

La Rivoluzione francese e i dilemmi della democrazia moderna

di Nevio Genghini

Introduzione

Lo studio che presentiamo è dedicato all'opera di uno storico della rivoluzione francese lungamente trascurato e confinato ai margini della discussione scientifica. Colui che più di tutti ha contribuito a trar fuori l'opera di Cochin dall'oblio nel quale fluttuava, François Furet, ha pure egregiamente spiegato le ragioni della sua esclusione dall'ufficialità della ricerca storica¹. Nella sezione sociologica del precedente numero di *Studi Urbinate* abbiamo già avuto occasione di riflettere sull'interpretazione del fenomeno rivoluzionario sviluppata da Cochin e sui motivi della sua originalità: essa ci è parsa consistere nella felice contaminazione tra sociologia e storiografia che egli ha precocemente inaugurato. Ora intendiamo compiere un passo ulteriore, in direzione della teoria della conoscenza storica che lo storico francese ha formulato nella sua opera metodologicamente fondamentale, *La Révolution et la libre pensée* (1924). Come prologo di questa indagine ci permettiamo di richiamare per sommi capi le conclusioni della precedente ricerca.

Cochin ha elaborato una interpretazione dello spirito giacobino radicalmente innovativa sia rispetto ai canoni della storiografia apolegetica sia rispetto agli stereotipi della storiografia reazionaria. Egli si propone infatti di cogliere le implicazioni

* Presentato dall'Istituto di Sociologia.

¹ Cfr. *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza 1989, pp. 103 e ss.

metapolitiche del fenomeno rivoluzionario risalendo, al di là dell'ideologia esplicita dei suoi attori principali, alla comprensione dell'uomo e della storia che sorse nel grembo delle *società di pensiero*. Con questo termine Cochin designa la proliferazione, nel settecento francese, di un'ampia gamma di circoli e sodalizi letterari. Tali ambienti, dediti alla discussione degli argomenti più disparati ed apparentemente innocui, coagulavano in realtà sentimenti di insofferenza verso l'ordine esistente. Soltanto nell'imminenza degli Stati generali il dissenso nei confronti delle autorità morali e politiche costituite avrebbe assunto i toni e le forme di una sonora e travolgente protesta. Per lunghi anni, infatti, le società di pensiero si caratterizzarono per il tono filosofico e l'elevato grado di astrazione dei loro discorsi. Proprio questo apparente distacco dalla «prosa del mondo» celava in realtà le premesse della sua futura contestazione. Argomentazioni e stili di pensiero sperimentati ai margini della vita quotidiana, lontano dagli affari correnti e dai vincoli della prassi sociale e professionale, dischiudevano imprevedibilmente la possibilità di un uso pubblico della ragione che avrebbe presto profanato i misteri inaccessibili della religione e della politica. Ma questo non è ancora tutto, e nemmeno – secondo Cochin – l'essenziale.

Nell'ambito delle società di pensiero, luoghi di socializzazione della personalità ritagliati all'interno della società dei corpi, i futuri dirigenti della rivoluzione maturarono inedite convinzioni circa la perfettibilità delle istituzioni politiche e la potenza dell'agire umano nella storia. Cochin attribuisce questo effetto non tanto al magistero esplicito che in tali luoghi veniva impartito, quanto alle stesse modalità formali dell'associazione ed al principio di conservazione della sua unità.

Nelle società di pensiero si trovano infatti temporaneamente annullati il vincolo della tradizione religiosa, il peso delle gerarchie sociali, il fardello delle pratiche e dei costumi morali lungamente sperimentati. Quelle dimensioni dell'esperienza che ricordano agli uomini lo sfondo oscuro e mai compiutamente dominato del loro potere creativo, – l'opacità, l'inerzia, la naturale resistenza delle cose, ma anche l'ordine e la trama intelligibile dei loro rapporti –, scompaiono magicamente nel corso della conversazione. Qui la volontà riformatrice dello spirito non incontra e non è temperata da alcun principio di realtà: l'immaginazione

politica disegna liberamente gli assetti sociali del futuro perché gli insegnamenti della tradizione e dell'esperienza consolidata hanno cessato di valere come guida per l'azione. Da questo momento lo «spirito dell'utopia» diviene un'attitudine fondamentale della coscienza politica moderna.

Colui che partecipa alla vita di questi cenacoli recide, per il tempo necessario a completare il dibattito, ogni legame con la forma storica della propria esistenza. Nel prendere la parola egli rinuncia a farsi portavoce di uno stato professionale, di una credenza morale, di un interesse religioso, per assumere un punto di vista tendenzialmente universale. Ora, è del tutto inverosimile che dal concorso di tali spassionate testimonianze, da una simile spoliatura culturale della soggettività umana, non scaturisca infine una opinione comune, un sistema di enunciati omogenei e coerenti su questo o quell'altro aspetto della vita pubblica.

Se la discussione non approda a conclusioni condivise da tutti, ciò si spiega in un solo modo: qualcuno fra i partecipanti al dialogo è rimasto pervicacemente legato alla propria identità naturale, aggirando la norma che prescrive di rompere con ciò che Hegel chiamerebbe *l'immediatezza della vita sostanziale*. Costui andrà dunque smascherato ed il suo legame con le potenze religiose, sociali e politiche della tradizione additato alla pubblica esecrazione. Il sospetto e la sindrome del complotto reazionario vengono accuratamente coltivati nell'ambito delle società di pensiero, e si avviano a diventare abiti mentali costitutivi dell'immaginario politico moderno.

Partendo da questo abbozzo della sociologia del fenomeno rivoluzionario elaborata da Cochin ci proponiamo, nelle pagine che seguono, di risalire ai fondamenti della sua gnoseologia storica. A questo proposito desideriamo premettere una ricognizione sintetica di tali fondamenti. Innanzitutto, le categorie storiografiche utilizzate da Cochin sono anche categorie antropologiche: comprendere la storia significa anzitutto esaminare la rappresentazione della condizione umana e la gerarchia dei fini che i diversi attori sociali mettono alla prova nel loro agire. Gli sviluppi della prassi acquistano in questa luce un importante valore filosofico: essi possono indirettamente avvalorare oppure confutare l'orientamento intellettuale degli attori sociali, il quale, per se stesso, rimane difficilmente accessibile ad una valutazione

in intenctio recta. In secondo luogo, Cochin ritiene che il nucleo intelligibile delle azioni umane, – il rapporto della coscienza con il suo logos, con ciò che Aristotele chiama il bene architettonico dell'esistenza –, raramente può essere afferrato nelle rappresentazioni chiare e distinte degli agenti. Queste infatti sono già tardive razionalizzazioni di quello spaesamento originario che afferra la coscienza al cospetto di un ordine dell'essere costituito anteriormente alla sua attività donatrice di senso ed in generale alle prestazioni costitutive della ragione. Occorre dunque risalire ai processi psichici collettivi, a quelle alterazioni della semantica di una società che si consumano impercettibilmente alle spalle dei vissuti e delle rappresentazioni più comuni, e studiare questi mutamenti come fenomeni originari, dotati di una dinamica di accumulo e di erosione immanente, di una sintassi e di un lessico che non dipendono a loro volta da serie causali più ampie. Questo insieme di disposizioni spirituali è un linguaggio all'interno del quale ogni attore, sociale, politico od economico che sia, acquista coscienza di se stesso e formula il proprio compito storico.

L'approccio di Cochin, che rinnova il modello di *storia filosofica* inaugurato da Hegel, se ne discosta tuttavia in due punti essenziali. Innanzitutto la riabilitazione dell'idea come potenza storica ha carattere metodologico e non metafisico. La storia non è lo svolgimento di un unico soggetto razionale, ma lotta tra prospettive diverse, che non possono essere connesse in un'unica serie. Non esistono gradi ascendenti di approssimazione al senso complessivo della storia: la verità ed il bene sono ogni volta l'oggetto di una scelta maturata in condizioni di scarsa informazione sia rispetto alla loro retta comprensione sia rispetto alla reale costanza nel tempo della volontà che vi aderisce. Si tratta, in altre parole, di una scelta per sua natura defettibile, mai pienamente assicurata contro la ricaduta dello spirito negli stadi più arcaici e brutali della propria educazione morale ed intellettuale. In secondo luogo, la fenomenologia dello spirito che Cochin vede all'opera nel giacobinismo gli appare assai più come un conflitto tra modalità alternative di associazione che come lotta fra sistemi di enunciati coerenti. L'erosione della sostanza morale della tradizione e la sua sostituzione con lo spirito dei lumi non passa innanzitutto attraverso la discesa lungo gli

strati della società francese di idee elaborate inizialmente nell'ambito dei suoi vertici colti. Questa interpretazione, sviluppata in diversi modi nel topos delle *origini intellettuali* della rivoluzione, non rende pienamente intelligibile la simultanea comparsa, a Parigi come nelle più remote periferie della nazione, di una disposizione spirituale e di un lessico straordinariamente affini. La loro diffusione non dipende dalla crescente circolazione di buone letture. Il medium che dischiude agli attori dell'imminente rivolgimento politico l'ethos dell'illuminismo è la piccola "repubblica delle lettere", la comunità nella quale, attraverso un esercizio di ascesi intramondana, gli uomini – emancipati dal principio di realtà – sovraccaricano l'azione politica con attese di rigenerazione morale e, per questo, soggiacciono volentieri alla regola inflessibile dell'unanimità.

Richiamati i fondamenti della interpretazione metapolitica del giacobinismo ci proponiamo di esporre più distesamente la giustificazione che di essi Cochin ha dato nella sua opera intellettualmente più ambiziosa. Essa è suddivisa in tre parti, conformemente ai livelli d'espansione dello spirito giacobino, che dapprima, nell'ambito delle società di pensiero, ha fagocitato la vita intellettuale («*La socializzazione del pensiero*», 1750-1789), poi, durante la Rivoluzione, l'ethos delle nazioni («*La socializzazione della volontà*», 1792), e l'attività economica («*La socializzazione dei beni*», 1793).

I. *La socializzazione del pensiero*

Il principio ispiratore del governo democratico è l'idea di una formazione consensuale della volontà pubblica. Peraltro, le dimensioni dei corpi politici moderni hanno reso inapplicabile il modello classico della discussione e della deliberazione in comune fra i cittadini della stessa polis. La problematica della rappresentanza acquista così un peso del tutto inedito rispetto al passato. L'articolazione di una classe di specialisti del bene pubblico ha un effetto per così dire retroattivo sull'attore di cui essi sono i mandatari: la volontà della nazione ha bisogno di una *mise en forme* (Sieyès), di una interpretazione autorevole a partire dalla distinzione, introdotta da Rousseau, fra la volontà *ge-*

nerale e la volontà di tutti². L'ordinamento democratico del potere importa dunque la differenziazione fra il popolo e l'organo che parla in suo nome: il secondo è la *ratio cognoscendi* del primo, la *ratio essendi* del quale non ha la forza di farsi valere direttamente nella sfera pubblica.

Il trasferimento della sovranità dal re alla nazione ha inaugurato il controverso intreccio tra il *pouvoir constituant* e il *pouvoir constitué*, intreccio che la cultura politica francese del secolo XVIII pretese di districare valorizzando il ruolo delle avanguardie ed assegnando loro il compito sollevare il popolo alla coscienza della propria intangibile sovranità³.

Qual è la natura dell'«organo» chiamato a dar forma alla volontà della nazione? Esso non coincide evidentemente con il popolo che dice di rappresentare, né la sua opinione si adatta passivamente alla varietà degli orientamenti ideali presenti nella comunità politica. Qual è dunque la fonte della sua pretesa autorità?

Muovendo da queste domande l'analisi di Cochin cerca di mettere in luce le caratteristiche «idealtipiche» delle società di pensiero, ossia gli elementi di una attitudine spirituale – quella giacobina – destinata a sopravvivere alla corruzione dell'involucro con cui esordì nella storia moderna.

Il primo aspetto da valutare riguarda l'esperienza della verità e la definizione del suo concetto nell'ambito delle società di pensiero. Per comprendere appieno la rottura della semantica tradizionale operata in seno a tali sodalizi bisogna afferrare il nesso tra il meccanismo associativo e la formazione dell'opinione comune degli affiliati.

Nella sfera dialogica cui essi danno vita un «velo di ignoranza» occulta le effettive possibilità ed i limiti dell'azione umana nella storia. Una volta annullato il peso della tradizione culturale e dimenticati i vincoli cui soggiace l'azione dell'uomo nella realtà, la conversazione si ritrova affrancata dal dovere di rispecchiare la natura delle cose e libera di ascrivere alle

² P. Pasquino, *Il Concetto di Rappresentanza e i Fondamenti del Diritto Pubblico della Rivoluzione: E. J. Sieyès*, in *L'eredità della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet, Roma-Bari, Laterza 1989, pp. 297 e ss.

³ Cfr. K. M. Baker, *Costituzione*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet e M. Ozouf, Milano, Bompiani 1988, pp. 474-88.

chimere politiche che ne punteggiano lo sviluppo un grado di necessità paragonabile a quello delle leggi naturali⁴. In altre parole, la convergenza dei pensieri e delle volontà, nel momento in cui si realizza, porta alla luce il carattere originariamente *produttivo* dell'opinione pubblica: la verità appare nel mondo sotto la specie del *consensus omnium*. Ciò che accade nell'ambito delle società di pensiero costituisce tuttavia per Cochin un patente sovvertimento della relazione che unisce il consenso e la verità nell'ordine esistenziale: «Nella vita reale, infatti, la comunione di tutti appare l'effetto della convinzione di ciascuno. È soltanto un'illusione? Può darsi, e la scuola sociologica di Durkheim lo afferma. Ma l'illusione stessa è un fatto, e solo questo ci interessa; ci atteniamo a questa apparenza, vera o falsa che sia: la verità viene prima di tutto, verità di fede, di fatto o di ragione; l'unione viene in seguito, fondata sulla verità, grazie alla quale gli associati comunicano. Si ha così la realtà morale dell'accordo, che precede e determina il fatto sociale dell'intesa o del contratto. (...) In una società di pensiero accade esattamente il contrario: i membri si associano proprio per formare, attraverso la discussione ed il voto, l'opinione collettiva, al di fuori di ogni convinzione comune. L'intesa è, qui, il mezzo – e non più l'effetto o il segno – dell'accordo; il fatto sociale ha la preminenza. I consociati sono uniti *per* la verità e non *dalla* verità»⁵.

L'opinione che identifica il club come una realtà intellettuale omogenea si costituisce a spese delle prospettive e dei criteri di rilevanza morale di cui disponevano i suoi membri al momento della loro associazione. Nel suo ambito la comunicazione è orientata verso un tipo di consenso che, una volta raggiunto, gode del paradossale privilegio di poter sussistere al di là degli atti di adesione dei singoli e di essere in grado di sopravvivere alla loro eventuale defezione. Il medium dell'intesa è dunque il simbolo profano di una trascendenza sovranamente impassibile al cospetto dell'uomo, un genere di universalità dal quale sono state cancellate le tracce delle particolarità che hanno contribuito alla sua formazione. Per questo motivo l'opinione svilup-

⁴ Cfr. P. Raynaud, *America e Francia: due Rivoluzioni a confronto*, in *L'Eredità della Rivoluzione francese*, cit., pp. 25 e ss.

⁵ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, Milano, Rusconi 1971, pp. 60-1.

pata all'interno del club non può essere, nel senso più rigoroso, oggetto di adeguata interiorizzazione: essa esprime soltanto il momento del decentramento della identità individuale, della perdita di sé, senza adombrare in alcun modo la via del ritorno, della riconquista del proprio foro interiore⁶.

L'opinione aggrega gli individui impedendo loro di differenziarsi. Ciò avviene, come abbiamo poco sopra ricordato, in ragione del carattere impersonale della sua trascendenza. L'opinione del club non scaturisce dall'addizione e dal raccordo delle prospettive individuali. Il concorso dei singoli alla formazione dell'orientamento comune si dimostra un *epifenomeno* piuttosto che un *presupposto* di tale processo.

La strategia delle società di pensiero, tendente a ridestare nei loro affiliati l'antica passione per la vita pubblica, collide apertamente – secondo Cochin – con la formulazione che il medesimo problema aveva trovato presso la tradizione ebraico-cristiana.

Qui la solidarietà che lega i membri della comunità religiosa si differenzia nettamente dall'*ethos* greco: prima che riflettere il radicamento del singolo in un organismo sociale a lui sovraordinato, essa esprime un'appartenenza di tipo verticale che precede e giudica la formazione di qualunque ordinamento orizzontale dei rapporti umani. Emblematica è in questo senso l'esperienza monastica: «Solo una verità abbastanza profonda per poter isolare con tanto rigore è in grado di unire con tale forza, e per la stessa ragione: perché va al fondo, si impadronisce completamente dell'uomo. Da ciò l'indipendenza di colui che si perde in essa, giacché quella verità basta, e l'unione di coloro che in essa si ritrovano, giacché è una»⁷.

Nelle società di pensiero la nozione di verità riacquista i caratteri impersonali di cui il cristianesimo l'aveva spogliata. In tal modo l'accordo raggiunto intorno ad essa risulta infine superfluo ai fini della sua stessa esistenza. Il consenso che si produce intorno ad una certa opinione è stato infatti accordato da soggetti che avevano preventivamente deposto la forma particolari-

⁶ Cfr. A. Cochin, *Abstractions révolutionnaires et réalisme catholique*, Bruges 1935; cfr. anche *Une Société réelle: l'Eglise catholique*, in *La Révolution et la libre-pensée*, Paris 1924, pp. 281 e ss. (Appendice IV, non tradotta nella edizione italiana dell'opera).

⁷ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 63.

stica del loro volere ed annullato i gravami dell'apprendistato morale ed intellettuale compiuto nella società reale.

Non si tratta di una reale convergenza di volontà differenziate: la passione dell'universale si è imposta senza incontrare particolari resistenze, poiché nel club era stata preventivamente soppressa la *condizione della pluralità*. Le questioni di ordine pratico rientrano, per un paradosso soltanto apparente, nell'ambito degli oggetti che sussistono al di là dell'assenso o del dissenso degli uomini, al pari delle verità logiche e scientifiche.

Il fraintendimento dell'autentico valore del consenso induce gli uomini ad illudersi circa la perfetta trasparenza dell'accordo che hanno raggiunto in seno al loro sodalizio. I processi d'intesa che si realizzano nella vita quotidiana presuppongono una fitta trama simbolica, un fondamento opaco condiviso dai partecipanti a qualunque interazione linguistica. I contenuti di questo sapere di sfondo non sono tematizzabili in *intencio recta*, a causa dell'involucro carismatico nel quale si trovano ricoverati: miti, emblemi di eccellenza morale, dogmi religiosi.

Nella società reale il prodursi del consenso tra gli uomini manifesta la loro approssimazione ineluttabilmente difettosa ad una pienezza di ragioni di cui non possono liberamente disporre. Al contrario, «L'opinione sociale, "l'unione per la verità", pretende appunto di ovviare all'insufficienza dell'opinione reale, associando gli uomini per ottenere da loro, attraverso discussione e voto, un verdetto collettivo con il quale possa sancire che la vita reale non è mai sufficientemente intensa per liberare, né l'opinione reale abbastanza matura, formata, cosciente per esprimere»⁸.

L'ambizione puramente letteraria delle società di pensiero è tuttavia destinata – per Cochin – ad essere travolta dallo sua stessa logica di sviluppo: il passaggio alla prassi era inscritto nel suo codice genetico. L'esclusione della realtà rende infatti particolarmente fluidi i confini delle gerarchie naturali dei diversi attori. Alcuni di loro – gli intellettuali – sono in grado di presentare il loro carente rapporto con la realtà come un motivo che conferisce particolare autorevolezza alle loro parole. Si realizza così, attraverso una «selezione meccanica», una redistribuzione

⁸ *Ivi*, p. 65-6.

del prestigio e dell'autorità: «I più leggeri andranno verso l'alto da soli, i più pesanti e carichi di realtà cadranno da soli»⁹. In tal modo le società di pensiero, grazie alla «legge sociale di selezione e di addestramento» cui vengono sottoposti i loro affiliati, prepara «l'avvento di un certo tipo intellettuale e morale che nessuno prevede, che tutti disapproverebbero e che tutti elaborano»¹⁰. Tutto questo sembra attestare, agli occhi di Cochin, la validità della sua intuizione fondamentale: «Il progresso dei Lumi è, al suo inizio, un fenomeno sociale che diviene morale e intellettuale soltanto di riflesso»¹¹.

Il «lavoro» delle società di pensiero va inteso «in senso passivo, come materiale di fermentazione, non nel senso umano di sforzo voluto»¹². Il termine di questo lavoro passivo è la distruzione del principio di realtà. Il libero pensiero cerca, in altre parole, di emanciparsi dalla percezione della propria insufficienza di fronte alla inesauribile ricchezza del reale. Questa impresa prometeica è tuttavia destinata a concludersi con un paradossale depotenziamento delle facoltà creatrici dello spirito umano: l'accordo tra pensiero e realtà si realizza «per sottrazione», attraverso un lavoro che «elimina il reale dalla mente, invece di ridurre quanto vi è di inintelligibile nell'oggetto»¹³.

A questa strategia Cochin oppone gli argomenti propri del realismo filosofico. Egli innanzitutto denuncia, attraverso una analisi della «logica della parola», l'abuso del linguaggio e l'inacidimento delle risorse espressive che hanno luogo nelle società di pensiero. La concezione della verità come *consensus omnium* altera il rapporto tra le parole e le cose ed occulta senza rimedio il senso autentico di quella che si può chiamare la *costituzione linguistica del mondo*.

Nel discorso interno ai clubs l'intento retorico, la mobilitazione dei cuori degli affiliati travolge il carattere ostensivo delle parole. Il linguaggio viene utilizzato contro la sua teleologia immanente, quasi si trattasse dell'involucro occasionale dove viene

⁹ *Ivi*, p. 77.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 78.

¹² *Ivi*, p. 79.

¹³ *Ivi*, p. 81.

temporaneamente raccolta la preziosa materia del pensiero. Al contrario, «l'uso della parola testimonia che più pensieri riconoscono, sotto sensazioni proprie a ciascuno, non diciamo la stessa idea, giacché ogni pensiero vi mette la sua, ma la stessa realtà. Penso, dunque sono; parlo, dunque le cose esistono»¹⁴.

Le parole, detto nei termini della fenomenologia trascendentale, attestano la struttura intenzionale della coscienza: «Ogni senso implica o esprime l'idea di una direzione, di un determinato movimento del pensiero verso un termine proposto, attivo come passivo»¹⁵. Attraverso il linguaggio l'uomo risponde ad un appello che gli giunge dall'essere; proprio l'esigenza di afferrare le infinite sfumature di questa parola originaria alimenta la differenziazione delle sue risorse espressive. Quando il pensiero afferra il reale non attesta semplicemente una verità delle cose ma anche una verità intorno al soggetto. Non siamo in presenza soltanto di una riuscita operazione intellettuale ma anche e soprattutto di una testimonianza resa alla verità dell'uomo.

A causa di questo intreccio tra il momento teorico e la modificazione esistenziale, ossia l'accrescimento spirituale che esso produce nel soggetto, si deve parlare, a proposito dell'atto intellettuale autentico, di un'*opera*, cioè di uno scandaglio dell'essere che ha valore esemplare, sociale. La parola, in definitiva, «È prova della realtà dell'oggetto, testimone dell'accordo dei pensieri, ma a condizione di non essere il mezzo di questo accordo (...) Ma soddisfatta tale condizione, il suo valore è sommo. Poiché indica i punti di contatto delle coscienze personali tra loro ed il mondo, il linguaggio contiene virtualmente una conoscenza delle cose che supera ogni pensiero individuale. Ogni lingua è una metafisica implicita, contiene una insondabile possibilità di conoscenza»¹⁶.

Notevole, sia detto per inciso, è l'assonanza di questa proposizione con l'indirizzo ermeneutico del pensiero contemporaneo, che concepisce il linguaggio come *dimora dell'essere*. Resta inteso che per Cochin l'infinita riserva di risorse espressive cu-

¹⁴ *Ivi*, p. 83.

¹⁵ *Ivi*, pp. 83-4.

¹⁶ *Ivi*, pp. 90-1.

stodita nel linguaggio si è costituita per successivi *riempimenti*, grazie alla «prova di generazioni di coscienze personali», la cui testimonianza in ordine alla verità dell'essere «si è depositata e condensata a poco a poco nelle parole e nelle forme del linguaggio»¹⁷. Il pensiero, come il linguaggio, «presuppone dunque la presenza dello spirito reale, personale»¹⁸; ciò è incompatibile con l'astratta ed anonima caratterizzazione della persona spirituale come un «esserci nel mondo»¹⁹.

Dalla nozione di «idea collettiva» discende infine una concezione della società diametralmente opposta a quella coltivata nelle società di pensiero. Il principio d'integrazione degli attori sociali non può essere reperito nell'ambito delle loro competenze individuali né può essere semplicemente identificato nella dimensione giuridica dei loro rapporti. Difficile risulta tuttavia indicare in cosa consista tale principio. Poiché esso si presenta obliquamente nell'esperienza ordinaria può sorgere il sospetto che si tratti di un semplice simbolo sociale. Resterebbe da spiegare perché, ammessa l'interpretazione «simbolica», l'illuminismo più riflessivo, da Kant a Durkheim, dopo aver negato il valore reale della fede, abbia poi preteso di conservare la sua funzione sociale. Cochin ne dà una lucida spiegazione: «Simbolo, sia pure: ma questo simbolo dà origine alla sua realtà. Togliete l'illusione di verità e la realtà dell'unione svanisce. Può darsi che lo spirito umano, nella sua opera più alta, l'edificazione della società, inseguia una chimera: è comunque necessario che lo ignori. Se verrà deluso, si distoglierà dal suo sforzo, dalla vita stessa, come fece don Chisciotte morendo. Occorre rovesciare le parole di Pascal: l'uomo è l'essere più potente che ci sia, l'essere sociale, ma a condizione che lo ignori»²⁰.

Questa è la concezione dell'uomo, del linguaggio e della società che doveva soccombere davanti all'incalzare dei lumi e degli enciclopedisti. Costoro, infatti, alimentarono la «rivolta individualistica» contro la ricca gamma di simboli morali elaborata nell'ambito della società degli ordini.

¹⁷ *Ivi*, pp. 92-3.

¹⁸ *Ivi*, p. 94.

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi 1970, pp. 63 e ss.

²⁰ A. Cochin, *Meccanica della rivoluzione*, cit., pp. 99-100.

La loro critica della tradizione muoveva dal presupposto «che gli oggetti della conoscenza possano essere espressi e definiti verbalmente»²¹. Le forme del sapere che rammentano, attraverso il ricorso a moduli narrativi mitici, l'esistenza di una verità del mondo costituita anteriormente al lavoro intellettuale e pratico degli uomini, dovettero apparire, agli occhi degli illuministi, intimamente sospette. L'involucro dogmatico che impreziosiva queste forme, e che sembrava costituire la loro specifica eloquenza, perse – nell'epoca dei lumi – la sua verità assoluta, per conservare semplicemente una verità *funzionale*. Tutto ciò che in esse ricordava la ferita ontologica dell'essere umano e la ragionevole attesa di una integrazione delle sue forze morali da parte di «una volontà più alta della sua», venne presentato come l'autocoscienza distorta di un uomo non ancora uscito dal suo immemorabile stato di minorità intellettuale.

Forzando un poco il pensiero di Cochin potremmo dire che nell'epoca dei lumi furono poste le basi di quell'approccio che noi oggi conosciamo come *archeologia del soggetto*. I maestri di questa strategia ermeneutica (Marx, Nietzsche e Freud) non fecero che radicalizzare ed affinare il metodo degli enciclopedisti: le figure spirituali di cui la tradizione europea si era servita per esprimere il rapporto dell'agire umano con uno strato originario di significato sottratto ad ogni manipolazione (i predicati della verità, della bontà, della bellezza), furono scomposte nei loro presunti costituenti elementari e smacherate nel loro vano tentativo di occultare i rapporti di forza su cui riposava la loro autorità. Il pensiero è divenuto «critico» allorché venne alla luce il ruolo delle mediazioni *socio-analitiche* nella formazione della semantica morale e religiosa della tradizione europea.

In seguito questo atteggiamento si generalizzò colpendo qualunque costume ed abito della vita ordinaria che si presentasse con i caratteri di ciò che ha ricevuto la sua sanzione nel tempo, ovvero di quanto deve la propria legittimità ad una lunga e fruttuosa sperimentazione nell'esperienza. Per gli adepti delle società di pensiero, «ogni sentimento efficace e positivo, anche se preso dalla vita, è una menzogna ed una tirannia. Ciò che nella

²¹ *Ivi*, p. 114.

vita reale era sostegno, appoggio, riparo, diventa, al sicuro dei rischi e lontano dallo sforzo, solo catena, ostacolo, prigionia»²².

Certamente costoro non immaginavano che in tal modo avrebbero sottratto al pensiero i presupposti del suo stesso esercizio, – il quale si trova nei loro confronti nella stessa relazione in cui si trova il volo con l'attrito dell'aria. Ai loro occhi il pensiero critico appare perfettamente libero, «*in quanto non è più posto di fronte al reale*, in nessun senso, ossia non è più costretto a superarsi, a cercare la propria unità al di là di uno sforzo di accrescimento, di espansione, che deve chiedere a qualcosa di più grande di lui. Non porta più nulla, e da questo momento è assai più leggero; del sostegno, diventato inutile, resta soltanto l'*ingombro* ed il *legame*: sostenere significa trattenere»²³. La società di pensiero è infatti il prototipo di relazioni sociali perfettamente simmetriche e trasparenti. Questo è stato tuttavia ottenuto grazie ad un espediente: l'esclusione del «principio di realtà» nella formazione dell'opinione societaria.

Da questa osservazione si evince lo specifico enigma storiografico in rapporto al quale si è costituita la teoria del giacobinismo di Cochin: come ha potuto la «verità socialmente elaborata» uscire dai ristretti cenacoli nei quali era comparsa per insediarsi al centro dell'immaginario politico dell'epoca?

Posto in questi termini, il problema appare di difficile soluzione, sia nella prospettiva di una concezione ingenuamente lineare della causalità delle idee nella storia, sia in quella di chi, inversamente, concepisce le forme del sapere umano come espressioni di situazioni di interesse e dell'evoluzione di determinati gruppi, strati o classi sociali.

Cochin si apre un varco tra la Scilla di un'ermeneutica idealistica dei fenomeni politici e la Cariddi di un modello interpretativo che privilegia unilateralmente il peso dei fattori materiali, grazie all'analisi della comunicazione interna agli ambienti che hanno ospitato l'apprendistato della futura classe dirigente rivoluzionaria. Riflettendo sulle procedure e sugli automatismi che regolavano la conversazione nell'ambito delle società di pensiero, egli scopre quanto quei *media* fossero gravidi di opzioni e

²² *Ivi*, p. 121.

²³ *Ivi*, pp. 121-2.

motivazioni latenti, e quanto potente fosse il loro effetto formativo al di là delle convenzioni soggettivamente professate dai singoli adepti. L'elemento ideale, in altre parole, esercita la sua specifica causalità nella storia attraverso dei *circuiti comunicativi* che plasmano l'orizzonte simbolico degli individui molto più con le loro regole non scritte che con i messaggi espliciti.

Il genio di Taine aveva precocemente individuato l'automatismo all'opera nella Rivoluzione. Gli mancavano tuttavia gli strumenti concettuali per decifrare «l'anomalo stato d'animo» del giacobino, una inesplicabile contaminazione tra «il miraggio dei principi astratti» e l'imperturbabile ferocia della sua condotta politica. Il suo sguardo non poteva ancora valersi della particolare prospettiva dischiusa da una scienza sociale che in Francia mosse i suoi passi decisivi proprio mentre Cochin andava completando la sua formazione intellettuale. La sociologia, infatti, separata dalla metafisica immanentistica che in Durkheim aveva inquinato il suo fondamento epistemologico, consentiva finalmente di cogliere, a proposito del fenomeno rivoluzionario, «cause più profonde delle ragioni riflesse, delle intenzioni formulate, delle volontà concertate»²⁴.

Inoltre, ricostruendo la genealogia della *forma mentis* giacobina, la scienza sociale avrebbe consentito allo storico di ritrovare il medesimo archetipo politico / intellettuale all'opera nella forma-partito che si è imposta nelle democrazie moderne. Il conformismo intellettuale che contraddistingue i movimenti politici moderni e regola al loro interno la selezione dei quadri e delle classi dirigenti sorge più come effetto delle modalità di comunicazione tra gli affiliati che come esito di una esplicita pedagogia delle idee.

In altre parole, i punti cardinali del cosmo illuministico, – la critica del principio di autorità ed il progetto di una democrazia diretta –, traggono la loro legittimità da una modalità di associazione che non ha nessun punto di contatto con l'esistenza ordinaria delle persone. Particolarmente eloquente risulta, in questo senso, la capacità di attrazione della teoria giacobina dello stato, nella quale talune fatali aporie presenti nella dottrina liberale

²⁴ *Ivi*, p. 132.

della sovranità, venivano coerentemente sciolte a partire dal primato della volontà popolare *legittima* sulla volontà popolare *fenomenica*²⁵.

La ricostruzione dei fondamenti normativi della società deve innanzitutto partire «dal principio dell'uguaglianza di tutti gli uomini, uguaglianza che è la conseguenza della loro assoluta indipendenza. Si chiamerà 'regime della democrazia diretta'»²⁶. Si tratta dell'accumulo di tutti i poteri nelle stesse mani, le quali non possono in alcun modo alienarlo: «Questo sovrano dai poteri illimitati e che non concede appello, padrone della stessa giustizia, è il popolo, il popolo che agisce di concerto per promulgare ad una voce la sua volontà collettiva, la volontà generale, la quale crea la legge, i diritti, i doveri ed è responsabile solo verso se stessa. La vita ed i beni di tutti sono così alla mercé del popolo sovrano»²⁷. La Convenzione venne progressivamente delegittimata sulla base di questa localizzazione della volontà del «popolo legittimo» nelle deliberazioni del club giacobino. Da questa presunta equivalenza di volontà distinte si evince che «la Rivoluzione francese dà origine a un mondo in cui le rappresentazioni del potere sono il centro dell'azione, e il circuito semiotico è padrone assoluto della politica. Si tratta di sapere chi rappresenta il popolo, o l'uguaglianza, o la nazione: è la capacità di conquistare questa posizione simbolica, e di conservarla, che definisce la vittoria»²⁸.

Si chiarisce così il ruolo decisivo delle avanguardie nell'ambito dei moderni fenomeni rivoluzionari: grazie ad una sorta di illuminazione profana esse ritengono di avere un accesso privilegiato ai contenuti della volontà generale e con ciò il diritto di poter prestare ad essi la loro voce. Tuttavia, applicato nella realtà, il principio rousseauiano secondo cui la sovranità popolare potrebbe esprimersi solo attraverso un corpo unitario ed indivisibile, in possesso di tutta l'autorità pubblica, si realizza in forma paradossale: «Se il popolo ha dei mandatari, questi non

²⁵ Cfr. K. M. Baker, *Sovranità*, in *Dizionario Critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 796 e ss.

²⁶ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 134.

²⁷ *Ivi*, p. 135.

²⁸ F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., p. 57.

sono più dei *rappresentanti* con poteri garantiti ma limitati dalla legge; sono agenti diretti, identificati con il popolo»²⁹.

Solitamente la ricerca delle fonti della teoria giacobina dello stato si arresta al *Contratto sociale* di Rousseau. Cochin svolge a questo proposito alcune importanti osservazioni, tese a sovvertire l'opinione che vuole l'orientamento politico / intellettuale dei clubs unilateralmente influenzato dal filosofo ginevrino.

La tesi di Cochin è che Rousseau abbia semplicemente formalizzato, ad un elevato grado di astrazione, i fondamenti morali ed intellettuali della «repubblica delle lettere» già profondamente ramificata nel molle ventre dell'Antico regime. Esemplare, in questo senso, è il principio architettonico della pedagogia e della politica rousseauiane: l'innocenza della natura umana ed il suo altruismo. Si tratta effettivamente di un assunto che aveva già trovato una verifica empirica nella vita delle società di pensiero: «finché si tratta di definire un ideale e non di compiere un'azione, l'interesse e l'egoismo sono fuori causa»³⁰. In realtà si può esaltare l'integrità della condizione umana solo se, voltate le spalle al mondo reale, abbiamo dimenticato che «la natura è malvagia, sempre inferiore al bisogno, mai situata in una posizione dalla quale si può fare il bene senza sforzo, sempre debole, negativa e pronta a fare il proprio interesse»³¹.

Un'altra capitale articolazione della teoria politica di Rousseau sembra esser stata largamente anticipata nella prassi delle società di pensiero: la dottrina della volontà generale.

Nel loro ambito, infatti, tutti i potenziali conflitti di interpretazione, di preferenza, di inclinazione si trovano virtualmente risolti sulla base della previsione che, una volta purificati dal demone della propria soggettività empirica, i dialoganti svilupperanno argomentazioni necessariamente convergenti intorno alla materia della disputa.

Il loro accordo diviene legge, ovvero un legame reciproco che vincola la coscienza, e non solo i comportamenti esteriori di quanti l'hanno stretto. La legge, in altre parole, sancisce in via

²⁹ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 137.

³⁰ *Ivi*, p. 141.

³¹ *Ivi*, p. 142.

di principio l'inammissibilità di orientamenti morali e politici differenziati.

La «verità sociale» elaborata nell'ambito delle società di pensiero, la quale «considera l'uomo in uno stato di completa innocenza»³², sembra infine aver ispirato l'intonazione complessiva della dottrina di Rousseau: la passione per l'universale. Una comunità veramente cosmopolita «può tener conto soltanto di ciò che i suoi membri hanno in comune con tutti gli altri uomini: da un lato l'ideale ultimo, dall'altro la natura primitiva»³³. In realtà, questo paradigma dell'umano verrà – nella prassi giacobina – unilateralmente definito in relazione allo strato più prosaico del desiderio, ciò che impropriamente chiamiamo bisogni primari ma che nel presente contesto è preferibile designare, con un'espressione mutuata da E. Voegelin, *la vita di passione*: infatti solo sotto questo profilo gli uomini sono attualmente uguali, «giacché l'altra uguaglianza è ancora da conquistare, non è di questo mondo»³⁴.

Una conseguenza notevole di questo punto è che il paradigma in questione, benché radicato nella costituzione affettiva elementare degli esseri umani, viene tendenzialmente percepito dalle loro coscienze socialmente corrotte come una *misura estranea*, una norma cui ciascuno, irretito nel miraggio di un destino irripetibile, vorrebbe sottrarsi.

La libertà ed il bene dell'uomo acquistano, nell'*ethos* delle società di pensiero, un'evidenza distinta rispetto a quella dell'ordine esistenziale. La «verità sociale» si dischiude soltanto ad occhi sapientemente educati e preparati ad accoglierla: un'avanguardia che, senza distinguersi in nulla dal popolo di cui vuole essere voce, custodisce gelosamente la sua volontà più profonda. La corrispondenza tra la prassi giacobina ed il *Contratto sociale* riposa proprio su questa base: «Esiste una volontà del popolo *a priori*: i principi»³⁵.

La genealogia dello spirito giacobino ricostruita da Cochin annovera la filosofia politica di Rousseau tra i momenti salienti

³² *Ivi*, p. 143.

³³ *Ivi*, p. 144.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 146.

di un coerente sviluppo intellettuale, il «progresso dei Lumi». Il suo punto di partenza, gravido di imprevedibili conseguenze, è quello esemplarmente chiarito dall'antropologia del filosofo ginevrino: l'uomo è un essere «completo, perfetto così com'è; il male è solo un malinteso. Tutti gli elementi del bene, la forza per raggiungerlo, la ragione per mostrarlo, sono *in proximo*, sotto mano»³⁶. Questa convinzione si rafforzò in modo decisivo quando nel pensiero moderno il fondamento dei valori morali e giuridici, l'esperienza dell'obbligo, fu rimodellato in modo che corrispondesse, nel dominio delle cose umane, a ciò che la legge scientifica rappresenta nella sfera dei fenomeni naturali. È noto, infatti, che l'idea di una *fisica* della natura umana ha guidato in modo più o meno palese la riflessione illuministica sul nuovo ordine sociale che avrebbe dovuto soppiantare quello dell'Ancien Régime.

Il dovere morale primario consiste dunque nell'assecondare la propria natura, poiché, essa, opportunamente istruita dalla scienza, tende infallibilmente al proprio bene. L'esperienza morale viene così riorganizzata a partire dalla rimozione degli intralci di varia natura che impediscono agli uomini il raggiungimento della loro felicità, individuale e pubblica.

Questo spiega perché la nozione di libertà che viene invocata in ogni decisivo passaggio degli eventi rivoluzionari non abbia riscontro nella storia dei rivolgimenti politici ad essa più prossimi, come quelli anglosassoni. «Libertà di principio contro libertà di fatto»: questa formula riassume efficacemente i termini della divergenza tra la libertà dei francesi e la libertà degli inglesi. Costoro avevano opposto un'aspra resistenza contro i tentativi assolutistici di Giacomo II in nome di una costituzione materiale del regno, il *King in parliament*, che il monarca aveva palesemente contraddetto con i suoi atti. Si trattava, dunque, di preservare l'integrità della norma fondamentale dal vulnus che il comportamento del re minacciava di infliggerle: «il famoso *bill* dell'*habeas corpus* non è fondato sui diritti dell'uomo in generale, ma consacra quelli del popolo inglese; per il re si tratta di una grazia, volontariamente concessa, che non intacca il diritto assoluto, consacra, al contrario, in nome di questo diritto, un

³⁶ *Ivi*, p. 153.

fatto: la forza e la potenza dei mercanti inglesi che l'hanno ottenuto»³⁷.

Diversamente stanno le cose nella Francia del 1789: «La Rivoluzione francese, la sola che realmente meriti il nome di rivoluzione, fonda la libertà su un principio; ne fa un diritto assoluto. È opera dei filosofi e non di mercanti e contadini»³⁸. Il carattere assolutamente inedito che la protesta contro l'assolutismo assume nella Francia del tardo secolo XVIII spiega anche come la Rivoluzione abbia saputo assicurare la propria unità pur divorando, una dopo l'altra, le élites che sembravano momentaneamente padroneggiarne il destino e le formule specifiche dell'ideologia rivoluzionaria.

Ciò che normalmente disorienta e rende lacunose le spiegazioni della storiografia repubblicana, – il repentino avvicinarsi delle idee e dei gruppi dirigenti –, costituisce esattamente il punto di forza dell'interpretazione di Cochin. Per lui l'unità della Rivoluzione non è imputabile né «all'enorme ascendente di alcuni uomini» né ad un «accordo unanime delle idee». Essa riposa piuttosto sul «patriottismo», ovvero sulla «volontà del popolo», che i radicali del 1793 pretendono di servire con più zelo e lealtà di quelli del 1789.

Fra le idee «chiare e distinte» e la potenza dei «bisogni reali» la Rivoluzione ha portato alla luce l'esistenza di una grandezza storica intermedia, nella quale le prime due comunicano tra loro: si tratta dell'«opinione», ovvero del sapere che nasce da una scelta dei principi della moralità personale e della giustizia pubblica condotta «sotto un velo di ignoranza» rispetto alla sostanza etica della tradizione.

Le conseguenze di questi principi, dapprima latenti, tendono poi a manifestarsi con ineluttabile coerenza: «La legge di questo Progresso è chiara: le dottrine sono diverse, ma derivano dallo stesso principio, e il principio dà sempre ragione all'ultima contro le altre: ciascuna infatti sancisce la conquista di una libertà contro l'ordine precedente, ma al tempo stesso fonda un dogma contro la dottrina seguente»³⁹. Questa progressione ine-

³⁷ *Ivi*, p. 171.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 178.

luttabile era inscritta nel punto di partenza di tutta la filosofia dei lumi: «*la bontà della natura umana*». Anche in questo caso, agli sguardi smarriti degli *honnêtes hommes* del 1789, travolti dalla tempesta giacobina, fa da contrappeso la preveggenza del genio di Rousseau, che per tempo «aveva compreso che il principio della filosofia conduceva oltre il liberalismo»⁴⁰.

II. *La socializzazione della volontà*

Dopo aver ricostruito la genealogia dello spirito giacobino all'interno delle società popolari, Cochin esamina le modalità che permisero alla concezione sociale della verità di assurgere a costume intellettuale dell'epoca. Si tratta di rendere pienamente intelligibile «la conquista dell'opinione profana da parte del filosofismo»⁴¹, evitando gli stereotipi cui non ha saputo o potuto sottrarsi nemmeno uno storico fra i più disincantati della Rivoluzione come fu Taine.

Raggiunto questo stadio, l'analisi di Cochin, senza perdere aderenza rispetto all'oggetto che si era assegnata, si arricchisce di numerosi riferimenti agli sviluppi successivi del principio democratico, al fine di mostrare la costanza del fenomeno rivoluzionario, la ricorsività di talune sue strutture presso temperie culturali ed epoche differenti.

Sulla legittimità di queste osservazioni, che sembrano associare in un'unica storia l'ideale giacobino della sovranità popolare con la tradizione anglosassone dei *checks and balances*, torneremo in sede di conclusioni. Ora ci limiteremo a rammentare i passaggi salienti dell'interpretazione di Cochin, secondo la quale la progressiva socializzazione della libertà personale e della vita pubblica sarebbe collegata alla generalizzazione delle disposizioni intellettuali coltivate nelle società di pensiero.

La chiave di questo processo è – secondo Cochin – l'idea della sovranità illimitata ed inalienabile del popolo, idea che la leadership rivoluzionaria avrebbe trasformato da innocua fatti-

⁴⁰ *Ivi*, p. 184.

⁴¹ *Ivi*, pp. 198-9.

specie della teoria politica moderna in un formidabile strumento di lotta politica e di egemonia culturale.

Ciò è potuto accadere non certo in forza della genialità o della lungimiranza di quanti sedevano temporaneamente sulla china dell'ondata rivoluzionaria. Il punto è piuttosto un altro: il carattere inalienabile della sovranità popolare può essere pienamente rispettato soltanto in un «regime della consultazione permanente»⁴².

Ora, come è possibile che la Nazione parli, che notifichi pubblicamente la sua opinione «senza un tessuto sociale che la determini, la raccolga, la canalizzi, la centralizzi?»⁴³. Questo è storicamente il ruolo che le società popolari – ed innanzitutto il club giacobino – si accollarono almeno sin dall'agosto 1791, quando, in occasione del dibattito sulle Convenzioni nazionali, la società parigina, da luogo di discussione si trasformò in una macchina politica al servizio della seconda rivoluzione⁴⁴. Escluso dalle società di pensiero a causa della sua debolezza letteraria e dell'opacità della sua coscienza spontanea, il popolo ricompare tuttavia nei discorsi di coloro che hanno vocazione ad essere i suoi tutori e portavoce, quale sovrano artefice degli eventi rivoluzionari. Il principio rousseauiano della sovranità popolare si realizza paradossalmente nel dominio assoluto delle elites: «La volontà generale è quella di una *cerchia interna* formata da pochi elementi, dagli organizzatori»⁴⁵.

Cochin insiste sul fatto che la differenziazione di tale cerchia interna nell'ambito delle società popolari non va intesa come il frutto di una cosciente volontà di sopraffazione di un manipolo di ambiziosi ideologi. Piuttosto, è la stessa idea di sovranità inalienabile ad esigere la distinzione tra una volontà *virtuale* ed una volontà *effettiva* del popolo e, simultaneamente, l'istituzione di una pedagogia pubblica che rettifichi continuamente la seconda alla luce della prima.

La disciplina e la coesione che contraddistinguono l'azione del club giacobino dall'agosto del 1791 dipendono da una «legge

⁴² *Ivi*, p. 200.

⁴³ *Ivi*, pp. 200-01.

⁴⁴ Cfr. D. Richet, *Assemblée Rivoluzionarie*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 406-13.

⁴⁵ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 203.

di riduzione», nella sua duplice forma di selezione e di addestramento, cui sottostanno ineluttabilmente tutti i suoi membri. L'analisi di Cochin in proposito è stata recentemente confermata dagli studi del suo più autorevole estimatore, del cui pensiero qui ci permettiamo di riportare un significativo frammento: «In effetti, in questo periodo della Rivoluzione in cui il popolo perde i suoi diritti costituzionali, il club diventa un meccanismo per produrre unanimità, e che occupa per procura l'intero spazio della volontà popolare. Il suo magistero di ortodossia si insedia ora come sostituto dei suffragi normalmente espressi dal popolo sovrano, ora come custode dell'elezione democratica. A volte, in effetti, come il 10 agosto 1792 o come il 31 maggio 1793, i giacobini provocano e celebrano l'intervento del popolo contro i suoi rappresentanti; essi si considerano allora le sentinelle della democrazia diretta e dell'inalienabilità della volontà popolare. A volte, invece, come tra la caduta dei girondini e il 9 termidoro, essi sono i guardiani intransigenti della maggioranza robespierrista alla Convenzione e della indivisibile sovranità della rappresentanza nazionale. In entrambi i casi, comunque, rimane centrale la funzione epuratrice del club»⁴⁶.

La differenziazione tra il popolo *virtuale* ed il popolo *reale*, che permise ai giacobini di erigersi come immaginari interpreti dello spirito pubblico, aveva già dato prova della propria efficacia in passato, nell'ambito di talune associazioni precorritrici dei clubs rivoluzionari (Cochin pensa generalmente alle logge massoniche). Ma anche dopo il fallimento dell'esperimento giacobino tale distinzione avrebbe conservato un'importanza capitale per tutti coloro che in seguito tentarono di rinverdire i fasti della democrazia diretta: «L'effetto è ovunque il medesimo: la formazione di ciò che i nostri massoni chiamano *ordine interno*, i politici inglesi *cerchie interne*, ossia la nascita di una piccola società che agisce in senso alla grande e ne dirige i voti, a sua insaputa, attraverso i mille mezzi sussidiari di cui dispone il gruppo contro la folla: ordini del giorno preparati, mozioni concertate, gruppi di sostenitori organizzati in anticipo, epurazioni

⁴⁶ F. Furet, *Giacobinismo*, in *Dizionario Critico della Rivoluzione francese*, cit., p. 680.

che non si notano, votazioni a sorpresa, ecc., mezzi il cui carattere comune è quello di non essere avvertiti dalla massa e che i professionisti americani indicano molto bene con una parola: *macchinismo*»⁴⁷. Decisivo è il fatto che la selezione di un gruppo di iniziati all'interno della società è richiesta dalla natura stessa dei principi che hanno ispirato la sua costituzione.

L'equivalenza, di sapore vagamente mitico, tra il popolo ed i suoi portavoce sviluppa una forte pressione al conformismo restringendo progressivamente i margini di legittimità del dissenso. Quando l'energia d'espansione dello spirito giacobino raggiunge e satura le istituzioni della giovane repubblica, l'individuo si trova ad essere più radicalmente espropriato che in qualsiasi altro regime, poiché la costrizione che si esercita su di lui è ritenuta un'emanazione della sua stessa volontà: «Avere un partito d'opposizione, come gli inglesi, dice Robespierre, significa fornire la prova che il dispotismo trionfa (poiché il patriottismo si oppone) e che la maggioranza è corrotta (poiché la minoranza si oppone). Tale impossibilità di ammettere che uomini ugualmente presi dal bene pubblico siano divisi arriva a suggerire a Robespierre di respingere, contro Léonard Bourdon che ne ha imprudentemente fatto uso, il termine di Montagna che egli dovrebbe teoricamente amare: "Non deve esserci alcuna Montagna là dove regna un popolo puro"»⁴⁸.

Il regime giacobino trae dunque tutte le sue determinazioni essenziali dal privilegio accordato al *modo dell'associazione* e dalla decisione di considerare illegale ogni contenuto morale preesistente alla volontà espressa della nazione.

Al contrario, i regimi che si sono storicamente avvicinati in Europa presupponevano «determinate realtà morali: ascendente del rappresentante, prestigio del principe, natura della razza, spirito della dottrina, presenza di un interesse materiale. Nel regime sociale [il regime giacobino] non c'è nulla da stabilire oltre l'esistenza e la forma delle società volontarie e l'inerzia e l'ignoranza degli associati; non esistono considerazioni di tempo, di

⁴⁷ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., pp. 207-8.

⁴⁸ M. Ozouf, *Liberté*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 695-6.

razza o di ambiente; gli adepti sono pensatori nel senso più vago del termine. Dal solo fatto sociale, solamente dall'esistenza della società volontaria deriva tutta una serie di fenomeni propri del regime: unificazione, segreto, iniziazione, carattere irresponsabile del potere, carattere negativo della libertà»⁴⁹.

Con questa osservazione Cochin sembra scostarsi dalla tradizionale formulazione del cortocircuito in cui sarebbero caduti i giacobini a proposito della libertà umana. Com'è noto, la critica liberale della Rivoluzione francese ha collegato il suo potenziale totalitario ad una fatale commistione tra *la libertà degli antichi e quella dei moderni*. Quando ormai gli uomini moderni avevano imparato a trarre gran parte del loro piacere dalla vita privata, i giacobini vollero anacronisticamente rinverdire in loro la propensione del cittadino antico verso il bene pubblico e la sua disponibilità a perseguire fini più elevati che non l'interesse personale. L'oppressione giacobina sarebbe dunque consistita nel far agire gli uomini in contrasto con il fondo prosaico della loro esistenza sociale, trascurando la forza degli assilli quotidiani a vantaggio di una rappresentazione oggettiva della felicità⁵⁰.

Robespierre ed i suoi amici, ossessionati da ambizioni pedagogiche e moralizzatrici, avrebbero dunque frainteso l'esperienza moderna della libertà: invece di concepire il suo esercizio come difesa del fattore umano più *spoglio* e più prosaico (il timore della morte, in Hobbes, e della fame, in Locke), essi trasformarono la libertà in un oggetto di pertinenza del legislatore al quale spetta, secondo le parole di Saint-Just, di «rendere gli uomini quello che egli vuole che siano»⁵¹.

Nella prospettiva di Constant e di tutti i suoi eredi lo spirito giacobino avrebbe inopinatamente restaurato, in seno alla modernità, una concezione arcaica della felicità umana: Robespierre, facendo della virtù la condizione della libertà, provocò «il ritorno in primo piano delle norme etiche, da cui il diritto naturale si era liberato. Il giacobismo risuscita così il vecchio

⁴⁹ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 225.

⁵⁰ Cfr., P. Manent, *Il Liberalismo Inglese e Francese*, in *L'Eredità della Rivoluzione francese*, cit., soprattutto pp. 59 e ss.

⁵¹ Cfr. F. Raynaud, *Rivoluzione Americana*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 771-781.

problema teologico delle azioni indifferenti: per concludere che non ce ne sono»⁵².

La critica liberale della Rivoluzione, collegando la follia giacobina alla stravagante idea di un assoluto che si rivela nella sfera delle vicende umane, sembra però trascurare la capitale differenza che separa il «regime sociale» dalla *polis* greca e dalla *societas* cristiana.

Mentre nei due ultimi casi lo scopo della vita associata è orientato da una comprensione riflessiva e preliminare del bene architettonico dell'esistenza umana, nel primo caso il contenuto morale della vita pubblica è ricavato direttamente dalla procedura e dalle modalità dell'associazione. La norma rivoluzionaria dev'essere cioè ottemperata in ragione non della sua obbiettiva *verità*, bensì dell'ampiezza del *consenso* che intorno ad essa si è coagulato. La norma è, in altre parole, un epifenomeno della volontà generale: nessuno può sottrarsi alla sua coazione, se non al prezzo di entrare in contraddizione con se stesso.

Il regime giacobino non può dunque essere assimilato ad alcuna delle forme politiche autoritarie e paternalistiche che l'Europa ha conosciuto a partire dall'età antica. In questi casi, infatti, la rigorosa distinzione tra la sfera profana e la sfera religiosa, contraddetta nei fatti innumerevoli volte, non venne tuttavia mai revocata in linea di principio: nel caso della dittatura montagnarda, al contrario, assistiamo ad un progressivo trasferimento allo stato di compiti tradizionalmente assolti dall'autorità religiosa⁵³.

Gli aspetti censori e coattivi del governo giacobino hanno caratteri inediti e promettono sviluppi incalcolabili e, ciò che più conta, ingovernabili anche da parte di coloro che desiderano la catastrofe dell'Ancien Régime.

A partire dal celebre scambio di battute tra il re francese e il duca di Liancour a proposito dei disordini di piazza che culminarono con la presa della Bastiglia, si può dire, con Hanna Arendt, che il termine *rivoluzione*, di origine astronomica, com-

⁵² M. Ozouf, *Liberté*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., p. 696.

⁵³ Cfr. K. M. Baker, *Costituzione*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 474-488.

pare in una accezione inedita: l'accento si è spostato dalle legge immutabile di un moto rotatorio ciclico alla sua irresistibilità⁵⁴.

Il rivolgimento politico è ancora una volta, l'ultima, assimilato alla rotazione dei corpi celesti; ciò che si mette in rilievo tuttavia è il fatto che non è più in potere degli uomini arrestarlo o condizionarne il corso. L'idea che la storia umana sia distesa lungo gradi progressivi di libertà ed emancipazione, e la persuasione circa la necessità di questi passaggi verso il meglio, deresponsabilizza chi si sente trascinato da questa potente corrente sotterranea e lo induce a squalificare le perplessità dei caratteri prudenti e riflessivi come semplice nostalgia per il *mondo di ieri*.

Cochin individua esattamente il nocciolo della questione quando osserva che l'efficacia degli espedienti mediante i quali la società-madre giacobina condiziona la formazione dell'opinione dei clubs di provincia si basa paradossalmente sull'appello alla libertà che essa rivolge a tutti i cittadini.

La conseguenza più notevole dell'affrancamento dell'individuo dai vincoli morali preesistenti alla pratica del voto unanime è «la *passività* del popolo sovrano. La forza di questo strano regime risiede infatti proprio in ciò che costituirebbe la debolezza degli altri: l'inerzia, la mancanza di responsabilità, l'ignoranza di coloro che vi sono soggetti. (...) La sua riserva, il suo capitale è il *caput mortuum*, il "peso morto" dell'opinione, che esso organizza, irregimenta (e aumenta) per gettarlo come un'unica massa contro tutto ciò che conservi l'idea di indipendenza»⁵⁵.

L'individualismo si congiunge così con l'unanimità di uno spirito pubblico alimentato dall'esigenza della trasparenza e dall'ossessione del complotto. Può sembrare una sintesi ibrida, ma non è così. La soppressione della diversità 'gotica' dei diritti e delle libertà comunitarie, emancipando apparentemente l'individuo dalla soggezione alle antiche potenze morali e politiche, preparava in realtà l'avvento di una società civile nazionale, nella quale tutti i poteri infrasociali sarebbero stati interdetti in quanti schermi od ostacoli della volontà generale. Nel processo

⁵⁴ Cfr. H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Milano, Comunità 1983, soprattutto il cap. «Il significato di rivoluzione».

⁵⁵ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 236.

di formazione della nuova sovranità non avrebbero trovato più alcuna rappresentanza gli interessi particolari e domestici, le diverse famiglie sociali e le associazioni di privati che nell'Ancien Régime si situavano tra il suddito e la sfera pubblica della legge. La vocazione accentratrice dei giacobini costituisce il punto di approdo di una potente tendenza sorta nel grembo di quella società degli ordini che essi smantellarono con spietata determinazione⁵⁶.

Il raggiungimento della meta esige una delegittimazione delle articolazioni naturali della società civile: la crisi della struttura corporativa del reame, che l'Ancien Régime aveva inaugurato attribuendo tacitamente allo stato il monopolio dell'esercizio legittimo del potere, venne sancita in via di principio dalla rivoluzione dell'anno secondo. Il nuovo ordine politico richiedeva ad ogni individuo la rinuncia alla particolarità ed alla densità storica della propria esistenza. I membri di questa nuova comunità si trovarono così astrattamente eguagliati nel concetto di cittadinanza.

La perfetta conciliazione tra l'individualismo dei caratteri e la socializzazione dei doveri era lo scopo della pedagogia robespierrista: esigere la lealtà dei cuori al di là della legalità dei comportamenti. Questo spiega il bisogno ossessivo di verificare che alle attestazioni pubbliche di fedeltà alla Rivoluzione corrispondessero sentimenti autentici di devozione ai suoi principi. L'audace sintesi giacobina non riuscì tuttavia ad occultare – secondo Cochin – l'aporia insuperabile sulla quale riposava: «L'opinione comune non potrebbe regnare se non fosse organizzata, e dal momento in cui lo è, deve servire: *nessuna libertà senza organizzazione, nessuna libertà con l'organizzazione*»⁵⁷. Nello stesso momento in cui il cittadino si è reso indipendente da tutte le potenze eteronome ed ha giurato di prestar fede unicamente al tribunale della ragione, egli viene riassorbito all'interno di uno spirito pubblico coesivo, che promuove la rettifica autoritaria delle opinioni individuali corrotte per mezzo della legge.

Qui sta il senso dei reiterati pronunciamenti della nazione,

⁵⁶ Cfr. F. Furet, *Tocqueville*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 984 e ss.

⁵⁷ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 254.

che i giacobini riuscirono a far parlare utilizzando abilmente i corpi preesistenti, condizionando le municipalità e manipolando le opinioni della Convenzione. Così F. Furet riassume i momenti salienti della loro demiurgica capacità di interpretare la volontà generale: «La storia dei giacobini, dagli inizi della Convenzione fino al 9 termidoro si potrebbe dunque scrivere in due diversi registri, distinti ma ciò nonostante collegati tra loro. Il primo sarebbe quello del ruolo giocato dalle società e dai suoi militanti nella politica civile e militare di salute pubblica a Parigi, nei dipartimenti e negli eserciti: ruolo essenziale che ridà vita, con la dittatura di Parigi sul paese, a una centralizzazione caratteristica dell'assolutismo, rinnovata dalla rivoluzione dell'anno II. Il secondo comporterebbe lo studio del magistero di ortodossia esercitato dalla società da una parte sulla Convenzione, dall'altra sull'insieme dell'opinione pubblica rivoluzionaria: è al club dei giacobini che viene celebrato prima il processo al re, poi quello alla Gironda, quello agli arrabbiati, quello agli hèbertisti, infine quello ai dantonisti; le sentenze del governo rivoluzionario non fanno che tradurre, a distanza di qualche mese, le scomuniche del club in sentenze di morte. La sovranità del popolo, oscillante per lungo tempo tra la Convenzione, le sezioni parigine, la Comune, i giacobini, finisce per trovare presso costoro il suo asilo più sicuro, poiché dopo l'esecuzione dei dantonisti, nell'aprile del 1794, e per alcuni mesi, fino a luglio essa trova la sua incarnazione nella dittatura personale del primo di loro»⁵⁸.

Da ultimo, l'analisi di Cochin si sofferma su quello che è probabilmente l'aspetto più controverso della socializzazione dei voleri promossa dal giacobinismo: l'instaurazione della violenza politica. Egli esamina con cura i tipi umani creati dalla macchina giacobina, il politico, il galantuomo e l'oratore; a quest'ultima figura Cochin riserva un'attenzione particolare, analizzando gli argomenti con cui egli difende l'opera del club dopo il 9 termidoro ed il trionfo dei nemici della rivoluzione. A questo proposito egli osserva: «A poco a poco l'amnistia è tacitamente riconosciuta e ai crimini rivoluzionari viene accordato un privilegio di fatto. Si ammette che essi dipendono dalla coscienza

⁵⁸ F. Furet, *Giacobinismo*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., p. 681.

normale, come le viltà, le bassezze e i tradimenti comuni, e in questo modo, per una strana contraddizione, affiora nella storia una specie di fatalismo morale, proprio all'alba della democrazia cosciente di se stessa ed a tutto vantaggio dei suoi primi campioni. I primi atti dell'«età virile», dell'«età della ragione» dell'«umanità», sono, a leggere i suoi adoratori, atti da irresponsabili»⁵⁹.

Gli atti degli uomini della Rivoluzione appartengono a «situazioni morali particolari», inaccessibili al principio di imputazione dell'atto umano che la filosofia classica riassumeva nella formula *operari sequitur esse*. Queste situazioni inedite si schiudono soltanto ad un approcio che, ricorrendo al lessico della sociologia contemporanea, potremmo definire sistemico: i comportamenti del politico, del galantuomo, dell'oratore devono essere aggregati non più intorno alle loro intenzioni chiare e ragionate, bensì alle proprietà automatiche ed obbligate della modalità di associazione di cui sono i portavoce. L'agire di queste figure nasce infatti da un «vero addestramento durante il quale il loro essere sociale, il cittadino che è in loro, viene continuamente rafforzato, mentre il loro carattere e la loro personalità reale si atrofizzano»⁶⁰.

A partire da questa «dissociazione morale» si comprende come l'integrità e la purezza della coscienza giacobina possano riemergere intatte dopo ogni violenta epurazione dei dissenzienti. La compassione astratta ed intellettuale per la massa sofferente trasforma le pulsioni altruistiche dei giacobini in agenti di morte. Secondo il loro giudizio, l'avversario politico, colui che osa differenziarsi rispetto all'opinione comunemente accertata, si trova fatalmente coinvolto in qualche segreta cospirazione: le sentenze dei tribunali rivoluzionari ripristinano l'integrità della volontà popolare annientando la vita di quanti la minacciavano.

Ogni volta è fatta salva la coscienza del carnefice di turno: la sua mano altro non era, infatti, che un'appendice del *pouvoir constituant*, la nazione, cui egli sente di appartenere secondo la totalità del proprio essere.

⁵⁹ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., pp. 294-5.

⁶⁰ *Ivi*, p. 304.

Si presenta qui, in forma embrionale, l'inquietante fenomeno che Hanna Arendt, in riferimento a tutt'altra fattispecie storica, ha definito la *banalità del male*. Lo smarrimento della cultura più responsabile davanti alla pianificazione del crimine politico nella storia contemporanea ed alla inaudita buona coscienza dei suoi esecutori può trovare nelle analisi di Cochin un decisivo fattore di riorientamento intellettuale. Egli ha infatti intravisto tale smarrimento con largo anticipo, osservando l'incertezza nella quale si sono venuti a trovare i precedenti interpreti dello spirito giacobino, fossero essi suoi apologeti o detrattori.

Le loro difficoltà nascevano da un malinteso al cui chiarimento Cochin ha votato tutte le proprie energie intellettuali: «Esso consiste nell'attribuire alle persone e ai caratteri ciò che è il risultato di certe situazioni, e dipende dal fatto che ci ostiniamo a considerare gli uomini della Rivoluzione nello stato di libertà morale in cui il cristianesimo ha posto le generazioni anteriori alla loro; stato di libertà in cui il male è imputabile unicamente all'uomo, in cui ciascuno è artefice del proprio essere morale, responsabile delle proprie colpe, in cui la religione dà all'individuo personalmente, e non alla sua razza, nel suo complesso, il modo di salvarsi»⁶¹.

III. *La socializzazione dei beni*

Che cosa rappresenta la rivoluzione dell'anno secondo nell'economia complessiva della Rivoluzione? Come deve essere interpretata la catena di provvedimenti che, abolendo provvisoriamente il governo della legge, instaura, attraverso gli strumenti del Terrore, il *dispotismo della libertà*? Che l'insieme di istituzioni e di meccanismi di potere nei quali si materializzò la pubblica autorità tra il giugno del 1793 e il 9 Termidoro (luglio) del 1794 costituisse uno sviluppo imprevedibile dei principi dell'89 fu subito chiaro agli stessi uomini della dittatura montagnarda. Essi coniarono, per definire il loro operato, l'espressione *governo rivoluzionario*. Con questo aggettivo intendevano segnalare la natura inedita dello stato e dei suoi rapporti con la

⁶¹ *Ivi*, p. 316.

società: l'autorità pubblica non ricava la propria legittimità da una costituzione e dalla legge, ma dall'essere conforme alla Rivoluzione. Eloquenti sono in questo senso le parole che Saint-Just, il 10 ottobre 1793, rivolge alla Convenzione: «Le leggi sono rivoluzionarie, ma non lo sono coloro che le applicano (...). Nelle circostanze in cui versa la repubblica, la costituzione non può essere attuata (...). Essa diventerebbe la garanzia degli attentati contro la libertà, poiché le farebbe difetto la violenza necessaria per reprimerli (...). È impossibile che le leggi rivoluzionarie vengano eseguite se il governo stesso non è costituito in modo rivoluzionario»⁶².

La contrapposizione tra rivoluzione e costituzione, adombrata nelle parole di Saint-Just, sanziona in via di principio quanto era già accaduto in via di fatto, ossia l'attribuzione di significati e competenze inedite alla Rivoluzione. L'estensione pressoché illimitata delle prerogative del governo rivoluzionario è stata tradizionalmente giustificata dalla storiografia commemorativa ricorrendo alla tesi delle circostanze. Minacciata da nemici interni ed assediata dagli eserciti delle coalizioni internazionali, la Convenzione non avrebbe avuto altra scelta che realizzare, appoggiandola sulla paura della ghigliottina, una mobilitazione generale degli uomini e dei mezzi. Inoltre, alla tesi delle circostanze è stata spesso associata un'altra idea, «secondo cui il Terrore corrisponde a un periodo in cui salgono al potere strati sociali diversi dalla borghesia colta: il popolino urbano degli artigiani, dove si reclutano gli attivisti sanculotti, e che Mignet, per esempio, dando il la alla storiografia liberale, chiama la "plebe" o la "moltitudine", in opposizione alla borghesia del 1789. Le circostanze avrebbero così spinto in prima linea una seconda rivoluzione, che non ha la dignità storica della prima, poiché non è né borghese né liberale; essa possiede solo, per l'appunto, una necessità circostanziale, vale a dire subordinata al corso principale dell'evento, che resta definito dai principi del 1789 e dall'avvento della borghesia. Ma la natura plebea di tale episodio permette di comprendere come il Terrore sia anche il prodotto di riflessi politici elementari, insieme ugualitari e puni-

⁶² Cfr. F. Furet, *Governo Rivoluzionario*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., p. 508.

tivi, scatenati dalle sconfitte militari e dalle insurrezioni interne. L'ancien Régime non ha saputo dare un'educazione al popolo, e per questo, al momento della caduta, ne deve pagare l'alto prezzo»⁶³.

Una versione aggiornata della tesi delle circostanze, indubbiamente più sottile e raffinata di quella che abbiamo appena ricordato, è stata proposta recentemente sulla base delle osservazioni di Tocqueville circa il legame tra la costruzione dello stato assolutistico e la formazione del pensiero critico.

Com'è noto, Tocqueville, nel suo celebre *L'Ancien Régime et la Révolution*, sostiene che proprio l'affermazione della discontinuità temporale ricollegava gli uomini del 1789 a una concezione della sovranità pubblica derivante proprio dal governo monarchico da essi spodestato. In altre parole, il recupero delle antiche libertà e l'avvento del legittimo sovrano reintegrarono, cambiandone il segno, lo stesso tipo di autorità *legibus soluta*. Il vecchio modo di intendere il potere spinse l'esperienza rivoluzionaria a riappropriarsi del concetto di una sovranità praticamente illimitata che il crollo dello stato assolutistico aveva appena lasciato vacante.

Ora, conformemente a questa interpretazione, si può legittimamente concludere che la violenza della Rivoluzione, nelle sue forme istituzionali, «dà compiutezza al movimento che attribuisce allo stato il monopolio dell'esercizio legittimo della forza. In questo senso, né gli obblighi della coscrizione, né i dispositivi terroristici sono in contraddizione con lo sforzo durevole della monarchia per riservare al solo potere pubblico l'utilizzazione delle armi. La loro originalità è duplice: obbligare con la forza tutti i cittadini a fare, contro i nemici della nazione, uso della forza; istituire una violenza amministrativa, il cui fine è quello di proteggere la comunità civica, ma che diventa disponibile a far risolvere politicamente certi conflitti collocati nell'ordine del privato. Esattamente come i tribunali dell'Inquisizione avevano dato una forma, un linguaggio, una legittimità, a denunce determinate da interessi certamente secolari, quelli della Rivoluzione hanno reso la violenza di stato convertibile per la regolamenta-

⁶³ F. Furet, *Terrore*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., p. 139.

zione (spesso sbrigativa) di tensioni private molteplici, alimentate da risentimenti accumulati, da odi insopprimibili, da rivalità poco collegate, nella loro origine, al destino della repubblica.

Una volta superato l'episodio terroristico, del quale non spetta a noi dire se fosse una necessità o uno scivolamento non premeditato, l'evoluzione di lunga durata riprenderà i suoi diritti, assegnando allo Stato il compito essenziale di tenere a freno i comportamenti individuali mobilitando per questo il suo potere di coercizione e la sua forza di persuasione. Tempo interrotto dal ritorno dei comportamenti arcaici come dall'utilizzazione massiccia della violenza dello Stato, il processo di civilizzazione ritroverà il corso che era stato il suo fin dalla metà del secolo XVII, generalizzando una forma di economia psichica che, prima dell'89, non era ancora quella di tutti i francesi. Tra la violenza rivoluzionaria e la pacificazione dei rapporti sociali che la precede, la discontinuità è forse meno forte di quanto non possa sembrare. Poiché era, nello stesso tempo, ben avviato e ancora incompiuto, l'assorbimento della forza da parte dello Stato monarchico ha permesso, al tempo stesso, il ritorno di antichi modelli di comportamento e l'instaurazione, su larga scala e in forme regolamentate, della violenza politica»⁶⁴.

Non è difficile ritrovare gli elementi della realtà storica che possono fungere da validi sostegni di interpretazioni di questo tipo. Il Terrore si è in effetti sviluppato in una congiuntura particolare, nella quale si addizionavano i timori per la minaccia esterna e l'ossessione del tradimento da parte degli aristocratici. Esso stesso si è sempre giustificato in questi termini, come indispensabile alla salvezza della patria. Ed è messo "all'ordine del giorno" ed esercitato in nome dello stato e della repubblica solo sotto la pressione dei militanti sanculotti. Nel settembre del 1792 i massacri delle prigioni parigine hanno dimostrato a quali eccessi potevano giungere le passioni punitive del popolo; un anno dopo, la Convenzione ed i Comitati faranno del Terrore un'insegna di governo anche per incanalare queste passioni.

Tuttavia, né le circostanze eccezionali né la mentalità politica del popolino sono sufficienti a spiegare il fenomeno del governo

⁶⁴ R. Chartier, *Le origini culturali della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza 1991, p. 199.

rivoluzionario: «Anche le circostanze, infatti, hanno una cronologia. Esse presentano i maggiori rischi per la Rivoluzione al principio e a metà dell'estate 1793, in un momento in cui il Tribunale rivoluzionario svolge un'attività relativamente minima. Invece, il Terrore s'intensifica con il miglioramento della situazione e con le vittorie, a partire da ottobre. Raggiunge il culmine durante l'inverno, a Lione sottomessa da parecchi mesi, nella Vandea sconfitta, ma condannata alla devastazione; e un po' dovunque vi erano stati scontri violenti, a discrezione dei militanti locali o degli inviati della Convenzione. Sicché esiste effettivamente un rapporto fra la guerra civile ed il Terrore, ma all'interno di questo rapporto il Terrore non costituisce uno strumento destinato a far finire la guerra civile, dal momento che le è posteriore, e la estende invece di smorzarla. Non si può attribuire al Terrore il merito dello slancio patriottico senza peccare d'incoerenza, perché ciò significherebbe fare l'ipotesi – d'altronde inesatta – di una Francia controrivoluzionaria. Né attribuirgli il merito di aver salvato la patria, o mantenuto la repubblica, poiché il Terrore interviene dopo la vittoria. "Il grande Terrore, scriveva già il repubblicano Quinet nel 1867, è comparso quasi dappertutto dopo le vittorie. Vorremmo affermare che le ha prodotte? Diremo che nei nostri sistemi l'effetto precede la causa?" (E. Quinet, *Critica della Rivoluzione*)»⁶⁵.

Quanto alla spiegazione che sottolinea il ruolo svolto dalle pulsioni aggressive della mentalità popolare, essa è meno risolutiva di quanto vorrebbe apparire.

È vero, come si è visto, che il governo rivoluzionario nasce da una istituzionalizzazione progressiva, ad opera della Convenzione, delle principali esigenze del movimento sezionario. Ma non è così semplice stabilire la linea di demarcazione fra popolo ed avanguardie, fra cultura popolare e cultura dotta.

Nelle ossessioni punitive dei militanti sanculotti un coefficiente inedito di brutalità sembra addizionare i suoi effetti a quella violenza che, presente da tempo immemorabile entro i comportamenti popolari, il monopolio statale della forza aveva soltanto parzialmente neutralizzato. Questo coefficiente può es-

⁶⁵ F. Furet, *Terrore*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 139-140.

sere formalmente rintracciato, come hanno fatto R. Chartier e – prima di lui – H. Arendt, già nel processo di formazione del potere centralizzato sotto l’Ancien Régime: sia la Rivoluzione che la monarchia assoluta ricorsero al concetto di “salute pubblica” per superare le difficoltà in cui rispettivamente si dibattevano⁶⁶. I due regimi, infatti, traggono alimento da situazioni per certi versi comparabili ovvero da pretesti identici; hanno in comune

⁶⁶ Nel suo saggio *Sulla rivoluzione*, cit., H. Arendt riflette, con il suo solito acume, sul controverso destino della tradizione rivoluzionaria moderna. Vogliamo qui brevemente riassumere la sua analisi, esposta nel capitolo intitolato «Constitutio Libertatis».

Da un punto di vista storico, dice la Arendt, la distinzione più ovvia e più decisiva fra la rivoluzione americana e quella francese fu che l’eredità storica della prima era una monarchia costituzionale, e quella della seconda un assolutismo che manifestamente risaliva agli ultimi secoli dell’impero romano. Dunque, prosegue la Arendt, è del tutto naturale interpretare l’esito delle rivoluzioni moderne in relazione al tipo di governo che esse hanno rovesciato. Che altro fece Sieyès se non porre semplicemente la sovranità della nazione al posto che era stato lasciato vacante da un re sovrano? Che cosa poteva essere più naturale per lui che porre la nazione al di sopra della legge, dal momento che la sovranità del re, almeno sin dai tempi di Bodin, era una *potestas legibus soluta*? Queste considerazioni storiche, del tutto legittime, trascurano – secondo la Arendt – il fatto che l’esistenza di un sovrano assoluto la cui volontà venisse ritenuta la fonte sia del potere che della legge era un fenomeno relativamente nuovo: era stata la prima e la più importante conseguenza di quel che si suole chiamare la secolarizzazione, ossia l’emancipazione del potere secolare dall’autorità della Chiesa. La creazione della sfera secolare poneva così le premesse per una considerazione disincantata dei suoi fondamenti normativi. Questa inevitabile perdita di autorità fu parzialmente compensata ed occultata dalla pratica dell’assolutismo, che sembrò aver trovato nell’ambito della sfera pubblica stessa un sostituto perfettamente soddisfacente della perduta sanzione religiosa dell’autorità secolare, appunto nell’istituzione monarchica. L’assolutismo tentò dunque di risolvere questo problema di autorità entro lo schema di riferimento predeterminato nel quale si erano sempre giustificate la legittimità del governo in generale, e l’autorità della legge in particolare, facendole risalire ad una fonte assoluta, che essa stessa non era di questo mondo. Le rivoluzioni, anche laddove non erano gravate dalla pesante eredità dell’assolutismo, si svilupparono tuttavia nell’ambito di una tradizione fondata in parte su un evento nel quale «la parola si è fatta carne», ossia su un assoluto che era comparso in tempi storici come realtà terrena. Fu proprio a causa della natura terrena di questo assoluto che l’autorità come tale divenne impensabile senza un qualche tipo di sanzione religiosa: e poiché era compito delle rivoluzioni instaurare una nuova autorità, senza l’aiuto della consuetudine e dei tempi immemorabili, non poterono far altro che porre in rilievo con inaudita asprezza il vecchio pro-

il fatto di porre l'utilità pubblica al di sopra della legge e di accettare il dispotismo dello stato come condizione della sua efficienza. Ma essi manifestano anche, attraverso il loro contrasto, universi politici assai diversi, separati dalla frattura del 1789.

La volontà punitiva che si esprime durante l'intero ciclo degli eventi rivoluzionari è ricollegabile, almeno in parte, allo spirito degradato di Rousseau che aveva impregnato l'immaginario politico dell'epoca. Com'è noto, il filosofo ginevrino, nel suo *Contratto sociale*, aveva esteso alla politica interna il paradigma dell'unità nazionale che si dischiude nella lotta contro un nemico esterno. La sfera pubblica interna si costituisce come una e indivisibile nella lotta contro quel nemico *sui generis* che esiste nel petto di ogni cittadino, ossia nella sua particolare volontà e nel suo particolare interesse. Se, come sostiene Rousseau, l'accordo di due interessi particolari è formato dalla loro opposizione a un terzo, questo significa che, al più alto grado di generalizzazione, l'accordo di tutti gli interessi si forma in opposizione a quello di ciascuno.

Ora, come non vedere la prossimità tra questa fondazione *ante litteram* del governo rivoluzionario e la nozione di sovranità popolare espressa dai sanculotti? Per costoro «(...) si doveva considerare la potenza sovrana, "imprescrittibile, inalienabile, indelegabile" come inerente, direttamente e immediatamente, al

blema della fonte della legge, che doveva conferire legalità alle leggi positive, e dell'origine del potere, che doveva conferire legalità ai poteri futuri.

Come si vede, l'analisi della Arendt è di grande interesse. Essa andrebbe tuttavia integrata e forse corretta da quella che E. Voegelin, nella sua *The New Science of Politics*, Chicago 1951 (trad. it., *La nuova scienza politica*, Torino, Borla 1968), svolge a proposito delle ascendenze gnostiche dei moderni movimenti totalitari. Non possiamo naturalmente ricostruire qui l'argomentazione del libro. Basterà ricordare la tesi che Voegelin oppone a coloro che, come la Arendt, collegano il retaggio cristiano dell'Europa e la tentazione assolutistica della sua tradizione pubblica: la modernità è nata dalla secolarizzazione di una forma eterodossa del cristianesimo – la gnosi –, non della sua essenza autenticamente cattolica, cioè universale. Gli effetti indesiderabili di questo processo di immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano – magistralmente esposti da Hegel nel celebre capitolo su «La libertà assoluta ed il Terrore» della sua *Fenomenologia dello Spirito* –, non possono dunque essere imputati alla tradizione che riposa sul fatidico annuncio contenuto nel Prologo al Vangelo di S. Giovanni: «Il Verbo si è fatto carne».

corpo dei cittadini riuniti in assemblea permanente nelle sezioni. Lì era il popolo, nella materialità della sua esistenza e nella positività della sua volontà, la sua unità era salvaguardata contro le distinzioni faziose fra cittadini attivi e passivi, e la sua volontà era liberata dalle costrizioni imposte dai sistemi tortuosi delle elezioni indirette»⁶⁷.

La concezione di un governo rivoluzionario ha dunque le sue radici in idee e passioni che precedono le circostanze della salute pubblica o della pressione del popolino urbano. Inoltre, il massiccio ricorso alla violenza di stato durante la dittatura dell'anno II non risulta pienamente intelligibile alla luce dell'abituale ricorso al crimine politico nella storia europea.

L'ideologia del Terrore, presente nella Rivoluzione fin dal 1789, preesiste alle circostanze della salute pubblica e possiede una realtà indipendente rispetto ai comportamenti arcaici e brutali che, ritornando periodicamente, hanno reso particolarmente sofferto il processo della civilizzazione europea. Anche rispetto alla questione del governo rivoluzionario, il merito di Cochin è stato ancora una volta quello di preparare l'avvento di una storiografia veramente critica della Rivoluzione. Egli si è infatti sottratto precocemente al mito delle circostanze cercando la spiegazione del fenomeno terroristico nella logica di sviluppo della cultura rivoluzionaria. In questa sua esplorazione della dittatura dell'anno II, Cochin ha inventariato almeno due idee fondamentali che sono tutt'ora al centro dell'attenzione degli storici più riflessivi della Rivoluzione.

La prima idea è quella della rigenerazione dell'uomo, per cui la Rivoluzione francese si apparenta ad una annunciazione di tipo religioso in forma secolarizzata. Gli attori della Rivoluzione vissero infatti i suoi sviluppi come l'avvento di una emancipazione universale. Non si trattava solo di riformare la società francese, ma di riformulare il patto sociale fondandolo sulla libera volontà degli uomini: la Francia era solo il primo atto di questo decisivo avvento: «Ora, quest'ambizione autenticamente filosofica presenta il carattere eccezionale di trovarsi sottoposta senza tregua alla dimostrazione della storia reale, come una pro-

⁶⁷ K. M. Baker, *Sovranità*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., p. 803.

messa religiosa che abbia affidato la prova della sua verità all'empiricità dei fatti. In questo scarto nasce l'idea di una rigenerazione, per colmare ciò che continua a separare la Rivoluzione dalla sua ambizione, alla quale tuttavia essa non può rinunciare senza cessare di essere se stessa. Se la repubblica dei liberi cittadini non è possibile, ciò è dovuto al fatto che gli uomini, pervertiti dalla storia passata, sono ancora cattivi; attraverso il Terrore, la Rivoluzione, questa storia inedita, nuovissima, creerà l'uomo nuovo»⁶⁸.

Cochin rintraccia l'idea di rigenerazione con il metodo che gli è proprio, ovvero deducendola, a un tempo, come sintomo e rimedio alle difficoltà che l'ideologia giacobina patisce alle prese con l'amministrazione della prosaica realtà di tutti i giorni. Al termine della catena di equivalenze immaginarie che portano dal popolo ai suoi portavoce, costoro, volgendosi indietro verso coloro cui intendono prestar voce, scoprono che «il popolo non è il Popolo», che gli accade anzi di pensare ed agire ancora in conformità ad imperativi scarsamente altruistici, e che dunque bisogna costringerlo alla virtù con ogni mezzo.

La seconda idea fondamentale isolata da Cochin nel corso della sua indagine sugli atti del governo rivoluzionario concerne l'onnipotenza dell'azione umana nella storia: «L'universo rivoluzionario è un universo popolato di volontà, tutto animato dal conflitto fra le buone intenzioni e i disegni nefasti: l'azione non è mai incerta, il potere non è mai innocente. Come ha ben compreso Marx, dopo Hegel, la Rivoluzione francese è il teatro in cui si svolge nella sua purezza il volontarismo politico moderno; l'evento è sempre fedele alla propria idea originaria, secondo cui l'istituzione del contratto sociale non può essere che il prodotto di libere volontà. Questa competenza illimitata attribuita all'azione politica schiude un campo immenso alla radicalizzazione dei conflitti e al fanatismo militante. Ogni individuo può ormai fare proprio il vecchio monopolio divino, quello di creare il mondo umano, con l'ambizione di ricrearlo. Perciò, se trova ostacoli che impediscono il suo progetto, li attribuisce alla

⁶⁸ F. Furet, *Terrore*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., pp. 140-1.

perversione di volontà avverse più che all'opacità delle cose: l'unico scopo del Terrore è di venirne a capo»⁶⁹.

Gli effetti pratici dell'idea che la politica *possa tutto* si cumulano con le conseguenze dell'ansia di rigenerazione che albergava negli animi dei rivoluzionari. Dal momento in cui il governo rivoluzionario ha istituito «il regno personale del dio-popolo» è sorta una nuova morale, «il cui problema non è se un atto sia buono o cattivo, ma se esso sia rivoluzionario o no, cioè se sia conforme o no alla volontà presente attiva del dio»⁷⁰.

Lungi dal poter essere derubricato sotto la categoria di *eccessi della Rivoluzione*, il Terrore sviluppa coerentemente l'idea che la volontà della nazione sussista anteriormente al processo della rappresentanza pluralistica, in una sorta di stato di natura sottratto alla giurisdizione della legge ordinaria ed anche di qualunque norma fondamentale.

Così proprio nel momento in cui la Rivoluzione sembra massimamente lontana dal suo primitivo obiettivo, quello di fondare la società sulla universalità della legge, essa è più che mai fedele alla propria concezione della sovranità: «Il popolo, servo sotto il re nel 1789, libero con la legge nel 1791, diventa padrone nel 1793 e, giacché è lui che governa, sopprime le libertà pubbliche, che erano solo delle garanzie a suo favore contro coloro che governavano. Sono sospesi il diritto di voto, perché è il popolo che regna; il diritto di difesa, perché è il popolo che giudica; la libertà di stampa, perché è il popolo che scrive; la libertà di opinione, perché è il popolo che parla; limpida dottrina di cui i proclami e le leggi del Terrore sono soltanto un lungo commento»⁷¹.

A partire da questa duplice determinazione del governo rivoluzionario, Cochin ricollega le diverse forme di inettitudine amministrativa che si sono manifestate in quel periodo ai due sentimenti dominanti che regolano il rapporto dell'uomo socializzato con la realtà: *l'irrealismo* e il *panico*: «L'irrealismo è la conseguenza diretta della formazione ricevuta, in cui si conversava

⁶⁹ F. Furet, *Terrore*, in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, cit., p. 141.

⁷⁰ A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo*, Milano, Bompiani 1981, p. 125.

⁷¹ A. Cochin, *Meccanica della Rivoluzione*, cit., p. 333.

senza pensare ad agire. In effetti, tutte le misure prese dalla Rivoluzione in materia economica o finanziaria si sono rivelate vere e proprie catastrofi. Se si voleva vuotare i mercati, la misura più efficace consisteva nel blocco dei prezzi e nelle vendite obbligatorie. E proprio questo si fece. Se si volevano vuotare le macellerie, bisognava imporre ai contadini la consegna di una bestia a data fissa (...). Le regole più elementari e sperimentate della vita economica vengono sistematicamente violate. Ma l'esperienza della catastrofe non serve a correggere nulla. Al contrario, suscita solo panico e fughe in avanti. Le catastrofi non vengono messe in rapporto alla stupidità delle misure prese, ma alla malvagità del popolo e soprattutto ai complotti della fazione nemica a cui vanno le attenzioni preferenziali del momento. (...) È questo processo che confuta il tentativo di giustificare il Terrore con la necessità di rispondere alla sfida delle circostanze. Da un lato queste sfide sono spesso il prodotto delle misure stesse del Terrore, si pensi per esempio al problema dei rifornimenti alimentari; dall'altro lato affrontare i problemi non implica affatto il terrorismo, come dimostrano i prussiani che superano le difficoltà provocate da Jena e i russi quelle dell'invasione napoleonica senza ricorrere alla ghigliottina. Sono invece implicite nella natura del regime ideologico sia la tendenza a provocare catastrofi del tutto evitabili sia quella a rafforzare il terrorismo per superarle. Non siamo nella logica razionale, siamo in quella ideologica»⁷².

Conclusioni

All'epilogo del nostro studio riprendiamo una questione enunciata e lasciata in sospeso all'inizio del punto II. Cochin, dicevamo, sembra trascurare la differenza fra il modello liberale e quello giacobino del governo democratico. Egli li unifica in un solo paradigma politico, quello della democrazia totalitaria, di cui svela i presupposti metapolitici. I critici più attenti di Cochin non hanno mancato di sottolineare questa incongruenza, la

⁷² J. Baechler, «Prefazione», in A. Cochin, *Lo spirito giacobino*, cit., pp. 33-4.

quale costituirebbe in qualche modo il limite fondamentale del suo approccio alla Rivoluzione e giustificerebbe il perpetuarsi, nei suoi riguardi, dello stereotipo di storico reazionario.

Da un esame spassionato dell'opera di Cochin si possono però evincere ragioni che spiegano almeno parzialmente la mancata differenziazione tra il modello liberale e quello giacobino della democrazia e che trascendono il mero rimpianto di Cochin rispetto ad una configurazione storico-spirituale sopraffatta dall'avvento del mondo moderno. Egli infatti non ignora l'importanza della tradizione liberale e delle sue istituzioni. Dubita però della loro autosufficienza. Essendo la democrazia un valore essenzialmente procedurale, essa funziona soltanto là dove esiste un *consenso per intersezione* (J. Rawls) fra le principali concezioni del bene comune presenti nel corpo politico.

Un evento, o – meglio – una catena di eventi traumatici possono però scuotere radicalmente la fiducia di un popolo nell'ethos fondativo della propria unità e adombrare la poligonia dei valori come condizione insuperabile della vita civile. In un contesto simile la democrazia è irresistibilmente spinta a recidere il legame con un ordine morale oggettivo, divenuto controverso, e a concepirsi come ordinamento autoreferenziale. Questo rappresenta tuttavia uno sviluppo fatale per la democrazia stessa. La fondazione scettica e relativista delle istituzioni liberali non è in grado di opporsi al paradigma giacobino ed alle seduzioni della democrazia diretta. La deriva totalitaria non sopraggiunge come potenza antimoderna, come un sussulto del *mondo di ieri* a fronte dei tentativi di emancipazione sociale; essa erompe piuttosto dall'interno dei corpi politici democratici quale espressione di una volontà modernizzatrice ulteriore rispetto agli equilibri raggiunti.

La coscienza della congenita instabilità delle istituzioni liberali e della necessità di un loro ancoraggio ad un ordine morale obiettivo – che avvicina sorprendentemente la posizione di Cochin a quella di un altro grande interprete della Rivoluzione francese, Alexis De Tocqueville – può in qualche modo aver indotto Cochin a concentrarsi sul solo paradigma *eticamente stabile* della democrazia moderna, quello totalitario.