

Cahiers
di «Suite française»

n. 1

Sempre socialisti, spesso francesi
Per ricordare Claudio De Boni

a cura di Michela Nacci



Sempre socialisti, spesso francesi

Cahiers

di «Suite française»

n. 1

Sempre socialisti, spesso francesi

Per ricordare Claudio De Boni

Suite française 4/2021

ISSN: 2611-9757

ISBN: 979-12-200-7350-9

www.suitefrancaise.labcd.unipi.it

Nota della curatrice

Henri James scrive del protagonista del suo racconto *L'altare dei morti*: «Pian piano egli aveva preso l'abitudine di soffermarsi sui suoi morti uno per uno, e piuttosto presto nella vita aveva iniziato a pensare che per loro doveva essere fatto qualcosa.» Si può dire che anche noi, colleghi e colleghe, amiche e amici di Claudio De Boni, dopo la sua improvvisa scomparsa abbiamo fatta nostra questa convinzione. Lo ricordavamo talmente appassionato, cordiale, disponibile che ci veniva spontaneo immaginarne la presenza accanto a noi come in tante altre occasioni, a maggior ragione affrontando argomenti che gli stavano a cuore. Da qui è nata l'idea di ricordarlo, noi che lo conoscevamo più da vicino: e di ricordarlo non su argomenti neutri, ma proprio sui temi che erano, o avrebbero potuto essere, i suoi. Questi saggi derivano infatti dalle nostre ricerche già ultimate, in corso o solo proget-

tate, e vogliono rappresentare un omaggio offerto alla sua memoria in modo che le nostre idee, le nostre piste, le nostre scoperte e le sue si rincorrano e si incrocino senza fine.

Il seminario in cui sono stati presentati gli interventi qui raccolti si è tenuto presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Firenze l'8 ottobre 2021.

Indice

| | |
|---|-----|
| Nota della curatrice | 3 |
| Mattia Torchia, <i>L'infedele praticante: Diderot contro la religione</i> | 7 |
| Cristina Cassina, <i>Condorcet, un philosophe reattivo</i> | 21 |
| Giuseppe Sciara, <i>Madame de Staël tra politica e letteratura negli anni del Consolato e dell'Impero napoleonico</i> | 34 |
| Federico Tomasello, <i>La questione sociale ai tempi del colera: sulla genesi del welfare e delle scienze sociali nell'Ottocento francese</i> | 50 |
| Fausto Proietti, <i>Democrazie nella Francia del 1848-1852</i> | 63 |
| Salvatore Cingari, <i>Le critiche di Louis Blanc al capacitarismo dei sansimoniani</i> | 78 |
| Michela Nacci, <i>«Le tout-puissant dollar». Claudio Jannet e la civiltà americana</i> | 95 |
| Fabio Bertini, <i>Le donne anarchiche e il crogiolo della Comune</i> | 110 |

- Marco Bresciani, *Sulle radici “antimoderne” del socialismo moderno: il Saint-Simon di Élie Halévy* 122
- Emilia Musumeci, *Contro il système français: il dibattito sull'abolizione della prostituzione nella Francia fin de siècle* 137
- Gianluca Bonaiuti, *Il romanzo poliziesco come manuale politico. La forma narrativa nella scrittura di Claudio De Boni* 151

Mattia Torchia

L'infedele praticante:
Diderot contro la religione

1. Come è noto Diderot è tra gli illuministi francesi uno dei più ardenti nemici della religione e lo è fin dai suoi primi scritti. È a causa del suo spirito irreligioso, e ovviamente delle sue opere, che viene attenzionato dalla polizia, in particolare dal celebre luogotenente generale Berryer, il quale lo arresta nel 1749 a causa dell'opera *Lettre sur les Aveugles*, uscita anonima. Fino a quel momento Diderot ha già pubblicato senza apporre la propria firma testi in cui inizia a mettere in discussione la morale religiosa: *Les bijoux indiscrets*, le *Pensées philosophiques* e la *Promenade du sceptique*. Tuttavia, lasciarli anonimi non gli evita di finire sotto la lente della polizia e tantomeno di varcare le soglie della prigione di Vincennes.

Dunque, dagli scritti del primo Diderot l'anticlericalismo si sviluppa principalmente intorno al problema morale: deve un uomo, per essere un brav'uomo e per essere un buon cittadino, conformarsi alla morale cristiana? No, secondo il *philosophe*. Diderot antepone ai precetti della Chiesa la morale naturale: uno dei principali impegni della sua attività filosofica sarà proprio l'emancipazione della morale naturale da quella della religione riguardo alla regolazione dei rapporti tra gli uomini, all'interno della società.

Partendo da qui e pur essendo la religione una questione di natura morale metterò più avanti in evidenza qualche spunto progettuale presente nell'ultimo Diderot, per il quale la religione diventa più prettamente una questione pratico-politica. Ciò non toglie ovviamente il valore politico, seppur ancora implicito, dei suoi primi scritti e della fase enciclopedica.

Lo farò presentando sinteticamente, prima, il *Supplément au Voyage de Bougainville*, il testo utopistico per eccellenza di Diderot, che può essere considerato la punta massima di immoralità sul piano della

polemica religiosa, e di esaltazione della morale naturale, contraddistinta dal persistente tono provocatorio e derisorio.

In secondo luogo, accennerò agli scritti russi, redatti intorno al 1774, in cui il problema della religione è affrontato per le sue conseguenze politiche nella vita di uno Stato e in virtù delle quali l'autore propone soluzioni pratiche per ridimensionare il potere della Chiesa e il suo ruolo politico/sociale.

Inoltre, vista la complessità della materia religiosa nell'opera di Diderot è il caso di precisare che in questo breve scritto userò genericamente il termine religione senza riferirmi a particolari confessioni od ordini, evitando i dettagli di specifiche polemiche per esempio ora contro gesuiti, ora contro i giansenisti.

2. Il punto di partenza, dunque, è l'affermazione della superiorità della morale naturale, unica vera morale dell'uomo, contro quella profusa dalla religione, artificiosa e facente leva sulla superstizione. Un principio che si può riassumere brutalmente con le brucianti parole di Diderot nel

Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis, tanto semplici quanto sconcertanti per il mondo in cui vengono pronunciate: «Si può essere ateo e dabbene, facilmente come credente e cattivo» (ed. Bari, Laterza, 1971, p. 219). Secondo l'autore, il vero criterio per giudicare il comportamento dell'uomo non consiste nella fede religiosa ma nella distinzione tra *bienfaisance* e *malfaisance*: ovvero negli effetti sugli altri esseri umani, sulla società della propria condotta (fini di utilità sociale), nonché nella distinzione di vizio e virtù, concetti manipolati dalla religione.

In quest'ottica cos'è la religione per Diderot? È una cruciale causa di *malfaisance*, genera odio e guerre, disuguaglianze e privilegi, diffonde uno spirito di intolleranza: per citare ancora Denis, quella religiosa è «la morale più antisociale» che si conosca (*ivi*, p. 213). I ministri della religione – afferma, e lo diceva già nell'articolo *Preti* dell'*Encyclopédie* (t. XIII, 1765) – sono padroni di regolare tutte le azioni degli uomini, dispongono di tutte le fortune e di tutte le volontà, in nome del cielo si assicurano il dominio della terra. Hanno stabilito una morale barbara, abietta, stravagante,

superstiziosa, puerile e interessata che non può avere come fine la conservazione del benessere generale: a differenza della morale naturale, dunque e inoltre, quella delle religioni non può avere carattere universale perché ogni credo venera diverse divinità.

Nel *Supplément au voyage de Bougainville* Diderot scrive infatti che se la morale si fonda sui rapporti eterni che intercorrono tra gli uomini «la legge religiosa diventa superflua» (ed. Roma, Salerno, 1978, p. 64): questa è la convinzione del *philosophe*.

3. Ma perché queste meditazioni sono politiche? Lo sono perché la filosofia diderotiana è attraversata dalla consapevolezza che solo la legge può ricondurre gli uomini al loro originario stato di pace. In particolare, nello stato civile ad assolvere tale compito sono le buone leggi, che per essere tali devono conformarsi alle leggi di natura.

Veniamo dunque al *Supplément*, opera abbozzata nel 1771, completata l'anno successivo e pubblicata postuma nel 1796, nella quale questa argomentazione, tutta giusnaturalistica, è preponderante.

Qui, al di là del finale moderato e riformista, la forma dell'utopia e i suoi paradossi sono utili a Diderot per compiere una vera e propria opera di annullamento della religione e di demolizione della sua morale, in cui si può scrutare l'influenza soprattutto del *Vrai système* di Dom Deschamps, letto nell'estate del '69.

Come affronta Diderot il problema della religione nel *Supplément*? Lo fa, come evidenzia anche Claudio De Boni (*Il viaggio di Bougainville, le riflessioni di Diderot e l'utopia secondo natura*, in «Morus», n. 3, 2006), distinguendo due piani.

Il primo riguarda riflessioni di carattere più generale – riflessioni «esterne» al *Supplément* le definisce De Boni – attraverso le quali Diderot esprime il suo pensiero sulle missioni dei gesuiti in Sud America, di cui condanna il trattamento riservato agli indiani: questi sono ridotti in schiavitù e costretti a lavorare nei campi per assicurare il benessere dei padroni. Si tratta di un giudizio assai diffuso nell'Illuminismo, che si ritrova, per fare un rapido esempio, nel *Candide* di Voltaire.

Il secondo piano riguarda invece la descrizione che Diderot offre dei suoi fittizi tahitiani. L'isola felice dipinta dal *philosophe* è costruita sullo confronto/scontro tra natura e cultura, tra stato selvaggio e stato civile e sulle varie opposizioni che ne derivano: l'uguaglianza del primo contro le divisioni e le distinzioni del secondo, la libertà naturale contro le restrizioni del mondo occidentale, la comunione dei beni contro la proprietà privata, la disponibilità dei mezzi essenziali per una felice sopravvivenza contro l'aumento del lavoro conseguente alla necessità di soddisfare bisogni superflui introdotti dagli occidentali, ma soprattutto la libertà dei costumi sessuali contro le restrizioni della religione.

Questi temi, in particolare l'ultimo, sono al centro del dialogo tra l'indigeno Orù e il Cappellano, che costituisce il momento cruciale dell'opera, in cui si consuma lo scontro tra Diderot e la religione. Del dialogo voglio evidenziare tre spunti di particolare interesse.

In avvio il Cappellano rifiuta di unirsi alla figlia di Orù, su invito di quest'ultimo, in nome del suo stato

e della sua religione. Da qui scatta la reazione del selvaggio che disconosce i concetti di stato e di religione e di questi non può che pensare male perché vietano all'uomo ciò a cui è invitato dalla natura, «sovrana educatrice» (*Supplemento* cit., p. 39). Da questa doppia negazione dello stato e della religione si vedono subito i riflessi anarchici e ateistici del *Supplément*. Inoltre, alle concezioni di natura sovrana e della sua unità fa da contraltare la negazione dell'esistenza di Dio, inteso come essere supremo e creatore di ogni cosa.

Vi è poi la polemica di Orù, alter ego di Diderot, verso l'istituto del matrimonio, inteso sia come diritto di proprietà di un uomo su un altro uomo, sia perché – come notava De Boni – implica un carattere di immutabilità delle passioni contraddetto dalla semplice osservazione della natura (De Boni, *Il viaggio* cit., p. 210).

Infine, fuori dal discorso sulla liceità dei costumi dei tahitiani, che a ben vedere non è esente da regole, proibizioni e punizioni (mi riferisco all'impronta popolazionista, al conseguente divieto di unirsi alle donne sterili, all'esilio di queste ultime,

al controllo della vita sessuale delle donne esercitato dagli uomini, padri e mariti), troviamo l'attacco di Orù-Diderot verso l'autorità dei preti: questi stabiliscono, tramite un arbitrario codice di norme, cosa è bene e cosa è male. Bene e male che al contrario, come già ricordato, devono essere misurati in base agli effetti delle azioni sul bene generale, che è sempre anteposto dalla natura all'interesse individuale.

Potremmo sintetizzare la prospettiva antireligiosa del *Supplément* con qualche parola chiave come negazione, opposizione, polemica, destrutturazione, delegittimazione. Questo spirito, inoltre, è espresso dall'autore intorno al 1771 anche nelle *Pages contre un tyran*, in cui inizia ad emergere con forza il valore politico delle sue meditazioni. Denunciando la connivenza tra potere politico e potere religioso con un tono che si fa via via più violento, arriva a concludere che è necessario che «il prete e la sua superstizione vengano distrutti» (*Scritti politici*, Milano, Mondadori, 2008, pp. 135-136).

4. Nel giro di due anni, Diderot si trova a Pietroburgo presso la corte di Caterina II e qualcosa cambia nelle sue valutazioni. Negli scritti russi il suo anticlericalismo vuole essere più efficace, soprattutto sul piano politico (mi riferisco soprattutto a *Entretiens avec Catherine II*, *Observations sur Nakaz*, *Réfutation d'Hélvétius*, *Commentaire d'Hemstheruis*, *Discours d'un philosophe à un Roi*).

La premessa, apparentemente di natura morale ma tutta politica nelle sue conseguenze, è che la politica, nonché il sovrano, ha dimenticato il suo scopo principale: rendere felice il suo popolo. In questa crepa apertasi tra cittadino e stato si è inserita con successo la religione con la sua morale, che promette agli uomini una salvifica ed eterna felicità futura.

Vediamo, allora, alcuni spunti della più attenta, concreta e caustica critica antireligiosa del *philosophe*.

L'istruzione del sovrano, che è affidata ai precettori della Chiesa, i quali educano alla rinuncia della ragione, alla sottomissione alla religione e alla riconoscenza dell'autorità suprema di Dio, deve essere responsabilità dei filosofi; per l'ultimo Diderot,

poi, la legittimazione del potere politico non viene dall'alto ma dal consenso del cittadino (cosa intenda Diderot per cittadino esula da questo breve studio).

La religione ha il solo compito di precettare i rapporti degli uomini con Dio. I rapporti tra gli uomini devono essere regolati dalla politica che seguendo il codice naturale, il cui compito principale è quello di indirizzarli verso il benessere generale, deve limitare le spinte individualiste: deve assicurare la felicità per il maggior numero di persone (Denis segue qui la lezione utilitarista).

La felicità è il cardine dell'analisi sia politica sia morale di Denis e la summa di queste riflessioni è contenuta nelle *Observations*, in cui scrive: «Direi volentieri ai sovrani: Se volete che le vostre leggi siano osservate, non vadano mai contro la natura; direi ai preti: La vostra morale non si opponga ai piaceri innocenti [...]. Non soffocherete in me l'aspirazione alla felicità. Voglio essere felice, questo è il primo articolo di un codice anteriore a ogni legislazione, a ogni sistema religioso» (*Scritti politici* cit., p. 392).

Dunque, nel periodo russo formula la sua più meditata proposta per sbarazzarsi – è Diderot a usare il termine *débarrasser* – del problema della Chiesa e del suo peso nella vita politica dello Stato.

Sostiene che la teologia deve essere tenuta «nel disprezzo e il prete nella mediocrità» (*Colloqui con Caterina II*, in *Scritti politici* cit., p. 321). In che modo? Ecco la sua soluzione: ci si sbarazzerà senz'altro dei preti, e di tutte le loro menzogne con cui infettano la nazione, impoverendoli, perché è dalla loro ricchezza, dalla loro possibilità di offrire onorabilità e fortune che deriva il loro potere. Guai, avverte, a cercare di estirpare la religione dalla società perché è come una pianta «che non muore mai». Avvilta e in povertà sarà «meno ingombrante, meno tetra e più quieta e innocente» (*Discorso di un filosofo a un re*, in *Scritti politici* cit., p. 467-468). Diderot immagina così una religione esautorata, privata delle sue ricchezze e della sua dignità, sociale e politica.

Il filosofo è preoccupato della posizione di forza della religione all'interno della società. Evidenzia infatti come dentro e fuori dalle Chiese i preti parlino all'orecchio di milioni di cittadini, pronti a

credere e a fare tutto ciò che si presume sia il volere di Dio. Questo controllo sulla popolazione consente loro di essere «coltelli a doppio taglio che alternativamente si mettono, secondo l'interesse, o nelle mani del re per abbattere il popolo, o nelle mani del popolo per abbattere il re» (*ivi*, p. 470).

5. In concreto, allora, Diderot pensa a un aumento della richiesta alla Chiesa di doni dovuti allo Stato; al conseguente indebitamento e alla pretesa di pagamento dei suoi debiti. Non ha in mente altro che lo scioglimento e l'espulsione dei gesuiti dalla Francia in seguito all'indebitamento della Casa della Martinique e di padre La Valette (1761-1762).

Pensa, poi, a quanto tenterà di fare di lì a poco il governo Turgot e che costerà al fisiocrate la fine della sua stagione riformista: cioè alla tassazione del Clero, non temporanea come il *vingtième* istituito da Machault nel 1749, e alla cancellazione dei suoi privilegi.

C'è poi uno dei *motifs* principali del pensiero diderotiano, l'educazione pubblica. In un secolo in

cui l'istruzione è prerogativa della Chiesa e delle diverse confessioni, Diderot è sostenitore dell'istruzione pubblica a ogni livello e avanza l'idea di istruire i bambini nelle scuole alle leggi civili, a una sorta di catechismo civile.

Dunque, come già notava correttamente Alatri, «in Diderot la religione è sempre sottoposta a un'interpretazione fondamentalmente politico-sociale» (P. Alatri, *Voltaire, Diderot e il «partito filosofico»*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965, p. 425). In conclusione, a questo si aggiunga che l'ultima fase della sua riflessione filosofico-politico, pur avendo deciso di non pubblicare gran parte dei suoi scritti politicamente più impegnati, è segnata da un carattere attivo e da un'intenzione operativa proiettata al cambiamento delle ormai insopportabili condizioni dell'odiato mondo di *ancien régime*.

Cristina Cassina

Condorcet, un *philosophe* reattivo

Ricordare Claudio De Boni, la persona, lo studioso, l'amico: compito tutt'altro che facile se non fosse per il suggerimento di scegliere un tema che sarebbe potuto rientrare nel cerchio, certo molto ampio, dei suoi interessi di ricerca e di studio. Quello proposto dalla curatrice, in effetti, è un modo piuttosto fluido per entrare in materia, e che presenta anche il vantaggio di essere declinato in molte direzioni. Per parte mia ho pensato di intervenire a margine di un testo (tra i tanti che Claudio ha pubblicato) anche in ragione di un fatto personale: si tratta del primo libro che mi regalò.

Strano. Ci siamo conosciuti a un convegno di comtisti (studiosi e studiose di Auguste Comte) nel corso di una giornata intensa in cui fummo alle prese con le categorie "dure" del positivismo. Eppure il

libro che qualche giorno dopo gentilmente m'inviò non parlava di Comte né dei tradizionalisti su cui ero intervenuta. Il testo racchiudeva forse il suo unico intervento dedicato all'ultimo degli enciclopedisti: *Condorcet. L'Esprit Général nella rivoluzione francese.*

Non credo che possano esservi dubbi su un punto: Claudio De Boni ha colto l'importanza di questo pensatore nello snodo delle rivoluzioni atlantiche in largo anticipo sugli studi a venire, al punto di battere sul tempo anche il rito repubblicano della sua *panthéonisation* (avvenuta il 12 dicembre del 1989, insieme al matematico Monge e all'abate Grégoire). Più difficile sarebbe voler stabilire ciò che ha maggiormente influito nella messa a fuoco di quest'oggetto di studio, se un fiuto da vero storico, una non comune attenzione al dibattito internazionale o una sensibilità squisitamente politica. Come che sia, e già che ho tirato in ballo le date, aggiungo che è nel febbraio del 1989, quando siamo ancora alle battute iniziali delle celebrazioni del bicentenario della Rivoluzione francese, che esce per le edizioni Bulzoni ciò che oggi giudico un piccolo, grande libro.

Piccolo perché scritto con un corpo così minuscolo che da qualche anno faccio molta fatica a mettere a fuoco, anche quando porto gli occhiali. E così piccolo (se è permessa una punta di acidità) da apparire poco visibile, se non invisibile *tout court*, in molti studi e ricerche pubblicati negli anni successivi.

Grande appare invece a chi abbia voglia di sfogliarlo di nuovo, perché questo libro è una vera miniera: d'informazioni di carattere generale, in primo luogo, d'interpretazioni perspicue e di spunti fecondi in seconda battuta.

Ne prendo uno, dei tanti che costellano l'agile saggio, e che è lo stesso che ho utilizzato per il titolo, «un *philosophe* reattivo» (C. De Boni, *Condorcet, l'Esprit Général nella rivoluzione francese*, Roma, Bulzoni 1989, p. 10): l'aggettivo pare messo lì, apposta, per convogliare l'attenzione su una combinazione eccezionale, straordinaria, forse irripetibile. Ossia l'incontro di piani e dimensioni diverse grazie a cui Condorcet – e soltanto Condorcet – ha potuto vivere in prima persona l'esperienza dei Lumi e, poi, tentare di applicarne i principi alla stagione riformatrice e rivoluzionaria che la Francia conosce

sul finire del Settecento: nelle vesti di osservatore, di commentatore e di attore politico.

La centralità di questa figura, autentica *guide de la Révolution française* (è il titolo del pionieristico saggio di Franck Alengry, pubblicato a Parigi nel 1903) è oggi un elemento acquisito nella ricerca storica e politologica. Il marchese di Condorcet è stato sì un insigne matematico, un impareggiabile operatore culturale (nominato segretario perpetuo dell'Académie des Sciences quando ha poco più di trent'anni) e un *philosophe* di seconda generazione, responsabile prima di un *Supplément* in cinque volumi all'*Encyclopédie* e poi dell'*Encyclopédie méthodique de mathématiques* (primo frutto di una colossale impresa articolata per discipline del sapere). Appartenente a una famiglia di piccola nobiltà di provincia e orfano di padre da quand'era in fasce, egli fu soprattutto l'uomo dai «tre padri» (É. Badinter, R. Badinter, *Condorcet. Un intellectuel en politique*, Paris, Fayard, 1988, p. 53) – e parliamo di D'Alembert, di Turgot e di Voltaire. Non diversamente da tutti loro, fu personaggio sempre interessato a ciò che succedeva nel mondo; uno spirito acuto e penetrante che ha seguito con particolare attenzione le rivoluzioni sulle

sponde dell'Atlantico e ha messo a punto, una dopo l'altra, soluzioni originali e innovative.

Come questa a cui mi volgerò e che non è evocata nel libro di Claudio. Una lacuna? Non direi: un elenco degli scritti condorcettiani steso a metà Ottocento già riempiva per intero otto fogli in-8°, nonostante i titoli fossero disposti su due colonne. Questo per dire che quando ci si misura con *le Condor* (è il soprannome con cui “i padri” parlano di lui nella loro corrispondenza) si ha a che fare con un ingente *corpus* d'interventi a stampa che, oltretutto, continua a crescere. Insomma – ma è cosa ovvia – non tutto si può conoscere e neppure si può citare.

Torno al marchese. Non essendo riuscito a farsi eleggere agli Stati Generali, né in seno al secondo né tanto meno al terzo ordine, decide di seguire la politica come cittadino interessato, come «un *philosophe* reattivo» che osserva i movimenti, le manifestazioni, il montare delle proteste e, soprattutto, i lavori dell'Assemblea da poco costituitasi come Assemblea Nazionale Costituente. In questi primi mesi della rivoluzione, «fonte di riflessione e informazioni di prima mano è per lui la

frequentazione della casa di La Rochefoucauld», un autentico «osservatorio privilegiato» (De Boni, *Condorcet* cit., p. 21). Le trasformazioni di cui è testimone lo stimolano a riprendere in mano la penna per stendere altri interventi di taglio inequivocabilmente politico, come nel caso che ho scelto di analizzare: si tratta di una proposta che vede la luce nel 1789 (null'altro dice il frontespizio dell'edizione Arago–O'Connor) ma che è ragionevole collocare tra il mese di maggio e quello di agosto. Titola così: *Sur la nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens*.

Che cos'ha di tanto singolare questo testo? Lo si potrebbe definire un'accelerazione dirompente, una sorta di balzo in avanti che finisce per imprimere al discorso rivoluzionario uno strappo non ricomponibile: con un'anticipazione di alcuni anni – ma si sa che quelli non erano certo anni ordinari, un anno della rivoluzione ne valeva almeno cento, secondo il celebre motto di Boissy d'Anglas – Condorcet solleva la questione, squisitamente politica, dell'accettazione di una costituzione.

È un nodo indubbiamente difficile e al tempo stesso inedito – vale a dire mai affrontato (per quella

che è la mia conoscenza) – e rispetto al quale persino le recenti vicende costituzionali d’oltreoceano (che Condorcet ha seguito con grande attenzione) possono offrire pochi e per lo più deboli lumi. Né è da escludere che sia proprio questo il motivo per cui l’autore s’incaponisce ad analizzare la questione da tutti i lati: ora mettendo in luce la differenza che passa tra la redazione di un testo costituzionale e la sua accettazione (due operazioni distinte che richiedono l’intervento di soggetti diversi anche nel caso in cui si optasse per una accettazione attraverso assemblea), ora indulgiando sulle difficoltà che si presentano da ogni dove. Il tutto si svolge all’insegna di una sequenza ritmata di domande retoriche che escludono tanto il ricorso alle assemblee del regno che avevano eletto i rappresentanti agli Stati Generali quanto l’ipotesi di costituire un’altra assemblea, soluzione doppiamente infausta perché causerebbe confusione e introdurrebbe il pericoloso germe del bicameralismo o della specializzazione dei singoli corpi deliberativi. Tra le soluzioni da scartare c’è anche questa, da cui è possibile ricavare informazioni sulla datazione dell’intervento: «Fera-t-on vérifier par ordre séparé une constitution qui

détruira cette distinction aussi impolitique qu'injuste?» ([Condorcet], *Sur la nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens*, in *Œuvres*, éd. Arago - O'Connor, Paris, Didot Frères, 1847, t. IX, p. 423).

Quest'accenno alla possibilità di un voto per ordine, secondo usanze ormai ritenute sorpassate, non a caso appartenenti a un'epoca da poco etichettata come *ancien régime* (si veda D. Venturino, *La naissance de l'Ancien Régime*, in *The Political Culture of the French Revolution*, a cura di C. Lucas, Oxford, Pergamon Press, 1988, pp. 11-40), è ciò che aiuta a contestualizzare meglio il *pamphlet*: senz'altro riconducibile a un periodo che va tra la convocazione degli Stati Generali e la votazione della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, ma che, con ogni probabilità, sarebbe più corretto posizionare tra la dichiarazione del 17 giugno sulla costituzione dell'assemblea e la notte del 4 agosto, preludio all'abolizione di retaggi feudali e pratiche di *ancien régime* tra cui rientra anche il voto per ordini.

La soluzione che il segretario perpetuo dell'Académie des Sciences mette a punto è originale

e, tutto sommato, anche piuttosto semplice. Come si conviene a una mente analitica e al tempo stesso pragmatica, Condorcet individua il punto in cui poter traghettare la barca della Costituzione verso lidi sicuri avendo piena consapevolezza della scarsa preparazione politica della maggior parte dei suoi concittadini, da un lato, ma non rinunciando per questo all'esercizio di un eguale diritto, dall'altro.

Cosa propone? Intanto che quella in via di redazione sia una costituzione provvisoria, vale a dire a tempo. Chiara e forte risuona in questa proposta l'eco del pensiero di Thomas Jefferson circa l'assurdità di una «costituzione perpetua», dato che la sottomissione alla legge fondamentale chiede, se non la partecipazione diretta alla sua redazione, per lo meno una forma immediata di accettazione. Condorcet sintetizza il problema in questo modo: «les bornes de la durée des lois constitutionnelles ne doivent pas s'étendre au delà d'une génération» (*Sur la nécessité* cit., p. 415). Ma l'esperto matematico ci mette anche del suo poiché in base a un computo condotto su fonti statistiche (l'aspettativa di vita secondo le tabelle del tempo) calcola per la

costituzione provvisoria una durata massima tra i 18 e i 21 anni.

L'altro ostacolo – allo stato attuale non è pensabile che tutti i cittadini abbiano le capacità per valutare un progetto costituzionale; e poi come? punto per punto? il progetto per intero? attraverso la riunione delle assemblee di primo grado? per mezzo di propri delegati? – è risolto in modo coraggioso e comunque radicale. Una volta stabilito che i Lumi ancora non rischiarano in modo sufficiente tutti i cittadini – tant'è che «la ratification immédiate ne serait pas réelle, la nation paraîtra avoir exercé un droit, et elle ne l'aurait pas exercé» (*ivi*, p. 418) – l'autore ritiene tuttavia possibile ottenere importanti garanzie chiedendo a quegli stessi cittadini «non qu'elle [la costituzione] est bien ou mal rédigée, mais qu'elle ne renferme point de principes contraires aux véritables droits des hommes, mais qu'elle n'en a omis aucun» (*ivi*, p. 427).

Il punto è stato chiarito meglio una pagina prima, attraverso l'*escamotage* di un'auto-interrogazione che chiama in causa l'autore come semplice cittadino. Quali sono i miei interessi? si chiede. La risposta è

articolata: è mio interesse che vi sia una costituzione per evitare un pericoloso vuoto di potere, ed è altresì auspicabile che essa abbia un valore provvisorio, nel senso che sia riformabile a partire dalla prossima generazione. Ma soprattutto è importante «de n'être pas soumis à une constitution qui viole quelqu'un de mes droits, et non de n'être pas soumis à une constitution dont quelques articles blessent mes opinions» (*ivi*, p. 426).

In estrema sintesi due condizioni dovranno essere soddisfatte: il testo della dichiarazione dei diritti (con l'indicazione dell'epoca in cui la costituzione potrà essere riformata) e il testo costituzionale dovranno circolare ampiamente; in questo modo i cittadini potranno fare presenti eventuali lacune o segnalare singoli articoli costituzionali in contraddizione con i diritti. «Alors, ceux qui ont formé la déclaration des droits, ceux qui ont rédigé la constitution, réformeraient l'une et l'autre» (*ivi*, p. 427).

È attraverso questa ipotesi non del tutto irrealistica, nella quale i cittadini si esprimerebbero solo in merito a ciò che è (o non è) contrario ai loro diritti, senza entrare nel terreno *toujours glissant* delle

opinioni, che Condorcet pensa di poter aggirare la barriera che in quel momento si oppone all'allargamento della cittadinanza politica. Tra l'altro è facile cogliere la differenza tra la sua posizione e quella dell'amico Sieyès. In quello stesso torno di tempo l'abate sta mettendo a punto la celebre distinzione tra cittadino attivo e cittadino passivo che sarà resa nota al grande pubblico in un *pamphlet* pubblicato anonimo il 2 ottobre 1789. Condorcet, che solo due anni prima ragionava in termini di cittadinanza censitaria (cfr. *Lettres d'un bourgeois de New Haven à un citoyen de la Virginie*, 1788) ora fa di tutto per tenere ben in alto, sempre in vista, lo stendardo dell'eguaglianza.

Qui però è bene fermarsi. Da questo punto il discorso potrebbe prendere molte strade, tutte egualmente importanti, pur nella varietà dei percorsi che si aprono nel giro di pochi, concitati anni. In questo breve ma denso testo già si intravedono elementi che porteranno di lì a poco al nodo della cittadinanza delle donne – affrontato in un intervento tanto coraggioso quanto solitario, *Sur l'admission des femmes au droits de cité* (1790) – poi all'elogio dell'istruzione pubblica racchiuso nei *Cinq*

mémoires del 1791, fino all'amara vicenda della redazione della prima costituzione francese repubblicana e democratica, *Plan de constitution*, 1793. Il tutto all'insegna di un'idea che è anche una fede, l'intima convinzione circa gli inarrestabili progressi dello spirito umano «proiettata in un tempo che è il nostro futuro, ancora indeterminato ma prevedibile» (De Boni, *Condorcet* cit., p. 161).

Temî suggestivi, inesauribili e intramontabili. Di cui mi sarebbe piaciuto continuare a discutere con chi, in queste pagine, si è voluto ricordare.

Giuseppe Sciara

«Nella prima opera il germe di tutte le altre»: le *Lettres sur Rousseau* di Madame de Staël e il loro valore politico alla vigilia della Rivoluzione

Pubblicato nel dicembre del 1788, nonostante la reticenza del padre Jacques Necker e l'aperta ostilità della madre Suzanne Curchod, entrambi contrari all'avvio di una carriera nel mondo letterario da parte di Madame de Staël, *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau* costituisce al contempo il debutto e il primo successo editoriale della scrittrice, considerando le ristampe, anche clandestine, che si susseguono nel corso del 1789 e la traduzione del testo in lingua inglese pubblicata nello stesso anno. Sono essenzialmente due le ragioni di tale successo. La prima ha a che fare con la scelta dell'argomento: in quel particolare momento storico, parlare di

Rousseau significa già accostarsi a un autore *cult*, destinato a divenire il vate della Rivoluzione, le cui spoglie mortali di lì a poco (11 ottobre 1794) verranno trasferite al Pantheon, con tutti gli onori del caso. La seconda ragione è la curiosità suscitata dall'autrice, di cui si viene immediatamente a sapere l'identità, benché l'opera venga pubblicata anonima. Nel 1788 Madame de Staël ha ventidue anni, un marito ambasciatore, un padre ministro appena richiamato da Luigi XVI per salvare la Francia dalla bancarotta e alle spalle lunghi anni di letture frenetiche e di intense conversazioni nel salotto della madre, frequentato soprattutto dai *philosophes*.

Anche se, alla vigilia dello scoppio della Rivoluzione, occuparsi di Rousseau è certamente «un modo per prendere posizione nel campo letterario» (F. Lotterie, *Introduction*, in: G. de Staël, *Œuvres complètes, série I, tome 1*, Paris, Honoré Champion, pp. 19-33: 20), non c'è dubbio che per un'esordiente, quale è Staël in quel momento, possa essere quantomeno azzardato misurarsi con un tale "monumento". A questa scelta della scrittrice, però, contribuisce in primo luogo una certa affinità caratteriale e di sensibilità con il Ginevrino. Del

resto, una spiccata sensibilità, un'innata tendenza alla malinconia – oltre ad atteggiamenti reputati non sempre adeguati al ruolo che secondo il sentire dell'epoca una donna, per di più figlia di un personaggio pubblico come Necker, dovrebbe tenere in società – fanno sì che Staël, proprio come Rousseau, si senta non di rado estranea al mondo in cui vive. E a questo senso di solitudine contribuisce certamente anche il matrimonio, tutt'altro che felice, con Erik Magnus Staël von Holstein, ambasciatore svedese a Parigi di diciassette anni più anziano di lei. La scrittrice sembra pensare anche alla propria situazione sentimentale, quando nell'ultima delle sei *Lettres* che compongono l'opera – quella dedicata a «le caractère de Rousseau» e redatta alla luce della lettura de *Les confessions* – si chiede retoricamente perché mentre era in vita il Ginevrino non avesse «incontrato un'anima tenera che concentrasse tutti i propri sforzi a rassicurararlo, a risollevarlo il suo animo abbattuto, che lo amasse profondamente» (G. de Staël, *Lettres sur les écrits et le caractère de J.-J. Rousseau*, in: Ead., *Œuvres complètes, série I, tome 1*, cit., 2008, p. 103. Traduzioni mie).

In secondo luogo, Rousseau è per Staël un autore davvero di famiglia, in quanto da sempre oggetto delle conversazioni del salotto materno; su di lui ha la possibilità di raccogliere notizie intime e di prima mano da persone che lo hanno frequentato. Il ritratto che ne delinea nelle *Lettres* tenta, non a caso, di tenere insieme l'opera e il personaggio e a partire dall'analisi degli scritti, condotta nelle prime lettere, giunge nell'ultima a prendere in esame gli aspetti biografici e caratteriali. Se da una parte l'opera risulta in un certo senso pionieristica inaugurando un metodo d'analisi «fondato su un equilibrio dialettico tra l'adesione solidale e il distacco critico» (Lotterie, 2008, p. 24), dall'altra non influisce più di tanto sulla reputazione del Ginevrino, già ampiamente letto e apprezzato nel mondo intellettuale francese pre-rivoluzionario (cfr. R. Barny, *Prélude idéologique à la Révolution Française. Le rousseauisme avant 1789*, Paris, Les Belles Lettres, 1985). Prima dell'Ottantanove Rousseau è soprattutto l'autore dell'*Émile* e de *La nouvelle Héloïse*, non a caso le due opere a cui anche Staël riserva maggiore attenzione. Nel sottolineare la sincerità e la spontaneità che caratterizzano tutta la riflessione di

Rousseau, la figlia di Necker giustifica anche alcune scelte controverse da lui compiute durante la propria esistenza – quali l’atteggiamento di ostilità verso i *philosophes* e l’abbandono dei figli – con l’idea che egli fosse mosso da una passione e uno spirito divino (cfr. C. Takeda, *Apology of Liberty in Lettres sur les ouvrages et le caractère de J.-J. Rousseau: Mme de Staël’s Contribution to the Discourse on Natural Sociability*, «European Review of History», 13, 2007, pp. 165-193). Non c’è alcun dubbio che la scrittrice empatizzi su più fronti con Rousseau – quelli riconducibili appunto alla sua sensibilità, al modo spontaneo e genuino di affrontare la vita, ma anche al talento letterario e alla forza espressiva che emergono soprattutto dagli scritti maggiormente letterari – e che per molti versi possa essere considerata una «discepola» del Ginevrino (F. Lotterie, 2003, *Une revanche de la «femme-auteur»? Madame de Staël disciple de Rousseau*, «Romantisme», 122, pp. 19-31), ma non manca di prenderne le distanze sul piano delle idee politico-sociali. Le *Lettres*, quindi, se da una parte denunciano uno sfasamento tra la simpatia per Rousseau sul piano umano e il biasimo nei confronti di talune sue idee,

dall'altra appaiono rilevanti non tanto sul piano della critica rousseauiana, quanto su quello della riflessione politica di Staël; lo scritto anticipa infatti una serie di tematiche e di prese di posizione che rimarranno costanti nelle sue successive opere politiche, quasi che la figlia di Necker aspiri inconsciamente a confermare con il proprio percorso intellettuale una tendenza che lei stessa riconosce tanto in Rousseau quanto in Montesquieu: quella secondo cui «molti scrittori celebri hanno messo allo stesso modo nella loro prima opera il germe di tutte le altre», così che nell'*Héloïse* «si scopre l'autore che scriverà l'*Émile* e *Le Contrat social*, come le *Lettres persanes* annunciano l'*Esprit des Lois*» (Staël, 2008, p. 62).

Il primo aspetto da sottolineare è anzitutto il valore pratico delle *Lettres sur Rousseau*, concepite, come tutte le opere del periodo rivoluzionario, anche per prendere posizione sul piano politico. Certo, quasi tutti gli scritti successivi, dalle *Réflexions sur le procès de la reine* (1793) alle *Réflexions sur la paix adressées à M. Pitt et aux Français* (1794), dalle *Réflexions sur la paix intérieure* (1795) al *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent*

fonder la République en France (1798), si presenteranno fin dal titolo come opere di circostanza, nasceranno in primo luogo dalla necessità di schierarsi all'interno dei dibattiti coevi, di creare consenso intorno a un certo progetto politico, di influire sugli eventi, ma non rinunceranno ad affrontare anche sul piano teorico alcune delle questioni politiche più importanti. Ma questa tendenza a tenere insieme dimensione congiunturale e dimensione teorica, «tipica delle opere politiche di Staël» e vera e propria «questione di metodo» nella sua riflessione (B. Fontana, *Germaine de Staël: A Political Portrait*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2016, pp. 160-162), riguarderà anche un'opera come *De l'influence des passions* (1796) che, pur nascendo con intenti principalmente teorici, segnerà sul piano pratico un'ulteriore presa di posizione anti-giacobina e una denuncia degli effetti perversi del fanatismo politico, principale causa del Terrore. Anche le *Lettres sur Rousseau*, quindi, pur essendo un'opera ascrivibile alla critica letteraria, perseguono obiettivi politico-pratici: il che per Madame de Staël significa alla vigilia della Rivoluzione, ma anche durante la successiva fase dell'Assemblea costituente e della

Legislativa, schierarsi in primo luogo in difesa della figura e della condotta di Jacques Necker.

Va letto in quest'ottica il lungo e fin troppo ossequioso elogio del padre presente nella parte finale della terza lettera dedicata al commento dell'*Émile*; ciò dimostra peraltro che la scrittrice, nonostante l'anonimato di facciata, non sia realmente intenzionata a nascondere la propria identità, tanto più che l'opera circola già da qualche mese tra gli *habitué* del salotto che lei stessa ha aperto in rue du Bac (sede dell'ambasciata di Svezia) e tra i frequentatori di quello della madre. Jacques Necker, «il più grande amministratore del suo secolo, il più retto e il più limpido ingegno», viene esaltato dalla figlia in quanto autore del trattato *De l'importance des opinions religieuses*, pubblicato nello stesso 1788, «un libro che gli uomini riuniti potrebbero presentare all'Essere supremo come il più grande passo che hanno mai fatto verso di lui» (Staël, 2008, pp. 78-79). Le *Lettres*, quindi, si configurano anche come uno strumento per celebrare e creare consenso intorno alla figura di Necker proprio nel momento in cui egli si trova a Versailles per l'apertura della seconda assemblea dei Notabili, il consiglio

consultivo composto dai maggiorenti della nobiltà e del clero che Luigi XVI ha riunito per discutere delle procedure che dovranno regolare la composizione e le modalità di votazione degli Stati Generali, già convocati per il successivo 1° maggio 1789.

Già in questo suo primo scritto, comunque, Staël prende posizione anche sul piano ideologico, identificando la linea politica paterna con il moderatismo: «conosco solo un uomo», scrive con implicito riferimento a Necker, «che abbia saputo unire la passione alla moderazione, sostenendo con eloquenza opinioni ugualmente distanti da tutti gli estremi» (Staël, 2008: 45). Nel 1788, quando mancano ancora alcuni mesi alle prime giornate rivoluzionarie parigine, la scrittrice già intravede gli effetti nefasti che l'estremizzazione politica avrà sul corso degli eventi fin dalla prima fase della Rivoluzione. L'elogio del moderatismo in opposizione al radicalismo e la condanna del fanatismo politico compariranno già nel primo articolo d'argomento politico pubblicato nell'aprile del 1791, *À quel signes peut-on connaître quelle est l'opinion de la majorité de la nation?*, ma costituiranno un

autentico *leitmotiv* del pensiero politico di Staël durante tutto il decennio rivoluzionario, fino al *Des circonstances actuelles* (cfr. A. Craiutu, *A Virtue for Courageous Minds: Moderation in French Political Thought, 1748-1830*, Princeton, Princeton University Press, 2012, pp. 158-197). Non a caso, in maniera assai originale rispetto a gran parte dei propri contemporanei, Staël sarà sempre convinta che i germi del Terrore siano da rintracciare nel radicalismo che caratterizza le forze politiche già durante i lavori della Costituente e della Legislativa e questa tesi costituirà uno dei punti cardine delle sue *Considérations sur la Révolution française*, pubblicate postume nel 1818.

Anche sul piano teorico, nelle *Lettres sur Rousseau* Staël anticipa alcuni elementi della sua concezione politica che non muteranno più negli anni successivi e che emergono in particolare nella lettera dedicata all'analisi del *Contratto sociale*, la quarta, forse la meno riuscita delle sei di cui si compone l'opera. Reputando «degnata di ammirazione» l'opera politica maggiore di Rousseau, Staël si schiera senza esitazione in favore dell'origine consensuale del potere e delle istituzioni: il Ginevrino ha dimostrato

«che è insensato credere che una nazione debba obbedire a leggi contrarie alla sua felicità e che, senza il suo consenso, nessun governo possa essere instaurato né mantenuto» (Staël, 2008, p. 80). Non si tratta di un'ammissione da poco per la figlia del "primo ministro" di Francia, se si considera che il principio di derivazione divina del potere, a cui alla soglie della Rivoluzione in pochi per la verità credono ancora – almeno nell'ambiente colto e borghese in cui vive Staël – verrà negato e formalmente confutato soltanto con l'emanazione della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* dell'agosto 1789, che affermerà una concezione ascendente e non più discendente del potere. L'idea dell'importanza del consenso popolare quale fattore fondamentale per l'esistenza e la stabilità delle istituzioni è certamente un caposaldo della concezione politica di Staël, la quale ha appreso dal padre che la vera fonte della legittimità politica è sempre l'opinione pubblica. Al contempo, però, la scrittrice rimprovera al Ginevrino l'idea di democrazia diretta e il rifiuto del principio di rappresentanza: «oserò tuttavia biasimare Rousseau», aggiunge, «per non reputare libera la

nazione che ha per legislatori i suoi rappresentanti, e di esigere l'assemblea generale di tutti gli individui» (Staël, 2008, p. 81). È proprio contro questa concezione rousseauiana della democrazia che gli «amici della libertà» – così Staël prenderà l'abitudine di chiamare il gruppo di cui si farà portavoce nel corso di tutto il decennio rivoluzionario – dovranno combattere per evitare le derive autoritarie e demagogiche del nuovo mondo che è in procinto di nascere con l'Ottantanove.

L'opera, infine, può essere interpretata come un atto politico anche sotto un altro punto di vista: si sviluppa già in questo primo scritto, infatti, una riflessione sul ruolo sociale della donna che si ritroverà in molte delle opere successive di Madame de Staël, dall'audace *pamphlet* del 1793 pubblicato in difesa della regina prossima ad essere giustiziata, al *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), ai romanzi del periodo consolare-imperiale *Delphine* (1803) e *Corinne, ou l'Italie* (cfr. M. Gutwirth, 1971, *Madame de Staël, Rousseau, and the Woman Question*, "PMLA", 86, n. 1, pp. 100-109). Nelle *Lettres sur Rousseau*, la scelta della forma epistolare è anzitutto un'implicita risposta a

Rousseau, che nella *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* (1758) nega che le donne siano in grado di cimentarsi con successo in questo genere letterario. Staël non fa alcun mistero della misoginia di Rousseau, ma al contempo non mette affatto in discussione il modo in cui la società settecentesca intende il ruolo delle donne, di cui del resto le opere del Ginevrino sono uno specchio fedele. Non si scandalizza per il fatto che Rousseau «abbia provato a impedire che le donne si occupassero degli affari pubblici, che avessero un ruolo di primo piano», e anzi sottolinea come egli sia riuscito comunque «a farsi amare parlando di esse». Staël di fatto limita la sfera d'azione delle donne all'ambito domestico: il loro ruolo di mogli e madri è tuttavia importante perché a loro viene assegnato il compito di guidare gli uomini nella sfera privata, «spronandoli a divenire cittadini attivi, sulla scia dello stesso Rousseau e delle abitudini della classe media ginevrina» (C. Takeda, *Mme de Staël and Political Liberalism in France*, Singapore, Palgrave Macmillan, 2018, p. 50). Madame de Staël rimprovera a Rousseau, invece, di sostenere che le donne «non sono mai capaci di dipingere la passione con calore e

verità», di accusarle di «non scrivere che freddamente, di non saper dipingere l'amore». In risposta a ciò, la scrittrice esalta le donne in quanto titolari di una sfera affettiva, sentimentale e amorosa che è guida esclusiva delle loro azioni: «è l'anima che mette in moto la loro intelligenza, che fa ritrovare loro il fascino di un destino nel quale i sentimenti sono le sole avventure, e gli affetti i soli interessi» (Staël, 2008, pp. 49-50).

Tuttavia, Madame de Staël non si limita a tratteggiare un'immagine della donna come custode del focolare domestico e come essere dominato dalle emozioni: opponendosi ancora una volta a una tesi presente nella *Lettre à M. d'Alembert* in cui Rousseau attacca la figura della *salonnière* tipica delle monarchie assolute in quanto fonte di corruzione morale per gli uomini, la scrittrice rivendica invece l'importanza delle animatrici di salotti intellettuali in quanto esempi morali per gli ospiti di sesso maschile. Le donne, in quest'ottica, acquisiscono un'influenza fondamentale nella formazione di quell'opinione pubblica che, come detto, per Staël costituisce l'ossatura delle istituzioni (e che, per Habermas, ha origine proprio con i salotti settecenteschi). In questo

senso, Staël non può non opporsi anche a un'altra idea misogina di Rousseau: quella secondo cui le donne non debbano essere istruite. Al contrario, proprio grazie all'istruzione sono in grado di elevarsi e di assurgere tanto al ruolo di *salonnière*, quanto a quello di scrittrice (cfr. Staël, 2008, pp. 50-51). Avendo di fronte agli occhi l'esempio del circolo di *philosophes* animato dalla madre, la scrittrice tenta in questo modo di contrastare la progressiva perdita d'importanza dei *salon* in una società sempre più incline a liberarsi delle tradizioni di *Ancien Régime* e in cui gli uomini di tendenza democratica cominciano sempre più a incontrarsi in assenza di donne – si pensi ad esempio ai club che nasceranno con la Rivoluzione (Takeda, 2007). Madame de Staël, del resto, continuerà ad animare salotti negli anni successivi, in rue du Bac prima, in rue de Grenelle poi, infine a Coppet, ma saranno luoghi di gran lunga più politicizzati dei *salon* illuministi, quando non veri e propri quartier generali di “partito”, come durante la prima fase della Rivoluzione o nei primi mesi del regime consolare. Resta comunque l'ambivalenza, nelle *Lettres*, tra l'accettazione del ruolo “domestico” delle donne e la rivendicazione di

questa loro fondamentale funzione sociale: ciò si può spiegare soltanto tenendo in considerazione da una parte la necessità di Staël di conciliare il suo *background* familiare ginevrino con la sua appartenenza all'alta società intellettuale parigina, dall'altra la sua costante tendenza, che perdurerà per tutto il decennio rivoluzionario, a trovare una sintesi tra le opposte istanze repubblicane e monarchiche.

Federico Tomasello

La questione sociale ai tempi del colera:
sulla genesi del welfare e delle scienze
sociali nell'Ottocento francese

Nel mio percorso di ricerca ho voracemente attinto agli studi di Claudio de Boni sul “diritto al lavoro” nel Quarantotto francese, sulle origini delle scienze sociali attraverso l’opera di Auguste Comte e sulla storia intellettuale dello stato sociale fra Otto e Novecento. Vorrei qui guardare a questi stessi temi da una prospettiva in qualche modo complementare a quella di De Boni, che li ha osservati principalmente dal punto di vista democratico e socialista. Io intendo invece sondare il modo in cui taluni fattori che hanno concorso alla genesi dei moderni principi del welfare e del metodo e dell’epistemologia delle scienze sociali sono emersi

anche nel campo del liberalismo francese di prima metà Ottocento. Un campo, quest'ultimo, presente ma relativamente marginale nella ricerca di Claudio De Boni, che ne ha saputo cogliere tensioni e inquietudini senza tuttavia mai accordargli un effettivo protagonismo nei processi da lui indagati. Proverò dunque a descrivere il modo in cui talune istanze liberali hanno potuto giocare un ruolo nei processi di gestazione delle moderne scienze sociali e delle prime politiche di sicurezza sociale in Francia. Per farlo, considero anzitutto gli sviluppi dello sguardo liberale sulla nascente questione sociale in uno specifico "frammento" di storia francese a cavallo fra 1830 e 1832.

Si tratta una temperie segnata dal primo tentativo di tradurre la teoria liberale in attività di governo – intrapreso dal cosiddetto "liberalismo dottrinario" di Guizot, Royer-Collard, Rémusat alla guida ideologica e politica del regime orleanista – ma anche da una crisi pandemica di ampia portata. L'epidemia di colera che invade l'Europa in questi anni ha conseguenze traumatiche in Francia anche perché si salda alle "patologie sociali" generate dai primi effetti dell'industrializzazione, che determina

anzitutto una migrazione di massa verso le città manifatturiere dal retrogrado cuore agricolo del paese. Questo movimento migratorio appare tanto poderoso da evocare una nuova “invasione barbarica”, secondo il paragone inaugurato da un celebre editoriale di Saint-Marc Girardin sul più autorevole quotidiano liberale di Francia, in cui si legge: «Le concorrenze commerciali hanno oggi l'effetto che avevano in altri tempi le migrazioni dei popoli. La società antica è morta, perché i barbari si sono mossi e si sono scontrati gli uni agli altri, finché via via, vennero a cadere sull'Impero Romano. [...] Oggi i Barbari che minacciano la società non sono nel Caucaso; sono nei sobborghi delle nostre città manifatturiere [...] è lì che risiede il pericolo della società moderna, è da lì che possono uscire i barbari che la distruggeranno» («Journal des débats», 8 dicembre 1831). Queste parole dimostrano come, per rappresentare la nascente questione sociale, le élite liberali abbiano attinto alla figura storica dei barbari, ben centrale in tutta la storiografia francese dal sedicesimo secolo in poi, tramutandola in una metafora volta a designare l'esodo, la migrazione di massa dei ceti rurali e subalterni verso le città

manifatturiere investite dalla Rivoluzione Industriale. Tale uso metaforico della figura dei barbari serve ora a rappresentare il paradosso di un'invasione che viene dall'*interno* del corpo della nazione forgiato dalla Grande Rivoluzione, perché i “nuovi barbari”, le “classi pericolose” sono il prodotto della nascente società industriale, che li genera ma da cui si trova minacciata.

Queste rappresentazioni della questione sociale e del pauperismo industriale vengono condotte a massima intensità dalla crisi pandemica. Si tratta di un'epidemia di colera che scoppia nel 1826 in India e vede poi entrare per la prima volta questo morbo in Europa fino ad arrivare nel 1832 a Parigi, ove provoca oltre diciottomila morti nel solo mese di aprile, rivelando immediatamente una colossale diseguaglianza sociale di fronte alla morte, perché devasta i quartieri più poveri dell'antico e decadente centro della città. Cosicché la stessa dinamica epidemica nutre un paragone fra le forme di vita selvagge e barbare delle tribù della valle del Gange, ove il morbo si è scatenato, e l'umanità migrante che si è recentemente ammassata nelle grandi città in cerca di occupazioni industriali. Il colera abilita

rappresentazioni delle classi subalterne come naturalmente più esposte al morbo in ragione delle loro insalubri condizioni di vita, dei loro comportamenti barbari e selvaggi. Al tempo stesso, tuttavia, l'esperienza dell'epidemia pare aver stimolato fra le élite liberali e di governo anche una differente consapevolezza della portata dei problemi legati alla nascente questione sociale. Se da una parte, infatti, i focolai terribili del contagio si concentrano nei quartieri popolari e d'immigrazione operaia, dall'altra è l'intero spazio sociale ad esserne investito. La dinamica epidemica si scatena nelle aree urbane più povere e malsane, ma, di qui, minaccia l'intero tessuto sociale – a maggio ne muore perfino il presidente del consiglio Casimir Périer. In questo senso, l'epidemia nutre anche nel campo del liberalismo di governo l'idea che la questione sociale debba in qualche modo essere governata per poter difendere la società dai suoi effetti più disgregatori, per poterla immunizzare da certi rischi di cui le classi popolari sono portatrici rispetto all'intero corpo sociale. Attraverso le nozioni di “milieu” o “ambiente sociale” e un intreccio fra il discorso medico-sanitario e quello politico-sociale

emerge l'assunto secondo cui, come il colera principia da un'infezione del fegato per minacciare presto l'intero corpo umano, così la questione sociale del pauperismo industriale riguarda una specifica porzione della società ma, da lì, produce conseguenze che minacciano la tenuta stessa della società degli individui liberale nata dalla Grande Rivoluzione.

Comincia così a prendere forma l'idea che il governo debba lavorare, alla maniera medica, a conoscere il corpo sociale per individuare i punti di innesto di politiche di sicurezza e riduzione dei rischi drammaticamente rappresentati dall'epidemia. Questo avviene perché la questione del colera assume immediatamente i tratti di una "questione sociale", dal momento che trova nelle insalubri condizioni del pauperismo urbano il maggiore veicolo di diffusione. La stessa comunità medico-scientifica si trova divisa in una veemente disputa che riflette in fondo differenti punti di vista riguardo alla posizione delle classi subalterne nella società industriale postrivoluzionaria. Da una parte, vi sono infatti le teorie del contagio che sostengono le classiche misure di isolamento e quarantena volte a

isolare i differenti segmenti della popolazione urbana per contenere la diffusione del morbo. Dall'altra, vi sono gli "igienisti", fautori dell'idea che il colera non sia una malattia contagiosa come le tutte le grandi epidemie del passato, ma un'infezione da prevenire agendo sulle condizioni insalubri di certi ambienti urbani, e quindi promuovendo misure igieniche in grado di migliorare la situazione delle classi popolari per renderle meno esposte alla dinamica epidemica. All'emergere del movimento igienista in campo medico, e alla sua crescente influenza ben al di là di tale campo, pare possibile accordare un ruolo sia nella formazione del metodo e dell'epistemologia delle nascenti scienze sociali sia nell'emergere delle prime istanze di welfare rivolte alle classi subalterne. L'ipotesi che propongo è insomma che la crisi pandemica dei primi anni 1830 possa offrire una prospettiva originale da cui guardare alla genesi delle prime pratiche di inchiesta sociale a vocazione scientifica e di alcuni fattori che condurranno alle prime – timide ma pionieristiche – misure di sicurezza sociale, come le norme sul lavoro dei minori e delle donne.

Rappresentando nel modo più drammatico le conseguenze della questione sociale e i rischi ad essa connessi, l'epidemia di colera nutre l'urgenza di sviluppare una comprensione più approfondita della condizione dei segmenti sociali considerati responsabili del contagio nel tessuto urbano. E la necessità di elaborare risposte amministrative al campo di problemi sociali cristallizzati dall'epidemia stimola l'emergere di un sapere a vocazione scientifica che fa del pauperismo urbano il proprio primo oggetto specifico. Il trauma dell'epidemia conduce infatti, ad esempio, alla prima inchiesta pubblica ufficiale della storia di Francia: il *Rapport sur la marche et les effets du choléra-morbus dans Paris et les communes rurales du département de la Seine* (1832). Si tratta di un rapporto redatto da una commissione di dieci esperti, incaricati dalla prefettura della Senna, che ispezionano centinaia di luoghi pubblici e privati considerati focolai epidemici allo scopo di elaborare pionieristiche pratiche di welfare tese a prevenire nuove epidemie. Il coevo sviluppo e diffusione delle statistiche pubbliche intreccia e nutre questo medesimo processo. Quantificando le grandi differenze nei tassi di mortalità fra differenti aree

urbane e insistendo sul ruolo delle condizioni di vita insalubri di certi quartieri popolari nel diffondere il colera, il *Rapport* sottolineava il nesso fra i rischi epidemici e il campo di problemi legati alla nascente questione sociale. E, di qui, indicava la necessità di istanze di riforma delle condizioni di vita dei poveri nei malsani quartieri dell'antico centro cittadino. Le iniziative di governo di François Guizot e quelle dell'igienista Louis-René Villermé in campo medico-scientifico consentono di apprezzare il ruolo di istanze e posizioni d'ispirazione liberale nel campo dei processi in esame.

All'indomani della crisi pandemica, Guizot promuove la riapertura dell'Accademia delle Scienze Morali e Politiche (ASMP), che diventa un vero laboratorio di gestazione delle nascenti scienze sociali, cui concorrono economisti, giuristi, amministratori, medici, filantropi, in particolare promuovendo ricerche, bandi e premi per indagini sulle problematiche legate alla nascente questione sociale. I trattati e le inchieste realizzate nell'ambito dell'ASMP – come quelle di Honoré-Antoine Frégier sulle classi pericolose, di Louis-René Villermé sulla condizione delle classi lavoratrici e di

Eugène Buret sulla miseria operaia – indicano una traiettoria meno esplorata nella genesi delle moderne scienze sociali. Essa consiste nello sviluppo di pratiche d'inchiesta sui tessuti popolari urbani che rispondo all'urgenza degli avvenimenti, alla necessità di affrontare problematiche contingenti che emergono dall'avvento della società industriale, e a cui concorrono differenti forme di sapere che vanno dalla medicina all'antropologia e all'etnografia, dall'amministrazione all'economia politica, dal diritto alla filantropia. Si tratta di un processo che si sviluppa in modo parallelo e complementare alla costruzione dei grandi modelli, concetti e idee della moderna sociologia, che in questi stessi anni si vengono sedimentando in Francia nel solco dell'eredità di Saint-Simon, in particolare con i corsi di filosofia positiva di Comte.

Fra i più autorevoli interpreti di questa temperie vi è certamente Villermé, uno dei padri del movimento igienista francese, della demografia sociale e un pioniere nell'applicazione sistematica della statistica alla medicina. Membro dell'Accademia delle Scienze Morali e Politiche – di cui verrà poi eletto presidente – questo medico chirurgo militare si era

interessato fin dagli anni 1820 allo studio dei differenti tassi di mortalità all'interno della popolazione, da cui era nato il suo interesse verso quelle classi subalterne che rivelavano una mortalità regolarmente più alta. Nel 1828 Villermé fonda le «Annales d'hygiene publique» in cui si propone di studiare le “patologie sociali” che risultano dall'avvento della società industriale e di influenzare l'azione amministrativa e di governo allo scopo di promuovere pioneristiche politiche di sicurezza centrate sullo sviluppo dell'igiene pubblica. Di qui, Villermé diviene grande protagonista nei dibattiti medici sul colera – ove si fa promotore di misure di salubrità tese a migliorare le condizioni igienico-sanitarie dei quartieri più poveri – ed entra poi nella commissione d'inchiesta sulla malattia orientandone le pratiche verso l'ispezione dei siti insalubri. In seguito all'epidemia, l'ASMP gli commissiona una lunga indagine presso le grandi manifatture di Francia volta a «verificare le condizioni fisiche e morali delle classi lavoratrici». Ne risulta il poderoso *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie* (1840), la prima grande inchiesta operaia d'Europa, di cui

interessa qui sottolineare un aspetto in particolare. Il punto più delicato che questa opera solleva è costituito dal lavoro dei minori. Da medico igienista, Villermé insiste sulle conseguenze che la questione ha in termini di salute pubblica, che si manifestano, ad esempio, nella riduzione degli abili alla leva in ragione del rachitismo provocato dalle drammatiche condizioni del lavoro minorile. Le considerazioni del *Tableau* – autorevolmente sostenute da un'indagine empirica condotta attraverso lo sguardo scientifico di un notevole liberale – nutrono così una campagna che conduce fino all'approvazione della Legge sul lavoro dei bambini del 22 marzo 1841, che recepisce direttamente buona parte delle indicazioni contenute nel *Tableau* di Villermé. Nel contesto della società liberale post-rivoluzionaria, questa legge poneva un primo limite legale al principio della libertà d'impresa per mettere in sicurezza e tutelare un segmento debole della popolazione – la forza lavoro minorile – inaugurando politiche di sicurezza che disciplinano il rapporto salariale per proteggere il cittadino in quanto lavoratore. Le medesime tutele accordate ai minori verranno poi, nel corso dell'Ottocento, estese alle donne e infine all'intero

campo del salariato. Con la norma del 1841 il legislatore francese interveniva per la prima volta all'interno del rapporto di lavoro, su una materia fino a quel momento ritenuta al di fuori del raggio d'azione dello Stato, allo scopo di difendere un segmento della popolazione attraverso il riconoscimento di forme di protezione legate alla condizione di lavoro. In questo senso, è stato rilevato come tale snodo segni un passaggio di rilievo nella genesi dei moderni principi di welfare, rispetto ai cui ho inteso qui richiamare il contributo proveniente da taluni segmenti del, vasto ed eterogeneo, campo del liberalismo francese di prima metà Ottocento.

Fausto Proietti

Democrazie nella Francia del 1848-1852

Avrei voluto conoscere meglio Claudio De Boni. La nostra era una frequentazione di tipo professionale ed episodico, legata com'era all'incontrarsi in occasione di convegni, seminari e simili; ma negli ultimi anni questa frequentazione si era consolidata, per via del reciproco interesse per le nostre ricerche e per il fatto che entrambi mettevamo al centro del nostro lavoro la Francia dell'Ottocento. Gli ultimi tre libri pubblicati da Claudio – che aveva intensificato, se possibile, la sua attività scientifica dopo il pensionamento – sono state per me altrettante occasioni di confronto con lui: avendo molto apprezzato l'originalità del suo volume sulla fortuna internazionale di Comte (C. De Boni, *Storia di un'utopia. La religione dell'Umanità di*

Comte e la sua circolazione nel mondo, Milano, Mimesis, 2013) ne avevo discusso con Claudio e lo avevo recensito; la pubblicazione del suo libro sugli anarchici francesi dal 1840 al 1914 – su cui tornerò nel seguito – era stata un’ulteriore occasione di scambio di opinioni (C. De Boni, *Liberi e uguali. Il pensiero anarchico in Francia dal 1840 al 1914*, Milano, Mimesis, 2016). Il terzo volume, l’ultimo pubblicato da De Boni, era un progetto un po’ folle per i nostri tempi di bibliometria anvruriana: la traduzione, con un ampio saggio critico introduttivo, del *Catechismo positivista* di Comte. Sono stato felice di dargli una mano a realizzarlo, proponendolo in una collana di cui sono membro del comitato editoriale (A. Comte, *Il catechismo positivista. Sommario esposizione della religione universale in undici dialoghi sistematici tra una donna e un prete dell’umanità*, a cura e con introduzione di C. De Boni, Roma, Aracne, 2018). Una presentazione del volume a Perugia era già in programma quando la scomparsa di Claudio prima e la pandemia poi ne hanno ritardato, ma non annullato, l’idea.

Poiché in questa sede siamo stati chiamati a trattare un nostro tema di ricerca che avrebbe potuto interessare a Claudio, vorrei concentrare le

mie osservazioni sulla storiografia politica riguardante la Seconda repubblica francese. Non c'è dubbio che quel regime rappresentasse un oggetto di interesse comune ad entrambi; fondamentale per lui, data la assoluta centralità in quel contesto del tema del diritto al lavoro, per me la Seconda Repubblica è, da molti anni ormai, quasi un'ossessione, un grande – ma cronologicamente circoscritto – *corpus* di testi che invita a continui approfondimenti e a sempre nuove ricognizioni, il cui esito più recente ho condensato in un volume pubblicato nel 2020 (F. Proietti, *L'invenzione della democrazia. Pensiero politico e istituzioni nella Seconda Repubblica francese (1848-1852)*, Roma, Aracne, 2020). Avevo avuto modo di fare cenno a Claudio di questo libro ancora *in fieri*, e lui si era mostrato, con la curiosità intellettuale che lo caratterizzava, interessato a leggerlo una volta pubblicato; il confronto con lui in merito ai risultati di questa ricerca, come ho scritto anche nella premessa a quel volume, mi è molto mancato. In queste brevi note, dunque, cercherò di mettere a confronto le tesi che ho avanzato in quello e in altri lavori con la visione sul 1848 francese che emerge da vari scritti di Claudio. Il titolo che ho scelto per

questo mio intervento – che riecheggia, a sua volta, quello di un libro molto bello e importante di Vittore Collina (Id., *Le democrazie nella Francia del 1840*, Firenze, D’Anna, 1990) – sintetizza la mia proposta interpretativa: vedere nell’effimero regime politico della Seconda repubblica un modello politico, già compiuto, di sistema democratico, sia dal punto di vista del dibattito ideologico, sia da quello del funzionamento istituzionale; compresa l’ambivalenza, consustanziale alla storia del regime democratico dei moderni, tra visioni diverse e contrapposte della democrazia. Nell’affermare questo, la mia interpretazione intende porre in questione quella più classica e prevalente – sin dal 1850, anno di pubblicazione in forma di articoli del testo che nel 1895 Engels, dopo la morte di Marx, intitolerà *Lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* –, che vede in quel regime nient’altro che un momento di passaggio tra la Monarchia censitaria e il Secondo Impero, all’insegna della sostanziale continuità del dominio della borghesia capitalista («il regno dei banchieri») e con la complicità decisiva di un socialismo ingenuo e ‘piccolo-borghese’. Un’interpretazione, in sintesi, che mette al centro

dell'attenzione il momento sociale rispetto a quello politico, e dunque legge le giornate di guerra civile a Parigi del giugno 1848 come, al tempo stesso, il punto più alto di manifestazione della 'lotta di classe' in Francia e il vero momento conclusivo della Seconda Repubblica, ben prima del colpo di Stato del 2 dicembre 1851. Non intendo sostenere che questa interpretazione sia errata o da rifiutare *in toto*; di certo, però, essa porta ad ignorare completamente le valenze strettamente politiche di quell'esperienza istituzionale, recuperabili solo facendo ricorso a una periodizzazione in parte diversa e più ricca. Credo, ad esempio, che debba essere preso in più seria considerazione, accanto al trauma del giugno 1848, il secondo e altrettanto grave trauma conseguente all'approvazione della riforma elettorale del maggio 1850. Né va sottovalutata la portata epocale, per la storia della democrazia, delle stesse *journées de juin*: quell'evento fu sconvolgente non solo per i proletari che videro i loro compagni arrestati, fucilati e deportati, ma anche per i tanti sinceri repubblicani ('moderati' o meno) che videro folle di operai – ormai pienamente 'cittadini', ossia soggetti votanti – scagliarsi contro le istituzioni parlamentari frutto del

suffragio universale. Un trauma politico, peraltro, gemello di quello del 31 maggio 1850, quando il parlamento, mutilando il suffragio universale, sembrò rinnegare se stesso e la nascente democrazia rappresentativa, innescando un generalizzato rifiuto della rappresentanza la cui eco, come ho cercato di mostrare nei miei studi più recenti, è ancora ben presente nell'odierno dibattito ideologico sulla democrazia. Ovviamente non intendo attribuirmi meriti di innovazione storiografica che non sono certo solo, né principalmente, miei: dopo gli studi pionieristici di Fabrizio Bracco (cfr. Id., *Democrazia diretta e democrazia rappresentativa in Francia 1850-1851*, in *Assemblee di Stati e istituzioni rappresentative nella storia del pensiero politico moderno [secoli XV-XX]*, vol. II, Maggioli, Rimini, 1983, pp. 579-614), risalenti ai primi anni Ottanta del secolo scorso, nell'ultimo ventennio da più parti si è autorevolmente sottolineata la centralità del 'momento politico', variamente inteso, nella parabola della Seconda Repubblica, mettendo in questione implicitamente il paradigma marxiano, se così vogliamo definirlo: penso, ad esempio, alle osservazioni presenti negli studi di Pierre Rosanvallon e Alain Garrigou dei

primi anni Duemila (cfr. in particolare P. Rosanvallon, *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000; A. Garrigou, *Histoire sociale du suffrage universel en France. 1848-2000*, Paris, Seuil, 2002) e ai contributi più recenti di Olivier Ihl e Samuel Hayat (O. Ihl, *Une ingénierie politique. Augustin Cauchy et les élections du 23 avril 1848*, in «Genèses», [décembre 2002], n. 49, pp. 4-28; Id., *Louis Marie Bosredon et l'entrée dans le suffrage universel. Sociogenèse d'une lithographie en 1848*, in «Revue d'histoire du XIX^e siècle», [2015], n. 1, pp. 139-163; S. Hayat, *Quand la République était révolutionnaire. Citoyenneté et représentation en 1848*, Paris, Seuil, 2014), per non nominare che i principali.

Qual era la posizione di Claudio rispetto a questo problema e a questo dibattito storiografico? I primi indizi per arrivare a una possibile risposta si trovano nell'importante antologia da lui curata e relativa alla discussione sul diritto al lavoro nel '48 francese. Edito nel 2002, quel volume di fatto inaugura una temperie caratterizzata dalla riscoperta della rilevanza ideologica di quei dibattiti (cfr., fra i più interessanti frutti di quella stagione, gli studi di E. Antonetti, *Il lavoro tra necessità e diritto. Il dibattito sociale*

nella Francia tra due rivoluzioni [1830-1848], Milano, FrancoAngeli, 2004 e Th. Bouchet, *Un jeudi à l'Assemblée: politiques du discours et droit au travail dans la France de 1848*, Montréal, Nota Bene, 2007). Se nell'introduzione di quel libro De Boni, da un lato, aveva l'indubbia lungimiranza di rivalutare i dibattiti svolti in seno alla *Commission du Luxembourg* (liquidata, viceversa, da Marx con lo sprezzante appellativo di «sinagoga socialista»), dall'altro faceva suoi alcuni motivi (alcuni *clichés*, mi verrebbe da dire) dell'interpretazione storiografica più 'classica'. Ad esempio, in quella sede presentava i costituenti del '48, i cosiddetti 'repubblicani moderati', come «riedizione [...] della Palude, ma con molto più opportunismo e molto meno attaccamento alla rivoluzione della sua omologa del 1792» (C. De Boni, *Introduzione a Il diritto al lavoro nel 1848. Antologia di scritti e discorsi*, a cura di C. De Boni, Milano, Mimesis, 2002, p. 26). Va tenuto ben presente, d'altro canto, che l'adesione di Claudio al paradigma storiografico che vede nella Seconda Repubblica essenzialmente la manifestazione di una crisi sociale era funzionale al fatto che il suo interesse di ricerca preminente era la ricostruzione del

dibattito sullo stato sociale – oggetto non solo di quello, ma anche di tanti altri suoi fondamentali saggi (mi riferisco in particolare alla vera e propria ‘trilogia’ costituita da C. De Boni, *Alla ricerca dello stato sociale. Politica ed economia nel pensiero francese della prima metà dell’Ottocento*, Padova, Cedam, 1999; Id., *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. L’Ottocento*, Firenze, Firenze University Press, 2007; Id., *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento*, 2 voll., Firenze, Firenze University Press, 2009) – e per quella via era arrivato a studiare il 1848; non stupisce, quindi, non trovare nel suo testo considerazioni approfondite sulle forme politiche assunte da quel regime.

In altri scritti, tuttavia, De Boni non solo si mostra consapevole della rilevanza della questione politico-istituzionale in Francia all’altezza del 1848, ma solleva il problema (cruciale, secondo me) della relazione tra questo ordine del discorso e quello, a lui più caro, riguardante la ‘questione sociale’. Ne prendo in considerazione due. Il primo è un saggio del 2010, dal titolo *Questione sociale e Stato: un conflitto di idee entro il '48 parigino* (in *Curtatone e il 1848 toscano, italiano ed europeo: la trasformazione del popolo in nazione*, a

cura di P.F. Giorgetti, Pisa, ETS, 2010, pp. 209-226). Le promesse tematiche contenute nel titolo sono solo in parte mantenute: infatti De Boni afferma esplicitamente che «per cogliere appieno il senso dell'esplosione parigina del 1848, e delle idee e passioni che stanno alla sua base, occorre [...] inserire un terzo elemento [oltre a borghesia e proletariato], vale a dire lo stato» (*ivi*, p. 210); ma, nello sviluppo del testo, è ancora una volta sul tema del diritto al lavoro e sulla sua discussione nei primi mesi del 1848 che si concentrano le sue osservazioni. Mi ha colpito, rileggendo queste pagine di Claudio, la sua affermazione per cui la famosa frase (la cui paternità va ascritta, pare, a Lamartine) contenuta nel proclama del Governo provvisorio del 18 marzo 1848 in base alla quale, in conseguenza dell'applicazione del suffragio universale, «non ci sono più proletari in Francia» costituirebbe la migliore esemplificazione dell'«astrattezza del pensiero liberale 'classico'» di cui erano portatori, a suo avviso, i fondatori della Seconda Repubblica (*ivi*, p. 213). Si tratta di un'opinione che in altri tempi avrei forse sottoscritto anch'io; ora penso, invece, che proprio quella frase – così assurdamente ingenua

per le nostre orecchie di viventi nel XXI secolo – vada presa sul serio, e si debba partire proprio da lì per cogliere un nodo profondo dell’intreccio tra questione sociale e questione politica nella Francia del tempo. I proletari erano sempre stati esclusi dal suffragio *in quanto proletari*, sulla base, cioè, della ben nota logica del voto capacitario; ora, per la prima volta nella storia, questa interdizione era caduta. Per Lamartine, come per altri suoi contemporanei, ciò significava che un discorso pubblico di tipo nuovo, di tipo autenticamente repubblicano e democratico, sulle modalità per regolare, anche legislativamente, un mercato come quello del lavoro, abbandonato al *laissez-faire* nella fase monarchico-censitaria, poteva ora essere espresso, e trovare una rappresentanza parlamentare a sostenerlo. In altri termini, si respirava nella primavera del 1848, almeno nella capitale, un clima di fiducia nei confronti della democrazia rappresentativa come strumento più idoneo a realizzare il fine ultimo del miglioramento delle condizioni di vita dei lavoratori salariati. Questa illusione tramontò definitivamente non nelle giornate di giugno, ma solo quando, con l’imposizione di una nuova legge elettorale che, di

fatto, escludeva dal voto, in modo selettivo, proprio una parte consistente delle masse proletarie, la democrazia parlamentare iniziò ad essere percepita come un governo effettivamente dominato dalla classe borghese e consustanziale ad essa; del tutto inadatto, quindi, a realizzare le promesse politiche e sociali della democrazia. E autori come Rittinghausen proporranno, a quel punto, uno strumento diverso – la legislazione diretta – per realizzare un fine che era sempre il medesimo, ossia la riforma sociale. Per tutte queste ragioni, sono personalmente convinto della necessità di ricostruire congiuntamente, in sede storiografica, il discorso sulla questione sociale e quello sulla questione politica sotto la Seconda Repubblica; un intento che, come detto, Claudio enunciava già, senza però darvi seguito, nel breve saggio qui richiamato.

Un secondo scritto che mostra una evoluzione degna di nota nell'approccio di De Boni allo studio della Seconda Repubblica è il già citato volume del 2016 sul pensiero anarchico in Francia. Qui Claudio dedica un intero capitolo a Joseph Déjacque, un autore assai poco frequentato dalla storiografia, compresa quella sull'anarchismo, e oggetto solo in

tempi recenti di una riscoperta in grande stile da parte di una serie di studiosi francesi (cfr. Th. Bouchet-P. Samzun, eds., *Libertaire! Essais sur l'écriture, la pensée et la vie de Joseph Déjacque [1821-1865]*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2019) mostrando, ancora una volta, di saper intercettare (o addirittura anticipare) temi di grande attualità storiografica (Per sua stessa ammissione, il suggerimento di dedicarsi allo studio di Déjacque gli era venuto, peraltro, da Fabio Bertini). De Boni, che aveva già trattato brevemente di Déjacque in un suo precedente articolo – *Un'utopia anarchica: l'"umanisfera" di Joseph Déjacque*, in G. Schiavone-D. Martina (a cura di), *L'utopia: alla ricerca del senso della storia. Studi in onore di Cosimo Quarta*, Milano, Mimesis, 2015, pp. 341-354 – soffermandosi su questo personaggio mostra attenzione per quella costellazione di autori 'minori' che furono centrali non solo nei dibattiti politici della Seconda Repubblica, ma anche negli anni successivi; tra questi, in una posizione forse preminente, quel Moritz Rittinghausen delle cui idee ho cercato di ricostruire qualche anno fa la fortuna internazionale nell'Ottocento (F. Proietti, *La législation directe par le peuple di Moritz Rittinghausen:*

il testo e i contesti della sua diffusione, in M. Rittinghausen, *La legislazione diretta del popolo, o la vera democrazia. Testo e contesti*, a cura di F. Proietti, Torino, Giappichelli, 2018, pp. 1-154). Proprio dall'idea di legislazione diretta di Rittinghausen l'esule Déjacque trae ispirazione per una serie di articoli pubblicati nel 1859 nel periodico «Le libertaire», da lui fondato a New York. Questi articoli, che fanno da *pendant* all'interno dell'opera di Déjacque al progetto di Umanisfero al quale soprattutto si riferisce De Boni, mostrano un acuto interesse, da parte dell'anarchico francese, per la questione tutta politica della migliore organizzazione del processo legislativo (su questo tema cfr. A.-S. Chambost, *Une voix étrange et dissonante de la démocratie radicale. Joseph Déjacque et la législation directe*, in *Libertaire!* cit., pp. 199-210).

In conclusione, provo a indicare qualche aspetto di un possibile programma di lavoro riguardo alla Seconda Repubblica che a me sembra abbastanza nuovo e sul quale avrei desiderato poter conoscere il punto di vista di Claudio. Non si tratta, a mio avviso, di volgersi al versante politico del 1848 francese *invece* che al versante sociale, ma di mettere in luce i

molteplici legami che in quel contesto si instaurano tra i due momenti. Senza dimenticare che Rittinghausen, esattamente come faranno più tardi i socialdemocratici tedeschi e svizzeri dietro il suo impulso, ma anche i riformisti statunitensi di fine secolo, non proponeva la sua visione della democrazia referendaria come un sistema perfetto di legislazione né come un fine politico in sé, bensì come strumento – l'unico secondo lui – in grado di tradurre in leggi i progetti di riforma sociale elaborati dai teorici socialisti. Il sistema rappresentativo-parlamentare, a suo giudizio, non avrebbe mai potuto farlo, perché dominato dalla borghesia e consustanziale ad essa. Vale la pena sottolineare come, su questo punto, l'analisi di Rittinghausen e quella coeva di Marx coincidessero, differenziandosi fortemente in merito alla *pars construens* e ai mezzi da opporre al parlamentarismo borghese: la «vera democrazia» per il primo, la rivoluzione proletaria per il secondo. Su queste compenetrazioni, evidenti a mio avviso, tra elementi 'strutturali' e 'sovrastrutturali' nel contesto francese di metà Ottocento avrei voluto, soprattutto, confrontarmi con Claudio.

Salvatore Cingari

Le critiche di Louis Blanc al capacitarismo
dei sansimoniani

Negli ultimi anni è fiorita una letteratura disciplinarmente a cavallo fra sociologia, pedagogia e teoria politica, che ha sottoposto a critica il concetto di “meritocrazia”. In questo quadro chi scrive ha cercato di fornire un contributo anche di storia del pensiero politico, provando a ricostruire la storia della parola (S. Cingari, *La meritocrazia*, Ediesse, Roma, 2020) a partire dall’autore che l’ha “inventata” e cioè il laburista atipico Michael Young nel suo *The rise of meritocracy* del 1958 (M. Young, *L’avvento della meritocrazia*, Roma-Ivrea, Edizioni di Comunità, 2014), ispirato dal socialismo etico di Tawney. Tuttavia anche prima che la parola

nascesse, la sfera semantica che quella iniziò a designare, era già maturata nel mondo nato dalla rivoluzione industriale e da quella francese. Molti dei temi che oggi il pensiero critico utilizza per denunciare le visioni “meritocratiche”, li possiamo ad esempio ritrovare nella disamina del capacitarismo dei sansimoniani effettuata da Louis Blanc in *La rivoluzione francese. Storia di dieci anni (1830-1840)*.

In *Il sistema industriale*, dell’inizio degli anni venti, Saint-Simon contrappone gli industriali al feudalesimo bonapartista e giacobino di legisti e militari. Questi ultimi riattivando in forma laica l’antica legittimazione religiosa, cercano di sedurre il popolo, che invece – dice Saint-Simon - sarebbe naturalmente schierato dalla parte degli industriali, eletti a loro capi. È l’ “eguaglianza turca” che lo può abbagliare, distogliendolo dai suoi veri interessi: essa infatti accorda “vantaggi sociali senza alcuna condizione né in una proporzione qualsiasi con l’utilità prodotta”, e cioè “il contrario della vera eguaglianza, dell’eguaglianza industriale, che consiste nel fatto che ciascuno trae dalla società dei benefici esattamente proporzionali al suo apporto

sociale, cioè alla sua capacità positiva, all'impiego utile che egli fa dei suoi mezzi, fra i quali bisogna includere, beninteso, i suoi capitali" (C.H. Saint-Simon, *Opere*, Torino, Utet, 1975, a cura di M.T. Pichetto, pp. 08-709 e n.). Il termine "capacità" era utilizzato in senso scientifico e insieme politico, come "forza" contrapposta all'inerzia del bruto potere (P. Musso, *Saint-Simon e le Saint-simonisme*, Paris, Press Universitaires de France, 1999, pp. 42-43 e 69-71). Si trattava del rilancio degli ideali borghesi contro la persistente risacca dell'antico regime, col fine di dinamizzare i ceti imprenditoriali nell'idea che premiare i più idonei con maggiori risorse sarebbe stato di beneficio all'intera società. Era quindi un punto di vista meritocratico, che risolveva nella sua promessa di ordine e progresso ogni conflitto sociale: la politica e lo stato tendevano così ad estinguersi nella pura amministrazione, con un'autorità centrale basata sul "merito". Nell'opuscolo *I Borboni e gli Stuart* del 1822, Saint-Simon sosteneva che "tutti i privilegi saranno annullati, e non potranno più riformarsi, poiché sarà instaurato il sistema di eguaglianza più completo che possa esistere e gli uomini che dimostreranno più capacità nelle scienze positive,

nelle belle arti e nell'industria saranno chiamati dal nuovo sistema a godere del primo grado di considerazione sociale e saranno incaricati della direzione degli affari pubblici, disposizione fondamentale che destina tutti gli uomini che posseggono un talento superiore ad elevarsi al primo rango, qualunque sia la posizione nella quale il caso della nascita li abbia posti" (Saint-Simon, cit., p. 911). Saint-Simon non nega che in tal modo i privilegi si possano riformare, ma è fiducioso che il problema non si porrà se venga rispettata la regola della retribuzione della capacità produttiva. Per questo lo studioso iniziò a proporre una serie di limiti al diritto di proprietà che i suoi seguaci avrebbero sviluppato in un attacco al diritto di successione. Questo aspetto della dottrina, la critica alle ricchezze non guadagnate e all'anarchia capitalistica e l'attenzione specifica alla sorte degli operai sfruttati nella sua ultima opera, *Il nuovo cristianesimo* (1825), hanno fatto inserire tradizionalmente Saint-Simon fra i socialisti utopisti. In realtà il suo pensiero rimane interno allo spirito di tipo borghese della Grande rivoluzione, tanto che le guide della società avrebbero dovuto essere, a suo

avviso, gli industriali e i banchieri, non gli operai. Questi ultimi tuttavia, pur dovendo obbedire al governo dei “migliori” e dei “capaci” e ingiustamente sfruttati, sarebbero stati i veri beneficiari del nuovo sistema tecnocratico e produttivista.

Nella scuola sansimoniana queste idee si sarebbero coagulate nel celebre *slogan*: “a ciascuno secondo le proprie capacità. A ciascuna capacità secondo le sue opere”, che, dopo essere stato impostato nell’opera collettiva *Exposition de la doctrine de Saint-Simon* (S.A. Bazard, B-P. Enfantin, H. Carnot, H. Fournel, C. Duveyrier: *Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, I ediz. 1829), venne inserito nel sottotitolo della rivista *Il globo* (1830-1832), assieme alle seguenti affermazioni: “Tutte le istituzioni sociali debbono avere per fine il miglioramento della sorte morale, fisica e intellettuale della classe più numerosa e più povera. Tutti i privilegi di nascita senza eccezione saranno aboliti”. Infatti in una prima fase della scuola sansimoniana sviluppatasi dopo la morte del maestro (1825), molta importanza è attribuita al potere del credito, idealmente riorganizzato intorno ad un’istituzione bancaria centralizzata, per

garantire opportunità ai soggetti con adeguate politiche selettive ancorate alla capacità (*Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, cit., pp. 205-219). Successivamente soprattutto con Saint-Amand Bazard, alla fine degli anni venti dell'Ottocento, il movimento inizia a svolgere la critica del diritto di successione e dell'accumulazione e trasmissione di proprietà non giustificate dal lavoro e anzi caratterizzata dall'appropriazione e sfruttamento del lavoro altrui (ivi, pp. 225-259). Il diritto di successione andava sostituito con la trasmissione delle risorse utili all'industria nelle mani dei più capaci, di modo che il *merito personale* avrebbe prevalso sulla *nascita* (ivi, pp. 258-259). Quindi l'idea sviluppata dai seguaci di Saint-Simon è che la questione sociale e il problema dello sfruttamento dei lavoratori subalterni si sarebbe risolta radicalizzando l'opera di abolizione del sistema di privilegi per nascita e perfezionando un sistema votato all'associazione universale dei lavoratori. Un sistema che si presentava però anche autoritario, gerarchico, utilitaristico e tecnocratico, liberato da oziosi e incompetenti, in cui al centro avrebbe brillato la fiamma dell'Utile produttivo. Il problema

principale dei sansimoniani è infatti quello del miglior utilizzo possibile delle risorse umane e del modo per poter far emergere il talento (*Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, cit., pp. 193-195 e 214-215). Come è stato del resto altresì notato, la denuncia non si rivolge all'appropriazione del plusvalore bensì alla rendita e all'interesse (M. Larizza Lolli, *Il sansimonismo (1825-1830). Un'ideologia per lo sviluppo industriale*, Torino, Giappichelli, 1976, pp. 45 e 306) e tende ad assumere una torsione morale-religiosa, tanto che può dirsi problematica l'attribuzione di queste teorie ad una filiera di tipo socialista. La legittimazione scientifica divenne sempre più di tipo religioso e misticheggiante, specie con Barthelemy-Prosper Enfantin, impegnato anche a giustificare a livello di "massa", fuori dall'iniziale intellettualismo del movimento, la gerarchia sociale fondata sulle diverse capacità: la tecnocrazia si faceva, cioè, teocrazia, riprendendo le tensioni di *Il nuovo cristianesimo*.

A queste teorie rispose Louis Blanc nel 1842, nel suo monumentale *Storia di dieci anni*, in cui dedica un capitolo alla scuola sansimoniana (L.Blanc, *Revolution française. Histoire de dix ans. 1830-1840*,

Tome III, Paris, Pagnere, 1845, pp. 89-139 ; I ediz. 1842; Ediz. Ital. *Rivoluzione francese. Storia dei dieci anni. 1830-1840*, Lugano, Tipogr. Della Svizzera italiana, 1844, Tomo IV, pp. 149-204). Philippe Regnier, in un saggio del 2005, ha rimarcato come fino ad allora il tema del sansimonismo nell'opera storiografica di Blanc non fosse stato sufficientemente tematizzato. E tuttavia, nonostante che a questo suo studio sia necessario rimandare per ricostruire il giudizio di Blanc sul sansimonismo con specifico riferimento alla *Storia dei dieci anni* (P.Regnier, *Louis Blanc, historien du saint-simonisme*, in *Louis Blanc. Un socialiste en république*, Paris, Editions Créaphis, Paris, 2005, pp. 17-34), la critica di quest'ultimo al capacitarismo (che non gioca un ruolo secondario in quelle pagine) non è trattata da Regnier in modo approfondito (ivi, pp.30-31). In realtà Blanc nella seconda metà degli anni trenta aveva maturato il suo passaggio da un repubblicanesimo attento alla dimensione politica ad una posizione che poteva dirsi di tipo socialista per la focalizzazione della questione sociale. Tendeva infatti a distaccarsi dalla visione sansimoniana – da cui pure era stato influenzato - in quanto a suo avviso l'emancipazione delle classi subalterne doveva

avvenire autonomamente, anche grazie al suffragio universale e non sulla spinta di una élite di industriali. Anche il ruolo dello stato avrebbe dovuto essere quello di garante dell'attivismo collettivo di associazioni di lavoratori automobilizzate dal basso. Lo Stato, in Blanc, doveva porre le condizioni per la libera associazione dei lavoratori mentre l'antistatalismo sansimoniano finiva per diventare più verticale e autoritario nella misura in cui conferiva il potere ad un'istanza tecnocratica. Blanc, avverso alla lotta di classe e alla rivoluzione, sosteneva di condividere con i sansimonisti l'idea di un'associazione universale basata sull'amore, che regolasse le relazioni industriali superando lo stato di disordine e di guerra. Tuttavia rilevava che la loro formula, *ad ognuno secondo la sua capacità, a ciascuna capacità secondo le sue opere*, finiva per essere contraddittoria con il fine da perseguire. Precisava infatti che non era in questione il fatto che il più "capace" sveltasse più in alto nella gerarchia, bensì che fosse il "meglio retribuito" (dunque non era in discussione una selezione delle capacità, bensì l'attribuzione di *potere* che questa comporta al di fuori della sfera specificatamente produttiva). Infatti

l'abolizione dell'ineguaglianza della "forza" non sarebbe valsa a nulla senza l'abolizione anche dell'ineguaglianza dettata dall'ingegno: "sia nell'uno che nell'altro caso – scriveva – la carità scompare, trionfa l'egoismo, ed il principio dell'umana fratellanza vien calpestato". Lo Stato avrebbe dovuto prendere la famiglia come modello: un organismo, cioè, in cui non si restituisce una determinata prestazione bensì ci si aiuta secondo il bisogno. "Retribuire secondo la sua capacità? E che farassi allora degli idioti? Che far degli infermi? Che fare del vecchio colpito da irrimediabile impotenza? Lasciarli perire di stento?".

Per Blanc non era valida neppure l'idea che la retribuzione secondo le capacità fosse utile per i suoi effetti incentivanti, e questa volta per un motivo morale: non riteneva giusto, infatti, porre la ricchezza materiale a ricompensa delle azioni. Pensava piuttosto al movente della gloria: gli uomini – a suo avviso – dovevano trovare "nell'esercizio stesso delle loro eminenti facoltà la loro ricompensa". Come trovare un'adeguata ricompensa economica per un Newton, del resto? L'uomo – continua Blanc – è fatto di bisogni e di

facoltà. Per i primi si rimette ai suoi simili, con i secondi è lui che li serve (ovviamente pensava ai bisogni fisici e morali, non a quelli fittizi tipici a suo avviso di una società corrotta). Fondare una disuguaglianza sociale sulla disuguaglianza delle attitudini porterebbe ad una disuguaglianza dei doveri. Più si hanno bisogni, più la società deve adoperarsi per soddisfarli, esigendo di più da chi ha più facoltà. Tali posizioni non nascevano certo nel vuoto. Etienne Cabet rivendicava ad esempio il carattere collettivo del genio e del talento, cioè il fatto che essi erano anche frutto della cooperazione sociale e, quindi, non potevano dare luogo a privilegi: “ciascuno ha il dovere di lavorare lo stesso numero di ore al giorno – scriveva Cabet – *secondo i propri mezzi* e il diritto di ricevere una parte uguale di tutti i prodotti, *secondo i propri bisogni*” (E. Cabet, *Principi e dottrine sulla comunità*, in *Il socialismo prima di Marx*, a cura di G.M. Bravo, editori Riuniti, Roma 1966, pp. 489-490.). Assunto, questo, che pervadeva anche le argomentazioni anticapacitarie di Pierre-Joseph Proudhon, secondo cui il talento è il frutto di un’intelligenza collettiva. Per Proudhon, come per Blanc, una cosa sono le *funzioni* che devono essere

diverse e non certo livellate, mentre un'altra son i *rapporti* (e quindi le retribuzioni) la cui uguaglianza si fonda proprio su quella diversità cooperativa (P.J. Proudhon, *Che cos'è la proprietà*, ed.or. 1840, Bari, Laterza, 1967, pp. 136-153).

Se per Proudhon non solo il talento non era misurabile in modo assoluto ma soltanto relativamente al tempo e al luogo, anche per Blanc un altro nodo critico della questione è chi sia il giudice delle capacità. La risposta dei sansimoniani secondo cui è colui che si farà accettare come tale, prefigurava un “dispotismo personale”. Ecco perciò che si insinuerebbe il seme della discordia e del conflitto sociale fino al crollo del sistema.

Le critiche di Blanc ritornano con accenti simili nel Marx della *Critica al programma di Gotha* del 1875. In effetti la celebre frase marxiana “da ciascuno secondo le proprie capacità a ciascuno secondo i suoi bisogni” (K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, ed. orig., 1875, Roma, Editori riuniti, 1978, p. 32), risale proprio a Louis Blanc (cfr. M.Grazia Meriggi, *L'invenzione della classe operaia. Conflitti del lavoro, organizzazione del lavoro e della società in Francia intorno al 1948*, Milano, Franco Angeli, 2002, p. 92n; G.D.H.

Cole, op.cit., pp. 192-194 e 198; e A. Wood, *Marx and equality* in J.Roemer, edit by, *Analytical marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 296), oltre che, ovviamente, alle risonanze del dibattito sullo stesso capacitarismo sansimoniano (K. Marx, *L'ideologia tedesca*, ed. or.1846, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 502-503). Nell'*Ideologia tedesca*, infatti, Marx difende dai fraintendimenti di Karl Grün il pensiero sansimoniano anche per questo aspetto, mostrando di ritenerlo un fattore importante della maturazione di una questione sociale e socialista, pur tuttavia accennando a mostrarne i limiti (*ivi*, pp. 468, 470, 472, 478, 498-500), su cui si sarebbe poi soffermato meglio nel terzo libro del *Capitale*. In quelle pagine avrebbe infatti sottolineato come Saint-Simon - di cui considerava le idee sul sistema creditizio, poi sviluppate dai seguaci, inadatte a imprimere una rottura rispetto ai rapporti di produzione esistenti - quando parlava di lavoratori alludesse agli industriali e solo nell'ultima fase della sua speculazione, quella culminata nel *Nuovo cristianesimo*, si era fatto "portavoce" anche del proletariato, rimanendo per il resto in un'ottica "borghese" più indietro rispetto anche a Owen.

Engels – che attribuiva gli aspetti “borghesi” di Saint-Simon all’arretratezza del sistema economico-sociale francese rispetto a quello inglese - appose una nota a queste pagine dove si dichiarava sicuro che Marx avrebbe modificato questo passaggio nella revisione del manoscritto, data la sua ammirazione del genio e della mente enciclopedica” di Saint-Simon. Anche nel “Manifesto” Marx, pur sottolineandone l’incapacità di attribuire un ruolo autonomo al proletariato, inseriva quello di Saint-Simon fra i “sistemi socialisti e comunisti propriamente detti” (K. Marx-F. Engels, *Il manifesto del partito comunista*, ed.or.1 848, Roma, Editori riuniti, pp. 105-106); avendolo peraltro già posto, in *Miseria della filosofia* (ed. or. 1847, Roma, Editori riuniti, 1976, p. 183), più in alto di Proudhon (come Hegel rispetto a Feuerbach) e, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, avendolo inserito fra quegli autori che avevano compreso come il lavoro umano fosse “fonte di ricchezza” (Torino, Einaudi, 1968, p. 96).

Nella *Critica del programma di Gotha*, come si sa, Marx, sostenendo che il programma socialdemocratico rimane iscritto nella logica

borghese di retribuire il lavoratore per la prestazione, senza considerare la diseguaglianza delle condizioni di ognuno, concludeva che gratificare secondo le capacità non può essere il punto di arrivo di una società che ha socializzato il sistema produttivo. In tale società, infatti, bisogna chiedere ad ognuno secondo le proprie capacità e dare ad ognuno secondo i suoi bisogni: come diceva anche Blanc. E ciò nonostante la forte distanza fra quest'ultimo, fautore di un socialismo etico non antagonistico e basato sul suffragio universale, e il pensiero marxiano. Viceversa è stata ricostruita da George Gurvitch (*Saint-Simon et Karl Marx*, in « *Revue Internationale de Philosophie* », 1960, Vol. 14, n. 53/54, 3/4, 1960, pp. 399-416) l'influenza di Saint-Simon su Marx. Lo stesso Gurvitch e altri studiosi (Cole, cit., pp. 55-56, 70; P. Ansert, *Marx e l'anarchismo*, Bologna, Il mulino, 1972, ediz. or. *Marx et l'anarchisme*, Paris, Press Universitaires de France, 1969, pp. 7-156 e 363-396 ; D. Settembrini, op.cit., pp. 127-171; Musso, cit., pp. 4 e 71; P. Dardot-C.Laval, *Marx, Prenom: Karl*, Paris, Gallimard, 2012, pp. 10, 32, 43-62, 66, 228, 238-242, 247, 254, 295-296, 613, 617, 652), hanno variamente sottolineato

come sia possibile rintracciare l'eredità del primo nel pensiero del secondo per quanto riguarda l'acquisizione di un metodo sociologico che, all'altezza dell'*Ideologia tedesca*, si lascia alle spalle quello filosofico di radice hegeliana; per la visione dell'estinzione dello Stato a vantaggio di un autogoverno delle forze produttive; per la prefigurazione di un cambiamento sociale che sfoci in una società liberata dalla "concorrenza illimitata" (*Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, cit., pp. 203-204), ma che passi necessariamente da tale fase caratterizzata da antagonismo e sfruttamento (ivi, pp. 136-154, 182, 189); per l'idea di un conflitto di classe che inerisca alla sfera della produzione industriale e dell'autonoma emancipazione del lavoro (ma quello fra produttivi e improduttivi non fra imprenditori e operai); per la tesi secondo cui sono i rapporti di proprietà che conferiscono a un regime sociale il suo carattere. La prima valorizzazione del sansimonismo da un punto di vista marxista è del resto da rintracciare proprio in Friedrich Engels (*L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, ed. or., 1880, Roma, Editori riuniti, pp. 31-32, 70, 73-76 e 89; *Antiduhring*, ed. or. 1878,

Roma, Editori Riuniti, 1995, pp. 17, 23, 246-249). Pensiamo inoltre a come i sansimoniani rivendicassero la storicità quanto meno della forma dell'istituto della proprietà e agitassero l'idea che gli economisti del XVIII secolo avessero espresso gli interessi delle classi proprietarie (Cfr. *Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, cit., pp. 228-232). È anche vero però che le attinenze metodologiche non possono fare velo alla distanza politica legata al fatto che Saint-Simon pensava l'emancipazione come frutto dell'attività degli industriali e non degli operai (R. Garaudy, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, Parigi, Edition hier et Aujourd'hui 1948, pp. 89-101), in una società rinnovata in cui l'utile produttivo tendeva a diventare un fine gerarchizzante. Gli stessi Dardot e Laval, pur enfatizzando per tutto il loro volume su Marx l'ascendenza sansimoniana di quest'ultimo, non possono non rilevare come il disegualitarismo capacitario del primo fosse lontano non solo dalla prospettiva comunista ma anche da quella di un sansimoniano dissidente come Pierre Leroux (Dardot e Laval, cit., p. 617).

Michela Nacci

«Le tout-puissant dollar».
Claudio Jannet e la civiltà americana

Queste pagine costituiscono un tassello della ricerca che prima o poi vorrei portare a compimento e che riguarda l'immagine della civiltà americana nella Francia di fine Ottocento. Non è (solo) una ricerca antiquaria: implica l'interpretazione della vita delle idee e della loro durata, del rapporto che esse intrattengono con gli eventi politici. Tornerò su questo punto alla fine.

Nel 1876 esce il volume *Les États-Unis contemporains ou les moeurs, les institutions et les idées depuis la guerre de la sécession* (Paris, Plon): l'autore è Claudio Jannet. Il primo elemento interessante è che la prefazione è di Frédéric Le Play: Jannet è infatti un suo allievo. Nel 1855 Le Play aveva pubblicato *Les Ouvriers européens. Études* (Paris, Imp. Impériale), dove aveva espresso la

visione della società industriale propria di un cattolico conservatore. In questa lettera che fa da introduzione al volume dell'allievo, Le Play si rifà a Burke, de Maistre e Bonald. Condanna da un lato la Rivoluzione francese, dall'altro lo sbriciolamento della proprietà contadina e del legame sociale che si verifica con lo sviluppo dell'industrialismo e dell'urbanizzazione.

Perché è interessante questa introduzione? Per almeno due motivi. Il primo: perché Tocqueville viene interpretato come del tutto favorevole alla democrazia americana (grazie alla frase sulla Provvidenza) tanto che è da imputare a lui ciò che è avvenuto, «aver eretto in dogma la superiorità del numero in materia di governo» (XVI). Tocqueville è anche presentato come favorevole al governo della moltitudine in quanto causa di prosperità. Due interpretazioni che oggi non mancano di stupirci. Il secondo motivo: perché Tocqueville viene accusato di essere fra coloro che hanno spinto la Francia a imitare gli Stati Uniti e a seguirli sulla strada della decadenza dei valori morali, del declino di una grande razza, della rovina, dell'abisso. Le Play scrive: «Dalla pubblicazione del *Contratto sociale*, il

libro di Tocqueville [*La democrazia in America*] è quello che ha esercitato l'influenza più funesta sui nostri destini.» (XVII) Anche questo ci sorprende non poco.

Quale il merito di Jannet per Le Play? Aver mostrato «in un quadro fedele la decadenza morale degli Stati Uniti contemporanei» e al tempo stesso aver individuato «una delle cause della nostra rovina». (IX) Perché? Perché i piccoli proprietari di campagna «ora sono annegati, in qualche modo, in mezzo alle popolazioni agglomerate senza misura dalla vita urbana, i rapporti commerciali e il lavoro manifatturiero. Queste agglomerazioni rompono con la tradizione nazionale». (XIV) Così, il potere politico è passato nelle mani della massa priva di proprietà fondiaria, che sceglie i suoi rappresentanti fra uomini avidi e cinici, snatura la democrazia americana ed elimina sempre più l'influenza della famiglia e della religione. Tutta la ricchezza accumulata velocemente dagli americani, in tal modo, non fa che spingere verso la decadenza morale, l'assenza di responsabilità, il cinismo.

Passiamo al libro di Jannet: denuncia la corruzione politica, la decadenza morale che proviene dallo sviluppo manifatturiero e commerciale, il dispotismo cesarista che si sta realizzando nel paese. La centralizzazione è cresciuta enormemente dalla Guerra di Secessione, la Costituzione di Washington non esiste più, gli stati non sono ormai che province dotate di autonomia amministrativa. Gli Stati Uniti sono il paese meno libero del mondo a causa dell'opinione.

Ho mostrato altrove (M. Nacci, *La conquista dell'Europa. Il problema dell'altro*, in «Suite française», 1/2018, pp. 31-50) che nella Francia dell'ultimo quarto dell'Ottocento chi scrive sulla civiltà americana non lo fa in modo solitario: esiste una fitta rete di rimandi fra gli autori che hanno compiuto il rituale viaggio e lo narrano ai Francesi. Una rete talmente fitta di rinvii e citazioni, e talmente chiusa, da far pensare a un canone: in quel momento si forma un modo di guardare alla civiltà americana che si impone e resta stabile almeno fino alla Prima guerra mondiale, e per certi aspetti anche oltre. Con Jannet abbiamo un'altra rete di rimandi: le sue fonti sono Auguste Carlier, Le Play (che non

ha fatto il viaggio ma si è documentato), William H. Dixon che è stato tradotto in francese, Philarète Chasles, Duvergier de Hauranne. A questi autori va aggiunto Paul de Rousiers, un altro allievo di Le Play. Teniamo presente che Jannet conosce Charles Maurras e che il pensiero di Le Play ha un'influenza permanente sul fondatore dell'Action française. Abbiamo dunque una rete conservatrice e cattolica. Identica è la caratteristica osservata anche per l'altra rete: la mistura di due elementi. Il primo è l'attenzione alla politica e alle istituzioni (Carlier in particolare), al sistema politico e alla Costituzione, molto più che alla vita economica, di cui si nota solo che è frenetica e ottiene grande successo; il secondo è la curiosità per le *moeurs*, i costumi, la vita che si svolge in famiglia, l'educazione, il modo di vestire e mangiare. Insieme, istituzioni e *moeurs* formano il quadro della civiltà americana, come del resto accadeva in Tocqueville.

Il punto di vista di Jannet si svela quando parla della crisi economica che colpisce il paese, che impoverisce gli operai e addirittura spinge gli immigrati a far ritorno in patria. Quella crisi non è un fenomeno neutro che viene osservato: deriva dal

sistema economico «falso», da istituzioni «cattive», dai «vizi» degli Americani (449), dalla «corruzione generale dei costumi» e dalle «malversazioni dei poteri pubblici» (443). Fa la sua comparsa un tema classico come la condanna del lusso e della «ostentazione smisurata» (450). Viene posto l'accento su un «falso senso di eguaglianza sviluppato dalle istituzioni del paese», sulla presenza nelle classi medie di «una sterilità sistematica» a causa dell'imitazione dei ricchi, sulla «moltiplicazione delle funzioni parassitarie, il predominio anormale delle professioni commerciali e industriali sull'agricoltura», su «l'accrescimento esagerato delle agglomerazioni urbane» (450). Si spende per l'alcol molto più che per i generi di prima necessità. Le ragioni sono «la fiducia esagerata che gli Americani hanno in se stessi» e «la sorta di ebbrezza che hanno fatto provare loro i successi materiali» (451), l'estraneità degli uomini fra loro (453). A salvare l'Europa da questi mali sono l'empatia fra padroni e operai e l'esistenza nel Vecchio Mondo di stati di dimensioni ridotte: «la divisione dell'umanità in nazionalità diverse» (459). Le tredici nazioni iniziali degli Stati Uniti oggi sono

diventate una quarantina di stati, che spesso non sono altro che «pure espressioni geografiche» (466): così, il mondo americano è diventato un «caravanserraglio in cui affluiscono tutte le nazionalità ma in cui non c'è una vera e propria vita nazionale fondata su principi comuni» (466). Insomma, sommersi dalle nazionalità immigrate, gli Americani hanno perso il sentimento della nazionalità e dell'unità nazionale. Il destino dell'America è divenire una dittatura, un cesarismo individuale o collettivo (472).

Alla fine, è la Provvidenza a essere evocata: non come un inevitabile allargarsi della democrazia a tutti i paesi (come per Tocqueville), ma piuttosto alla maniera di de Maistre, proprio come alla maniera di de Maistre sono pensati l'origine del governo e dunque il buon governo; per Jannet l'origine è divina, e ogni governo che sia tale deve poggiare sul Decalogo. E la Provvidenza? Gli errori americani - che derivano in linea retta da Rousseau (478) e che sono causa della crisi presente - potrebbero indicare l'inizio della rinascita «poiché per le nazioni come per gli individui, una mirabile legge provvidenziale fa della sofferenza l'espiazione degli errori commessi

e insieme un appello alla rigenerazione morale» (473).

Jannet cura e integra con due capitoli l'opera di Auguste Carlier, *La république américaine: États-Unis, institutions de l'Union, institutions d'État, régime municipal, système judiciaire, condition sociale des Indiens* (Paris, Guillaumin, 1890, 4 tt.) che questi non aveva potuto portare a termine. Nella notizia che scrive su Carlier ci informa che l'autore riteneva che Tocqueville fosse in errore su molti punti e che nella sua opera cercava di correggerli: andava cioè nella stessa direzione dell'opinione pubblica americana, alla quale era sensibile, che in parte non aveva reagito in modo positivo alla *Démocratie* di Tocqueville, soprattutto alla seconda parte. Per fare un esempio, rispetto alla donna americana angelicata dipinta da Tocqueville, Carlier descriveva anche la corruzione presente nel matrimonio, che si evidenziava soprattutto nell'emancipazione delle donne e nel gran numero di divorzi. Carlier si era occupato anche dello schiavismo e degli Indiani affermando che nessuno fino a quel momento aveva riflettuto sul problema; nella sua prefazione rivendicava come una prima volta anche la trattazione da parte sua

delle razze presenti negli Stati Uniti. Non la finiamo di stupirci: perché Tocqueville affronta sia il tema dello schiavismo sia quello degli Indiani sia quello delle razze diverse presenti nel paese. Insomma, o noi leggiamo *La democrazia in America* in modo distorto oppure la leggevano in modo distorto questi autori. Ma prendiamo atto che nel 1890 si poteva affermare che *La democrazia* di Tocqueville era obsoleta e da rifare (XII).

Quattro idee svolgono un ruolo importante nel formare l'immagine della civiltà americana nella Francia tra Ottocento e Novecento. La prima è l'immagine dell'America come una società economica nella quale contano solo il denaro e gli affari, e in cui regna un unico valore: il materialismo. Questa idea si trova già in Tocqueville.

La seconda è il punto di vista della razza. Chi lo adotta vede negli Stati Uniti un meticcio: gli immigrati, anche se si integrano rapidamente, non formano certamente una razza omogenea, anzi, inquinano una eventuale purezza razziale. Si crea così una società «innaturale» dal momento che non si identifica con una razza. La commistione di più

razze viene definita da Émile Boutmy (un altro autore di fine secolo che, come vedremo fra poco, si occupa degli Stati Uniti) «melma».

La terza è l'individualismo: quella società è composta da atomi isolati l'uno dall'altro. Ma in America non c'è solo individualismo: vi si trova anche il dominio sul singolo da parte dell'insieme sociale. Quel paese rappresenta la modernità, l'industria, il nervosismo, la condizione del benessere medio, la società dei consumi. Qual è il soggetto sociale caratteristico di un simile mondo? L'individuo. Questi autori si rendono conto che l'individuo si sta affermando anche nel Vecchio Mondo, anche in Francia. Vedono in quel soggetto un pericolo: non ha radici, cambia opinione e legami a ogni soffio di vento, può aggregarsi in formazioni inedite e temibili. Non è sull'individuo che può essere costruita una società ordinata e stabile. Denunciano questo pericolo negli Stati Uniti perché lo vedono crescere a casa propria: e l'America, per definizione, incarna il futuro. Anche questa idea era già presente in Tocqueville.

La quarta idea è il complesso formato da incultura e livellamento. Che cosa implica la democrazia americana? Il sistema politico che vige negli Stati Uniti è democratico o è americano? La democrazia che si è realizzata in quel paese fin dall'inizio della sua storia non può prescindere dal contesto americano: dal livellamento sociale, dalla ricerca del successo e del guadagno, dal materialismo trionfante, dalla giovinezza e quasi inesistenza delle tradizioni. Alla fine, sembra esserci molto più americanismo che democrazia nel mondo degli Stati Uniti, o meglio: la democrazia in quel paese ha dovuto fare i conti con le condizioni che ha trovato e ne è stata modificata. Per alcuni osservatori dell'epoca, la forza della democrazia non è stata tale da imporsi allo stesso modo in contesti diversi: l'Inghilterra è ancora un paese aristocratico, la Francia ha realizzato una democrazia basata su principi, astratta e universale, e ha avuto bisogno che scorresse molto sangue. Per altri, invece, la democrazia è uguale ovunque: in questi casi, se criticano l'America democratica, è perché temono che quel sistema politico abbia gli stessi effetti anche

da loro. Anche questo dubbio era già presente in Tocqueville.

Tutti questi autori sottolineano le enormi differenze presenti nella nazione americana, ma al tempo stesso sono stupiti dalla straordinaria somiglianza che esiste fra i suoi abitanti. Si muovono fra due temi: le istituzioni e il modo di vivere. Alcuni evocano il clima come causa che influenza il carattere degli Americani. Se andiamo a vedere meglio, scopriamo che due di loro – Émile Boutmy e Firmin Roz – fanno parte della psicologia dei popoli, quella branca di studi (che comprende anche Gustave Le Bon) che afferma l'esistenza di un carattere per ogni popolo, e che analizza le cause e le conseguenze del carattere nazionale nei vari popoli del mondo. La psicologia dei popoli si ricollega direttamente con la discussione dei caratteri nazionali lungo (almeno) tutto l'Ottocento. Il carattere è pensato come esito e fonte al tempo stesso dei tratti della nazione: esito perché a esso danno luogo il clima, la geografia, la lingua, la religione, la storia, le istituzioni e i costumi; fonte perché una volta che il carattere esiste, esso esercita il suo influsso (spesso determinante) su tutti gli aspetti

della vita. Chi crede nel carattere nazionale, infatti, vede nelle istituzioni non un elemento che può influenzare l'atteggiamento degli abitanti, e neppure un portato della storia, ma una emanazione diretta del carattere.

Quello che vivono questi autori è un momento cruciale perché con la guerra ispano-americana gli Stati Uniti divengono la prima potenza mondiale e fanno in modo che tutti se ne accorgano. Una tesi che si può leggere negli studi sull'argomento sostiene che proprio da questo momento nasca l'anti-americanismo: una corrente di critica della civiltà americana perché inferiore, inadeguata, giovane, materialista. L'anti-americanismo sarebbe dunque una reazione provocata dal divenire potenza mondiale degli Stati Uniti. Sia dal punto di vista temporale sia dal punto di vista del contenuto, però, i conti non tornano: le critiche alla civiltà oltreoceano avrebbero dovuto far seguito alla guerra, non precederla, e prendere in esame da quel momento in avanti temi inediti, in discontinuità con il prima. Invece, le critiche degli anni successivi al 1898 guardano ai consueti aspetti osservati nel mondo americano e sono in continuità con il

passato: quei temi con la guerra non mutano in modo significativo. È utile aver presente il quadro in cui si inserisce la guerra attraverso i titoli più significativi sulla civiltà americana e le loro date: *The american commonwealth* di James Bryce risale al 1880 ed esercita una forte influenza anche prima della sua traduzione francese, che avviene nel 1900. Nel 1892 esce *La vie américaine* di de Rousiers. *Outre-mer* di Paul Bourget – autore noto e alla moda – è del 1895, mentre i suoi *Essais de psychologie contemporaine* risalgono al 1885. *La démocratie et les partis politiques* di Moisei Ostrogorski esce nel 1902, ma ha una lunga gestazione che inizia nel 1887, dopo che l'autore ha preso la seconda laurea all'École libre de science politique fondata da poco da Émile Boutmy. Boutmy, a sua volta, pubblica *Éléments de psychologie politique du peuple américain* nel 1902, insieme ad altre opere importanti che escono tra il 1899 e il 1901. Non si può pensare che la guerra generi nell'arco di pochi mesi prodotti di questo spessore.

Il fatto è che l'antiamericanismo culturale sviluppa argomenti di lungo periodo che non hanno necessariamente gli stessi tempi delle svolte politiche, di alleanze, trattati e perfino guerre. Oltretutto, gli

autori citati fanno uso dello strumento del carattere nazionale, che dilata i tratti dei paesi quasi all'infinito: il carattere nazionale, per chi ci crede, è pressoché invariabile. Nel tempo trascorso fra gli autori di cui ho parlato e noi quello strumento utilizzato abitualmente in tanti campi – il carattere nazionale – è passato di moda: e la storia dell'immagine degli Stati Uniti attraverso l'idea del carattere americano è rimasta da scrivere.

Sono convinta che se Claudio fosse ancora con noi, questo tema lo incuriosirebbe e gli strapperebbe uno dei suoi bei sorrisi.

Fabio Bertini

Le donne anarchiche e il crogiolo della
Comune

Claudio De Boni ha definito passaggi fondamentali dell'autoconsapevolezza femminile, per le donne francesi, i moti rivoluzionari, a cominciare dal 1789, passando per il 1830, il 1848, il 1871, momenti di fusione con gli ideali politici e sociali (C. De Boni, *Donne, lavoro rivoluzione*, in *La donna in Europa e Toscana nell'Ottocento*, a cura di C. Del Vivo, Serravalle Pistoiese, Alvivo, 2019, pp. 31-50). Effettivamente, la formazione delle anarchiche di cui Claudio De Boni ha fornito gli importanti profili, come Louise Michel e André Léo (Léodile Béra) (C. De Boni, *Liberi e uguali. Il pensiero anarchico in Francia dal 1840 al 1914*, Milano-Udine, Mimesis, 2016, pp. 129 ss.), non è separabile dal movimento emancipazionista internazionale delle donne. Senza

andare troppo indietro – come forse varrebbe la pena – si può guardare a un passaggio fondamentale coincidente con il 1869, quando la National Society for Women's Suffrage, godendo di un consenso definibile di massa, e dell'appoggio di influenti personaggi come John Stuart Mill (*Société Nationale de Londres pour le suffrage des femmes*, in «Le Droit des femmes. Journal politique, paraissent tous les samedis», 12 giugno 1869), svolgeva importanti meetings (M. Goegg, *Correspondance de Genève*, in «Le Droit des femmes», 26 marzo 1870. Cfr., sul meeting di Londra, 17 luglio 1869, A.P. Robson-J.M. Robson (eds.), *Sexual Equality. Writings by John Stuart Mill, Harriet Taylor Mill, and Helen Taylor*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 265), mentre un gruppo guidato da Josephine Butler conduceva la battaglia per i diritti delle donne sposate, insieme a quello dell'istruzione su cui le donne mietevano qualche successo per l'ammissione a Collegi universitari (M. Goegg, *Correspondance de Genève* cit.), e soprattutto le donne inglesi lanciavano una battaglia epocale contro il *Contagious Diseases Acts*, legislazione sulla prostituzione mirata in modo unilaterale e umiliante contro le donne, che reagivano sotto la guida della

stessa *Josephine Butler* (J. Daubié, *L'Agitation Anglaise au sujet de la prostitution*, in «L'Economiste Français. Journal de la Science Sociale», 20 giugno 1870).

Il manifesto lanciato, all'inizio 1870, fu un vero e proprio colpo per l'opinione pubblica inglese (M. Goegg, *Correspondance de Genève*, cit, 26 marzo 1870; cfr. anche M. Delamare, *Josephine Butler (1828-1906) et la crise des moeurs en angleterre au XIX^e siècle*, in «Revue Anglo-americaine », IV (1926), p. 418; L. Hay-Cooper, *Josephine Butler and Her Work for Social Purity*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1922, p. 51.), e soprattutto coinvolse i movimenti emancipazionisti europei, a cominciare dalla *Association Internationale des femmes*, diretta da Marie Gogg e dalla Francia, dove Julie Daubié, su «L'Economiste Français», stabilì un rapporto tra la concezione britannica e quella del suo Paese (J. Daubié, *L'Agitation Anglaise au sujet de la prostitution*). L'eco vi fu anche altrove, in Russia, ad esempio (H. Rappaport, *Encyclopedia of Women Social Reformers*, I, Santa Barbara, ABC-Clio, 2001, p. 715), o in America, dove un libro di Virginia Penny chiamava le donne a «non attendere che qualcuno aprisse la porta, ma a sferrare il colpo» (V. Penny, *Pioneers*, in *Think and act: A series of articles*

pertaining to men and women, work and wages, Philadelphia, Claxton, Remsen and Haffelfinger, 1869, p. 280), perché vi era ovunque un particolare attivismo femminile.

A tutto questo corrispondevano giornali di taglio emancipazionista, come «The Woman's Journal», organo della American Woman Suffrage Association (S. Galloway, *The American Equal Rights Association 1866-1870: Gender, race and Universal suffrage*, Thesis submitted for degree of Doctor of Philosophy at the University of Leicester, june 2014, online), o come l'italiano «La Donna», fondato da Gualberta Alaide Beccari nel 1868, con la partecipazione di moltissime donne o, ancora, come i giornali fondati in Portogallo da Francisca Wood, «A Voz feminina», del 1868, e poi «O Progresso», nel 1869 (M. Goegg, *Correspondance de Genève* cit., 22 gennaio 1870). Ed è proprio questo giornale portoghese che ci conduce sulle tracce della “prima” André Léo, che scrisse, negli ultimi numeri che poterono uscire, sulle prospettive della battaglia femminile.

Era in quel contesto che operava appunto André Léo, protagonista di quel tempo in cui si

moltiplicavano i giornali emancipazionisti, spesso organi di associazioni, come il tedesco «Die Neue Zeit» e altri ancora. Ed era in tutto questo che l'emancipazionismo femminile francese avvertiva particolarmente il nesso tra questione femminile e questione sociale. Un importante lavoro di Julie-Victoire Daubié, del 1869, la *Femme pauvre au XIX^e siècle* (Paris, Thorin, 1869-1870), in tre volumi, ebbe larga eco e contribuì a sostanziare altre esperienze, come la fondazione de «Le Journal des femmes», uscito in quel periodo a Ginevra per sottrarsi al capestro economico delle repressive leggi francesi, con una redazione di cui faceva parte André Léo.

Ma André Léo fu parte della redazione anche di un altro giornale importante uscito allora, fondato da un uomo, Léon Richer, insieme a Maria Deraismes, «Le Droit des femmes», con la collaborazione di varie donne, tra cui appunto André Léo e un'altra compagna che rientra nelle segnalazioni di Claudio De Boni, Louise Michel. Era un giornale di forte vocazione europea, cui collaboravano anche altri uomini, oltre a Léon Richer, ed il programma andava oltre il mero emancipazionismo, affermando delle donne:

Esse vogliono tutto ciò che gli oppressi, gli assoggettati hanno voluto dall'inizio della società: la loro giusta parte di diritto e di libertà [...]. Ciò che le donne vogliono è lo sviluppo della loro ragione per compiere i loro doveri e il possesso legittimo di tutti i loro diritti. Poiché tutti gli esseri ragionevoli sono uguali, niente di più logico. [...]. Abolire i privilegi è servire la giustizia, è moralizzare e, per conseguenza progredire. (M. Deraismes, *Ce que veut la femme*, in «Le Droit des femmes», 10 aprile 1869)

Non mancavano i conflitti in un insieme tanto ricco e complesso di ingegni nei quali era forte l'eredità sansimoniana, in cui afferivano anche ideologie radicali, repubblicane, ma sostanzialmente vi erano profonde differenze tanto sul tema dell'emancipazionismo che su quello sociale. Ed era il campo in cui agiva un gruppo di donne che tenevano insieme le due prospettive, rilanciate con un *Manifesto* sul giornale «Droit des femmes», elaborato a più voci, tra le quali una vera e propria leader, Maria Deraismes, e poi André Léo e Louise

Michel, oltre a un'altra di quel gruppo fortemente legato alla prospettiva sociale, Noémi Reclus.

Quel *Manifesto* fu la base di un Comitato che teneva insieme il tema dei diritti, con questioni sociali particolarmente importanti, come quello della ricerca della paternità, e quello in generale della miseria, tutte cose che collocavano la donna nel punto più basso della società (*Revendication des droits civils refusés à une moitié du genre humain*, in «Le Droit des femmes», 18 aprile 1869).

Anche in questo caso, si trattava di questioni dalla dimensione mondiale, che, per quanto riguardava l'emancipazionismo femminile, si riflettevano in importanti sinergie, come quella tra l'American Equal Rights Association e l'Associations Internationale des femmes guidata da Marie Gogg (Ead., *Correspondance de Genève* cit., 5 giugno 1869 e *Address*, in «Le Droit des femmes», 19 giugno 1869). Poiché però, nei contatti tra quelle associazioni, si parlava di origine dei diritti, André Léo volle ribadire, su «Le Droit des femmes», nel giugno 1869, che era sbagliato ricondurne il primato originario agli Stati Uniti e invitava a trovarlo invece

nella rivoluzione francese, per i diritti delle donne, ma anche più in generale, perché gli americani erano stati mossi da un principio “nazionale”, mentre i francesi, nel 1789, erano mossi da un richiamo universale all’umanità, senza contare poi il vulnus “costituzionale” della schiavitù così antitetico ai diritti dell’uomo (A. Léo, *Lettera alla redazione*, in «Le Droit des femmes. 12 giugno 1869).

C’erano in tutto questo le premesse di una formazione politica che teneva insieme diversi livelli d’impegno, una elaborazione che trovò sbocco nell’adesione di quelle donne alla Comune di Parigi, insieme a molte altre (L. Fournier, *La Comune al femminile*, in «Ferruccio – Rivista di Storia e Webinar», 2 marzo 2021). Lì, come ha scritto Claudio De Boni, anche per le intellettuali, come Louise Michel, fu il momento di essere donne più «di lotta e di propaganda che di dottrina» (De Boni, *Donne, lavoro rivoluzione* cit., p. 41).

I drammatici avvenimenti che accompagnarono la fine dell’Impero in Francia imposero una sosta nella pubblicazione del «Droit des femmes», risorto poi il 24 settembre del 1871, con un nuovo titolo,

«L’Avenir de femmes», di cui era ancora redattore in capo Léon Richer (P. de Lauribar, *M. Léon Richer*, in «La Française. Journal de Progrès féminine», anno I, 30 dicembre 1906). Pochi giorni prima, il 5 settembre, il IV Consiglio di guerra aveva condannato a morte tre delle cinque donne che processava per incitamento alla guerra civile e incendi negli ultimi giorni della Comune (M. Deraismes, *Un réquisitoire*, in «L’Avenir des femmes. Journal Politique, paraissant tous les dimanches», 24 settembre 1871).

La coraggiosa arringa di un ufficiale che agiva da difensore d’ufficio, il sottotenente Guinez, parlò di donne che «se avessero ricevuto un’educazione, dei buoni esempi, e se non fosse mancato loro il pane, non sarebbero divenute ausiliarie dell’insurrezione». Quel discorso fu elogiato da Maria Deraismes e, intanto, un gran numero di firme femminili appoggiò la richiesta di amnistia, dopo le tre condanne a morte di tre di quelle imputate, commutate poi nella deportazione, lo stesso destino che colpiva Louise Michel.

Era un fatto che la Comune era stata un crogiolo di antiche tendenze rivoluzionarie delle donne, di nuovi concetti sociali, di ideologie, comprese quella della Prima Internazionale condotte a Parigi da Elisabeth Dmitrieff, e di diversi affluenti dell'emancipazionismo in un insieme condiviso che interessava un'idea libera e emancipata della famiglia, di parità tra i sessi, di diritti all'educazione e al lavoro, di altro ancora (L. Fournier, *La Comune al femminile* cit.).

Il 27 settembre 1871 a Losanna, al Congresso della League de la Paix et de la Liberté, un'esule comunarda, la "seconda" André Léo, ora compagna di Benoît Malon, pronunciò il discorso *La guerre sociale*. Sottolineava il cambiamento intervenuto nelle ragioni stesse della League, nata intorno a un principio morale ed all'indignazione per l'eccessivo potere degli imperi sulla vita umana, dopo il terribile quadriennio intercorso, culminato nelle cannonate e nelle fucilazioni contro il popolo della Comune. A rovinare la "più bella causa" erano stati alcuni incapaci, ma nessuna delle accuse rivolte ai rivoluzionari aveva senso, né saccheggi, né omicidi, salvo la soppressione di qualche spione. Il discorso

metteva sul tavolo una tematica diversa da quella della pace perché spiegava le ragioni di una guerra cui attribuiva un senso, quella per la giustizia sociale, che non tutti i congressisti accettavano:

Fino a quando un bambino nascerà non avendo altre fate alla sua culla che la morte, pronta a ghermire [...] la sua fragile esistenza, e la miseria che, sfuggendo alla morte renderà rachitiche le sue membra o atrofizzerà le sue facoltà [...] invece della festa della vita che la donna ricca o agiata dà al suo bambino; finché allevato per strada [...] la sua infanzia dolorosa sarà privata anche dell'innocenza; fino a quando la sua intelligenza non riceverà tutt'al più che un'istruzione superstiziosa [...] senz'altro avvenire che il lavoro giorno per giorno della bestia da soma, l'umanità sarà frustrata dei suoi diritti, per la gran parte dei suoi membri, la società vivrà di vita povera, stretta, corrotta [...], l'eguaglianza non sarà che una lotta e la guerra, la più orribile [...] desolerà il mondo, disonorando l'umanità». (A. LEO, *La guerre sociale. Discours prononcé au Congrès de la Paix, a Lausanne, Neuchatel, Imprimerie G. Guillaume fils, 1871*)

Sempre richiamandosi a Claudio de Boni, il caso di Louise Michel dimostra come quello fosse stato un momento di passaggio fondamentale dalla vaga simpatia blanquista alla coscienza anarchica, con in più, però, per la donna, il dovere di combattere, insieme all'«ingiustizia complessiva di un mondo dominato dagli interessi politici ed economici a danno dei più deboli», la mentalità che la descriveva «come inferiore all'uomo», ben presente anche nelle famiglie operaie.

Marco Bresciani

Sulle radici “antimoderne” del socialismo
moderno: il Saint-Simon di Élie Halévy

Questo saggio ripercorre in forma inevitabilmente sintetica gli scritti che lo storico francese Élie Halévy dedicò a Saint-Simon e alla scuola sansimoniana con l’obiettivo di: 1. ricostruire il contributo originale e significativo di Halévy alla comprensione di questa figura eccezionale nell’ambito della storia del socialismo europeo; 2. restituire una nuova interpretazione della natura ambigua del socialismo nell’impianto analitico di Halévy; 3. offrire uno spunto di riflessione sulle ambivalenze della critica al liberalismo, con la loro pluralità di esiti politici.

Fin dagli anni Novanta la cultura liberale francese ha conosciuto una sorta di «moment Halévy» soprattutto ad opera di François Furet (F. Furet, *Il*

passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo, Milano, Mondadori, 1995, pp. 60-65 e 188-190). Nel contesto successivo alla Guerra fredda, alle transizioni post-comuniste e alla dissoluzione sovietica, si è saldato l'intreccio di antitotalitarismo e anticomunismo, che ha orientato la rilettura di uno dei principali testi di Halévy, la conferenza tenutasi a Parigi il 28 novembre 1936 e intitolata *L'ère des tyrannies*. La recente ripubblicazione integrale dell'opera di Halévy, curata e commentata da Vincent Duclert e Marie Scot, per Les Belles Lettres, s'iscrive in questo orizzonte caratterizzato dall'identificazione tra socialismo, comunismo e totalitarismo. Questa impostazione, che ha trovato risonanza anche in Italia per iniziativa di Gaetano Quagliariello, tende a porre l'accento sull'atteggiamento via via più pessimistico di Halévy, critico nei confronti di un socialismo considerato sotto la cifra dell'esperienza sovietica e dunque intrinsecamente tirannico (M. Griffo e G. Quagliariello, a cura di, *Élie Halévy e l'era delle tirannie*, Roma, Ideazione, 2000).

Negli stessi anni, Ludovic Frobert e Michele Battini hanno invece sostenuto l'esigenza di

considerare la persistente unità dei problemi storici al centro delle ricerche di Halévy e la sua costante disponibilità a riconoscere la natura ambivalente del socialismo tanto in senso liberale quanto in senso autoritario (L. Frobert, *République et économie 1896–1914*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2003; M. Battini, *Utopia e tirannide. Scavi nell'archivio Halévy*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011). In effetti, Halévy riconosceva la fondamentale importanza del socialismo per comprendere il mondo moderno e al contempo denunciava la sostanziale difficoltà a decifrare un fenomeno per lui tanto cruciale quanto ambiguo. Qualche mese prima dello scoppio della Grande guerra – evento capitale per la sua esistenza personale e intellettuale – scriveva all'amico sociologo Celestin Bouglé:

Per quanto mi riguarda riconosco bene che il socialismo racchiude il segreto dell'avvenire. Ma non decifro questo segreto, e sono incapace di dire se il socialismo ci conduca alla repubblica svizzera universalizzata oppure al cesarismo europeo (É. Halévy, *Correspondance 1891-1937, textes réunis et présentés par H. Guy-Loë et annotés par M. Canto-*

Sperber, V. Duclert et H. Guy-Loë, préface de F. Furet, Paris, Édition de Fallois, 1996, p. 442).

Si può avanzare l'ipotesi secondo cui questa affermazione intorno al «segreto» del socialismo derivasse dalla sua riflessione intorno a Saint-Simon e al sansimonismo. Peraltro, questo interesse di Halévy era tutt'altro che sorprendente se si considera che il nonno di Élie, Léon Halévy, tra il 1823 e il 1825 era stato segretario di Saint-Simon, subito dopo Auguste Comte.

Qui si intende accostare la lente di ingrandimento ad alcuni passaggi particolarmente densi e significativi dei due articoli che Halévy dedicò a Saint-Simon nel 1908 sulla «Revue du Mois»: *La doctrine économique de Saint-Simon* e *La doctrine économique des saint-simoniens*; alle conclusioni del 1924 nella riedizione della *Doctrine de Saint-Simon. Une exposition* (insieme a Bouglé) e alla conferenza del 1936 su *L'ère des tyrannies*. Si tratta di testi noti, che però, ad una rilettura sinottica, non cessano di stupire per la loro acutezza analitica e al tempo stesso di rivelare le

sottili trasformazioni nella prospettiva del loro autore.

Un suo recente biografo, K. Steven Vincent, ha definito a ragione il primo dei due articoli del 1908 «uno dei più bei saggi mai scritti di storia intellettuale» (K. Steven Vincent, *Élie Halévy. Republic Liberalism Confronts the Era of Tyrannies*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2020). Al centro dell'intervento di Halévy si trova il passaggio di Saint-Simon, avvenuto «insensibilmente» tra il 1814 e il 1825, dal liberalismo politico ed economico ad un nuovo pensiero, da lui stesso battezzato «industrialismo». Per quanto fosse ossessionato, come larga parte della cultura del suo tempo, dall'esigenza di «terminare la Rivoluzione» (secondo la celebre formula di Barnave), Saint-Simon in epoca napoleonica declinò in senso liberale lo sforzo di «scoprire per la società europea, disorganizzata dalla Rivoluzione, un nuovo principio d'ordine». Un riassetto federale della società europea, governata da una politica parlamentare e liberale, incline al libero scambio: su questo terreno maturò la collaborazione con lo storico Augustin Thierry che fu suo segretario dal 1814 al 1817. Nel quadro della restaurazione

della monarchia e della concessione della costituzione sotto Luigi XVIII, Saint-Simon andò accentuando in forme via via più nette la sua «concezione autoritaria dell'organizzazione sociale» di fronte alla percepita minaccia di una sua disgregazione. Mentre spostava il suo punto di vista dai consumatori ai produttori, prefigurava un ordine «positivo» e «organico», riconoscendo una funzione chiave all'élite intellettuale, tecnica e scientifica in virtù della sua capacità di dirigere la produzione industriale, di sostituire il governo politico con l'amministrazione economica e di garantire la ricomposizione gerarchica dei *liens sociaux*.

In questo senso decisivo fu, secondo Halévy, il confronto con la «scuola teocratica». Non a caso, nel luglio 1817 Thierry, che aveva contribuito ad avvicinare Saint-Simon al liberalismo politico ed economico, diede le dimissioni in aperta polemica contro questa sua svolta autoritaria. Così Saint-Simon, insieme al giovanissimo Auguste Comte che aveva rilevato le funzioni di segretario, avviò un percorso che attraverso la lettura dell'opera di Louis De Bonald (*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, 1817) e dell'opera di Joseph De Maistre (*Du*

pape, 1819) lo indussero ad elaborare valutazioni «più severe» sulla Riforma del XVI secolo e sulla Rivoluzione del XVIII secolo rispetto ai suoi scritti precedenti. In particolare, Halévy richiamava l'attenzione sulla «nuova interpretazione della crisi rivoluzionaria», in cui la «soppressione delle corporazioni» era intesa come «un fatto transitorio, un accidente nella storia dei progressi compiuti, dal medioevo ai giorni nostri, dall'organizzazione industriale». Nella concezione della «società industriale» di Saint-Simon restava aperto un dialogo con i liberali, in particolare con i suoi «maestri» Adam Smith e Jean-Baptiste Say, ad esempio a proposito della riduzione crescente delle funzioni militari e governative degli stati. Ma allo sguardo analitico di Halévy non sfuggiva che la dottrina sociale di Saint-Simon non solo si fondava su «un principio contrario a quello dell'economia politica classica», ma presentava la «singolare caratteristica di essere uscita dall'economia politica liberale, e di esserne uscita con un'evoluzione impercettibile» (É. Halévy, *La doctrine économique de Saint-Simon*, in «Revue du Mois», 1908, ora in Id., *L'ère des tyrannies. Etudes sur le socialisme et la guerre*,

Préface de C. Bouglé, Postface de R. Aron, Paris, Gallimard, 1990, ed. orig. 1938, pp. 30-59).

In un lungo articolo, *La doctrine économique des saint-simoniens*, pubblicato sempre nel 1908, Halévy chiarì come il «socialismo sansimoniano», cristallizzandosi a partire da elementi già presenti nella dottrina di Saint-Simon, si fosse pienamente definito soltanto dopo la sua morte, a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento con i suoi seguaci Saint-Amand Bazard e Barthélemy-Prosper Enfantin. Sulla varietà di percorsi che dalla scuola sansimoniana si dipartirono tornò nella post-fazione all'edizione della *Doctrine de Saint-Simon* curata nel 1924 insieme a Bouglé. Lo storico francese sottolineava in forma più netta che in precedenza: «non c'è alcun partito, o scuola, che non abbia preso a prestito qualcosa alla dottrina, o perlomeno alla fraseologia dei sansimoniani». Dopo aver riconosciuto che la scuola positivista «non è nient'altro che una setta dissidente della Chiesa sansimoniana», ne distingueva tre diramazioni fondamentali: «l'estrema destra sansimoniana» che arrivava fino a Charles Maurras; «la sinistra democratica» che da Filippo Buonarroti, Philippe Buchez, Louis Blanc arrivava fino a

Ferdinand Lassalle; «l'estrema sinistra rivoluzionaria» che da Pierre-Joseph Proudhon giungeva a Lenin. Secondo Halévy, la «democratizzazione del socialismo sansimoniano» passava attraverso Buchez e Blanc, mentre il socialismo di Proudhon, per certi versi antidemocratico anche se parte del processo di democratizzazione del socialismo, era antipolitico e anarchico, antistatalista e federalista, fondato sulla pratica sociale della giustizia e non sulla sua istituzionalizzazione. Infine, Halévy proponeva per la prima volta con nettezza la tesi secondo la quale il socialismo, a partire dal sansimonismo, costituiva una «dottrina dal doppio volto» – «dottrina d'emancipazione» e «dottrina d'organizzazione» (É. Halévy, *Introduction a Saint-Simon*, S.-A. Bazard, B.-P. Enfantin, *Doctrine de Saint-Simon. Une exposition*, Nouvelle éditions avec introduction et notes par C. Bouglé et É. Halévy, Paris, Marcel Rivière, 1924, in Halévy, *L'ère des tyrannies* cit., pp. 90-94).

Questa tesi fu riproposta – in forma incisiva, ma più schematica – nella conferenza dedicata a *L'ère des tyrannies* il 28 novembre 1936. In particolare, Halévy ribadiva l'originario carattere contraddittorio del

socialismo, teso tra la vocazione emancipatrice e rivoluzionaria e la propensione organizzatrice e autoritaria.

- a) Il socialismo, nella sua forma originaria, non è né liberale, né democratico, è organizzatore e gerarchico. Si veda in particolare il socialismo sansimoniano;
- b) La rivoluzione socialista del 1848 sfocia, attraverso un doppio movimento di reazione contro l'anarchia socialista e di sviluppo del principio organizzatore che porta con sé il socialismo, nel cesarismo del 1851 (molto influenzato dal sansimonismo) (É. Halévy, *L'ère des tyrannies*, in Id., *L'ère des tyrannies* cit., p. 213).

Prendendo le mosse da questa considerazione, Halévy era ormai incline a delineare una storia del socialismo ottocentesco che si poneva in un rapporto difficilmente conciliabile con il liberalismo democratico. L'edizione di questa conferenza fu pubblicata postuma nel 1938, in una raccolta di saggi curata da Bouglé, che con Halévy aveva

condiviso la passione sansimoniana. In un testo inedito di Bouglé, si legge:

Pensate qui soltanto a Proudhon e all'atteggiamento libertario che conserva per tutta la vita. Ma davanti a Proudhon c'è Saint-Simon: c'è un socialismo che vuole anzitutto organizzare e per organizzare, se ce n'è bisogno, gerarchizzare. Questi denunciando la concorrenza anarchica propende volentieri per l'autorità; che questa autorità debba essere esercitata da una élite di ingegneri-apostoli o dalla massa dei proletari, poco importa; tutto sommato è sempre la libertà che paga il prezzo dell'operazione. Élie Halévy stima che lo spirito dell'autorità ha infine avuto la meglio nella storia del socialismo contemporaneo sullo spirito della libertà (C. Bouglé, testo senza data su É. Halévy, *L'ère des tyrannies*, in Archives Nationales, Paris, Papiers Celestin Bouglé, Carton 61 AJ 96).

Il sociologo tendeva a privilegiare la lettura semplificata che di Saint-Simon lo storico aveva offerto nel 1936, obliterando le sottigliezze analitiche e le complessità interpretative che erano state al centro dei saggi del 1908 e del 1924. In questa

rilettura le ambivalenze del socialismo erano irrigidite in un dualismo in cui il sansimonismo rappresentava il polo gerarchico e autoritario. La visione di Bouglé era in sintonia con quella del sociologo e filosofo Raymond Aron, nell'edizione de *L'histoire du socialisme européen*, curata da lui e da altri allievi di Halévy e pubblicata da Gallimard postuma nel 1948.

Ripercorrere, sia pur succintamente, i saggi del 1908 e del 1924 consente quindi di stabilire una sottile ma netta distinzione rispetto all'intervento nel 1936, e soprattutto nelle successive riletture proposte da Bouglé, Aron e Furet. Nell'interpretazione di Halévy Saint-Simon era consapevole delle irriducibili ambivalenze del mondo moderno post-rivoluzionario, ma soltanto i suoi epigoni edificarono su di esse quella specifica, originaria forma di socialismo volta a ricomporre fratture e conflitti, lacerazioni e contraddizioni. Come ebbe a dire lo storico francese, «Saint-Simon si erige da arbitro tra il cattolicesimo reazionario e l'individualismo protestante». Al suo slittamento insensibile da posizioni aperte all'affermazione della libertà economica e politica ad un orientamento nuovo,

teso al riconoscimento delle istanze dell'organizzazione sociale di tipo autoritario e gerarchico, contribuì infatti un nucleo di idee stimolato dal confronto con i reazionari o controrivoluzionari, o meglio con gli «antimoderni» per dirla con il critico letterario francese Antoine Compagnon, ossia «i moderni non entusiasti dei Tempi moderni, del modernismo o della modernità, o i moderni che furono tali loro malgrado, moderni lacerati o anche moderni intempestivi» come De Maistre e Chateaubriand (A. Compagnon, *Gli antimoderni. Da Joseph De Maistre a Roland Barthes*, Vicenza, Neri Pozza, 2017, p. 7).

Oltre a individuare con notevole lucidità la convergenza di elementi progressisti e reazionari alle sorgenti stesse del socialismo europeo, Halévy riconosceva dunque come Saint-Simon avesse tratto dalla lettura dei controversisti cattolici la capacità di comprendere aspetti cruciali della moderna società post-rivoluzionaria, a partire dalla sua intrinseca tendenza alla disintegrazione e all'atomizzazione dei *liens sociaux* (M. Battini, *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*, Torino, Bollati Boringhieri,

1995, pp. 95-111). Le discussioni più accese intorno alla natura del socialismo appaiono (per ora) archiviate, o perlomeno relegate alla sfera storiografica. Tuttavia, offrono lo spunto per interrogarsi su una questione più generale, ossia sulle ambiguità che trascina con sé la critica del liberalismo e del liberismo e sulle ambivalenze dei loro esiti politici. Esiste uno spazio politico in cui la contestazione dell'individualismo liberale, fondato sulla nozione di *homo economicus*, non rimandi all'apologia dell'unità organica della società, o addirittura riveli una nostalgia per l'unità sacra della nazione? In quale misura si possono criticare e superare i principi fondamentali dell'economia politica classica, senza però rinunciare ai sistemi parlamentari e alle istituzioni liberaldemocratiche? È possibile adottare forme di governo dell'economia per contenere i costi sociali del libero mercato e prevenire la disgregazione del corpo sociale, senza perciò aderire ad un ordine autoritario, gerarchico e tecnocratico?

Si tratta di domande che hanno trovato risposte diverse nel corso dell'Ottocento e del Novecento, ma che hanno assunto un'inedita urgenza dopo la crisi

finanziaria ed economica occidentale del 2007-2008, i suoi contraccolpi politici e geopolitici su scala globale, l'ascesa di movimenti e governi nazional-populisti, l'emergenza sanitaria del 2020 e i suoi complessi strascichi fino a oggi. Si tratta di domande che ci interrogano a partire dai problemi e dai dilemmi di Saint-Simon e che si ripresentano, grazie alla rilettura di Halévy, in un contesto del tutto diverso.

Emilia Musumeci

Contro *il système français*: il dibattito
sull'abolizione della prostituzione nella
Francia fin de siècle

Ho avuto modo di conoscere Claudio De Boni purtroppo soltanto mediante i suoi lavori, dalle sue mirabili ricerche sullo stato sociale a quelli sul positivismo e l'anarchismo. solo per citarne alcuni. Mi riallaccio a quanto è stato detto dagli altri relatori sulle classi pericolose e sull'idea di studiare il corpo sociale *medicalmente*. In particolare, nel mio breve intervento accennerò ad alcuni aspetti del volto femminile delle classi pericolose. Non è un caso se, a metà Ottocento, in Francia e non solo, scoppiano aspre polemiche sul controllo e/o la repressione della prostituzione e sulle conseguenti questioni di ordine profilattico-sanitario. Tale problema non è

certo nuovo per il diritto, così come le sue possibili ricadute sulla tutela della salute, ma nel corso del XIX secolo tali temi assumono delle connotazioni peculiari rientrando a pieno titolo nella più ampia *ossessione securitaria* ottocentesca. Tra gli assidui e loschi frequentatori dei bassifondi delle metropoli raffigurati nella letteratura e nelle cronache dell'epoca con tratti sempre più temibili, le prostitute (A. Corbin, *Les filles de nocé. Misère sexuelle et prostitution, XIXe et XXe siècles*, Paris, Aubier Montaigne, 1978, trad. it. *Donne di piacere. Miseria sessuale e prostituzione nel XIX secolo*, Milano, Mondadori, 1985), volto femminile ma non meno letale, delle emergenti *classes dangereuses* (H.A. Frégier, *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes, et des moyens de les rendre meilleurs*, Paris, Baillièrre, 1840, tt. I-II; L. Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIX siècle*, Paris, Plon, 1958, trad. it. *Classi laboriose e classi pericolose a Parigi durante la metà del XIX secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1976), occupano certamente un posto di tutto rispetto.

In questo contesto viene esasperata l'immagine della meretrice come nemica della società su un

doppio fronte. Accanto alle più generali questioni di mantenimento dell'ordine pubblico emerge anche il sempre più scottante tema della tutela della salute pubblica, pesantemente minacciata dai possibili rapporti mercenari e dal conseguente pericolo di contrarre malattie veneree di cui le prostitute sono ritenute quasi delle 'naturali' portatrici, consolidandosi così una volta per tutte il binomio prostituzione-sifilide (H.A. Frégier, *Histoire de l'administration de la police de Paris depuis Philippe-Auguste jusqu'aux états généraux de 1789 ou tableau moral et politique de la ville de Paris durant cette période considéré dans ses rapports avec l'action de la police*, Paris, Guillaumin, 1850, t. II, pp. 53-54), tant'è che inizia a parlarsi di un vero e proprio "pericolo venereo". Accanto all'ordine morale e all'integrità familiare che potrebbe infrangersi, esiste un'altra fobia che il fenomeno prostitutivo reca con sé. Si tratta del rischio di contagio da malattie veneree che, lungi dal rimanere confinato nelle sfere del singolo, può intaccare ancora più pericolosamente la sacralità della famiglia. La prostituzione, infatti, per molti se correttamente "disciplinata" e "tollerata" è addirittura *utile*: le donne dedite al commercio di sé

sono state sì perseguite penalmente ma anche "tollerate" perché le loro alcove sono considerate un porto sicuro per i mariti insoddisfatti senza tuttavia mettere a rischio il matrimonio con ancor più pericolose relazioni adulterine. Invece, la "peste venerea" collega due mondi che devono per forza di cose rimanere separati: quello dell'amore coniugale, finalizzato alla procreazione e quello dell'amore mercenario. La paura dilaga in tutto il Vecchio Continente dove si assiste ad una «drammatizzazione delle malattie veneree» (E. Tognotti, *L'altra faccia di Venere. La sifilide dalla prima età moderna all'avvento dell'AIDS, XV-XX sec.*, Milano, Franco-Angeli, 2006, p. 21) senza precedenti visto il diffondersi della fobia della c.d. *eredosifilide*, cioè il timore anche delle conseguenze ereditarie delle malattie veneree, tant'è che la malattia venerea diventa «loin de cristalliser l'anxiété que suscite alors l'hérédité morbide» (A. Corbin, *L'héredosyphilis ou l'impossible rédemption. Contribution à l'histoire de l'hérédité morbide* [1981] in Id., *Le Temps, le désir et l'horreur. Essais sur le XIX^e siècle*, Paris, Flammarion, 2014, p. 141), generando l'ansia di una *degenerazione* biologica

e razziale, che avrebbe poi alimentato le teorie eugenetiche di inizio Novecento.

2. Nell'Ottocento in Francia la paura del contagio induce i giuristi a considerare la prostituzione un fenomeno da disciplinare alla stregua di un'attività "pericolosa". Si assiste alla nascita del regolamentarismo basato sulla stretta sorveglianza (poliziesca e igienico-sanitaria) della prostituzione per impedirne ogni eccesso e limitarne il dilagare incontrollato. Queste idee, sebbene non fossero mancati in passato tentativi d'*istituzionalizzazione* della prostituzione (J. Rossiaud, *Amours vénales. La prostitution en Occident, XII^e-XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 2010, trad. it. *Amori venali. La prostituzione nell'Europa medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2015, *edizione digitale*), vengono espresse in maniera compiuta nel pionieristico lavoro dell'igienista francese Alexandre Jean-Baptiste Parent-Duchâtelet (1790-1836) sulla prostituzione a Parigi che, definendo il meretricio *égout séminal* (A.J.-B. Parent-Duchâtelet, *De la prostitution dans la ville de Paris considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration: ouvrage appuyé de documents statistiques puisés dans les Archives de la*

Préfecture de Police, tt. 1-2, Paris, Baillière, 1836), auspica la predisposizione di ambienti chiusi (dalla *maison* all'intero quartiere) e fortemente gerarchizzati in cui poter agevolmente svolgere la sorveglianza, punto centrale del nascente sistema di *tolleranza*. Tale termine è emblematico della logica regolamentarista frutto di una politica ben precisa in cui «aggirando i giuristi, i medici si erano alleati con le autorità amministrative per gestire la prostituzione come una terapia» (J.-P. Baud, *L'affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Paris, Seuil, 1993, trad. it. *Il caso della mano rubata. Una storia giuridica del corpo*, Milano, Giuffrè, 2003, p. 170) tanto da potersi parlare di *medici-legislatori* (J.D. Ellis, *The physician-legislators of France. Medicine and Politics in the early Third Republic, 1870-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990). Si assiste pertanto all'instaurazione del c.d. *système français* (J.-M., Berliere, *La police des mœurs*, Paris, Perrin, 2016, *edizione digitale*) che trova giustificazione nella forte presa di posizione del procuratore generale della Corte di Cassazione André-Marie Dupin (1783-1865) il quale, già nel 1859 invocava la necessità del pugno di ferro contro la prostituzione addirittura

paragonando le misure da applicare alle *filles publiques* a quelle previste in un regime militare (C.J. Lecour, *La prostitution à Paris et à Londres, 1789-1870*, Paris, Asselin, 1870, pp. 40-41). Le parole di Dupin appaiono profetiche poiché di lì a poco la Francia sarebbe entrata nell'*âge d'or* della regolamentazione con l'instaurazione nelle città più popolose - Parigi, Marsiglia, Lione e Bordeaux - (G. Bolis, *La polizia e le classi pericolose della società*, Bologna, Zanichelli, 1871, p. 940) di un regime di polizia nei confronti delle prostitute o presunte tali che prevede, oltre alla loro registrazione in appositi elenchi, il controllo sanitario anche coatto. Protagonista indiscussa la contestata *police des mœurs*, erede della prima *brigade* creata nel 1747 su impulso del luogotenente generale di polizia Nicolas-René Berryer (1703-1762) (E. Anglade, *Coup d'œil sur la police, depuis son origine jusqu'à nos jours*, Agen, Quillot, 1847, pp. 217-218) quale sezione speciale per sorvegliare prostitute e protettori, dapprima come attività di *intelligence* su determinati ambienti malavitosi e successivamente come limite ai comportamenti "oltraggiosi" del pubblico pudore. Grazie alla spinta repressiva del celebre prefetto di Parigi, Louis Jean-Baptiste Lépine (1846-1933) (M.

Anderson, *In Thrall to Political Change. Police and Gendarmerie in France*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011, p. 160) la suddetta divisione della polizia, con la giustificazione della necessità sia del mantenimento della moralità e del decoro nelle pubbliche vie, sia della tutela della salute pubblica, (J. Jeannel, *De la prostitution dans les grandes villes au dix-neuvième siècle et de l'extinction des maladies vénériennes*, Paris, Baillière, 1874²), eserciterà in maniera arbitraria e brutale i propri poteri. A Parigi i gendarmi della *police des mœurs* sono tenuti a far rispettare i regolamenti del 16 novembre 1843 e del 15 ottobre 1878 che prevedono la sorveglianza costante delle case di tolleranza e l'ottemperanza da parte di ogni tipologia di prostituta – tra cui le *filles à numéro* o *filles de maison*, cioè quelle tesserate ed esercitanti nelle case di tolleranza – delle *filles en carte* cioè le prostitute *libere* ma che figurano comunque sui registri della prefettura della polizia o del comune (C. Authier, *Femmes d'exception, femmes d'influence. Une histoire des courtisanes au XIX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2015, edizione digitale) e di numerose incombenze (dal divieto di circolare a determinate ore a quella di indossare cappelli passando

ovviamente per l'obbligo di visita medica). Non mancano, altresì, vere e proprie retate specie nella zona dei *Grands Boulevards* o di *Montmartre* per arrestare le c.d. prostitute *irregolari* (E. Richard, *La Prostitution à Paris*, Paris, Baillière, 1890).

3. Il *systeme français*, sebbene teso alla secolarizzazione del diritto penale e alla *modernizzazione* del paese, si presenta sin dall'inizio fallimentare: non solo non argina ma finisce con enfaticamente il pericolo venereo. Proprio l'obbligo di visita e ricovero delle prostitute infette comporta il ritorno all'epoca in cui il morbo venereo era «un'impurità piuttosto che una malattia» (M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique, suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'œuvre*, Paris, Gallimard, 1972, trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Bur, 2012, *edizione digitale*) e i sifilitici macchiatisi dei più gravi «peccati della carne» venivano internati. Le malattie veneree diventano sempre più stigmatizzanti, tant'è che le prostitute infette vengono rinchiusi presso l'infermeria del carcere di Saint-Lazare, inaugurato nel 1836, sorta

di simbiosi tra prigione e ospedale. A ciò si aggiungono la corruzione, la brutalità e i soprusi della *police des mœurs* sul finire degli anni Settanta dell'Ottocento, motivo di non poche polemiche (A. Aisenberg, *Syphilis and Prostitution. A Regulatory Couplet in Nineteenth-Century France, in Sex, Sin, and Suffering: Venereal Disease and European Society since 1870*, a cura di R. Davidson, L.A. Hall, London-New York, 2001, pp. 15-28). Inoltre, la forte compressione dei diritti più elementari delle prostitute, con la conseguente creazione di un regime di polizia in deroga a quello ordinario, risulta ancora più paradossale se si pensa che siamo in piena *III^e République* cioè quella che doveva essere l'epoca aurea delle libertà. Per comprendere l'imponenza del fenomeno basti pensare che solo nella capitale francese dal 1871 al 1903 vengono arrestate 725.000 donne *sospettate* di prostituzione a fronte di 155.000 registrate come esercitanti la professione. (L. Fiaux, *La Police des Mœurs devant la Commission extra-parlementaire du régime des mœurs*, Paris, Alcan, 1907, t. I, pp. XVIII-XIX). Come osserva polemicamente uno dei più acerrimi oppositori del sistema il medico nonché membro del Consiglio Municipale di Parigi e vicepresidente della

branca francese della *Fédération pour l'abolition de la Police des mœurs* Louis Fiaux (1847-1936), si può arrivare a simili cifre solo con mezzi brutali. Con toni ancor più aggressivi interviene un altro importante protagonista della lotta contro il regolamentarismo come Yves Guyot (1843-1928), giornalista (con studi giuridici), economista ed esponente della sinistra radicale, che pubblica una serie di articoli al vetriolo contro la violenza della polizia, definendo senza mezzi termini le visite ginecologiche imposte alle prostitute, uno *stupro autorizzato* e rimarcando come persino la polizia incaricata di vigilare sulla morale e il buon costume avesse «liberté du viol» (Y. Guyot, *La prostitution*, Paris, Charpentier, 1882, p. 302). Tali opinioni non sono isolate ma portano – come nella gran parte dei paesi occidentali – alla nascita del movimento abolizionista che, sull'onda emotiva dell'abolizione della schiavitù nel Nord America, considera la prostituzione un'ulteriore forma di asservimento della popolazione femminile e auspica l'eliminazione della *police des mœurs* e dell'intera macchina regolamentarista così come ogni forma di *legalizzazione*.

4. Le basi teoriche dell'abolizionismo affondano le proprie origini nel mito della libertà individuale, figlio della mentalità del 1789 e della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* con relativa affermazione dell'uguaglianza dei sessi di fronte alla legge. Da ciò deriva l'aspra critica nei confronti della *police des mœurs* e di ogni forma di regolamentazione della prostituzione che, al contrario, dovrebbe essere una libera scelta della donna. Se, tuttavia, questi erano gli approcci più liberali, frutto certamente delle voci vicine all'estrema sinistra, al movimento operaio (che denunciano il fenomeno prostitutivo come *harem del capitalista*) (A. Corbin, *Donne di piacere* cit., pp. 255-266) e al nascente movimento femminista, non mancano però accenti più moralistici e puritani. Questi ultimi, infatti, colorano l'abolizionismo come campagna per sopprimere *tout court* la prostituzione intesa come terribile *vizio* e rilanciare la pubblica morale, la continenza e la precocità dei matrimoni. La doppia anima dell'abolizionismo (P. Baldwin, *Contagion and the State in Europe, 1830-1930* cit., pp. 383-384) non può che depotenziare il movimento stesso, già spaccato al proprio interno, come emerge

dai primi congressi della Federazione. In ogni caso, una vittoria indiscussa (J.-J., Yvorel, *Légiférer sur la sexualité de jeunesse. La loi de 1908 sur la prostitution des mineurs*, in *La cité charnelle du Droit*, a cura di A. Stora-Lamarre, Besançon, Presses universitaires franc-comtoises, 2002, p. 120) del movimento, anche grazie al lavoro della commissione d'inchiesta nominata nell'ambito del consiglio municipale di Parigi, è l'abolizione della *police des mœurs* che il 9 marzo 1881, per ordine del prefetto Andrieux, viene "assorbita" all'interno delle *brigades de sûreté* (J.-M. Berliere, *La police des mœurs* cit.) Se questa decisione di fatto permette loro di agire comunque, tale abolizione (sia pur temporanea visto che la *police des mœurs* verrà poi nuovamente reintrodotta sotto la denominazione di *police mandaine*) assume una portata simbolica nell'ambito della lotta per l'abolizionismo che, tuttavia, è destinata a soccombere agli albori del Novecento, di fronte alle emergenti correnti neo-regolamentariste tese a superare le critiche degli abolizionisti pur senza lasciare la prostituzione priva di una disciplina giuridica, riportando in auge l'idea che la prostituzione non più peccato è un fenomeno da tenere a bada dal punto di vista igienico-sanitario

e che, per quanto riprovevole, è comunque inevitabile o addirittura *utile* per la società. L'amore venale diventa, dunque, ancora una volta, un *male necessario* che paradossalmente tutela e addirittura rafforza il vincolo matrimoniale, evitando l'instaurarsi di rovinose relazioni sentimentali extraconiugali.

Gianluca Bonaiuti

La contrada di Ecuba.
Il romanzo poliziesco come forma
narrativa per lo storico

Ma che è lui per Ecuba e Ecuba per
lui, perché egli ne debba piangere?
W. Shakespeare, *Amleto*, Atto II scena 2.

[...] perché ha scoperto, in età
matura, che di ciò di cui non si può
teorizzare, si deve narrare.
U. Eco, *Il nome della rosa*, 1980, dal
risvolto di copertina

Cronaca postuma di un'ossessione. Mi perdonerà il
lettore se le cose che sto per dire avranno qualcosa di
personale. Di solito, e per buone ragioni, ciò che è
personale viene escluso dalla comunicazione
accademica perché ritenuto responsabile di

contaminare l'ordine altrimenti obbiettivo degli argomenti. In questo caso, però, in una occasione come questa, mi sento autorizzato a uscire dalla convenzione, e vorrei proporre alcune considerazioni che, mentre le pronuncio, vorrebbero anche essere un dialogo con Claudio De Boni.

Di solito, quando s'intende celebrare la memoria di qualcuno, anche solo per omaggiarne la personalità, si fa riferimento alle passioni che lo hanno catturato e animato. Alle passioni si associa quel tanto di magnanimità e di generosità che ci si aspetta facciano parte di una personalità cui tributare la nostra attenzione. Chi mi ha preceduto ha seguito questa strada, mostrando come Claudio De Boni sia stato uno studioso magnanimo e generoso nei suoi interessi e nella sua produzione scientifica più influente. Io, oggi, vorrei provare a seguire una strada diversa. Più che di una passione di Claudio De Boni, come uomo e come autore di testi generosi, vorrei parlare di una sua ossessione, il romanzo poliziesco, convinto che seguendo questa strada sia possibile trovare anche uno dei segreti della sua scrittura, oltre che un indizio o una serie di indizi del suo metodo.

Sul fatto che si tratti di una ossessione, o addirittura di una piccola patologia, non ci sono molti dubbi. Già il poeta inglese Wynston Hugh Auden scriveva sull'*Harpers Magazine* nel 1948 come si tratti di «una droga al pari del tabacco o dell'alcol», un'ossessione che si traduce in forme di dipendenza collegate innanzitutto all'«intensità del desiderio». Tale dipendenza può avere effetti non nocivi se opera sul soggetto che ne è affetto come un dispositivo capace di intrattenimento. Il romanzo poliziesco, in questo senso, si configura come un gioco, con delle regole da seguire, la cui trasgressione comporta metamorfosi continue e cambi di paradigma. S. S. Van Dine nel settembre del 1928 su «*The American Magazine*» aveva elencato le venti regole per un crimine d'autore. Il segreto del successo tra molti intellettuali di un genere che ha i caratteri di un gioco suscettibile di ripetizioni può essere vista qui: il romanzo poliziesco nella misura in cui esplicita le sue regole, per poi magari trasgredirle, si configura come un esercizio ludico, esplicito e ripetibile, in cui la mente del lettore è sollecitata a mettersi alla prova. De Boni non è un caso isolato. Soffrivamo della stessa

dipendenza, oltre che di altre cose. Il filosofo Ludwig Wittgenstein – forse il più celebre tra gli ossessionati dal genere – riteneva, ad esempio, che la mancanza di pretese intellettuali dei racconti d’indagine fosse il segreto della loro seduzione intelligente. Come gioco intellettuale su scala ridotta spingono il lettore a esercitarsi in un genere d’investigazione che è comparabile a una ricerca metafisica su piccola scala. È noto, in proposito, il giudizio *tranchant* che Wittgenstein formula sul valore comparativo tra le riviste che raccoglievano antologicamente racconti polizieschi (in particolare sulle riviste *pulp* di Street & Smith di New York) e la rivista accademica «Mind»: a più riprese sembra che Wittgenstein ritenga la lettura dei racconti polizieschi più proficua per la mente della lettura dell’organo ufficiale della filosofia inglese. In una lettera del 30 ottobre 1945 all’allievo Norman Malcom, che lo riforniva dagli Stati Uniti dei numeri della rivista altrimenti introvabili in Europa, Wittgenstein scrive: «Sto già pregustando il nutrimento mentale che mi hai promesso; quando leggo le vostre riviste, mi domando spesso come qualcuno riesca a leggere “Mind”, così insulsa e fallimentare, invece di divertirsi con i gialli di Street

& Smith. Ma ognuno ha i suoi gusti». Come si concilia, però, questa mancanza di pretese capace di nutrimento intellettuale con l'idea che intendo proporvi? Ora – la domanda è più che lecita – in che modo si può parlare del romanzo poliziesco come di una forma che può insegnarci qualcosa sulla scrittura di De Boni, e più in generale sulla scrittura della storia?

Un paradigma indiziario per lo storico? La risposta più ovvia ci potrebbe indirizzare a un'ipotesi avanzata molti anni fa da uno storico italiano di primissimo rango. Presentato per la prima volta nel corso di un seminario all'Università di Bologna nell'anno accademico 1977-78, poi pubblicato a due riprese in un saggio intitolato *Spie. Radici di un paradigma indiziario* nel 1979, il «paradigma indiziario» elaborato da Carlo Ginzburg rifletterebbe una rivoluzione scientifica nel campo delle scienze umane a cavallo tra Otto e Novecento i cui testimoni sarebbero Sherlock Holmes, Sigmund Freud e il teorico dell'attribuzione in campo artistico Giovanni Morelli. Il segno di tale paradigma sarebbe quello di

essere fondato sulla conoscenza tramite indizi – gli indizi polizieschi di Holmes, i sintomi di Freud, i dettagli stilistici che permettevano a Morelli di attribuire un’opera a un autore – contro un paradigma con pretese sistematiche e totalizzanti che aveva dominato nei decenni precedenti. Ginzburg scriveva che le radici del paradigma indiziario potevano essere trovate in un antesignano del metodo attributivo di Morelli, il medico senese del XVII secolo Giulio Mancini, interessatosi tra l’altro alla grafologia, non tanto per le sue caratteristiche psicologiche, piuttosto per il suo presupposto, ovvero «la diversità, anzi l’inimitabilità delle scritture individuali». L’analisi in parallelo di questi tre modelli permette a Ginzburg d’individuare tutta una serie di tipologie indiziarie di cui Holmes si serve per risolvere i suoi casi e che corrisponderebbero alla logica indiziaria che guida anche i lavori di Freud e Morelli, e che potrebbe essere estesa anche al lavoro dello storico, alla sua passione per i dettagli come fonte inattesa di scoperte e rivelazioni.

Partendo dall’esempio di Morelli, Ginzburg conclude scrivendo:

non bisogna basarsi, come si fa di solito, sui caratteri più appariscenti, e perciò più facilmente imitabili dei quadri [...] Bisogna invece esaminare i particolari più trascurabili, e meno influenzati dalle caratteristiche della scuola a cui il pittore apparteneva: i lobi delle orecchie, la forma delle dita delle mani e dei piedi.

Ginzburg ha suggerito che le radici più antiche di questo metodo andassero cercate nella semiotica divinatoria, portando ad esempio il celebre racconto persiano, ripreso da Voltaire nel suo *Zadig*, in cui i tre figli di Serendippo inferiscono le caratteristiche di un cammello che non hanno visto dalle impronte che ha lasciato dietro di sé:

Il nome di Zadig era diventato talmente simbolico che nel 1880 Thomas Huxley, nel ciclo di conferenze pronunciate per diffondere le scoperte di Darwin, definì «metodo di Zadig» il procedimento che accomunava la storia, l'archeologia, la geologia, l'astronomia fisica e la paleontologia: la capacità, cioè, di fare profezie retrospettive. Discipline come queste,

profondamente permeate di diacronia, non potevano non rivolgersi al paradigma indiziario o divinatorio (e Huxley parlava esplicitamente di divinazione volta al passato) scartando il paradigma galileiano. Quando le cause non sono riproducibili, non rimane che inferirle dagli effetti.

Ed è proprio grazie all'investigazione su questi effetti che i singoli indizi posso rivelarsi elementi chiave per operazioni ricostruttive capaci di spiegare storie di formato ben più grande.

La rappresentazione delle vesti svolazzanti nei pittori fiorentini del Quattrocento, i neologismi di Rabelais, la guarigione dei malati di scrofola da parte dei re di Francia e d'Inghilterra sono solo alcuni tra gli esempi del modo in cui indizi minimi sono stati assunti volta a volta come elementi rivelatori di fenomeni più generali: la visione del mondo di una classe sociale, oppure di uno scrittore, oppure di una società intera.

È indubbio che lo stesso Ginzburg in quanto storico abbia saputo valorizzare come nessun altro questa logica della scoperta storica a partire dai

dettagli apparentemente insignificanti. Ma come hanno mostrato studi che in parallelo venivano portati avanti da altri studiosi (ad esempio da parte dei Sebeok, di Umberto Eco, del filosofo Hintikka) la logica della scoperta che sta dietro a Sherlock Holmes prevedeva l'impiego di una strategia di ragionamento, riferibile al modello dell'induzione, o secondo alcuni dell'abduzione (nelle parole imprecise di Holmes, deduzione), che consiste nel produrre inferenze ipotetiche su concatenazioni di fatti o dati. Il metodo di Holmes corrisponderebbe cioè a un metodo logico di costruire inferenze di tipo filosofico (si fa di solito il nome di Peirce) capaci, sulla base di tipologie indiziarie che si ripetono, di risolvere il mistero che sta al cuore del racconto. Non per niente Conan Doyle, insieme ad Agatha Christie e pochi altri, è considerato il più dotato tra gli scrittori di romanzi polizieschi a enigma. Il poliziesco a enigma è quel genere di racconto in cui il colpevole del crimine efferato, di solito un omicidio, viene smascherato a conclusione di un'indagine che dura tutto il tempo della lettura, ad opera di un investigatore che figura come l'unico ad aver capito cosa è successo. Ogni indagine, in questa

trama, è un enigma logico. Ogni investigazione porta a una scoperta. Ogni crimine non ha che una e una sola spiegazione logica.

Vorrei subito dire che quando suggerivo che il racconto poliziesco potesse figurare come un modello per decifrare alcuni segreti della scrittura di Claudio De Boni non pensavo a questo genere di narrazione. Non pensavo a Holmes (che non amava particolarmente), e non pensavo a quel paradigma indiziario che opera scoperte attraverso i dettagli più minuti. E non pensavo certamente alla logica abduttiva di Peirce, né alla logica di nessun altro tipo.

L'utopia di Maigret. Se avessimo chiesto a Claudio De Boni, probabilmente avrebbe detto che si trattava di un metodo troppo filosofico per i suoi gusti. A dire la verità è un'accusa che ha sempre mosso anche a me, alle cose che studiavo, alle cose che scrivevo. Seguendo questa strada, quando ci si occupa di storia si rischia di dare troppo valore all'intelligenza e alla razionalità, con effetti di compiacimento per il soggetto pensante che

sfuggono alla complessità del reale. La storia non sopporta tutta questa lucidità di procedure e d'intenti. Si tratta, forse, di un limite che vale anche per il sottogenere del poliziesco: non è difficile, infatti, scovare in queste storie a enigma in cui il protagonista, l'investigatore, capisce tutto e alla fine punisce il colpevole, un carattere compensativo e rassicurante che lascia troppo poco spazio alla realtà.

Chi conosceva De Boni sa che la sua preferenza non andava verso questo sottogenere del genere poliziesco, ovvero il romanzo a enigma. Claudio De Boni ha sempre preferito i romanzi polizieschi d'investigazione, quelli che in Francia si chiamano *noir* e nei paesi anglosassoni, a partire dal modello originario americano, si chiamano *hard boiled*. Da Georges Simenon a Henning Mankell, passando per i classici di questo sottogenere, De Boni ha sempre preferito figure di investigatori che nel corso delle loro indagini si trovano immischiati in una trama di realtà più complessa e stratificata. Questo sottogenere investigativo del genere giallo ha costituito una rivoluzione del paradigma del romanzo poliziesco: i suoi caratteri fondamentali sono la completa mancanza di certezze, il

configurarsi di verità parziali sempre rimesse in discussione, una rappresentazione fallibilista se non fallimentare della conoscenza (con la figura dell'investigatore che non manca a sua volta di dover fare i conti coi propri fallimenti), una continua sovrapposizione delle cause che generano equivoci ed errori, infine una concezione non lineare dell'indagine, vista come un filo intrecciato e intricato, piuttosto che come una catena logicamente ricostruibile. Chiunque abbia letto un romanzo di Raymond Chandler, o di Dashiell Hammet oppure, per venire ai giorni nostri, di Henning Mankell, sa di cosa sto parlando. Nessuna fiducia nel fatto che segni e dettagli possano condurre alla verità, piuttosto una dose caotica e densa di realtà che inquina sempre il percorso investigativo, e lo rende opaco fino all'invisibilità. Il tutto, poi, trasportato dai salotti, dai castelli e dai vagoni lussuosi delle ambientazioni tipiche dei polizieschi a enigma, alla strada, ai vicoli, agli appartamenti normali e, persino, ai luoghi di lavoro.

Claudio De Boni ha sempre dimostrato una preferenza per figure di investigatori cupi e problematici, lontani mille miglia dalla clinica

analiticità di Holmes. Spesso poliziotti, antieroi per antonomasia, scopritori talvolta controvolgia della miseria e della meschinità umana.

Se si cercano tracce di una forma narrativa che lo ha ispirato bisogna guardare in questa direzione. E se ci si rivolge da questa parte non si passa troppo tempo prima di scovare uno dei suoi preferiti, se non il preferito: il commissario Maigret, protagonista di un ciclo sterminato di romanzi e racconti (75 romanzi e 28 racconti) dello scrittore belga Georges Simenon.

Il fatto che per Jules Maigret molto spesso le prove morali siano più importanti delle prove materiali è testimonianza del fatto che il suo genere d'indagini non segue la traccia lineare della raccolta d'indizi. Gli indizi psicologici sono sfumati e problematici per definizione, seguono la linea tortuosa delle motivazioni umane, le fratture delle loro contraddizioni. I romanzi di Maigret sono «questioni di atmosfera», come dichiara ne *Il cane giallo*. Nel romanzo *Maigret e l'osteria dei due soldi* Simenon distingue programmaticamente due fasi nelle indagini:

In primo luogo, la presa di contatto del poliziotto con un'atmosfera nuova, con persone delle quali alla vigilia non aveva mai sentito parlare, con un piccolo mondo sconvolto da un dramma [...] Bisogna saper fiutare la pista. Si annaspa senza un punto d'appoggio, spesso senza un punto di partenza.

Se Holmes per iniziare l'indagine ha bisogno di un appiglio certo in un dato come primo anello della catena deduttiva, Maigret – che una volta ha detto «Niente conclusioni affrettate! E soprattutto niente deduzioni!» – non cerca neppure indizi, cerca «piuttosto di impregnarsi di un ambiente». Le sue investigazioni sono fatte di impressioni non ben definibili.

Il secondo momento dell'indagine è segnato da un'improvvisa illuminazione.

All'improvviso, ecco un capo della matassa e comincia la seconda fase. L'inchiesta è in corso. L'ingranaggio è in moto. Ogni passo, ogni movimento provoca una nuova rivelazione e quasi

sempre il ritmo accelerante dell'inchiesta sfocia in una conclusione brutale.

Sebbene si possa anche in questi casi parlare di abduzione, si tratta di un'abduzione che genera un salto logico. Come in Padre Brown o in Philip Marlowe. Anche grazie a questi momenti di riflessività esplicitata, il commissario Maigret è più di un personaggio: è diventato presto un universo finzionale a se stante e un modo narrativo specifico. Nel suo mondo compare una dimensione dell'esistenza non professionale (la famiglia, la sua vita) che ne caratterizza a pieno titolo la problematicità di eroe incompleto. Maigret diventa il vettore di valori e di opzioni, il luogo di esercizio di significative contraddizioni, di rovesciamenti di segni e tracce esistenziali. Le sue inchieste così spesso deragliano o s'incastrano, così che la storia poliziesca torna storia vissuta, esistenziale. Non solo, Maigret diventa lo specchio di una rappresentazione sociale molto tipizzata che non si offre solamente come scena di sfondo per la storia, ma ne costituisce molto spesso il cuore della trama. Per Simenon non solo le classi sociali esistono; esse costituiscono perfino dati

rassicuranti della realtà, e Maigret è costantemente impegnato a decifrare i segni dell'appartenenza dei personaggi. Il male e i crimini del mondo simenoniano vengono sempre dalla separazione endemica tra le classi. Di più, un crimine è ciò che mostra la frattura fra queste come fatale. Il dramma emerge sempre sulla soglia di questa frattura. Si può certo sostenere che la scena sociale che si presenta nei romanzi è sempre semplificata: la società appare come il campo di una polarizzazione schematica e tipizzata, ma è con buone ragioni che Simenon è stato indicato come un attento analista sociale. Più in generale è il genere a vantare questo merito. È ad esempio questo, avrebbe probabilmente suggerito De Boni, uno dei segreti del successo recente dei romanzi svedesi svedesi d'investigazione, a partire dal modello di Maj Sjöwall e Per Wahlöö, e del loro detective Martin Beck.

Con Maigret il carattere artificiale della finzione drammatica diventa esplicito e si configura chiaramente come un gioco. Simenon gioca con le regole del gioco, dando vita a un gioco nel gioco.

Si prendano ad esempio le sei regole fondamentali del romanzo ad enigma e si osservi come risultino alterate nella trama simenoniana. Le regole potrebbero essere queste:

- a) C'è un crimine e c'è un colpevole
- b) Un detective è incaricato di condurre l'inchiesta
- c) Il detective rimane all'esterno del dramma
- d) Il detective conduce l'inchiesta
- e) Il detective smaschera il colpevole e lo consegna alla giustizia
- f) Il detective è innocente

Inversione della regola in Maigret:

- a) Non c'è un crimine e non c'è un colpevole
- b) Il detective non è incaricato di condurre l'inchiesta
- c) Il detective non rimane all'esterno del dramma ma vi rimane coinvolto
- d) Il detective non conduce l'inchiesta
- e) Il detective smaschera il colpevole e non lo consegna alla giustizia
- f) Il detective non è innocente

Il segreto del racconto poliziesco di seconda generazione sta tutto in questa capacità di sporcare la rappresentazione della realtà con elementi spuri. Si tratta di un «effetto di realtà» a volte consapevole, ovvero esplicitato coi mezzi intellettuali necessari, a volte implicito, frutto dell'intuizione dell'autore; in ogni caso si tratta di un effetto con cui bisogna fare i conti. Come scriveva Siegfried Krakauer in un precocissimo, e fondamentale, studio degli anni Venti del Novecento sul *Romanzo poliziesco*

Al romanzo poliziesco non interessa affatto riprodurre in forma naturalistica la realtà della cosiddetta civilizzazione, anzi, esso mira fin dal principio a mostrare il carattere intellettualistico di questa realtà ponendo il processo civilizzatore di fronte a uno specchio deformante in cui si riflette la caricatura irrigidita della sua cattiva sostanza.

Che si tratti di Maigret, di Marlowe o di Pepe Carvalho, di Mikael Blomkvist o di Lizbeth Salander, il segreto del romanzo poliziesco, a mio

avviso, sta tutto in questa capacità di costruire deformazioni plausibili, e talvolta arrabbiate, del reale.

Passeggiate nella contrada di Ecuba: la teoria narrata come un'indagine. Mi rendo conto di essermi portato molto lontano da dove siamo partiti. Spero però che alcuni elementi si siano fatti più chiari, e che quella matrice nascosta nel romanzo poliziesco che ho suggerito possa svelarci qualche segreto della scrittura di storico di Claudio De Boni sia diventata un po' più evidente.

A quanto ne so De Boni non ha mai scritto un giallo, né un *noir*, né in generale un poliziesco. Né – sempre che io sappia – ha mai tentato un'interpretazione del genere letterario che continuasse la lunga tradizione di interpretazioni nobili di un genere popolare (da Krakauer a Wittgenstein a Bloch, fino a Ginzburg o Eco). Non ha mai ceduto a quella tentazione diffusa di rendere filosofico il genere (come ha fatto un allievo piuttosto maldestro di Wittgenstein). Le linee della forma narrativa del poliziesco, soprattutto del poliziesco di

seconda generazione, sembrano, però, costituire nella sua prospettiva un banco di prova per sondare la capacità di raccontare anche altri generi di storia. Si prendano solo ad esempio le sei regole rovesciate che vi ho proposto sopra, e provate a mettere lo storico alle prese con la sua ricerca al posto dell'investigatore, come se si trattasse di un gioco a sua volta, magari iniziando dalla seconda.

- b) Lo storico non ha un mandato obbligatorio per condurre l'inchiesta
- c) Lo storico non rimane all'esterno del dramma raccontato ma vi rimane coinvolto
- d) Non è lo storico che conduce l'inchiesta
- e) Lo storico descrive il suo oggetto di ricerca ma non lo consegna alla giustizia (storica)
- f) Lo storico non è mai innocente

Messe così sembrano poco più di una *boutade*. Se le prendessimo sul serio, andrebbero a comporre un decalogo degli errori e degli orrori che lo storico non dovrebbe mai commettere pena la perdita di credibilità e attenzione da parte del lettore (o della comunità scientifica). Eppure, per quanto sbilenche,

esse possono anche indicare un modello originale e fecondo di scrittura partecipata che mostra come sia possibile raccontare delle storie da cui non scompare mai un certo effetto disturbante e opacizzante della realtà. La prima regola rovesciata: non c'è un crimine e non c'è un colpevole, potrebbe valere come idea del fatto che non c'è una storia obbligatoria o obbligata che va raccontata, e che non ci sono protagonisti necessari di un racconto che deve valere per tutti.

Se ora, come esercizio finale, tornate a leggervi i libri di De Boni, anche quelli più aulici, quelli dedicati alle utopie, oppure quelli dedicati ai grandi razionalisti francesi del settecento, vi accorgete rapidamente che quest'effetto di realtà, una certa non linearità dell'investigazione, il configurarsi di verità parziali sempre rimesse in discussione anche quando si presentano come austeri catechismi politici, una rappresentazione fallibilista della conoscenza, una continua sovrapposizione delle cause che generano gli eventi e le trasformazioni, fanno tutti parte del repertorio di una scrittura che non ha mai abbandonato l'intenzione dichiarata di chiarezza intrattenitiva.

La sua perplessità per la deduzione speculativa, tipica di certa filosofia, e per le concatenazioni logiche, non si è mai tradotta, infatti, in forme di empirismo sciatto – come a volte accade nelle scienze sociali contemporanee – anzi, nei suoi lavori migliori essa dà vita a una narrazione che non segue storie obbligate o ufficiali, ma sa, piuttosto, incunarsi nei meandri non scontati della ricostruzione storica – come i migliori detective del genere –, insegue tracce dimenticate o trascurate (magari quelle ritenute meno rilevanti dal canone) attribuendo loro il valore ambivalente di costruzioni efficaci della realtà.

In particolare, però, penso agli ultimi due libri da lui pubblicati (quello sulla religione dell'umanità positivista e quello sugli anarchici francesi), la cui trama a più riprese può essere paragonata a un racconto di *suspence* in cui non è mai importante scoprire la verità, magari collezionando prove (se non altro perché non c'è nessuna verità da scoprire), piuttosto inseguire le tortuosità creative dell'intelletto umano nelle sue metamorfosi molteplici e imprevedibili (si tratti di positivisti o di anarchici). Forse la storia del pensiero andrebbe scritta sempre

così. Non lo so. Non ne sono sicuro, ma certo i libri di De Boni il dubbio me lo fanno venire. Di sicuro, questa domanda è una delle eredità più ricche che ci ha lasciato.

Il filosofo tedesco Ernst Bloch, in una conferenza sul romanzo poliziesco, poi divenuta saggio, tenuta presso l'Università di Tubinga nel 1960, ha detto che quando ci si muove in un territorio cognitivo in cui si dà rilievo alle cose apparentemente meno importanti si entra nella contrada di Ecuba. Il riferimento è ovviamente al noto personaggio shakespeariano dell'Amleto. La contrada di Ecuba è «l'ambito di ciò di cui parrebbe ci si potrebbe tranquillamente disinteressare». Molto spesso, sbagliando. Mi piace pensare che Claudio De Boni sia stato un frequentatore di questa contrada, e che anzi l'abbia saputa attraversare come pochi altri, magari passeggiando come piaceva a lui.

Sempre socialisti, spesso francesi

Sempre socialisti, spesso francesi
Per ricordare Claudio De Boni

Suite française 4/2021
ISBN: 979-12-200-7350-9

