino al Termidoro. Può parere strano che Michelet aspetti tanto, dal 1831 al 1847, prima di mettersi all'opera. Il suo desiderio di risalire alle origini della storia di Francia per meglio comprenderne l'episodio più eroico e di più vasta portata spiega in parte questa lentezza, ancora accentuata, strada facendo, dalla scoperta di tutte le necessità dell'opera intrapresa. Nominato da Guizot nel 1830 alla direzione della sezione storica delle Archives, Michelet, per qualche tempo, confida che la monarchia di luglio consolidi definitivamente le acquisizioni della Rivoluzione. Ma è costretto a ricredersi. Il governo del *juste milieu* rinnega decisamente il genio della Rivoluzione. E non oppone nessuna seria resistenza allo scadimento spirituale e alla demoralizzazione civica causati dalla supremazia del cosiddetto *parti prétre*. Al Collège de France, dove viene chiamato nel 1838 a insegnare storia e morale, Michelet, a modo suo, dichiara la patria in pericolo, e, nell'attesa di un nuovo «fulmine» della storia, propugna il risveglio delle coscienze, quel *sursum corda* che è la sola cosa che possa rendere decisiva una nuova mobilitazione delle forze popolari. La Rivoluzione, la prima, la grande, è il vangelo di cui si sostanzia la predicazione di Michelet. Ma bisogna emendarne il testo, e proporne una versione fedele. Nel 1844, dopo la pubblicazione del suo *Louis XI*, Michelet rimanda il completamento della *Histoire de France*, perché la storia della Rivoluzione diventa il compito più urgente. I sette volumi della sua opera si succedono, dal 1847 al 1853, mentre una nuova rivoluzione si prepara, scoppia, si sviluppa e muore. Nella sua carriera passato e presente si incrociano continuamente; per più di un aspetto Michelet scrive, sotto l'influenza delle circostanze, delle sue disposizioni profonde, della sua filosofia e delle sue doti letterarie, la storia della Rivoluzione più rivoluzionaria che ci sia, in perfetto accordo con il periodo che «resuscita».

In questa storia della Rivoluzione s'impone a prima vista un'interpretazione che corrisponde alle aspettative della generazione dei «figli del secolo», i quali non hanno bisogno di abbracciare la religione sansimoniana di Enfantin per sentire la profonda esigenza di rinnovare il dogma cristiano. La Rivoluzione, risponde Michelet, sin dal 1846, agli studenti che affollano il Collège de France, è da considerarsi «la Fondazione». È l'idea che domina, l'anno seguente, l'introduzione della *Histoire de la Révolution*: «Che cosa è dunque accaduto? Quale luce divina ha brillato per determinare un mutamento così grande? È stata la forza di un'ispirazione nuova, di una rivelazione dall'alto? ... Sì, c'è stata una rivelazione». Viene qui da pensare all'insegnamento di Gioacchino da Fiore, al fascino che esercitò su Michelet, storico del Medioevo (come su George Sand, autrice del romanzo *Spiridion*) il suo annuncio del regno dello Spirito Santo, destinato a succedere a quello del Figlio per coronare la storia della salvezza. Ma in

definitiva l'evangelista romantico non fa che riprendere il linguaggio di parecchi testimoni, e non tra i minori, dell'illuminazione del 1789. «Il giorno della rivelazione è arrivato», aveva esclamato infatti l'abate Fauchet, membro della Costituente, all'indomani della presa della Bastiglia.

Il discorso del Michelet storico deriva in gran parte da questo postulato. Contro Tocqueville, Guizot e i liberali, che vedono nella Rivoluzione il punto d'arrivo di una lunga evoluzione logica della monarchia francese, Michelet mostra l'esistenza di una soluzione di continuità. Diviene così l'ispirato regista della rappresentazione della rottura rivoluzionaria: spontanea il 14 luglio 1789, deliberata l'anno seguente al Campo di Marte, entrambe le volte assimilata a un atto fondatore della «volontà generale». In questa prospettiva, il racconto della presa della Bastiglia diventa una pagina d'epopea che sfida la razionalità: «Il 13 luglio, Parigi pensava soltanto a difendersi. Il 14, attaccò. Il 13, alla sera, c'erano ancora dei dubbi, e l'indomani non ce ne furono più. La sera era piena di turbamento, di furore disordinato. La mattina fu luminosa e di una terribile serenità. Un'idea sorse su Parigi con il chiarore del giorno, e tutti videro la stessa luce. Una luce nelle menti, e in ogni cuore una voce: «Vai, e prenderai la Bastiglia!» Era impossibile, insensato, strano a dirsi... Eppure tutti ci credettero. E avvenne».

È con il metro del *Fiat* popolare, versione laica del *Fiat* divino, che Michelet valuta l'autorità, la legittimità degli atti rivoluzionari. Certo aveva seguito troppo da vicino il corso della storia, con le sue deviazioni e i suoi disordini, per sottovalutare, di quei tempi tumultuosi, il ruolo degli agitatori o della folla inferocita. Infatti deplora, quando occorre, il fascino che esercitano un Marat o un Hébert sugli uomini della strada, di cui sanno determinare sia le opinioni sia le azioni. Ma alla sfrenatezza dei massacri del settembre 1792, esempi di un'autentica patologia rivoluzionaria, o al complotto del 2 giugno 1793, che preannuncia il colpo di Stato di fruttidoro o di brumaio, Michelet contrappone proprio l'imponente armonia del movimento delle Federazioni, o la dignità della manifestazione del 10 agosto 1792, che segna la condanna a morte della monarchia dopo il tentativo di fuga del re: «No, la folla dei vincitori del 10 agosto, così composita, non era, come si è tanto detto, una banda di briganti, di barbari. Era il popolo intero: senza alcun dubbio vi erano rappresentate tutte le condizioni, tutti i caratteri, tutti i temperamenti».

Ma che cosa accade esattamente in quei giorni di gloria, in cui il cielo pare solcato da un «lampo d'eternità»? Michelet deplora che i rivoluzionari non abbiano saputo né esprimerne né perpetuarne il prodigio. Eppure l'adozione, su iniziativa di Romme, del calendario repubblicano, fu di un'audacia notevole. Riformare la misura e la denominazione del tempo,

equivaleva a dire che in quel tempo un'autentica rivelazione aveva praticato un taglio netto a partire dal quale, per una nazione, e per la sua umanità liberata da una schiavitù secolare, tutto diveniva o ridiveniva possibile. «Non più l'era cristiana, ricordata dalla festa variabile di Pasqua, ma l'era francese, ancorata ad un giorno preciso, a un avvenimento datato e sicuro: la fondazione della Repubblica francese, prima pietra della Repubblica mondiale». Michelet plaudì anche all'istituzione delle feste della Repubblica, destinate a ricreare l'unanimità del 14 luglio 1790, e passerà ancora molto tempo prima che un altro storico della Rivoluzione attribuisca loro una tale importanza. Il riferimento al modello che mirano a riprodurre permette di valutarne il successo o il fallimento. È raro che Michelet giunga in proposito a una condanna radicale: gli pare anzi essenziale che una Repubblica degna di questo nome festeggi se stessa, giacché essa si fonda su una comunione autentica e sull'istituzione di un rituale che l'aiuti a rappresentarsi. Non gli dispiace partecipare, con la fantasia, alle grandi feste ideate da un David. Proprio per questo, però, il suo disappunto è estremo se la liturgia sa troppo d'artificio e troppo poco di esultanza popolare. Non riesce a trattenersi quando gli par d'intravedere, nella disciplina imposta alle sfilate dai ministri del culto, il timore che i *bras nus* ispirano ai nuovi benpensanti. «La borghesia, - conclude Michelet su questo punto, - tremò davanti alla Rivoluzione che aveva fatto, indietreggiò davanti alla sua stessa opera. Fu la paura, ancor più che l'interesse, a sconvolgerla, a perderla. Non doveva lasciarsi prendere stupidamente dalla vertigine delle folle o indietreggiare spaventata davanti all'oceano che aveva sollevato. Vi si doveva tuffare».

Soltanto questo battesimo avrebbe potuto perpetuare l'opera della «rivelazione» rivoluzionaria. Michelet rimprovera ai rappresentanti del popolo di essersi fermati sulla riva dell'«oceano» e di essere scesi a patti con la Chiesa esistente, invece di fondarne un'altra in nome della Repubblica. Ai suoi occhi il clero cattolico, sin dal primo anno della nuova era, è l'agente della controrivoluzione. È il clero che si incarica di alimentare e di contrapporre allo «spirito della federazione» in pieno sviluppo la pietà che nei fedeli può destare la sorte del re e dei religiosi dei conventi che si chiudono. La Costituente quindi commette un errore votando la Costituzione civile del clero per compiacenza nei confronti di alcuni ecclesiastici in buona fede, come il vescovo Grégoire, che «la spinsero al grave torto di organizzare la Chiesa cristiana senza credere al cristianesimo». A questo compromesso di dubbia lega che favorirà, soprattutto in Vandea, una vasta resistenza popolare contro l'instaurazione della Repubblica, Michelet contrappone, con una veemenza che mostra i segni della polemica condotta in *Des*

Jesuites (1843) e *Du Prêtre* (1844) contro il clericalismo, l'incompatibilità tra il «genio del cristianesimo» e quello della Rivoluzione.

Questa incompatibilità, a cui Michelet fa costante riferimento per tutta la narrazione, era già stata solennemente postulata, nel 1831, in un'opera, temeraria per quei tempi, come la sua *Introduction à l'histoire universelle*. In essa Michelet tentava di delineare una teologia (o forse un'antiteologia) della Rivoluzione francese. Il problema che egli affronta è «quello di sapere se il dogma della Grazia e della salvezza attraverso il Cristo, sola base del cristianesimo, è conciliabile con la Giustizia». La risposta del «teologo del popolo», com'era soprannominato da uno dei suoi fedeli, è nettamente negativa. Fondandosi sulla conoscenza acquisita, attraverso Lutero, dell'ortodossia paolina, Michelet sostiene, un po' frettolosamente, che l'affermazione della salvezza attraverso la grazia svaluta non soltanto l'abusiva sacralizzazione, ma la pratica stessa delle opere. È questo pregiudizio dogmatico che, trasposto e applicato nella storia politica dell'Occidente, vi avrebbe instaurato quel *bon plaisir* del re, così prossimo al capriccio tirannico, che venne dichiarato di «diritto divino». Nel progetto rivoluzionario la giustizia, dovuta a tutti e distribuita secondo le opere, prevarrebbe finalmente sulla grazia, privilegio del monarca, posseduto ed esercitato senza alcuna giustificazione. Quale che sia la sua fragilità teologica, l'argomentazione di Michelet giunge a una conclusione che tutta la storia dei tempi moderni ha apparentemente confermato, sino a una data recente: l'esistenza di un conflitto senza quartiere tra l'ideologia rivoluzionaria e la dogmatica cristiana tradizionale.

Tra il 1847 e il 1853, benché sembri ricominciare l'avventura del 1789, una simile tesi non può certo considerarsi un luogo comune. Diversi autori al contrario, come Buchez e Roux nella loro *Histoire parlementaire de la Révolution* (1834-38), Quinet in *Le Christianisme et la Révolution* (1845), e Lamartine nella *Histoire des Girondins* concordano - pur traendone conseguenze diverse - sul fatto che la Rivoluzione francese, lungi dal porre fine alla storia del cristianesimo, ne costituisce un nuovo capitolo. Di qui, forse, il relativo insuccesso della *Histoire de la Révolution* di Michelet al momento della sua uscita. Non sarà forse perché apre un'età nuova nella storiografia della Francia rivoluzionaria, o meglio, perché nel 1847 non esiste ancora una unanimità delle memorie, delle coscienze e dell'immaginario sull'idea che un'età nuova è stata effettivamente instaurata nel 1789?

In ogni caso, nella visione del «teologo del popolo» questa tesi viene sviluppata per buona parte delle sue logiche conseguenze. A spiegare le debolezze dei protagonisti della Rivoluzione è così invariabilmente un venir meno della fede. Mirabeau non comprende la portata e le conseguenze del suo impegno della prima ora. Nonostante la repulsione spontanea che gli

ispirano i compromessi dell'*esprit moyen*, non riesce, come non vi riescono La Fayette e gli altri monarchici, ad accettare l'idea che anche la stessa prospettiva di monarchia costituzionale sia ormai senza futuro. Ma i rivoluzionari della seconda generazione, formati nei club, sono ben lungi dall'appartare alla nascente Repubblica tutta l'*«audacia»* raccomandata da Danton in una formula famosa. A differenza dei contadini che accedono alla proprietà grazie alla vendita dei Beni nazionali, e rispondono in uno slancio unanime al richiamo della patria in pericolo fornendo i battaglioni vittoriosi di Valmy e di Jemappes, «nella coscienza della loro nuova dignità, nella loro giovane fede»; a differenza dei commercianti e degli operai di Parigi, pronti a scendere per la strada «per marciare insieme, gridare insieme, dimenticare per un giorno le loro miserie, fare insieme, con il bel tempo, una grande passeggiata civica», i Giacobini, che rappresentano «l'associazione della gente per bene», coltivano, sotto il segno della ragione illuministica, una saggezza all'antica che è inadatta alle situazioni straordinarie. Hanno, soprattutto i Girondini, «lo spirito *belletrista*, per parlare come i tedeschi». Sfugge loro «la grande iniziazione rivoluzionaria», perché sono privi di «bontà eroica».

Queste osservazioni mettono Michelet sulla via di un'analisi decisiva della «meccanica» degli eventi rivoluzionari. Egli si rende conto che il culto della giustizia finisce per produrre devoti non meno temibili di quelli creati dal culto della grazia. Questi troppo zelanti servitori della buona causa inventano, mettono in pratica, un'ortodossia che ben presto provoca a sua volta vittime e disastri. Giocando pericolosamente ai giudici, inaugurano un'era di processi: «Erano necessari dei censori, ma essi furono soltanto una polizia». La Rivoluzione chiedeva «apostoli» e «profeti», ma ebbe soltanto «procuratori». I nuovi Giacobini reinventano l'Inquisizione, che quelli di un tempo avevano creato in obbedienza al loro patrono, san Domenico. La religione dell'avvenire ripete, in peggio, quella del passato. «I nuovi Giacobini, come quelli di un tempo - constata amaramente Michelet -, avevano preteso di essere i soli a saper procedere sulla linea precisa della fede cattolica. I nuovi Giacobini si facevano un punto d'onore di essere gli unici depositari della fede rivoluzionaria. Avevano le loro parole d'ordine, i loro santi e le loro devozioni, certe formule che ripetevano sempre: "Prima di tutto i principi! I principi!...! Soprattutto, ci vogliono uomini puri"». Riconosciamo qui facilmente lo spirito militante incarnato da Robespierre, l'Incorruttibile, e dall'irreprensibile Saint-Just; a entrambi Michelet preferisce, nonostante le sue viltà e i suoi compromessi, l'impuro Danton, umano, troppo umano, ma sempre in grado di identificarsi con il popolo e di prestargli la sua voce.

La riflessione così impostata mette in gioco l'interpretazione stessa del

Terrore, che è il punto su cui tutta la storiografia del periodo terrorista viene a trovarsi in difficoltà. Per Michelet l'interpretazione del Terrore dipende dal significato che si attribuisce alla nozione di salute pubblica. Se si tratta di salvare la patria in pericolo, non c'è dubbio che si debba ricorrere alle misure più severe. Michelet concede che i massacri di settembre si possano spiegare, se non giustificare; deplora soltanto che né Robespierre, favorevole alla pace, né Danton, troppo debole per opporsi, abbiano cercato seriamente di trattenere Marat e gli «esaltati». In seguito, raccontando i primi tempi della Convenzione, disapprova l'attentismo irresponsabile della Gironda di fronte al pericolo crescente dell'invasione: «La Gironda - ricorda - proclamò la crociata rivoluzionaria e la liberazione del mondo; in questo fu l'interprete legittima della Francia e si mostrò al tempo stesso più generosa, e più politica dei Giacobini. Ma rifiutava, nello stesso momento, i mezzi necessari alla guerra».

Tutto degenera definitivamente quando il terrore organizzato succede all'esplosione accidentale della violenza, e diventa un sistema di governo. Siamo ormai vicini al peggio quando, attraverso l'istituzione del Comitato di salute pubblica e del Tribunale rivoluzionario, la legge repubblicana accetta uno stato di fatto che nega il diritto. «Per ora salviamo la Francia, saremo giusti domani». Con questa parola d'ordine nasce la tentazione di rinnegare la giustizia, uno dei fondamenti del credo rivoluzionario, per mettere al suo posto il concetto alquanto dubbio di una «salute», non più personale ma «pubblica», che non è fondata in modo più convincente di quanto non fosse nella teologia la «salvezza» ottenuta attraverso la grazia. L'arbitrio torna con i verdetti, polizieschi ancor prima che politici e con le esecuzioni in massa del Terrore, versione repubblicana del «buon plaisir» della monarchia di diritto divino. La Francia della Rivoluzione non è guarita dall'eresia cattolica. Ricalcandone le orme, rinnega se stessa. Per sostituire il re che ha ghigliottinato, si crea un «tiranno», Robespierre, che finisce a sua volta sul patibolo. Nel vuoto del Terrore divengono possibili il colpo di Stato di brumaio e la restaurazione, sotto il nome di Impero, della monarchia.

L'amarezza di questo epilogo potrebbe indurci a credere che Michelet, come altri storici prima e dopo di lui, si limiti a contrapporre alla rivoluzione «buona» del 1789 una rivoluzione «cattiva» che, succedendole, l'avrebbe annullata. Ma non è così. Agli occhi di questo «evangelista repubblicano», che in essa vede una «rivelazione», un tempo sacro e di conseguenza intangibile, la Rivoluzione rimane, come la Repubblica che fonda, una e indivisibile. A nessun esegeta verrebbe mai in mente di togliere la Passione e la Crocifissione dal ministero di Gesù Cristo, disceso in questo mondo, ma anche morto e resuscitato, per la salvezza degli uomini. Infa-

stidito da un lato dallo zelo robespierrista di un Louis Blanc, di cui critica «la mania delle incarnazioni, accuratamente inculcata dall'educazione cristiana», Michelet è tuttavia ben lungi dal rifiutare in blocco tutta l'opera della Convenzione montagnarda, con il pretesto che essa termina in un bagno di sangue.

Non contento di denunciare, ogni volta che è necessario, l'imperizia politica dei Girondini, Michelet concede ai loro temibili avversari il beneficio di non poche attenuanti. Ammette che il Terrore sia stato, per quei «grandi organizzatori» della lotta contro il duplice pericolo dei nemici interni e di quelli esterni, una necessità. «Potevano forse – si chiede – rinunciare ai metodi terroristici, come voleva Desmoulins? Avrebbe significato rinunciare alle requisizioni provvisorie, che soltanto il Terrore rendeva possibili. Senza il Terrore, con che cosa avrebbero nutrito, vestito ed equipaggiato i loro dodicimila soldati?» Dopo aver consultato sul posto i sopravvissuti o i discendenti dei testimoni, cerca, se non di giustificare gli annegamenti di Nantes, almeno di comprendere la decisione di Carrier: «Tutto si spiega con la situazione: inattesa, spaventosa, straordinariamente carica di agitazione e di vertigine. La mente di Carrier non resse». Michelet difende, d'altronde, finché può, l'intransigenza dei Comitati di salute pubblica: «La dittatura collettiva dei Comitati rappresentò per un momento, da ottobre a dicembre [del '93], la difesa e la salvezza. A quel punto doveva finire». Convinto che la rovina della Repubblica si decise, per effetto della logica interna del Terrore, non col Termidoro, ma sin dalla primavera del 1794, Michelet evita di accusare Robespierre, personaggio ormai tragico, la cui volontà non controlla più gli avvenimenti: «Robespierre mirava alla dittatura? Domanda ormai vana. Se fino ad allora non l'aveva desiderata, gli diveniva indispensabile nella terribile situazione in cui si era messo. Era il suo solo asilo, la sua necessità, la sua fatalità». Generalmente, man mano che la stesura della *Histoire de la Révolution*, cominciata con una certa fretta, procede, man mano che lo spoglio degli archivi, a volte inediti, come i registri delle sezioni della Comune, succede alla semplice predicazione della Buona Novella, man mano che le situazioni, i dibattiti e i personaggi rivelano tutta la loro complessità, Michelet rinuncia al dritrambo e alla caricatura. Soltanto i suoi ritratti restano caricati, eccessivi, e raggiungono così una potenza degna di Daumier. Per il resto, è giunto il tempo della riflessione.

Il problema, in realtà, è quello di sapere, prima delle Giornate di febbraio del '48 e, ancor più, dopo quelle di giugno, se la «rivelazione» del 1789 ha ancora la sua autorità e la sua influenza. Nonostante le sue titubanze e i suoi tradimenti, la Prima Repubblica ha costruito qualche cosa. Michelet sottolinea, non senza qualche esagerazione, l'importanza della

vendita dei Beni nazionali per l'accesso dei contadini poveri alla proprietà. Tra i meriti delle assemblee rivoluzionarie include, in mancanza di quella riforma religiosa per la quale, prima di ogni altra cosa, avrebbero dovuto mobilitarsi, quel progetto di educazione popolare la cui stesura venne affidata dalla Convenzione a Lepelletier de Saint-Fargeau. La Convenzione non ebbe il tempo di realizzarlo. Ma aveva aperto la via.

Nel momento che gli pare più opportuno, e alla sua maniera, Michelet si assume il compito di redigere, non soltanto nella *Histoire de la Révolution*, ma anche nel *Peuple* (1846), nel *Banquet*, rimasto inedito (1854), o in *Nos Fils*, accanto alla «storia sacra», anche il catechismo di cui la «Chiesa repubblicana» ha bisogno per resuscitare, dopo essere perita nel suicidio civico del Terrore. A volte gli sembra di scorgere nella vertigine stessa di quella prova le premesse di un'altra rivoluzione, la rivoluzione a venire, in cui troveranno compimento le promesse della «rivelazione» dell'89. È dopo l'arresto dei Girondini, il 2 giugno 1793, che Michelet si risolve a far sorgere nel suo racconto, dietro la «rivoluzione classica di Rousseau e di Robespierre», che ha raggiunto i suoi limiti, la «rivoluzione romantica che mugghia, confusa, fuori delle mura, come la voce dell'Oceano». Di questa mostra i profeti: Roux l'Erragé; Chalier, l'illuminato di Lione; l'uomo della «pietà violenta», Babeuf, che ha già pubblicato il suo *Cadastre perpetuel* e che comincia a far parlare di sé. In altri passi, più che la «rivoluzione romantica», evoca, per parlare come i suoi contemporanei, «il repubblicanesimo dalle cento teste, dalle mille scuole, che oggi chiamiamo socialismo», e se lo fa è per contrapporlo all'ideologia di quei «repubblicani classici» che furono i Montagnardi. È possibile che il fallimento della Seconda Repubblica non lasci altra speranza che la nascente «rivoluzione romantica», soffocata dal Terrore e dallo stesso Robespierre?

Michelet osa supportarlo. Nell'inverno del 1853-54, esausto dopo aver finito l'*Histoire de la Révolution*, raccoglie le forze che gli restano per dar corpo alla sua ipotesi. Dopo il 2 dicembre, la sentenza pronunciata dallo storico contro i «logici della politica» della Prima Repubblica, definizione che accomuna Girondini e Montagnardi, resta tragicamente immutata: la rivoluzione politica continua a non riuscire a imporsi, perché le manca «la rivoluzione religiosa, la rivoluzione sociale, nelle quali avrebbe trovato sostegno, forza e profondità... Feconda di leggi, sterile di dogmi, non appaga l'eterna fame dell'anima umana, sempre affamata, assetata di Dio». Aggiungendo al babuismo sentimentale ereditato dal padre – più o meno compromesso nella congiura degli Eguali del 1796 – il senso di rivolta che lo spettacolo della miseria operaia ha destato probabilmente in lui a Manchester, nel '34, o a Lione, tra i *canuts*, nel '39, Michelet delinea una dogmatica e una liturgia socialiste. La dogmatica dovrebbe fondarsi sul

principio della «vita sufficiente», vale a dire di un minimo di giustizia distributiva destinato a sconfiggere l'alienazione intollerabile della miseria, secondo l'appello di Jan Hus, il riformatore: «La coppa al popolo!» L'eroe dei repubblicani, nel 1848 ancor più che nel 1793, è quello di non aver compreso «per rigida devozione allo stoicismo giacobino, oppure per un nobile senso di distacco dal materialismo del socialismo nascente, tutto quel che il nuovo dogma poteva apportare di linfa e di sangue giovane all'eroismo del '93». Quanto alla liturgia della religione moderna, finalmente in armonia con lo spirito della «rivelazione» dell'89, essa avrebbe rinnovato, sotto l'antica denominazione di «banchetto», l'istituzione della Cena del Cristo, durante la quale si sarebbe compiuta, insieme alla riconciliazione di tutti i figli della Rivoluzione, la spartizione fraterna del cibo tra gli affamati e i sazi.

Vorremmo poter affermare che si chiude qui, su questa visione irenica, il lungo rapporto tra Michelet e il grande ricordo che pesa su tutta la sua carriera, nonché su tutto il destino politico del suo secolo. Ma ciò significherebbe ignorare quella *Histoire du XIX^e siècle* ch'egli scrive poco prima di morire e che dedica essenzialmente agli ultimi tempi della Convenzione e al Direttorio, fino al 18 brumaio. Certo, in questa *Histoire* Michelet riprende con amore l'esplorazione di quella «terra incognita» in cui Babeuf si avventurò con Saint-Simon e Fourier, mentre la Francia, smobilizzata e demoralizzata dopo la caduta del «tiranno» Robespierre, si abbandonava a una «espansione di natura e di umanità». Ma, nella prefazione, che porta la data del 1872, pronuncia sul secolo nato dalla Rivoluzione un giudizio disincantato, che non risparmia neppure la stessa speranza socialista: «Tanto il diciottesimo secolo, alla morte di Luigi XIV, avanzò con leggerezza sull'ala dell'idea e dell'attività individuale, quanto il nostro, con le sue grandi macchine (la fabbrica e la caserma) che sottomettono ciecamente le masse, ha progredito nella fatalità... In generale, questa storia di carattere alquanto materiale, si potrebbe riassumere in tre parole: *Socialismo*, *Militarismo* e *Industrialismo*. Tre cose che si generano e si distruggono reciprocamente. Il terrore di Babeuf creò Bonaparte quanto le sue stesse vittorie; il che equivale a dire che il Socialismo nascente, generando il panico, ha fatto trionfare il Militarismo».

Quest'ultima frase, appassionata come tutte le altre, ci dimostra come Michelet fece della Rivoluzione francese, pur non avendola vissuta, una sua questione personale. Fu presente a essa ascoltando i sopravvissuti che gliela raccontavano, e raccontandola a sua volta. Ebbe l'impressione di frequentarla ogni giorno, a Parigi, percorrendo i luoghi deputati della sua storia e raccogliendo lì i propri pensieri. «La Rivoluzione – annuncia nel 1847 ai lettori della grande opera che le dedica – è in noi, nelle nostre

anime... O vivo spirito della Francia, dove potrei coglierti, se non dentro di me?... I poteri che si sono succeduti, nemici tra loro in tutto il resto, avrebbero voluto seppellirti... E perché?... Tu solo vivi. Tu vivi! ... Lo sento ogni volta in quest'epoca dell'anno [a gennaio], quando il mio insegnamento mi stanca, e il lavoro pesa, e la stagione si fa pesante. Allora vado al Champs de Mars, mi siedo sull'erba secca e respiro il grande anelito che percorre l'arida spianata... Un Dio vi risiede». Ne risulta che l'*Histoire de la Révolution* di Michelet, scritta mezzo secolo dopo gli avvenimenti che racconta, partecipa ancora di essi, ne deriva e ne dà testimonianza. Appartiene, anch'essa, alla storia immediata della Rivoluzione francese. È a questo titolo che bisogna rileggerla, criticarla e rispettarla.

Cornuz, J.

1955 Jules Michelet. *Un aspect de la pensée religieuse au XIX^e siècle*, Droz, Genève.

Michelet, J.

[1847-53] *Histoire de la Révolution*, in *Œuvres complètes*, a cura di P. Vialaneix, Flammarion, Paris 1989, 3 voll.

Vialaneix, P.

1971 *La Voie Royale, essai sur l'idée de peuple dans l'Œuvre de Michelet*, Flammarion, Paris.

1985 Michelet et la Révolution de 1789, in «Romantisme», n. 50.

François Mignet di Regina Pozzi

Appartenente alla stessa generazione, anche se un po' più giovane, di François Guizot e di Victor Cousin, François Mignet (1796-1884), contemporaneamente al coetaneo ed amico Adolphe Thiers, tenta l'impresa di dare una ricostruzione storica degli eventi della Rivoluzione francese che pienamente rispecchi gli ideali politici, oltre che le convinzioni storiche, dei liberali francesi dell'età della Restaurazione.

Giornalista al «Courrier français», voce del liberalismo più avanzato, nel 1824 egli pubblica un *Histoire de la révolution française de 1789 à 1814*, in due volumi, che riprende il quadro cronologico ed eventuale tracciato per la prima volta da Madame de Staël nelle postume *Considérations sur les principaux événements de la révolution française* (1818), ma che si discosta dall'interpretazione staeliana squisitamente politica della Rivoluzione, per accogliere la chiave di lettura data da Guizot e Thiers, intorno al '20, della Rivoluzione come del grande evento che ha portato al potere la borghesia e fondato la società moderna. Primario, in quest'interpretazione, è il rilievo dato alla distruzione dell'Antico Regime, come sistema economico e sociale, oltre che politico, che impediva la libera crescita della moderna «civilisation», ingabbiandola in strutture ormai desuete. «Que-

sta rivoluzione - scrive Mignet in apertura della sua *Histoire* - non ha soltanto modificato il potere politico, ma ha cambiato tutta l'esistenza interna della nazione. ... Essa ha sostituito l'arbitrarietà con la legge, il privilegio con l'eguaglianza; ha liberato gli uomini dalle distinzioni delle classi, il suolo dalle barriere delle province, l'industria dagli ostacoli delle corporazioni e delle giurande, l'agricoltura dai vincoli delle sostituzioni; e ha tutto ridotto alle decime, la proprietà dai vincoli delle sostituzioni; e ha tutto ricondotto a un solo corpo, a un solo diritto, a un solo popolo». Protagonista di questo formidabile moto è stato per Mignet, come per Guizot, come per Thierry, il Terzo Stato, il cui continuo accrescimento in ricchezza, in importanza e in lumi non poteva non portarlo a scontrarsi con l'Antico Regime, a combatterlo e a vincerlo.

Esaminando da vicino lo sviluppo degli eventi rivoluzionari, François Mignet deve però fare i conti con una realtà sociale molto più diversificata, per la quale non esiterà a parlare di «lotte delle classi» all'interno dell'antico Terzo Stato. Ad una rivoluzione della «borghesia» o della «classe media», che s'è realizzata nell'89-91, e che torna a riprendere il sopravvento dopo Termidoro, dando il significato ultimo e definitivo all'età nuova, egli contrappone una «seconda rivoluzione» (è sua l'espressione), che nel '92 ha portato al potere le classi inferiori, instaurando il regno della «moltitudine». Mignet non ha dubbi che questa seconda rivoluzione non potesse durevolmente sostenersi, e che solo la prima fosse legittima, più ancora «in ragione del fatto che era possibile che del fatto che era giusta: essa aveva la sua costituzione e i suoi cittadini». Come tutti i liberali della sua generazione, egli è d'altra parte convinto che la rivoluzione borghese non abbia sostituito il dominio di una classe ad un'altra, ma fondato una società aperta, nella quale, grazie all'eguaglianza dei diritti, a ciascuno è possibile elevarsi, se possiede capacità e talento. «In ciò, - egli scrive, - consisteva il principale carattere della Costituzione del 1791: mano a mano che qualcuno diventava atto a possedere il diritto, vi era ammesso; essa allargava i suoi quadri con la civiltà, che ogni giorno chiama un maggior numero di uomini all'amministrazione dello Stato. È tramite questa via che essa aveva istituito la vera eguaglianza, il cui carattere reale è l'ammissibilità, come quello della diseguaglianza è l'esclusione. Rendendo mobile il potere mediante l'elezione, essa ne faceva una magistratura pubblica; mentre il privilegio, rendendolo ereditario per trasmissione, ne fa una proprietà privata».

Tale il convincimento politico di fondo che anima l'*Histoire* di Mignet, e del quale, a lui come a tutta la sua generazione, il 1830 sembra l'esplicita conferma. Dal punto di vista storiografico, il filo della sua narrazione è però sostenuto da un secondo convincimento, non meno forte del primo, che

gli permette di assumere come legittimo tutto lo sviluppo della Rivoluzione e di spiegare la sua estremizzazione del '92-94 in termini di necessità. Contro il tentativo che aveva operato Madame de Staël di scindere l'89 dal '93, Mignet, come Adolphe Thiers negli stessi anni (ma un'indicazione in tal senso era già stata data da Guizot prima del '20), afferma decisamente il concatenamento di tutte le fasi della Rivoluzione, introducendo, a spiegarne la fase terroristica, la categoria storiografica delle «circostanze» ad essa esterne (le lotte civili, la guerra), che ne hanno determinato la necessità. È stata la resistenza della Corte e degli ordini privilegiati a scatenare la guerra intestina e la guerra esterna. «Perché un'innovazione sia pacifica, occorre ch'essa non sia contestata. Diversamente, si dichiara guerra, e la rivoluzione si estende, perché tutto intero il popolo si mette in moto per difenderla. Quando una società è così scossa nelle sue fondamenta, sono gli uomini più audaci che trionfano, e, invece di riformatori saggi e moderati, non si hanno più che riformatori estremi e inflessibili».

Fin dall'estate dell'89, la Rivoluzione sarebbe stata sconfitta se, a difenderla, non fosse entrata in scena la «moltitudine», ciò che ha posto, fin dall'inizio, alla prima generazione della leadership rivoluzionaria, il problema dell'alleanza con le masse popolari. Giacché, scrive Mignet, «quando ci si è serviti del popolo, diventa molto difficile licenziarlo; e la cosa più prudente non è di contestare, ma di regolare il suo intervento». Tanto più necessario è diventato l'intervento delle masse popolari nella difficile situazione del '92-93. «Non era possibile che la borghesia, che era stata abbastanza forte per abbattere l'Antico Regime e le classi privilegiate, ma che s'era riposata dopo questa vittoria, potesse respingere l'emigrazione e l'intera Europa. Era necessario a ciò un nuovo scossone, una nuova credenza; era necessaria una classe numerosa, ardente, non ancora affaticata, e che si appassionasse per il 10 agosto come la borghesia s'era appassionata per il 14 luglio». E per guidare questa classe era necessaria una nuova dirigenza rivoluzionaria. Malgrado la sua simpatia per i Girondini, Mignet è costretto a riconoscere che il loro tentativo di mediare tra borghesia e moltitudine era, nelle circostanze date, destinato al fallimento, e che, se essi avessero trionfato il 31 maggio 1793, provocando un allentamento della tensione rivoluzionaria, la Francia non sarebbe stata in grado di resistere alla coalizione, e la Rivoluzione sarebbe stata perduta. Il compito di salvare la Rivoluzione era destinato alla Convenzione montagnarda, i cui leader, Danton, Marat, Robespierre, Mignet descrive con tratti privi di simpatia, ma non di affascinata ammirazione.

Come le difficoltà della guerra hanno portato al Terrore, così la vittoria ha segnato la sua fine. Con Termidoro termina il «movimento ascendente rivoluzionario», ed inizia la sua fase discendente. Il periodo che va da Ter-

midoro al 18 brumaio è visto da Mignet da un duplice punto di vista. Dei due distinti scopi che aveva avuto la Rivoluzione francese, quello di una costituzione libera e quello di una civiltà più perfezionata, è ora il secondo ad avere il sopravvento. Sappiamo già che per lo storico Termidoro ha costituito il potere alla borghesia, ma sappiamo anche che gli interessi di questa classe coincidono, nella sua prospettiva politica, con quelli generali della civiltà. La Rivoluzione non riesce invece a realizzare il primo dei suoi scopi, malgrado la saggezza della Costituzione dell'anno III, perché troppo aspre erano state le lotte dei partiti, e le fazioni continuano a lacerare il tessuto politico del paese. Affaticata, la Francia si affida a un uomo («la rivoluzione, dice Mignet, cominciò a farsi uomo»); e tuttavia così poco crede possibile il dispotismo, che nessuno le sembra ancora in grado di asservirla. Sono questi gli inizi del Consolato, in cui a Mignet pare che fosse ancora aperta una prospettiva liberale; in cui Napoleone, se avesse voluto, avrebbe potuto farsi «il rappresentante di quel grande secolo, che reclamava la consacrazione di un'eguaglianza bene intesa, di una libertà saggia, di una civiltà più sviluppata, questo nobile sistema della dignità umana». Ma Napoleone, «cresciuto sotto la tenda, venuto tardi alla rivoluzione», non ne ha compreso che il lato interessato e materiale, non ha creduto ai bisogni morali che l'avevano fatta nascere, né agli ideali che l'avevano agitata, e che presto o tardi sarebbero tornati a riemergere e l'avrebbero travolto. E tuttavia, controrivoluzionario nei confronti della Francia, il suo spirito di conquista l'ha reso innovatore nei confronti dell'Europa, che i suoi eserciti hanno scosso dall'immobilità, portandovi gli usi, le idee e la civiltà più progredita della Francia.

Con questo giudizio sul ruolo storico di Napoleone si chiude l'opera di Mignet. Il 1814 apre una nuova serie di eventi, nella quale lo storico vive, ma sulla quale non rinuncia a dare il suo giudizio, terminando la sua *Histoire* con l'enunciazione di un programma, che è quello di tutti i liberali degli anni venti: «Oramai non si può più reggere in maniera durevole la Francia che soddisfando il duplice bisogno che le ha fatto intraprendere la rivoluzione. Nel governo, le è necessaria una libertà politica reale, e, nella società, il benessere materiale prodotto dallo sviluppo incessantemente perfezionato della civiltà».

Resta un rilievo da muovere alla storiografia mignetiana, che si potrebbe analogamente muovere a quella di Thiers. Anche se la Rivoluzione francese viene vista come un moto eminentemente sociale, i moduli narrativi seguono il filo espositivo tracciato per prima da Madame de Staël, tutto centrato sugli avvenimenti politici, e che ha il suo angolo di visuale preferenziale nell'attività delle successive assemblee rivoluzionarie. Le masse,

che pure nell'opera di Mignet hanno un ruolo fondamentale nell'attivare le principali svolte della Rivoluzione, non trovano ancora nella storiografia liberale uno spazio da protagonisti. Bisognerà attendere per questo l'opera storica di Jules Michelet.

Gérard, A.

1970 *La révolution française, mythes et interprétations*, Flammarion, Paris.

Halphen, L.

1914 *L'histoire en France depuis cent ans*, A. Colin, Paris.

Knibichler, Y.

1973 *Mignet historien libéral, 1796-1884*, Publication de l'Université, Lille.

Mignet, F.

1824 *Histoire de la révolution française de 1789 à 1814*, A. Wahlen, Bruxelles, 2 voll.

John Stuart Mill di John C. Cairns

John Stuart Mill (1806-1873) meditò a lungo sulla Rivoluzione francese affrontandola in modo indiretto, ma battagliero, con l'intenzione di sgombrare il campo dai pregiudizi conservatori che per Mill rappresentavano l'interpretazione tipica della Rivoluzione in Gran Bretagna; e inoltre con la convinzione che ciò potesse essere di insegnamento per i riformatori borghesi in Inghilterra. Per cinque o sei anni accennò alla possibilità di scrivere effettivamente un libro sull'argomento; ma nessun'opera di ampio respiro fu da lui mai intrapresa. Nonostante questo Mill diventò un paladino competente e informato della prima fase della Rivoluzione francese. Per quasi un decennio lottò strenuamente, andando controcorrente rispetto alle opinioni largamente condivise nel suo paese, per difendere la Rivoluzione e proporla come modello che potesse prefigurare ciò che politicamente rimaneva ancora da fare in Inghilterra, e più in generale in Europa. Ma deluso dagli eventi francesi seguiti al 1831, e a causa dei suoi mutati impegni intellettuali, egli prese le distanze dal suo primo attento interesse per la letteratura della Rivoluzione giungendo a considerare il 1789 in una prospettiva storica più ampia di quella che aveva precedentemente concepito.

Il suo primo entusiastico modo di vedere la Rivoluzione fu appassionato, moralistico e impaziente di giudicare. Ma col passare degli anni Mill iniziò a nutrire dubbi sulla propria capacità di esporre più compiutamente la sua interpretazione e alla fine abbandonò il progetto. Nel 1832 esprimeva l'opinione che Carlyle, in quanto «scrittore, ... forse l'unico vero scrittore ora in questo paese», avesse le qualità per fare della «verità ... un concreto principio di azione», mentre egli era «più adatto alla veste di espo-