

sociologia scienze statistiche epistemologia

La sociologia del giacobinismo di Augustin Cochin

di Nevio Genghini

L'opera di Augustin Cochin, in gran parte postuma, dopo un lungo oblio è stata riportata in onore negli ultimi due decenni grazie a svariate iniziative editoriali e, soprattutto, grazie al riconoscimento del debito intellettuale che uno degli storici più autorevoli della rivoluzione francese, F. Furet, ha pubblicamente ammesso nei suoi confronti¹.

Nell'ambito della storiografia rivoluzionaria Furet accorda a Cochin un rilievo eccezionale, paragonabile soltanto a quello assegnato a Tocqueville. Nelle indagini sulla campagna elettorale del 1789, prima in Borgogna e poi in Bretagna, e nella imponente raccolta di fonti riguardanti gli *Actes du gouvernement révolutionnaire (23 août 1793 – 23 juillet 1794)*, Cochin dimostrò un non comune talento filosofico ed una straordinaria capacità di concettualizzare il torrenziale flusso degli eventi rivoluzionari. L'espressione matura di questa sintesi dei materiali storici è una interpretazione metapolitica del giacobinismo. Cochin, in altre parole, ha collegato la prassi politica dei giacobini non già alla loro ideologia esplicita, ma al quadro di opzioni morali che si era sviluppato e diffuso nella Francia dei 'lumi' attraverso una sorta di superfetazione degli abiti intellettuali e delle forme del giudizio politico coltivate in seno ai luoghi della nuova socialità (Accademie, Società segrete, Società di pensiero, ecc.).

L'approccio di Cochin svela, così pare al Furet, gli angusti

* Presentato dall'Istituto di Sociologia.

¹ Cfr. *Augustin Cochin: la Teoria del Giacobinismo*, in *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza 1989, pp. 183 e ss.

limiti temporali entro i quali la storiografia «commemorativa» aveva conchiuso l'episodio giacobino. Rigettando il modello di una storia «psicologica», centrata unicamente sulle intenzioni coscienti degli agenti sociali, la «sociologia del fenomeno democratico»² elaborata da Cochin non ha soltanto promosso una comprensione innovativa dello spirito giacobino ma anche dimostrato un eccezionale valore predittivo³.

Riflettendo sui motivi della incontenibile energia d'espansione del giacobinismo, Cochin ha descritto l'esordio nella storia moderna di un'attitudine morale che, lungi dall'aver esaurito i suoi effetti nell'arco di tempo che va dalla presa della Bastiglia al risveglio termidoriano, ha continuato ad alimentare l'immaginario politico della modernità sino a ricomparire, in una gamma molto ampia di varianti, negli episodi rivoluzionari del nostro secolo. L'analisi della sedimentazione del perfettismo morale in seno alla cultura moderna gli permise così di chiarire i motivi della potente attrazione che la tentazione giacobina, debitamente aggiornata, avrebbe in seguito esercitato nelle società di massa.

Cochin ha ricostruito dettagliatamente la parabola del giacobinismo, dalla genesi del suo spirito all'interno delle società di pensiero molecolarmente diffuse nella Francia del XVIII secolo, alla formazione di una opinione pubblica sapientemente manipolata da cenacoli di *philosophes*, spesso improvvisati, abili nello sfruttare a loro vantaggio le enormi opportunità di condizionamento culturale racchiuse nei nuovi mezzi di comunicazione pubblica, fino alla trasformazione di questi sodalizi letterari in raggruppamenti politici organizzati, inflessibili depositari ed amministratori della volontà popolare. Le analisi di Cochin offrono per così dire lo spaccato di un sistema di conoscenza e di azione, il sistema dell'«ideologia rivoluzionaria», destinato ad irradiare i suoi effetti ben oltre la sfera della sua originaria manifestazione.

La ricezione dell'opera di Cochin che abbiamo sommariamente ricordato ci sembra particolarmente innovativa. Per

² Cfr. A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, Milano, Rusconi 1971, p. 28.

³ Sul valore predittivo della teoria del giacobinismo di Cochin ha particolarmente insistito S. Romano nella sua nota introduttiva, *Attualità di uno storico reazionario*, a A. Cochin, *Lo Spirito del Giacobinismo*, Milano, Bompiani 1981, pp. 5-16.

questo motivo le nostre osservazioni si svilupperanno, in buona parte, nel solco tracciato dall'esegesi del Furet.

In generale, l'obiettivo di questo studio è quello di mostrare, in relazione ad un episodio apparentemente marginale della storiografia rivoluzionaria, la fecondità del modello di imputazione dei fatti storici adombrato nell'opera di Cochin, modello che riabilita, contro lo 'spirito del tempo', il ruolo delle idee nella comprensione dell'agire umano. Sotto questo aspetto, Cochin rinnova il genere di storia filosofica inaugurato da Hegel. Egli tuttavia interpreta la potenza della causalità ideale in modo affatto diverso dal maestro dell'idealismo tedesco e, in generale, da ogni filosofia narrativa della storia. La nostra ricerca intende documentare esattamente la novità del metodo di Cochin rispetto allo stereotipo idealista, ed è articolata in tre parti.

La prima affronta criticamente il nucleo della proposta storiografica di Cochin, ricostruita per sommi capi. La seconda accenna alla felice contaminazione fra sociologia e storia che è alla base di tale proposta. La terza, infine, si diffonde sull'originale ripensamento del topos 'Illuminismo e Rivoluzione' contenuto nelle pagine del Nostro autore.

1. *La teoria metapolitica del giacobinismo*

Cochin associa le principali varianti della storiografia rivoluzionaria, quella apogetica e quella conservatrice, in un unico severo giudizio. Egli le rigetta entrambe come esempi complementari di «storia psicologica», cioè di una ricostruzione fondata sulle intenzioni coscienti degli attori sociali. Con ciò Cochin sembra accettare la prospettiva esposta da E. Durkheim nel saggio *Les règles de la méthode sociologique* (1895) e tenta di applicarla alla rivoluzione. Anche in relazione a questo episodio deve valere la regola ermeneutica generale enunciata da Durkheim: la costruzione sociale della realtà precede ed orienta quella psicologica. Il sociale, anche nelle sue manifestazioni rivoluzionarie, merita di essere eletto ad oggetto scientifico autonomo.

Contemplata sotto questa luce, la *forma mentis* del giacobino appare come una struttura surdeterminata rispetto al corredo ordinario delle sue qualità intellettuali. Il giacobinismo rappre-

senta infatti, agli occhi di Cochin, il prodotto di un tipo inedito ed anomalo di comunità umana: le «società di pensiero».

Questi ambienti sono i prototipi di una forma di socializzazione della personalità umana alternativa e contraddittoria rispetto a quella assicurata dai corpi nei quali la nazione era tradizionalmente articolata. Il fondamento di tale inedita associazione è puramente volontario. In essa la struttura empirica della soggettività, con le sue ramificazioni nel terreno dell'*ethos*, della consuetudine, della tradizione, viene occultata per così dire *sotto* un velo di ignoranza⁴.

Una volta spogliati della loro esistenza particolare, i membri della società di pensiero si ritrovano astrattamente eguagliati nel concetto di cittadinanza. In questa condizione paritaria si annida infatti una potentissima coazione al consenso. Nel passaggio dalla sfera dell'azione a quella della semplice conversazione i membri della società hanno messo fra parentesi il retaggio dell'esperienza, ovvero quei motivi che avrebbero potuto ostacolare il fine dell'intesa. La discussione, che ruota intorno ad un innocuo argomento letterario oppure intorno al nuovo ordinamento politico atteso dalla nazione, dovrà necessariamente produrre la convergenza di tutte le prospettive in una «opinione comune». Nessun dissenso ha più ragione di sussistere: chi sente il bisogno di differenziarsi non ha adempiuto alla norma che prescriveva di rinunciare alla particolarità e storicità della propria esistenza.

Questi circuiti comunicativi sotterranei, sorti ostentando indifferenza per qualunque forma di intervento diretto nella realtà sociale, riuscirono tuttavia a plasmare un 'tipo umano' capace di identificarsi con la causa stessa della rivoluzione e di legittimarsi abilmente in queste vesti agli occhi della nazione.

Cochin ha ricostruito, grazie ad una paziente ricerca d'archivio, il clima in cui si svolse la consultazione degli stati da

⁴ L'espressione è stata coniata da J. Rawls per designare il criterio che, nell'orizzonte del contrattualismo moderno, dovrebbe orientare la scelta dei principi di giustizia di una comunità politica: una sorta di *epochè* cartesiana che neutralizza, nell'atto della fondazione originaria, l'inevitabile 'poligonia dei valori' vigente fra i contraenti il *pactum unionis*. Cfr. *Una Teoria della Giustizia*, Milano, Feltrinelli 1981.

parte della Corona. Esso fu segnato dalla controversia fra due principi: la libertà di tipo francese e quella inglese, ovvero il tipo di rappresentanza «corporativo» e quello «democratico».

L'antagonismo radicale tra questi due modelli di legittimità politica non fu tuttavia avvertito degli agenti dell'amministrazione monarchica. Il compendio di regole elettorali formulato dal ministro Necker il 24 gennaio 1789 riflette esemplarmente tale incomprendimento: da un lato, esso accorda, in ossequio al tipo «democratico» di rappresentanza, il principio 'un uomo-un voto', dall'altro si rivolge ai potenziali elettori come se si trattasse ancora dei corpi tradizionali, i quali non avevano mai preso parte alla controversia politica attraverso un personale specializzato. Così non venne organizzata la lotta degli uomini e delle idee, inscindibile dal suffragio universale; le nuove assemblee che si moltiplicavano in ogni regione registrarono la muta soggezione della società dei corpi davanti alla eloquenza politica ed alla maestria strategica del futuro partito giacobino⁵.

Quando gli esecutori della piccola 'repubblica delle lettere' giunsero a disporre liberamente del potere rivoluzionario e dei suoi simboli, nell'estate del 1793, la rivoluzione degli interessi venne sopraffatta da una potente ansia di rigenerazione morale e dalla sua rappresentazione pedagogica, il sospetto. Gli atti del governo rivoluzionario, lungi dal poter essere derubricati sotto l'innocua voce 'eccessi della rivoluzione', vanno piuttosto compresi come il grande e tragico tentativo di sollevare la coscienza spontanea della società civile all'altezza dei principi della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, ovvero di colmare – secondo il lessico rousseauiano – il divario ancora sussistente tra la 'volontà di tutti' e la 'volontà generale'.

Questa ambizione, che doveva tradurre in azione politica l'intento virtuoso dei giacobini, la ripugnanza a veder soffrire gli altri uomini che essi condividevano con Rousseau, ha patito nella realtà una nemesi beffarda. Quando nella lotta per la rigenerazione del corpo politico scompare il riferimento ad una misura trascendente di giustizia, si prepara l'avvento di un siste-

⁵ Cfr. *La campagna Elettorale del 1789 in Borgogna, e Come furono eletti i deputati agli Stati Generali*, in *Lo Spirito del giacobinismo*, cit., pp. 56-101.

ma per sua natura impermeabile alle ragioni ed alle evidenze esistenziali degli individui. L'assunto metapolitico del giacobinismo – è la conclusione di Cochin – giustifica la sospensione dei diritti costituzionali, l'istituzione del tribunale rivoluzionario, la legge dei sospetti. Questi provvedimenti non riflettono innanzitutto la costrizione delle circostanze, bensì l'idea che gli uomini abbiano una storia ma non una natura, nessun bene architettonico preordinato alla loro azione e sottratto al loro arbitrio.

Generalizzando l'intuizione di Cochin, si potrebbe dire che a partire dalla rivoluzione francese i fondamenti valutativi istituzionalizzati a livello pubblico si autonomizzano in misura crescente rispetto alla eticità che plasma i mondi della vita quotidiana⁶.

L'approccio di Cochin presenta indubbiamente aspetti problematici e semplificazioni sommarie che i suoi critici più attenti (F. Furet, J. Beachler, S. Romano, R. Chartier) non hanno mancato di rilevare. Anzitutto l'utilizzo selettivo della sociologia di Durkheim. In secondo luogo, l'assenza di ogni confronto con la prospettiva di Tocqueville, ovvero l'adozione unilaterale dell'analisi di breve periodo per la descrizione delle società di pensiero e delle idee che, attraverso di esse, venivano socializzate. Infine, il mancato chiarimento della relazione tra pratica sociale ed ideologia che venne a stabilirsi all'interno di questi cenacoli: perché taluni gruppi sociali erano largamente rappresentati ed altri pressoché assenti nell'ambito delle società di pensiero?

Tutte le difficoltà citate sono corollari di una questione fondamentale: Cochin sembra ignorare che la democrazia 'pura' e 'diretta' non fu la sola forma di legittimità politica elaborata nel corso della rivoluzione, bensì una posizione teorico/pratica che riuscì a soppraffare temporaneamente la dottrina del regime rappresentativo elaborata dall'abate Sieyès. Cochin, in altre parole, avrebbe ignorato la tradizione antigiacobina della democrazia moderna, a causa della sua idealizzazione romantica ed impropria dell'*Ancien Régime*, un modello di società organica e so-

⁶ Cfr. N. Luhmann, *Come è possibile l'ordine sociale*, Roma-Bari, Laterza 1985.

lidale che da tempo, come ha spiegato Tocqueville, era caduto sotto i colpi della politica accentratrice della monarchia borbonica.

Per quanto riguarda la prima parte dell'obiezione, quella che lamenta l'indebita associazione – per così dire – del principio girondino con quello giacobino in un unico paradigma rivoluzionario, riteniamo che debba essere accolta con qualche cautela. Il fatto che Cochin non distingua abbastanza tra la moderazione del primo ed il radicalismo del secondo, non può essere sommariamente addebitato, a nostro avviso, alla sua inestinguibile avversione per il mondo moderno. Egli ci sembra piuttosto voler rimarcare che la sobria visione liberale dei compiti del governo democratico è per sua natura una fondazione instabile, esposta agli sviluppi imprevedibili e perversi delle sue opzioni metapolitiche. Se il liberalismo politico, in una fase topica della rivoluzione francese come in episodi posteriori della storia europea, è apparso culturalmente indifeso di fronte alle ideologie della 'salute pubblica', ciò si deve – sembra essere la tesi di Cochin – al relativismo etico e religioso che esso ha incorporato fra le proprie premesse di carattere generale.

Anche il pregiudizio 'reazionario' imputato a Cochin dai suoi critici va meditato attentamente. In effetti, ciò che gli consente di riconoscere il potenziale totalitario annidato nelle maglie della legittimità democratica è senz'altro la sua nostalgia per il mondo di ieri. In questa difesa del passato vi è tuttavia un elemento che trascende l'attaccamento di Cochin ad una configurazione storico-sociale determinata. Si tratta di una interpretazione dell'agire umano di stampo 'realistico' che ha il potere di rischiarare, sul piano storiografico, gli aspetti oscuri della prassi giacobina.

L'intuizione socializzata nell'ambito delle società di pensiero si può in qualche modo compendiare in un celebre inno di Hegel alla rivoluzione francese: «Da che il sole splende sul firmamento e i pianeti girano attorno ad esso, non si era ancora scorto che l'uomo si basa sulla sua testa, cioè sul pensiero, e costruisce la realtà conformemente ad esso. Questa fu dunque una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato concordi quest'epoca. Dominò in quel tempo una nobile commozione, il mondo fu pervaso e agitato da un entusiasmo dello

spirito, come se allora fosse finalmente avvenuta la vera conciliazione del divino col mondo»⁷.

Il fatto che gli uomini, in determinate circostanze, giungano a concepire i loro progressi sociali come un nuovo inizio della vita morale ed intellettuale, pone i loro atti al riparo da qualunque discernimento critico. Cochin ha visto il cortocircuito dell'ideologia democratica perché il suo lavoro storiografico era orientato secondo un principio alternativo al volontarismo della politica moderna: esistono dei beni indisponibili all'azione umana, ed il tipo di relazione che la politica stabilisce con loro influenza anche l'apprezzamento e la manipolazione delle questioni che rientrano nella sua sfera di competenza.

Il mancato assoggettamento della loro prassi al vincolo di quella segnatura originaria del mondo indusse i giacobini a respingere i logori e noiosi processi della persuasione, del negoziato e del compromesso, che pure sono i processi della legge e della politica, e ad anticipare su questa terra il giudizio finale: il terrore doveva insieme umiliare la farisaica conformità alla lettera della rivoluzione ed esaltare l'interiore adesione al suo spirito.

2. Sociologia e storiografia

Nel breve arco della sua avventura umana e scientifica, Cochin ha contratto con Durkheim un importante debito di carattere intellettuale, che merita qui di essere ricordato.

Quando ancora la sua prospettiva storiografica era in gestazione egli lesse e meditò le *Regole del metodo sociologico* (1895). L'incontro precoce con la sociologia emancipò il giovane studioso della rivoluzione francese dal retaggio della storiografia conservatrice e gli rese definitivamente estraneo lo stereotipo del 'complotto' intorno al quale il tradizionalismo cattolico aveva costruito la sua interpretazione dell'evento.

Il primo esplicito riferimento al pensiero di Durkheim si trova nel saggio su *La crisi della storiografia rivoluzionaria*, nel

⁷ Cfr. *Lezioni sulla filosofia della storia*, IV, Firenze, La Nuova Italia 1941-1963, p. 205.

quale Cochin tracciava un bilancio critico della polemica Aulard-Taine.

Pur riconoscendo la pertinenza dei rilievi che Aulard aveva mosso a Taine in materia di erudizione e di conoscenza delle fonti, Cochin lascia chiaramente trasparire la propria simpatia intellettuale per il grande scrittore, laddove questi, nel suo celebre libro su *Le origini della Francia contemporanea*, sembra lacerare il velo che aveva lungamente occultato la vera matrice dello spirito rivoluzionario: il classicismo francese. In una lettera del 1874, indirizzata a Boutmy, Taine illustra così il suo progetto:

«Si tratta di dimostrare che Boileau, Descartes, Lemaistre de Sacy, Corneille, Racine, Fléchier ecc. sono gli antenati di Saint-Just e Robespierre. Ciò che li tratteneva è che il dogma monarchico e religioso era intatto; una volta che questo dogma fu consumato dai propri eccessi e rovesciato dalla visione scientifica del mondo (Newton utilizzato da Voltaire), lo spirito classico ha fatalmente prodotto la teoria dell'uomo naturale astratto e il contratto sociale»⁸.

Al di là dell'Illuminismo, la rivoluzione trova le proprie radici nel trionfo della «ragione razziocinante» del classicismo. Sostituendo un «mondo astratto» alla «pienezza e complessità delle cose», sostituendo l'individuo reale, come esiste effettivamente nella natura e nella storia, con «l'uomo in generale», lo spirito classico forniva la sua armatura al pensiero filosofico nello stesso tempo in cui andava erodendo i fondamenti consuetudinari della monarchia: «La negazione della realtà che si trova nel cuore del classicismo troverà la propria realizzazione nello sradicamento acculturante voluto dagli uomini della Rivoluzione. In nome della ragione, che lo Stato solo rappresenta e interpreta, si cercherà di disfare e di rifare, conformemente alla ragione ed alla sola ragione, tutti gli usi, le feste, le cerimonie, i costumi, l'era, il calendario, i pesi, le misure, i nomi delle stagioni, dei mesi, delle settimane, dei giorni, dei luoghi e dei monumenti, i nomi di famiglia e di battesimo, i titoli di cortesia,

⁸ La lettera in questione è citata nella Introduzione di F. Leger, *Taine et les Origines de la France contemporaine*, in H. Taine, *L'Ancien Régime* (1876), trad. it., Torino, Boringhieri 1961.

il tono del discorso, la maniera di salutare, di incontrarsi, di parlare e di scrivere, in maniera tale che il francese, come un tempo il puritano e il quacchero, rifuso fino nella sua più intima sostanza, manifesti nel minimo dettaglio della sua azione e del suo comportamento la presenza dell'onnipotente principio che lo rinnova e dell'inflessibile logica che lo governa. Sarà questa l'opera finale e il trionfo completo della ragione classica»⁹.

Riferendo lo spirito rivoluzionario non immediatamente all'illuminismo riformatore ma alla tradizione stessa, nei suoi generi più rispettosi dell'autorità regale o divina, Taine sposta dunque il *topos* creato dalla Rivoluzione che, nella sua ricerca di eroi fondatori, aveva mantenuto il solo Descartes accanto ai *philosophes*. L'ammirazione di Cochin per il lavoro di Taine nasceva proprio da questa retrodatazione delle fonti del giacobinismo: Taine aveva intravisto, celata nel caotico viluppo di ambizioni personali e di circostanze fortuite, la coerenza della politica giacobina rispetto con quella forma consolidata di intelligenza che egli aveva chiamato 'spirito classico': un abito intellettuale che aveva trovato nel XVII secolo il proprio ambiente elettivo, il salotto, il circolo letterario, dove si coltivava un'arte della conversazione basata sulla disinvoltura e sulla stilizzazione di un linguaggio che accantonava sempre il particolare a vantaggio del generale.

Il genio di Taine aveva partorito una ipotesi audace: i giacobini erano gli inconsapevoli esecutori di un programma di smantellamento dell'*Ancien Régime* che la 'repubblica delle lettere' da tempo aveva concepito. L'originalità del suo approccio consisteva nell'organizzare i materiali storici intorno al principio della potenza delle idee nella storia: «Mentre, per esempio, un Tocqueville delineava una nebulosa di cause, accontentandosi di porre un accento particolare sulla *tabula rasa* creata dalla monarchia, spazio vuoto in cui si era riversata l'opinione pubblica, Taine tendeva ad erigere tutta quanta la sua architettura sull'unico zoccolo della causa intellettuale. Aveva, assai più di Tocqueville, il gusto di quello che definiva l'elemento produttore': subordinare l'azione delle cause particolari all'azione di una causa unica capace di dar conto delle infinite complicazioni

⁹ H. Taine, *L'Ancien Régime*, cit., pp. 357-358.

dell'individualità' rappresentava per lui l'operazione intellettuale *par excellence*»¹⁰.

Questo approccio condusse l'indagine di Taine al di là degli stereotipi mediante i quali sia la storiografia di marca repubblicana sia quella di ispirazione reazionaria erano solite giustificare la massiccia comparsa del crimine sulla scena pubblica della rivoluzione. Lungi dall'imputare questa esplosione di violenza alla sopravvivenza di comportamenti arcaici e di istinti prosaici che si pensava definitivamente travolti dal processo di civilizzazione, Taine ha magistralmente individuato l'intenzione virtuosa e la passione dell'universale che paradossalmente li alimentava: «Sotto il regime delle società c'è certamente oppressione, e oppressione della maggioranza. Non c'è frode, utilizzazione della forza comune a vantaggio di un uomo o di un partito. Non è vero che ogni minoranza di oppressori sia una fazione o un complotto, il Terrore non è il prodotto dell'«interesse particolare». I giacobini sono nel vero quando denunciano le fazioni, essi non sono una fazione. Essi non regnano né per sé né da sé ma in virtù di una forza impersonale, che servono senza comprendere e chi li spezzerà senza sforzo così come li ha elevati»¹¹.

Per quanto agli occhi di Cochin, come vedremo tra poco, Taine non dominasse intellettualmente l'enorme portata della propria scoperta, egli localizzò chiaramente la genesi della violenza rivoluzionaria nei funzionamenti automatici implicati dalle stesse modalità dell'associazione volontaria, così come si era esemplarmente realizzata nel club giacobino: «È proprio su questa idea, anzi, che egli costruisce il piano del suo libro. Se abbandona il racconto e l'ordine delle date adottando un sistema metodico e non cronologico, il procedimento per quadri e analisi morali che indigna tanto Aulard, è appunto perché vede le vere cause altrove che nei fatti esterni, nel concetto delle volontà o nel concorso delle circostanze, e le cerca invece nello sviluppo di un progresso sociale che abbia la sua propria legge. Ed è così,

¹⁰ M. Ozouf, *Taine*, in F. Furet, M. Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, ediz. italiana a cura di M. Boffa, Milano, Bompiani 1988, p. 978.

¹¹ A. Cochin, *La crisi della storia rivoluzionaria: Taine e Aulard*, in A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo*, cit., p. 133.

per quadri e metodicamente, che procederanno gli storici delle società; Allier nella sua storia della Compagnia del Santo Sacramento, questo devoto antenato della società giacobina; Ostrogorskij nei suoi studi sulle società inglesi e americane, lo stesso Hauser nel suo lavoro sul *compagnonnage* a Digione.

Questo modo nuovo di porre il problema è più esatto ma anche più oscuro. Le due soluzioni tradizionali lo riconducevano a elementi comuni, una alle circostanze esterne, l'altra a passioni ed intrighi volgari. L'inchiesta di Taine le scarta entrambe per mettere al loro posto una forza nuova e sconosciuta. Le idee e la storia del Piccolo Popolo, non stanno sullo stesso piano delle nostre. La Piccola Città ha la sua propria legge, il suo progresso particolare che i suoi stessi cittadini non conoscono: ecco l'idea chiave del libro»¹².

Affermando che lo 'spirito classico' avesse da tempo saturato i pori morali ed intellettuali dell'*Ancien Régime*, Taine prefigurava una genealogia del tutto inedita della Rivoluzione: lungi dall'essere una frattura, essa andava pensata come l'espressione stessa del genio nazionale.

Nella conclusione a cui Taine è approdato si intrecciano, agli occhi di Cochin, la potenza dell'intuizione storica e la fragilità del suo sviluppo analitico. Da un lato Taine, senza che peraltro Cochin abbia mai tematizzato questa affinità, si avvicina a Tocqueville iscrivendo la rivoluzione in un processo di lunga durata, segnato dal ruolo inedito degli intellettuali, che vengono investiti di una funzione ed una responsabilità crescenti quali portavoce della pubblica opinione.

Distruggendo le 'libere istituzioni', indebolendo la 'vita pubblica', allontanando le 'classi elevate' dall'esercizio del potere, gli agenti dell'amministrazione monarchica respinsero dalla sfera del governo la vita pubblica, la quale poté così trovar riparo nella letteratura. Private di ogni istituzione rappresentativa, lontane dagli affari, le élites si distolsero dalla società che era la loro, per muoversi nel mondo ideale costruito dagli 'scrittori': «Per tal modo, sopra la società reale, dotata ancora della costituzione tradizionale, caotica e bizzarra, con leggi diverse e contraddittorie, classi nettamente delimitate, stati personali immuta-

¹² *Ivi*, p. 134.

bili e ineguale ripartizione dei pesi, si veniva man mano costruendo una società immaginaria, in cui tutto appariva semplice e coordinato, uniforme, equo e conforme ai principi della ragione»¹³.

Questa derealizzazione del mondo sociale «trasportò nella politica tutte le abitudini della letteratura», cioè il doppio movimento di astrazione e di generalizzazione, che tende a ridurre la complessità della realtà storica ad alcune «regole semplici ed elementari basate sulla ragione e sulla legge naturale».

L'iscrizione della rivoluzione in una costellazione di determinazioni più ampia, attraverso l'individuazione dei mutamenti di credenza e di sensibilità indotti dalla 'politica astratta e letteraria' degli intellettuali, parve comunque a Cochin un approdo insufficiente. La prospettiva di Taine lasciava infatti nell'ombra il senso della frattura rivoluzionaria nel suo duplice risvolto: la retorica della discontinuità rispetto al passato e l'ambizione di una rifondazione del corpo politico su basi interamente nuove. A questo proposito, Cochin ritiene che le 'origini intellettuali' della rivoluzione non possano essere chiarite puntando unilateralmente sul ruolo, per quanto importante, degli scrittori.

Il rapporto tra la progressione delle idee nuove nel corso del XVIII secolo e l'insorgenza dell'avvenimento rivoluzionario si è realizzato attraverso un genere nuovo di mediazione che trascende la sfera del senso soggettivamente inteso e che non può essere afferrata con i mezzi della storia descrittiva.

Il nucleo di questa mediazione è stato unilateralmente identificato da Taine nell'irresistibile potere di persuasione della pubblicistica 'illuminata', che sarebbe infine riuscita a plasmare la sensibilità dei lettori sui modelli prefigurati dai libri dei *philosophes*: «La filosofia s'insinua e trabocca in tutti i canali pubblici e segreti, per mezzo dei manuali di empietà, le *Théologies portatives* e i romanzi lascivi che si diffondono sotto il mantello, attraverso i piccoli versi maliziosi, gli epigrammi e le canzoni che ogni mattina costituiscono la notizia del giorno, con le maschere da fiera e le arringhe d'accademia, con la tragedia e con l'opera, dal principio alla fine del secolo, dall'*Oedipe* di Voltaire fino al

¹³ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), trad. it., *Scritti politici I: L'Antico Regime e la Rivoluzione*, Torino, Utet 1969, p. 734.

Tatate di Beaumarchais. Sembra che non ci sia altro al mondo che la filosofia, o almeno essa è dappertutto e inonda tutti i generi letterari; non ci si preoccupa che essa li deformi, basta che essi le servano da canale»¹⁴.

Taine condivide con il suo detrattore di marca repubblicana il privilegio accordato alle intenzioni coscienti degli agenti sociali: in questo modo però il nucleo della loro controversia, la tesi del 'complotto' contro la tesi delle 'circostanze', si sviluppa conformemente al vissuto dell'epoca rivoluzionaria, caratterizzata da un eccezionale investimento psicologico degli eventi politici.

Per Cochin lo sguardo dello storico deve invece sollevarsi al di sopra dell'autocomprensione immediata dei protagonisti dell'evento: la dinamica rivoluzionaria ha infatti portato alla luce uno strato di senso addizionale rispetto alla semplice aggregazione di moventi chiari e distinti. La tesi di Cochin è che la mediazione tra le idee illuministiche e la prassi rivoluzionaria si sia essenzialmente realizzata nei luoghi di elaborazione e di sperimentazione della socialità democratica (clubs, società letterarie, logge massoniche), terreni di coltura della *mens giacobina*: «Sviluppando modi di funzionamento individualistici ed egualitari, irriducibili alle rappresentazioni sulle quali si basa la società degli ordini e degli stati, costituite come produttrici di una opinione pubblica necessariamente unanime, dotate di una funzione di rappresentazione totalmente indipendente dalle autorità tradizionali che intendevano confiscarne il ruolo (fossero gli Stati provinciali, i parlamenti o il sovrano stesso), le società di pensiero dell'età dell'illuminismo sarebbero state la matrice di una nuova legittimità politica, incompatibile con quella, gerarchica e corporativa, che dava ordine all'edificio monarchico. Così, anche quando il loro discorso afferma il rispetto dell'autorità e l'adesione ai valori della tradizione, le nuove forme dell'associazione intellettuale inscrivono nelle loro pratiche la prefigurazione della socialità rivoluzionaria nelle sue figure più radicali»¹⁵.

¹⁴ H. Taine, *L'Ancien Régime*, cit., p. 388.

¹⁵ R. Chartier, *Le origini culturali della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza 1981, p. 16.

La tesi di Cochin suppone una chiara differenziazione fra la dimensione sociale e quella psicologica dell'esperienza umana. Ora, la possibilità di isolare con tanto rigore il sociale dagli investimenti psicologici degli esseri umani gli è stata offerta dalla fondazione durkheimiana della sociologia. Ad essa deve rivolgersi chiunque intenda sciogliere le aporie nelle quali il metodo psicologico ha condotto la storiografia della rivoluzione: «La scuola psicologica, ci dice Durkheim, dà troppo peso alle intenzioni nella spiegazione dei fatti sociali, e non abbastanza alle situazioni. Essa vede soltanto il calcolo degli uomini, là dove agisce una causa più potente, il lento e profondo lavoro delle istituzioni e dei rapporti sociali.

I nostri psicologi, continua Durkheim, riconducono i grandi fatti sociali a istinti individuali, per esempio riconducono la religione ad un 'minimo di religiosità', innato in ognuno.

Gli psicologi, dice ancora Durkheim, scambiano spesso l'effetto per la causa nelle loro spiegazioni dei fatti sociali, quando mettono la motivazione consapevole prima dell'atto. Allo stesso modo procede Taine: egli confonde continuamente la logica giacobina con lo spirito giacobino e non vede maggiori difficoltà nell'una che nell'altro come se i sentimenti seguissero sempre i principi, come se bastasse mostrare la logica dei secondi per spiegare la presenza dei primi e come se gli atti rivoluzionari, nella loro logica specifica, non implicassero un addestramento inconscio ben più che una teoria limpida»¹⁶.

A proposito della recezione del metodo sociologico da parte di Cochin valgono in generale le lucide osservazioni del Furet¹⁷. Si tratta evidentemente di un impiego selettivo, che respinge senza incertezze il carattere autoreferenziale dei principi della nuova disciplina.

L'assunto fondamentale di Durkheim, secondo cui «La morale comincia laddove comincia l'attaccamento ad un gruppo qualunque esso sia»¹⁸, viene accolto da Cochin con grande cautela. Il principio fondamentale della nuova scienza, la riduzione

¹⁶ A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo*, cit., pp. 137-8.

¹⁷ Cfr. *Critica della Rivoluzione francese*, cit., pp. 212 e ss.

¹⁸ *La détermination du fait moral* (1906), trad. it., in E. Durkheim, *Sociologia e filosofia*, Milano, Comunità 1963, p. 167.

dell'ontologico al sociale, è valido in quanto riflette un episodio storico nel quale si è effettivamente consumata tale sostituzione (le società di pensiero del XVIII secolo) e non in quanto enuncia una legge valida senza restrizioni di tempo e di luogo.

Questa apertura alla sociologia, per quanto prudente, conferisce alle analisi di Cochin una 'modernità' che raramente la storiografia commemorativa della rivoluzione ha raggiunto. Il giacobinismo costituisce il 'prologo in cielo' dell'immanentismo moderno, il cui principio filosofico fu compendiato nell'*incipit* del 'vangelo' faustiano: in principio era l'azione. Il sovvertimento dell'adagio scolastico *operari sequitur esse* doveva necessariamente esporre l'agire umano alla costrizione delle circostanze, al punto da rendere superflua per la sua comprensione la sfera del senso soggettivamente inteso: Cochin, «Pur non conoscendo l'opera di Marx – a cui non trovo nei suoi libri alcun riferimento – ne condivide tuttavia la convinzione che gli uomini che fanno la storia non sanno la storia che fanno, e si limitano a razionalizzare i propri ruoli attraverso rappresentazioni che è appunto compito dello storico criticare. Egli distingue insomma il vissuto dal pensiero critico del vissuto. È una distinzione che in realtà spezza in due la storiografia rivoluzionaria, ma non in destra e sinistra, come vorrebbero da entrambe le parti gli animi pigri, bensì in una storia critica che in confronto al vissuto privilegia l'analisi concettuale, e di cui Tocqueville è l'esempio migliore, e una storia descrittiva centrata sulle rappresentazioni degli attori, e che pertanto può essere indifferentemente di destra o di sinistra, aristocratica o giacobina, liberale o estremistica, e di cui Michelet è tuttora l'artista di genio, con 'un senso dello spirito giacobino – dice Cochin – che rasenta la divinità'»¹⁹.

3. *Illuminismo e rivoluzione*

Nessuno fra i molti leaders che si avvicendarono alla guida dei governi rivoluzionari riuscì nell'intento di padroneggiare le forze sociali che la sua retorica aveva destato dal loro secolare

¹⁹ F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., p. 190.

torpore e di orientarne gli umori e le attese verso le mete prefigurate dalla sua lungimiranza politica.

La scarsa chiarezza dei gruppi dirigenti circa gli obiettivi finali della rivoluzione stava in singolare contrasto sia con la simultanea comparsa – nel cuore della Capitale come nelle più remote periferie del regno – di una disposizione spirituale generalizzata, come provano le straordinarie assonanze linguistiche e concettuali dei *Cahiers de doléance*, sia con l'applicazione di una magistrale strategia diretta a monopolizzare il dibattito elettorale aperto dalla legge varata da Necker: «Più volte, infatti, è stato rilevato come l'attacco del 1789 fu condotto dappertutto nello stesso modo. La forza che portò al livellamento degli ordini e delle province, come un'immensa e rigorosa suddivisione della Francia, cancellando (dapprima nelle leggi e poi nella pratica per mezzo di esse) le caratteristiche, le usanze, e la fisionomia degli uomini e dei paesi, rivela già nel suo procedere la monotonia della sua opera. Dovunque lavorò allo stesso modo: identica a Quimper come a Marsiglia. La Rivoluzione non ha patria»²⁰.

Questa contraddizione fra l'instabilità dei gruppi dirigenti, che vengono progressivamente 'divorati' dallo stesso processo che si illudevano di governare, e l'azione «monotona» e coerente con cui il Terzo stato andava smantellando gli istituti dell'antica società degli ordini, rappresenta per Cochin una questione che non ha ancora trovato una soluzione soddisfacente. Come spiegare la paradossale divergenza tra le intenzioni coscienti degli attori sociali e la direzione imprevedibile che gli eventi prendevano di volta in volta sotto la pressione della massa anonima che periodicamente tornava a riversarsi nelle strade e sulle piazze?

Fra il partito dei critici della rivoluzione e quello dei suoi apologeti si realizzò ben presto una singolare convergenza attorno alla tesi del complotto. La rapida sequenza con cui il meccanismo delle epurazioni sostituiva un gruppo dirigente ad un

²⁰ *Ivi*, pp. 24-25. Sulla sostanziale continuità tra l'opera centralizzatrice della monarchia borbonica, del governo rivoluzionario e del Consolato – continuità peraltro mai riconosciuta da Cochin – cfr. F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., pp. 147-181.

altro, indusse sia l'abate Barruel che molti storici massoni a concludere che «unica molla della Rivoluzione fossero le cupidigie e non le idee, e che la Rivoluzione rappresentasse un enorme saccheggio da cui i capi si ritirarono per primi, perché per primi avevano pescato nel mucchio, mentre i gregari continuarono, perché volevano incrementare il bottino; per questo motivo sorsero dispute, sempre rinnovate e sempre uguali, tra i soddisfatti e gli insaziabili»²¹. La tesi del complotto, nelle sue diverse formulazioni, ha conosciuto una certa fortuna, contendendo alla storiografia di marca repubblicana il primato dell'interpretazione più 'attendibile'²².

Sia l'una che l'altra tesi incorrono tuttavia, per Cochin, nel medesimo errore metodologico, quando sollevano al rango di oggetti eminenti dell'indagine storica le motivazioni riconoscibili e pubblicamente espresse degli agenti che si muovevano sulla scena della rivoluzione. Il rilievo accordato alle intenzioni riformatrici di talune cerchie di 'iniziati', in un caso, ed all'epico moto di rivolta di un intero popolo, nell'altro, fraintende la specifica modernità dell'evento rivoluzionario, riconducendolo nell'ambito della rassicurante tipologia dei fenomeni di ribellione e di rivolta elaborata dalla filosofia politica classica. Scrive Cochin: «L'errore ha sempre la stessa origine: si muta in problema psicologico quello che è un problema sociale; si attribuisce all'azione personale ciò che invece è solo il risultato di una situazione, della forza delle cose. L'ultima spiegazione dell'enigma rivoluzionario non sarà affatto la psicologia del giacobino; sarà invece la sociologia del fenomeno democratico»²³.

Sia nell'ipotesi dell'intrigo ordito nell'ombra da intellettuali spiritualmente corrotti dai 'lumi' che la romantica tesi del riscatto di una nazione defraudata da tempo immemorabile della propria sovranità, denunciano un chiaro deficit ermeneutico rispetto alla costellazione di fatti che si tratta di interpretare. Entrambe non si avvedono dell'aspetto radicalmente inedito della

²¹ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 26.

²² Per uno sguardo sintetico sulla evoluzione della storiografia rivoluzionaria, cfr. F. Furet, *Rivoluzione alla Sorbona*, in *Dizionario Critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 947-963.

²³ A. Cochin, *Meccanica della rivoluzione*, cit., p. 28.

rivoluzione, cioè del carattere filosofico della storia che essa ha inaugurato.

Per comprendere il senso esatto di questa espressione occorre innanzitutto liberarla da tutte le incrostazioni semantiche che un uso banale o malaccorto vi ha accumulato sopra. Asserire che «la Rivoluzione fu il trionfo della filosofia»²⁴, non può significare ciò che abitualmente si intende con tale formula, ovvero che la progressiva generalizzazione di concezioni morali e politiche elaborate nell'ambito degli strati colti della società avrebbe infine imposto a tutti l'esigenza di procedere ad un sostanziale rimaneggiamento della struttura politico-istituzionale conformemente agli ideali illuministici.

Questo modello deduttivistico, riassumibile nella formula i libri fanno le rivoluzioni, non solo finge di trascurare l'esiguo pubblico dei lettori e gli orizzonti di ricezione differenziati alimentati dalla stessa pubblicistica dell'epoca, ma soprattutto scambia come trionfo di una dottrina, ossia di un sistema organizzato, ciò che in realtà è il trionfo di un metodo di pensiero.

La tesi del complotto, in altre parole, muove erroneamente dal presupposto che i mutamenti della semantica culturale dell'epoca e le variazioni delle strutture della personalità e dell'economia psichica che resero auspicabile la rottura rivoluzionaria e accettabili i suoi eccessi, siano essenzialmente condizionati dalla storia delle idee 'chiare e distinte' che segnò il '700 francese²⁵.

Questo schema di imputazione storica lascia infatti in ombra il ruolo dei supporti della comunicazione sociale e dei processi educativi nella formazione dell'opinione pubblica moderna. Esso dimentica inspiegabilmente che le idee esercitano la loro specifica causalità sui costumi morali e sulle istituzioni politiche di una comunità umana solo se sono in grado di esibire, contestualmente alla loro comparsa, dei correlati esistenziali, ovvero luoghi e pratiche sociali in cui le intuizioni delle élites vengono per così dire socializzate e materializzate nella figura di

²⁴ *Ivi*, p. 27.

²⁵ Cfr. R. Chartier, *Le origini culturali della Rivoluzione francese*, cit., soprattutto pp. 3-19.

un attore superindividuale, capace di contendere alle autorità costituite il dominio della sfera pubblica.

Nel caso in questione, il laboratorio antropologico dove vennero messe alla prova e trovarono un alto grado di conferma empirica le alchimie politico-intellettuali dei *philosophes*, coincide con la pratica delle società di pensiero, che, dopo la metà del secolo, costellavano ormai l'intero territorio del regno. Il loro principio associativo va accuratamente distinto sia rispetto ai circoli ed ai salotti letterari organizzati dal mecenatismo e dall'ambizione di qualche nobildonna parigina, sia rispetto ai consueti sodalizi finalizzati alla protezione di interessi consolidati²⁶.

Rispetto al salotto letterario, le società di pensiero abbandonano la levità, l'arguzia e – spesso – la frivolezza delle conversazioni che lo caratterizzano, per un canone di riflessione ed argomentazione più astratto e sistematico, coerente con l'afflato patriottico e filosofico che accomuna i suoi membri.

Rispetto alle forme comunitarie organizzate per la difesa di un interesse materiale, le società di pensiero si distinguono invece per il loro apparente distacco dai prosaici assilli della vita quotidiana. Il fatto che non siano costituite in vista dell'azione sviluppa, nei loro membri, la tendenza a prefigurare il futuro politico ignorando metodicamente il vincolo della realtà e delle cose possibili. Nelle società di pensiero si tenta di ripristinare discorsivamente, attraverso una sorta di anamnesi collettiva, le condizioni del contratto sociale originario che ha istituito la comunità nazionale. Ciò dovrebbe consentire agli affiliati, che vedono provvisoriamente svanire nella discussione la differenziazione dei ruoli e delle identità naturali, di accertare le infrazioni alle norme del *pactum unionis* commesse dagli ordini privilegiati e dalla Corona.

La veste più colta e raffinata delle società di pensiero, le Accademie, rese intellettualmente attraente lo 'spirito del tempo', che, in forme assai più prosaiche, andava saturando l'immaginario politico dei francesi: «La 'repubblica delle lettere', sem-

²⁶ Cfr. P. Gyeniffey, R. Halevi, *Club e società popolari*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 432-445.

plice allegoria nel 1720, diviene verso il 1770, grazie a Voltaire e agli enciclopedisti, una realtà tangibilissima»²⁷.

Le Accademie, costituite al solo scopo di far sorgere un'opinione pubblica, finiscono per raddoppiare l'identità dei loro associati, la coscienza dei quali si scopre ora dolorosamente scissa in un lato fenomenico, segnato dai prosaici assilli della propria condizione materiale, ed un lato noumenico, scevro da ogni ansia per la sorte sociale della propria empirica individualità.

Questa 'coscienza infelice' è ineluttabilmente condotta ad exteriorizzare il proprio conflitto interiore, addebitando l'impossibilità della sua conciliazione all'ordine politico costituito, il quale si vede così revocata l'autorità che da tempo immemorabile esso aveva usurpato alla nazione.

Al fine di ricondurre gli atti della Corona ed i comportamenti degli ordini privilegiati sotto il severo giudizio dello 'spirito pubblico', le Accademie «creano una repubblica ideale ai margini ed a immagine di quella vera, con la sua costituzione, i suoi magistrati, il suo popolo, i suoi onori e le sue lotte. (...) In breve, questo piccolo Stato è l'immagine esatta di quello grande, salvo una piccola differenza: non è grande e non è reale. I suoi cittadini non hanno né un diretto interesse né un impegno di responsabilità negli affari di cui parlano. (...) In questa città immaginaria si fa della morale lontano dall'azione, la politica lontano dagli affari; è la città del pensiero»²⁸.

Nelle società di pensiero, «egualitarie per la forma e filosofiche per l'oggetto»²⁹, si attenua progressivamente la percezione delle condizioni del giudizio morale e dei limiti immanenti dell'agire umano. L'elevato grado di astrazione che contrassegna i loro dibattiti, ed il velo di ignoranza che annulla contingentemente la varietà ed il rango delle professioni di quanti vi prendono parte, sembrano giustificare il superamento dei vincoli tradizionali che la riflessione morale e politica si era ingenuamente assegnata.

Alla propensione critica e riformatrice del nuovo spirito pub-

²⁷ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 29.

²⁸ *Ivi*, p. 31.

²⁹ *Ivi*, p. 32.

blico si dischiudono ora i misteri della religione e dello stato, dominî tradizionalmente sottratti all'indagine razionale³⁰. Si fa strada, in altre parole, l'idea che i vincoli della conoscenza e dell'azione sorgano non tanto dalla consistenza ontica degli oggetti o dall'incalcolabile 'storia degli effetti' virtualmente inclusa nella struttura degli atti umani, bensì da una ingiustificata autolimitazione della ragione in ordine alla determinazione del senso complessivo della condizione umana.

Nelle società di pensiero il giudizio morale e la rappresentazione dell'azione si concepiscono dunque assolti da qualunque obbligo nei riguardi di presunti fondamenti ontici ed assiologici dell'esistenza umana. Infatti, «il dato di esperienza e il dogma religioso sono proprio i due ordini di fatti imposti brutalmente dall'esterno alla nostra intelligenza, che arrestano il progresso della 'filosofia', o come si dice oggi, del libero pensiero. La 'filosofia' abatterà gli ostacoli alla libertà: cioè l'esperienza, la tradizione, la fede»³¹.

Nelle società di pensiero vanno dunque prendendo forma dinamiche intellettuali che si addizionano, surdeterminandoli, ai motivi di insoddisfazione e di risentimento che andavano erodendo la lealtà del popolo nei riguardi della Corona e della società dei corpi.

La proliferazione di questo nuovo tipo di socialità, di una «unione artificiale fondata su teorie e principi», autorizza lo storico a separare due ordini di cause della rivoluzione: da un lato, quello che iscrive il suo corso all'interno di un processo di lunga durata, volto a superare la sclerosi delle élites e a ridistribuire le gerarchie del prestigio e della ricchezza sociale fra le diverse componenti del regno; dall'altro, quello legato al simbolismo politico che, sormontando temporaneamente l'ordine dei valori connesso alla 'rivoluzione degli interessi', si insedia come arbitro dello scontro sociale e criterio della sua intelligibilità»³².

³⁰ Cfr. J. Habermas, *Storia e critica della opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza 1988², pp. 41 e ss.

³¹ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., pp. 33-4.

³² Cfr. M. Ozouf, *Rivoluzione*, in *Dizionario Critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 759 e ss. Cfr. anche V. Strada, *Francia e Russia: analogie rivoluzionarie*, in *L'eredità della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet, cit., pp. 221 e ss.

Il primo ordine di cause, osserva Cochin, ha certamente contribuito alla rivoluzione del 1789; più problematico sembra il suo rapporto con la rivoluzione del 10 agosto 1792 o con quella del 31 maggio 1793. Indubbiamente, anche se Cochin non lo ha mai ammesso, le società di pensiero ricoverarono quel bisogno di universalismo morale e politico che non trovava più soddisfazione nell'ambito della società degli ordini. Questa era stata ferita mortalmente dai colpi dell'opera accentratrice della monarchia, che del suo *ethos* originario aveva lasciato sussistere soltanto l'involucro esteriore.

Inoltre, la costruzione dello stato assolutistico aveva prodotto, per reazione e differenza, uno spazio di discussione e di scambio di opinioni sottratto all'influenza della coazione politica, nell'ambito del quale diventava finalmente possibile un 'uso pubblico della ragione' da parte dei privati, riuniti in una ideale comunità di dialogo nella quale sembravano miracolosamente cadere le distinzioni che gerarchizzano i rapporti sociali³³.

La dissociazione progressiva tra le norme della vita sociale e le regole del governo, dunque, contribuì alla maturazione dell'idea, cara alla tradizione prevalente della filosofia politica moderna, che la costituzione della sfera pubblica esiga la contestuale neutralizzazione delle associazioni intermedie tra il cittadino e lo stato e del loro *ethos* specifico.

Questa convinzione si combinò, nell'immaginario dei giacobini, con la venerazione per l'antico modello della *polis* greca. Che cosa giustificava la loro ammirazione?

Com'è noto, nella stagione eroica della civiltà ellenica gli uomini ricevevano la loro eguaglianza in virtù della cittadinanza, non in virtù della nascita³⁴. Prova ne è il fatto che l'accesso alla sfera pubblica fosse rigorosamente precluso alle attività connesse con la riproduzione sessuale e materiale dell'esistenza: il loro proprio dominio era la casa, *oikos*, mentre l'*agorà* delimitava uno spazio di discussione e di deliberazione posto al riparo

³³ Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784), in *Scritti di filosofia politica*, Firenze, La Nuova Italia 1967, pp. 25 e ss. Cfr. anche J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 127-42.

³⁴ Cfr. M. Riedel, *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna, Il Mulino 1990, soprattutto pp. 57-89.

dalla pressione della lacunosa costituzione affettiva degli esseri umani.

La visione greca dell'uguaglianza tra gli uomini, che fa sussistere la loro reciprocità originaria in forza del *nomos* e non in ragione della *physis*, tornò ad alimentare l'immaginario politico moderno.

Questa conclusione sembra suffragata – afferma Cochin – da una attenta considerazione del principio organizzativo delle società di pensiero: «Se si esaminano gli statuti e lo spirito delle società, da quelle letterarie fino ai Giacobini, si vede che il termine 'società' è sempre preso nel senso più generale e rigoroso del termine. Che cos'è una società? «La si può definire un gruppo di uomini uniti dalla loro sola volontà e per il loro solo bene»³⁵.

Questa definizione riecheggia le due proposizioni principali del I libro della *Politica* di Aristotele: anzitutto, ogni *koinonìa* si costituisce in vista di un bene; in secondo luogo, la polis tende al bene supremo. La distinzione tra le diverse forme di associazione che scaturiscono per natura e la comunità che sorge per deliberazione e scelta dei suoi membri, corrisponde alla distinzione tra le attività umane dirette ad un fine che giace fuori di esse ed attività aventi il fine in se stesse.

La costellazione dei legami sociali naturali è ordinata alla costituzione di quella *koinonìa* che è in grado di esistere per sé separatamente, poiché non adempie altro fine se non quello di permettere all'uomo di realizzare, al cospetto dei suoi pari, la sua disposizione virtuosa. L'esperienza morale può dunque svilupparsi armoniosamente soltanto entro uno spazio protetto dalle interferenze degli interessi 'domestici' e, in generale, dalla pressione dello strato pragmatico della personalità umana³⁶.

Le distinzioni aristoteliche che abbiamo sommariamente ricordato ricompaiono, dopo un lungo periodo di oblio nella dottrina contrattualistica di Rousseau, la quale – per generale ammissione degli studiosi – ha influito considerevolmente sulla formazione dell'immaginario giacobino³⁷.

³⁵ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 35.

³⁶ M. Riedel, *Metafisica e Metapolitica*, cit., pp. 91 e ss.

³⁷ Cfr. P. Manent, *Il Liberalismo Francese e Inglese*, in *L'eredità della Rivoluzione Francese*, cit., pp. 47-74.

La ripresa della visione antica delle virtù civili in una temperie storico/spirituale profondamente mutata doveva però comportare l'imprevedibile svalutazione delle comunità naturali e del loro *ethos* specifico. La società di pensiero, che emancipa i suoi affiliati da ogni legame, da ogni obbligo, da ogni funzione sociale, appare al pensiero 'illuminato' come «l'unica forma regolare di società umana»³⁸. Inoltre, la forma dell'argomentazione ed il lessico morale elaborati nel suo grembo, esprimono intensamente l'idea della piena sovranità dell'azione umana nella storia.

La sfera pubblica degli antichi, al contrario, non era pienamente a disposizione della potenza legislatrice della ragione umana. Essa era infatti uno spazio segnato, fin dalla sua costituzione, dalla tensione tra *potestas* ed *auctoritas*, tra i sovrani liberati dell'assemblea cittadina e l'*ethos* della fondazione originaria.

Di questa tensione non rimane traccia nelle società di pensiero. Il *telos* del consenso può così sviluppare liberamente la sua coazione senza dover temere interferenze da parte di un *nòmos* posto al di là delle forze immanenti del dialogo umano. L'approdo naturale del dibattito non può che essere l'ideale della democrazia 'pura', nella quale sembra virtualmente scomparire il lato passivo del dominio politico: poiché il volere societario si forma in opposizione ad ogni volere determinato, ciascun membro della società, conformandosi ad essa, obbedisce in realtà soltanto a se stesso.

La costruzione dell'"opinione comune" non va però intesa come il frutto di una sapiente opera di composizione e raccordo delle prospettive individuali. Si tratta piuttosto di una sintesi inscritta nell'atto stesso mediante il quale il singolo pone nel nulla l'intero mondo dei dati naturali che preesistono alla sua volontà razionale.

L'opinione comune ed il costume politico concepiti nell'ambito delle società di pensiero attestano dunque «la presenza di un processo intellettuale inconscio»³⁹, sovraordinato alle rappresentazioni 'chiare e distinte' sviluppate dai loro adepti. Si tratta

³⁸ A. Cochlin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 38.

³⁹ *Ibidem*.

di una sorta di vincolo trascendentale della riflessione politica che ricopre, nell'ambito della vita societaria, la funzione assolta dal «costume» e dal «folclore» in rapporto alla società reale.

Sia in un caso che nell'altro, il tentativo di emancipare l'azione umana dalla schiavitù di fini ad essa precostituiti, attraverso una sorta di *reflexio completa* dei presupposti della conoscenza e dell'azione, deve necessariamente fallire.

Si tratta tuttavia di valutare la natura e le conseguenze dei due diversi fallimenti.

Nel primo caso, la *reflexio completa*, assumendo unilateralmente come punto di partenza «il fine ideale della società»⁴⁰ senza curarsi delle sue reali condizioni di «sussistenza», rimane indifesa nei confronti nelle imprevedibili conseguenze che la razionalizzazione del corpo politico può comportare. Il suo potere predittivo incontra un limite insuperabile nella peculiare natura della realtà politica: è impossibile conoscere i rapporti dell'agire umano con la medesima certezza con cui si conoscono quelli della grandezza tra le figure geometriche.

Affiora qui l'implicazione metapolitica della cultura politica giacobina: la costruzione dello stato viene intesa in analogia ad un corpo fabbricato dall'uomo, contro l'antica differenziazione aristotelica fra gli oggetti della *praxis* e della *poiesis*, secondo i modi di produzione propri della consuetudine e dell'arte.

Se, al contrario, la teoria politica riconosce la priorità del re-taglio storico/spirituale sul suo «codice di diritto razionale», allora deve anche ammettere l'esistenza di norme attinenti la «conservazione» del corpo politico che non possono essere trascurate o manipolate a piacimento nella stipulazione del contratto sociale.

Il vincolo che il «codice di diritto consuetudinario» rappresenta per l'agire umano è lungi dall'essere un limite estrinseco posto alla sua creatività. Si tratta semplicemente di riconoscere l'autorità di quanto è stato lungamente sperimentato con successo, ed ha lungamente nutrito ed arricchito la natura

⁴⁰ *Ivi*, p. 39. Le citazioni che compaiono nel testo prive di nota si riferiscono alla pagina appena citata.

umana e la vita delle nazioni⁴¹. In questo caso, i limiti immanenti dell'azione cooperano paradossalmente alla sua riuscita, poiché altro non sono che l'espressione di una comprensione riflessiva e prudente del bene comune che orienta la formulazione del progetto politico e vigila attentamente sulla sua esecuzione.

La prassi giacobina, al contrario, si sviluppa senza l'ausilio di alcuna contemplazione preliminare della felicità umana che occorre promuovere. In tal modo però essa smarrisce la giusta distanza critica in relazione agli sviluppi del mutamento politico che vorrebbe secondare: una teoria che si vuole immediatamente pratica, che rifugge da ogni comprensione preliminare del senso del mondo, si consegna ineluttabilmente alla costrizione delle 'circostanze', alla coazione di rapporti di forza storici sottratti al discernimento del giudizio morale.

La questione del contratto sociale va dunque esaminata – secondo Cochin – da due punti di vista complementari: «Rousseau ha fissato le regole del contratto dal punto di vista delle idee, partendo dal suo principio ideale di libertà e di uguaglianza. È possibile fare una elaborazione complementare: ricercare nella realtà se lo sviluppo della società non sia sottomesso a leggi determinate e se la loro esistenza non sia subordinata a certe condizioni. (...) Rousseau si domanda: come deve essere una società, che miri al bene comune per essere fondata secondo giustizia? Ci si può domandare: come deve essere la società di Rousseau perché possa vivere e mantenersi?»⁴².

Posta in questi termini, l'organizzazione e la strategia del club giacobino appaiono sotto una luce inedita.

Proprio gli aspetti più controversi della sua azione – l'astuta manipolazione dell'opinione pubblica ed il rigoroso meccanismo di epurazione interna, quando i suoi capi erano ancora una fazione minoritaria del gruppo girondino, e la politica del terrore e della scristianizzazione, allorché giunsero al potere –, rappresentano le condizioni di sussistenza della società che Rousseau, certo in forma 'idealtipica', aveva preconizzato.

⁴¹ L'argomentazione di Cochin si avvicina qui con tutta evidenza a quella di E. Burke: cfr. le sue *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese*, Roma, Ciarrapico 1984.

⁴² A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 39.

Questa conclusione sarà suffragata, nell'opera principale di Cochin – *La Révolution et la libre pensée* (1924) –, con un'analisi circostanziata degli esordi delle società di pensiero. Questo primo stadio evolutivo del fenomeno democratico è quello propriamente «filosofico», nel quale «la rivolta intellettuale del libero pensiero»⁴³ contro il concetto classico/cristiano di «verità» prepara l'avvento della Rivoluzione (1750-89).

Il secondo stadio è invece quello eminentemente «politico», che corrisponde al passaggio della coscienza democratica dal piano della «pura speculazione» a quello del condizionamento e della manipolazione dell'immaginario collettivo (1789-93). Qui sotto le spoglie ingannevoli di una associazione presentata come «mezzo di affrancamento e di risanamento morale»⁴⁴, si consuma in realtà la tragedia dell'individuo moderno: quanto più egli si isola, protestando la propria autonomia contro ogni forma morale ed autorità politica costituita, tanto più resta impigliato nel sottile ordito delle forme palesi ed occulte dell'ideologia.

Il terzo ed ultimo stadio evolutivo del fenomeno democratico, quello veramente «rivoluzionario», corrisponde temporalmente ai dodici mesi del Terrore, ovvero al supposto «diretto governo del popolo sovrano»⁴⁵. In questo frangente il processo di corruzione che già negli stadi anteriori aveva colpito la costellazione tradizionale dei fini umani giunge a compimento: dopo aver toccato la «verità» e la «libertà» ora raggiunge la «giustizia», alterandone la figura originaria nella maschera del «socialismo».

Lo storico, al termine di questo itinerario, potrà così contemplare il punto di approdo dell'intero processo: «Il vero risultato sarà la progressiva socializzazione dell'uomo, con la sostituzione di un essere sociale e fittizio all'essere reale e individuale.

L'affrancamento dello spirito sarà il pensiero socializzato, la socializzazione intellettuale del filosofo del 1789.

L'affrancamento del cittadino sarà la vita pubblica socializzata, la socializzazione morale del patriota del 1792.

⁴³ *Ivi*, p. 44.

⁴⁴ *Ivi*, p. 47.

⁴⁵ *Ivi*, p. 45.

L'affrancamento dei beni sarà la vita economica e la vita privata socializzata, la socializzazione materiale del cittadino del 1793»⁴⁶.

Conclusioni

La sociologia del fenomeno rivoluzionario elaborata da Cochin ha sofferto per molto tempo l'indifferenza della storiografia accademica. Le cose sono lentamente cambiate da quando il paradigma dell'interpretazione metapolitica della storia contemporanea è comparso simultaneamente e sotto differenti sembianze nelle opere di alcuni importanti esegeti della cultura e della politica moderne (E. Voegelin, A. Del Noce, E. Nolte, F. Furet, R. Koselleck). Aspetti non secondari delle loro ricerche muovono da presupposti e proseguono lungo direzioni che Cochin aveva precocemente adombrato. Citeremo, a titolo di esempio, tre prospettive storiografiche dischiuse da Cochin e riprese nella semantica dei tempi storici da R. Koselleck.

Innanzitutto, Cochin ha situato la rivoluzione francese sullo sfondo di una radicale temporalizzazione dell'esperienza storica. Il lavoro della *Geschichte*, per usare il linguaggio di Hegel, è una potenza che domina gli uomini e spezza la loro identità naturale. Questa nozione di *Geschichte* è non da ultimo il risultato di uno spostamento di confini tra la scienza storica e l'arte poetica. L'unità epica, che deve dominare l'opera dall'inizio alla fine, viene a poco a poco imposta anche all'azione ed alla narrazione storica. Come sottolineò Savigny, al termine del ciclo di eventi politici e militari che mutarono il volto dell'Europa tra il 1789 ed il 1815, la storia – per gli amministratori del lascito rivoluzionario – non era più «una semplice raccolta di esempi, ma l'unica via per conoscere veramente la nostra specifica condizione».

In secondo luogo, Cochin ha denunciato la violenza politica latente nello spirito dell'utopia. La frattura della catena temporale provocata dalla rivoluzione dilatò enormemente, nelle folle delle metropoli europee, l'orizzonte delle aspettative rispetto al campo d'esperienza realmente disponibile. Questi due diversi

⁴⁶ *Ivi*, p. 48.

modi di essere del tempo storico – il presente ed il futuro – vennero scissi e ritenuti incompatibili. La rivoluzione francese liberò un potenziale eccedente di utopie, dal quale, a sua volta, derivò una dinamica di tempi stratificati e contemporanei. La perdita dell'equilibrio tra attesa ed esperienza non sembra senza relazione con il controverso destino dell'impulso rivoluzionario nella storia contemporanea, destino segnato dall'eterogenesi dei suoi fini.

In terzo luogo, Cochin ha descritto precocemente l'avvento dell'ideologia e degli usi retorici della comunicazione nelle società industriali. Nel corso della rivoluzione francese l'area della comunicazione linguistica della nobiltà e degli strati colti si estese alla categoria dei borghesi intellettualmente evoluti, cui si aggiunsero in seguito membri sempre più numerosi delle classi inferiori. Divampò quindi una 'lotta per i concetti': la necessità di plasmare il linguaggio divenne tanto più pesante, quanto maggiore era il numero di persone che doveva essere raggiunto ed influenzato. Questa sfida al controllo del linguaggio, e quindi anche delle coscienze e dei comportamenti, determinò anche cambiamenti nella struttura temporale dei concetti. Mentre in precedenza i concetti erano caratterizzati dalla capacità di ricapitolare in una sola espressione le esperienze accumulate fino a quel momento, dall'avvento della rivoluzione il rapporto del concetto con quello che è concepito si inverte. È un tratto tipico del lessico politico moderno quello di annoverare numerosi concetti che, a rigore, sono soltanto anticipazioni, prefigurazioni. Questi concetti esprimono fini nei quali confluiscono più desideri di quanti la storia precedente avesse mai potuto soddisfare.