

UNIVERSITÀ DI MESSINA  
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



# PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

VII, 2 - 2022

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA  
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



# PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

VII, 2 - 2022

ISSN 2499-8923

## DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

## COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

## COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Raffaele Manduca (Messina), Stella Mangiapane (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliadò (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Caterina Resta (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Grazia Spagnolo (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Andrea Velardi (Messina), Susanna Villari (Messina)

## COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

## GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

## PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina)

Contatto principale: [cmalta@unime.it](mailto:cmalta@unime.it)

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



SOMMARIO

GIOVANNI CASCIO, <i>Per la biografia di Benvenuto Campesani: un'epigrafe commemorativa di Albertino Mussato</i>	5
UGO MURACA, <i>Da Rousseau a Robespierre: i giacobini secondo Jacob L. Talmon</i>	21
DANIELE FLERES, <i>Divenire del trascendentale: Fichte e Deleuze</i>	45



UGO MURACA

DA ROUSSEAU A ROBESPIERRE: I GIACOBINI  
SECONDO JACOB L. TALMON

Le epocali vicende connesse alla parabola della Rivoluzione francese hanno sempre alimentato un acceso dibattito storiografico, frammentando quasi il terreno di studi in una moltitudine di tradizioni interpretative legate a varie correnti politiche. Tra i temi più dibattuti, naturalmente, vi è quello del Terrore, fase estremamente travagliata dell'esperienza rivoluzionaria francese e fonte di accese polemiche storiografiche. Tale fervore del confronto scientifico sul tema è, inoltre, incentivato dall'estrema attualità delle riflessioni sulla natura dell'ideologia giacobina e dei rapporti tra quest'ultima e la *forma mentis* illuministica. Da siffatto quesito si giunge all'interrogativo sull'origine di talune forme di democrazia totalitaria e teorizzazioni radicali di stampo potenzialmente antidemocratico sviluppatesi nei secoli successivi alla *Grande Révolution* e che, secondo alcuni storici, avrebbero mutuato proprio dalle cruente vicende del biennio 1793-1794 le strutture repressive tipiche di tali sistemi. Analogamente, è frequente nelle indagini il tema del rapporto tra la vita politica personale dei politici francesi e la parabola delle loro carriere nel suddetto biennio e la realizzazione dell'apparato repressivo terrorista nella Francia rivoluzionaria<sup>1</sup>. La ricerca di eventuali connessioni tra l'ideologia robespierrista e quelle totalitarie del XX secolo, tuttavia,

<sup>1</sup> T. TACKETT, *The Coming of the Terror in the French Revolution*, Cambridge - London 2015; A. DE FRANCESCO, *Mito e storiografia della 'Grande rivoluzione'*, Napoli 2006; ID., *Tutti i volti di Marianna. Una storia delle storie della Rivoluzione francese*, Roma 2019.

deve necessariamente partire da una preliminare analisi della storia della costituzione del club dei giacobini, senza la quale si rischierebbe facilmente di leggere le azioni, le idee e le strutture tecnico-organizzative di tale fazione con categorie storiche inadeguate.

Tradizionalmente Michelet (in seguito ripreso in parte da Albert Soboul) aveva distinto tre diverse fasi dell'affermazione del Club giacobino: il primo periodo, da lui definito parlamentare e nobiliare, fu caratterizzato da personalità di spicco quali Barnave, Duport e Alexandre Lameth; nel secondo periodo, invece, si sarebbe formato un 'gruppo misto' composto da rappresentanti di diverse realtà politiche e sociali, come i giornalisti repubblicani, gli orleanisti, i brisotini e i seguaci di Robespierre; infine, con l'ascesa di quest'ultimo, si potrebbe dunque parlare di un giacobinismo più propriamente terrorista, destinato a 'divorare i propri figli' secondo la celebre analogia con Saturno proposta da Vergniaud<sup>2</sup>. A questa scansione Michel Vovelle ne sostituisce un'altra, da lui definita 'più sociologica' che divide la storia del partito giacobino in due macroperiodi: il primo andrebbe dal 1789 all'estate del 1793, e implicherebbe la gestazione di una forma di giacobinismo in fasce, ancora contraddittorio e diviso in gruppi politici di varia natura; seguirebbe un «giacobinismo di seconda generazione»<sup>3</sup> caratterizzato da un insieme di microsocietà popolari influenzate dal club-madre basato a Parigi, la cui parabola, iniziata nell'autunno del 1793, si sarebbe esaurita il 9 Termidoro 1794. Il club di rue Saint-Honoré prende il nome dal convento in cui era solito riunirsi, ma nel novembre del 1789 aveva adottato la denominazione ufficiale di «Società degli amici della costituzione». Come si può facilmente evincere, le posizioni politiche non erano ancora uniformi e delineate, e pertanto la società in questione era composta da membri dalle più disparate concezioni politiche. Inizialmente il club accettava adesioni solo tramite presentazione del nuovo membro da parte di cinque padrini e dietro il pagamento di una quota associativa. Nonostante le complicate modalità di accesso,

<sup>2</sup> F. BENIGNO, *Terrore e terrorismo. Saggio storico sulla violenza politica*, Torino 2018, 10.

<sup>3</sup> M. VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, Roma - Bari 1998, 4.

la società sarebbe cresciuta rapidamente, arrivando a contare circa 1.200 membri nel luglio del 1790, potendo annoverare tra le proprie fila sia esponenti della nobiltà liberale che rappresentanti del patriottismo di sinistra, tra i quali Brissot e Robespierre, che già si battevano in favore del suffragio universale maschile. Nonostante i tentativi di cooptazione da parte di certi settori dell'aristocrazia rappresentati dal conte di Mirabeau, la società si sarebbe spinta sempre più in favore delle classi popolari, specialmente dopo la fondazione delle Società fraterne dei due sessi e, soprattutto, del club dei cordiglieri, due realtà che avrebbero più o meno occupato lo stesso spazio politico del club giacobino<sup>4</sup>. Dopo il tentativo di fuga di Luigi XVI, Barnave avrebbe illustrato a tutti i suoi compagni di club le ripercussioni sulla società francese di una eventuale radicalizzazione della Rivoluzione, chiaramente dal punto di vista di un monarchico: «stiamo per portare a termine la Rivoluzione o stiamo per ricominciarla? Un passo di più sulla via della Libertà significherebbe la distruzione della libertà, un passo di più su quella dell'Uguaglianza, la distruzione della proprietà»<sup>5</sup>. Sulla base di queste considerazioni, dunque, i realisti del club si erano scissi per dare vita al nuovo gruppo dei foglianti. Contrariamente alle previsioni dei nobili scissionisti, i giacobini si sarebbero semplicemente rinvigoriti a seguito della frattura, riuscendo, col tempo, a divenire una forza completamente autonoma e a selezionare il personale politico, dividendo i militanti ordinari dagli attivisti deputati all'Assemblea nazionale. In seno al club, però, si stava verificando uno scontro tra le due personalità di maggior spicco, Robespierre e Brissot, per l'egemonia politica sugli altri membri della società<sup>6</sup>. Questa frattura sarebbe stata alla base dei futuri dissapori tra montagnardi e girondini, ma soprattutto avrebbe definito la linea di demarcazione tra le basi sociali dei due club, avvicinando i primi alla piccola borghesia e ai ceti più umili e i secondi all'alta borghesia. Con la *journalée* del 10 agosto e la nascita della Convenzione, il club giacobino avrebbe rigenerato i

<sup>4</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 6.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>6</sup> M. BELISSA - Y. BOSC, *Robespierre. La Fabrication d'un mythe*, Paris 2013.



propri quadri politici, selezionato nuovi membri e cambiato nome in «Società dei giacobini amici della libertà e dell'uguaglianza», appropriandosi dunque dei timori di Mirabeau e rivolgendoli contro la monarchia stessa. Michelet avrebbe descritto dettagliatamente la nuova generazione di giacobini:

questa terza legione, convocata in certo qual modo in nome dell'eguaglianza, differiva molto dalle altre due. Prima di tutto, era più giovane. In secondo luogo, la grande maggioranza era composta d'uomini di condizioni poco colte, come il falegname Duplay, il sellaio Rigueur, etc. [...] Profondamente fanatiche per la salvezza della patria, riconoscendo la loro ignoranza, cercavano soltanto un direttore: occorreva a loro un galantuomo, ben sicuro e solido che volesse in loro vece; consegnavano la propria coscienza nelle mani di Robespierre. [...] Il fanatismo sincero, così poco illuminato, degli uni, la violenza, vera o simulata, degli altri, la concorrenza nel furore esistente fra loro, ciascuno volendo superare l'altro in collera patriottica, rendevano la Società (per quanto disciplinata potesse sembrare) difficilissima da manovrare<sup>7</sup>.

Come sottolineato da Albert Soboul, è naturalmente necessario effettuare le opportune distinzioni tra la selezione dei militanti che avviene tra città e città e, allo stesso modo, tra città e campagna, ricordando sempre il ruolo delle specificità locali; al di là di questa ragionevole premessa, però, vi sono caratteristiche comuni che devono essere correttamente interpretate. Lo storico francese, rielaborando i dati raccolti dal collega americano Crane Brinton, rileva che il 62% dei giacobini censiti tra il 1789 e il 1792 apparteneva alla classe media; di questi, il 28% erano artigiani, proporzione che sarebbe arrivata al 57% nel biennio 1793-1794, evoluzione da non sottovalutare, se si considera che in quel frangente il Terrore avrebbe dispiegato i suoi effetti più repressivi. Nel periodo 'democratico' della Rivoluzione, invece, vanno considerati anche negozianti (17%), membri delle professioni liberali (14%) e coltivatori indipendenti (10%); è interessante, dunque, notare che i giacobini fossero perlopiù piccoli possidenti agiati, i quali erano più soggetti alla pressione fiscale, pro-

<sup>7</sup> *VOVELLE, I giacobini e il giacobinismo*, 14.

porzionalmente, di altre categorie<sup>8</sup>. Nonostante il calo della partecipazione popolare alle assemblee primarie, i giacobini avevano iniziato a risolvere le proprie problematiche interne attraverso modalità di amministrazione marcatamente centralistiche e antidemocratiche, ricorrendo sempre più frequentemente a espulsioni, petizioni pilotate, epurazioni e controllo diretto su elettori ed eletti. Il processo di irrigidimento del partito, corrispondente allo sviluppo dei comitati il cui compito sarebbe stato quello di sviluppare la linea politica teorica e gli slogan d'azione, ha diviso l'opinione della storiografia, contrapponendo chi, come Michelet, avrebbe parlato della nascita di una setta o 'chiesa' giacobina, e chi invece, come Paolo Viola, sottolinea l'efficienza e l'audacia di una direzione che aveva scelto più o meno compattamente la strada del terrorismo e aveva espropriato le sue sezioni del potere repressivo (per esempio esercitando il monopolio della violenza<sup>9</sup> al fine di impedire pericolose spinte centrifughe<sup>10</sup>). Dall'autunno del 1793 al 9 Termidoro 1794, i giacobini avrebbero esercitato un'egemonia pressoché indiscussa su tutte le vicende rivoluzionarie, tanto che alcuni storici avrebbero persino parlato dell'instaurazione di una 'Repubblica giacobina', la cui esistenza sarebbe anche confermata dall'esistenza di un decreto (approvato il 25 luglio 1793) in forza del quale qualsiasi oppositore o sabotatore della compagine di rue Saint-Honoré sarebbe stato perseguito legalmente dalle istituzioni statali, le quali ormai erano perfettamente integrate con le strutture del club<sup>11</sup>. La centralità della società veniva così ufficialmente riconosciuta anche legislativamente, ma si trattava chiaramente di un'attestazione a posteriori, giacché da diverso tempo ogni posizione politica, ogni misura adottata dal Comitato di salute pubblica, ogni progetto di

<sup>8</sup> A. SOBOWL, *Storia della Rivoluzione francese. Principii, idee, società*, Milano 1988, 316.

<sup>9</sup> P. VIOLA, *Il crollo dell'antico regime. Politica e antipolitica nella Francia della Rivoluzione*, Roma 1993; ID., *Il trono vuoto*, Torino 1989; E. TRAVERSO, *Rivoluzione. 1789-1989: un'altra storia*, Milano 2021, 86.

<sup>10</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 16.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 19; J. BOUTIER - P. BOUTRY, *Les sociétés politiques en France de 1789 à l'an III: «une machine?»*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 36 (1989), 29-67.

legge presentato alla Convenzione sarebbe prima passato dalla discussione in seno all'assemblea del club. Sempre in questo periodo preso in esame si sarebbe verificata una vera e propria moltiplicazione delle società popolari, in particolar modo dopo l'eliminazione dei gruppi estremisti; molte di queste (il 43%, stando alle più recenti ricerche) avrebbero preso contatti con i giacobini, cosa che avrebbe facilitato l'opera di selezione artificiale dei quadri politici in seno alle assemblee primarie da parte del club di *rue Saint-Honoré*. È questa la fase di 'congelamento della Rivoluzione', come l'avrebbe definito in seguito Saint-Just: le società popolari sarebbero state progressivamente epurate dei propri elementi più estremisti, al posto dei quali sarebbero stati promossi quelli più docili e obbedienti, affinché le assemblee sezionarie perdessero tutto il loro potenziale insurrezionale<sup>12</sup>.

Tra le varie ipotesi in merito al processo di costituzione del partito giacobino, una tesi particolarmente fortunata sarebbe stata quella originatasi dalle insinuazioni dell'abate Barruel, il quale, nelle sue memorie, avrebbe ipotizzato una determinante influenza massonica nel processo di costituzione del primo nucleo del club giacobino, facendo specificamente riferimento all'ipotesi di una congiura progettata da decenni e ispirata dagli Illuminati di Baviera<sup>13</sup>. Fortunatamente, tutte le teorie similmente 'complotistiche' a riguardo sono state prontamente sconfessate dalla storiografia, soprattutto alla riprova dei fatti (nel 1793 le logge sarebbero state chiuse dal governo rivoluzionario)<sup>14</sup>. La plausibilità di certe influenze, però, è stata successivamente riesaminata da Augustin Cochin, il quale avrebbe approfondito il concetto di 'sociabilità dei Lumi'. Attraverso questa nozione egli avrebbe fatto riferimento al contributo dato dalle idee frammassoniche di certi settori dell'aristocrazia sul piano culturale europeo nella formazione di confraternite e gruppi di pressione locali. Successivamente queste congreghe sarebbero state disertate proprio dagli esponenti di clero e nobiltà che le avevano fondate, favorendone involontariamente la 'de-

<sup>12</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 21-22.

<sup>13</sup> G. GIARRIZZO, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia 1994, 383-404.

<sup>14</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 31.

mocratizzazione' e la partecipazione popolare. Nella fattispecie del caso giacobino, difficilmente si potrebbe parlare di una volontà diretta di trasformare una specifica loggia in un club politico, ma si potrebbe invece interpretare questa meccanica come parte di un processo di preparazione di un *background* intellettuale necessario per lo sviluppo di nuove idee politiche; a riprova di ciò si potrebbe sottolineare come il 98% delle 400 città francesi che ospitavano una loggia massonica avrebbe poi ospitato delle società popolari nel 1794<sup>15</sup>. Il giacobinismo sarebbe stato definito da parte della storiografia marxista come l'ideologia e la pratica militante della 'rivoluzione fino in fondo', espressione piuttosto celebre ma frequentemente fraintesa<sup>16</sup>. Invero, il programma politico del club giacobino non era un arsenale ordinato di rivendicazioni costanti e reiteratamente avanzate dinanzi alla Convenzione Nazionale, né un insieme di linee guida teoriche da dibattere democraticamente in seno alle assemblee primarie. Sarebbe, invece, più corretto concepire il vasto insieme di prese di posizione come degli indirizzi generali che avrebbero subito profondissime modifiche sulla base del confronto costante con la base sociale del club e con gli eventi politici della Rivoluzione. Vi erano nondimeno degli elementi internamente coerenti, come ad esempio la strenua difesa del principio di libertà, cardine e supremo ispiratore di tutte le lotte dei giacobini, per quanto la concezione di tale principio non sia sempre stata uniforme. Fino all'autunno del 1791, ad esempio, il gruppo dirigente sarebbe stato profondamente legato a un'impostazione liberale e perciò difese il diritto a commerciare i *bleds*, ossia i cereali. Successivamente, però, sulla scia delle pressioni della base essi avrebbero abbandonato queste rivendicazioni, abbracciando invece una linea paternalistica fondata sull'imposizione di un *maximum* dei prezzi dei mezzi di sussistenza. Col passare del tempo, dunque, il riconoscimento del diritto all'esistenza e i principi di eguaglianza sarebbero divenuti la priorità della linea politica giacobina, superando persino il diritto alla proprietà. L'elemento interclassista della politica giacobina

<sup>15</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 33.

<sup>16</sup> J. BERGMAN, *The French Revolutionary Tradition in Russian and Soviet Politics, Political Thought, and Culture*, Oxford 2019.

sarebbe stato ulteriormente rafforzato dall'affermarsi, nell'immaginario montagnardo, del patriottismo come valore fondamentale delle virtù repubblicane e della necessità della tutela dell'unità e dell'indivisibilità della Nazione, concetti sostanzialmente elevati al rango di principi quasi metafisici, in virtù dei quali sarebbe nato il conflitto con i federalisti del *Midi*. Il programma politico dei giacobini, come si evince, era dunque flessibile e si sarebbe evoluto più e più volte nel corso della Rivoluzione, specialmente a seguito di questa o quell'altra svolta politica dettata dalla necessità tattica del momento. La spiegazione di questa adattabilità, per Vovelle, è alquanto semplice: il giacobinismo sarebbe innanzitutto un'etica, ancor prima che un'ideologia politica. Essa sarebbe stata fondata sulle virtù civili e domestiche in egual misura e su un codice morale non scritto. Il sospetto nei confronti di chiunque diverrebbe così un dovere repubblicano, poiché ogni 'buon uomo' (nel senso di cittadino, come venivano propagandisticamente definiti i *sans-culottes*) dovrebbe sempre essere vigile per tutelare la Nazione dai potenziali nemici del popolo<sup>17</sup>. Ciò che si sarebbe sviluppato, pertanto, fu un sistema di influenze reciproche all'interno del quale diversi attori (sanculotti, montagnardi, giacobini e Robespierre) avrebbero effettuato pressioni gli uni sugli altri, rendendo talvolta difficoltoso risalire la corrente e individuare l'origine precisa di una determinata idea o posizione politica<sup>18</sup>. Ciò spiegherebbe anche il frequente riferimento al concetto di Repubblica giacobina, da intendere come 'apprendistato della democrazia', affrontato a sua volta da 'apprendisti' rivoluzionari<sup>19</sup> (si pensi al ruolo determinante dell'opinione pubblica, dei giornali, del dibattito politico, alle idee di libertà e a certe strutture istituzionali) e come totale negazione della democrazia al tempo stesso (il Terrore<sup>20</sup>, l'impiego del voto palese, le epurazioni, le liste di proscrizione e il controllo su ogni forma

<sup>17</sup> F. BENIGNO, *Rivoluzioni. Tra storia e storiografia*, Roma 2021, 91.

<sup>18</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 46-47.

<sup>19</sup> T. TACKETT, *In nome del popolo sovrano. Alle origini della rivoluzione francese*, Roma 2016.

<sup>20</sup> S. WAHNICH, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris 2003.

di spontaneità individuale e collettiva)<sup>21</sup>. Sulla scia di queste ultime considerazioni e dell'impostazione revisionista antimarxista della ricerca storica e politica sulla Rivoluzione francese lo studioso israeliano Jacob Leib Talmon avrebbe realizzato *The Origins of Totalitarian Democracy*, opera pubblicata nel 1952 e punto di avvio di una trilogia di volumi sullo sviluppo del fenomeno del totalitarismo, dalle sue radici (che, come si vedrà, Talmon riterrà rousseauiane), fino alle sue manifestazioni più note nel XX secolo<sup>22</sup>. La nozione di democrazia totalitaria diviene cruciale nell'analisi della Rivoluzione francese effettuata da Talmon, poiché i criteri di messianismo politico e mentalità rivoluzionaria-dittatoriale giacobina sono perfettamente riassunti nella figura di Robespierre, il quale, coadiuvato da Saint-Just, avrebbe tradotto in realtà le speranze utopistiche del *Contrat social* di Jean-Jacques Rousseau<sup>23</sup>. Punto di partenza irrinunciabile di questa analisi, naturalmente, è la definizione della categoria di 'democrazia totalitaria': secondo Talmon, la differenza tra quest'ultima e la democrazia liberale non andrebbe ricercata nella negazione o nella tutela della libertà, quanto piuttosto nell'approccio complessivo di tali sistemi nei confronti della categoria della dimensione 'politica'. Le democrazie occidentali e liberali, infatti, avrebbero sviluppato una concezione 'darwiniana' dei loro sistemi politici: essi si evolverebbero sulla base di azioni pragmatiche, errori e soluzioni creative ai problemi posti quotidianamente dall'esercizio spontaneo della vita sociale delle masse e degli individui, benché questi ultimi posseggano anche una vita privata totalmente astratta da quella politica. Al contrario, il pensiero democratico totalitario si baserebbe su concezioni aprioristiche, teleologiche e astratte della realtà politica, la cui imperfezione organica viene sostituita da un immaginario astorico di verità assoluta qualificabile come 'messianismo politico', caratterizzato da una presunta tendenza innata dell'umanità verso la realizzazione di un progetto superiore e un piano preordinato. In questo contesto, non vi è settore

<sup>21</sup> VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, 48.

<sup>22</sup> DE FRANCESCO, *Tutti i volti di Marianna*, 306.

<sup>23</sup> A. MULIERI, *Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare*, prefazione di N. URBINATI, Roma 2019, 26.

della vita e delle conoscenze umane che non sia pervaso dalla politica, principalmente in virtù di una filosofia coerente, dotata di logica interna, olistica, totalizzante e omnicomprensiva che aspira ad espandere la propria influenza su ogni aspetto della vita dell'individuo<sup>24</sup>. Nonostante la democrazia totalitaria e la democrazia liberale siano egualmente fondate sul principio di libertà, esse si differenziano nell'utilizzo dei metodi impiegati per raggiungerla: la prima sfrutta metodi di ricerca collettiva e coercizione per raggiungere il proprio scopo; la seconda individua l'essenza della libertà nella spontaneità e nell'assenza di vincoli non consensuali nella società. Questa distinzione provoca anche una scissione di natura istituzionale. I totalitarismi, infatti, sfrutterebbero a proprio vantaggio forme di democrazia diretta o plebiscitaria, tentando dunque di ridurre al minimo e avvertendo la logica rappresentativa parlamentare che invece caratterizza le liberal-democrazie<sup>25</sup>. In quest'ottica va intesa la categorizzazione della democrazia totalitaria effettuata da Talmon, il quale la ritiene 'paradossale': essa, pur dichiarando nominalmente di lottare per la realizzazione della libertà, si impegnerebbe *de facto* in ogni modo possibile per privare i suoi cittadini di ogni spontaneità, controllando capillarmente ogni aspetto della loro vita; finché non sarà raggiunto il fine supremo dichiarato dall'ideologia totalitaria, ogni forma di violenza e coercizione sarà approvato senza tentennamenti. Si aprirebbe dunque un altro paradosso, tutto interno alla teoria totalitaria. Infatti, mentre da un lato teorici come Rousseau e Saint-Just predicano l'infallibilità delle masse, dall'altro gli esecutori materiali del progetto totalitario, come Robespierre o Babeuf, risulterebbero più inclini a adottare posizioni pseudo-populiste, come sottolinea Nadia Urbinati<sup>26</sup>. Essi scelgono di distaccarsi dal popolo col fine di guidare più efficacemente la trasformazione della società a loro contemporanea nel mondo utopico e ideale tanto auspicato. Il grande *turning point* della sovranità popolare, a livello storico, è identificato da Jacob Talmon proprio nella Rivoluzione francese, evento di portata epocale nel corso

<sup>24</sup> J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 1967, 8.

<sup>25</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 2.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 34.

del quale vengono sperimentati entrambi i generi di democrazia, che si sarebbero puntualmente scissi come su descritto. *Conditio sine qua non* della scissione sarebbe stata quella che Talmon avrebbe definito

la peculiare disposizione d'animo che dominò incontrastata nella seconda metà del [XVIII] secolo. Gli uomini furono attratti dall'idea secondo cui le condizioni, frutto di fede, di tempo e di consuetudini, nelle quali essi e i loro antenati erano vissuti, erano innaturali e dovevano essere completamente sostituite ad ideali uniformi progettati deliberatamente<sup>27</sup>.

In altre parole, la secolarizzazione e l'Illuminismo avrebbero fatto *tabula rasa* di tutte le convinzioni e le convenzioni sviluppatesi sino ad allora, specialmente in ambito religioso. Proprio in questo contesto sarebbe nato il surrogato laico totalitario dei tradizionali culti religiosi: ritualità, fideismo, superstizione e fanatismo vengono puntualmente ripresi dalle epoche passate, ma vengono anche contestualizzate in un clima di immanenza e quotidianità collettiva. La metafora di Talmon avrebbe paragonato il rapporto tra il messianismo moderno e la democrazia totalitaria a quello storico tra Chiesa ufficiale e movimenti escatologici rivoluzionari. Ripudiati tutti i culti religiosi e mistici precedenti, il messianismo moderno si sarebbe strutturato, secondo Talmon, sulla base di tre caratteristiche di matrice sostanzialmente illuministica: l'identità tra moralità e libertà; il concetto di Nazione (inteso dallo studioso israeliano come tentativo di dare sistematicità all'umanità<sup>28</sup>); il concetto di proprietà<sup>29</sup>. Questa tensione totalitaria verso la ricerca costante e affannosa di «un principio unitario di esistenza sociale»<sup>30</sup> avrebbe caratterizzato tutto il XVIII secolo e si sarebbe fondata sul tentativo di applicare le categorie e le leggi infallibili delle scienze naturali alle scienze sociali. Talmon cita a proposito diversi autori (Rousseau, Condorcet, Helvétius, d'Holbach, Morelly e Mably *in primis*), tutti accomunati da una forte concezione anti-utopistica della propria opera. Nessuno di loro, infatti, aveva

<sup>27</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 10.

<sup>28</sup> TRAVERSO, *Rivoluzione*, 122.

<sup>29</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 35.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 37.



concepito i propri scritti come un'astrazione puramente teorica da rimandare *ad infinitum*; ogni loro riflessione intellettuale sarebbe sempre stata intimamente connessa ad una interpretazione pratica e militante dell'attività politica, sia individuale che collettiva.

Le potenzialità totalitarie di questa filosofia non sono completamente evidenti a prima vista; ma sono tuttavia gravi. La stessa idea di un sistema autonomo dal quale sia stato eliminato ogni male e ogni infelicità è totalitaria. La supposizione che un tale schema di cose è fattibile, e anzi inevitabile, è un invito per un regime a proclamare che esso realizza questa perfezione, a esigere dai suoi cittadini riconoscimento e sottomissione e a condannare l'opposizione come vizio o perversione<sup>31</sup>.

Il frutto di questa *forma mentis* totalitaria, secondo Talmon, è rappresentato dall'ideologia di un intero secolo, il Settecento, la cui cifra caratteristica sarebbe il pensiero dogmatico e astratto, pienamente incarnato dalla filosofia di Rousseau.

[Rousseau] desidera analizzare la natura delle cose, del diritto, della ragione e della giustizia di per se stessi e nel loro principio di legittimità. Gli eventi e i fatti non possono essere accettati come veri ed essere considerati naturali, se non si adeguano a un solo ideale universalmente valido, non importa se tale ideale sia o non sia sempre esistito. Ciò nonostante, Rousseau non fa alcun tentativo di collegare il suo ordinamento sociale ideale con il sistema universale e il suo principio onnicomprensivo. È un'autorizzazione fondamentale a far sorgere l'entità sociale, qualunque sia il suo nome, lo stato, il contratto sociale, il sovrano o la volontà generale. L'entità è autonoma, per così dire senza antecedenti o senza un punto di riferimento esterno<sup>32</sup>.

Talmon non sarebbe certamente stato il primo ad accusare Rousseau di aver anticipato lo stato totalitario. Analogamente allo storico israeliano, anche Alexander Lindsay e Bertrand Russell avevano avanzato teorie molto simili. Il primo, nel 1943, aveva sottolineato come la critica esposta da Rousseau nei confronti delle minoranze d'opposizione, le quali per mero egoismo limiterebbero l'attuazione

<sup>31</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 52.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 29-30.

della volontà generale, fosse inquietantemente prossima ai pretesti politici destinati a giustificare l'eliminazione del dissenso politico nei sistemi totalitari. Il secondo aveva proclamato Rousseau «l'inventore della filosofia politica delle dittature pseudo-democratiche»<sup>33</sup>. Sebbene non sia accertato che Talmon fosse a conoscenza delle tesi di Lindsay, è invece molto più probabile che avesse letto le considerazioni di Russell nel corso del proprio dottorato a Londra, per cui è ammissibile la possibilità che ne sia stato influenzato. Suggerimenti accreditate dallo stesso Talmon, invece, sarebbero state quelle di Carl Becker e Hippolyte Taine<sup>34</sup>. Dallo storico americano avrebbe infatti mutuato la concezione della Rivoluzione come una 'crociata religiosa', guidata dal tentativo di sostituire le fedi tradizionali con un nuovo culto laico e illuministico, con tanto di dogmi, divinità venerata e sacri principi. Dallo studioso francese avrebbe tratto l'accusa di *rousseauisme* nei confronti di Robespierre<sup>35</sup>. Talmon procede dunque a una attenta analisi sistematica della 'religione illuministica' di Rousseau (per colpire collateralmente Robespierre e Saint-Just), il quale è, a suo dire, ispiratore di principi fideistici molto più vicini a certe concezioni ebraiche e pagane che al cattolicesimo. Questa sarebbe la chiave di lettura talmoniana della concezione della Provvidenza di Robespierre, da lui intesa come un velo che aleggia sopra tutte le vicende rivoluzionarie (delle quali sarebbe stata giudice impietoso) e perennemente invocata in toni da professione di fede e quasi superstiziosi in sede assembleare<sup>36</sup>. La Provvidenza rousseauiana avrebbe avuto non solo il compito di proteggere i suoi figli prediletti, ma anche quello di impedire la violazione o l'elusione della legge. Non è fondamentale soltanto che il reo venga puntualmente colpito dalla giusta punizione che gli spetta, ma anche che la vittima non perda mai fiducia e amore nei confronti della repressione delle ingiustizie. Questa interpretazione, definita da Talmon pressoché 'pagana', è da lui così spiegata:

<sup>33</sup> B. RUSSEL, *Storia della filosofia occidentale*, Milano 1984, 652.

<sup>34</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 45.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 56-58.

<sup>36</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 35.

Rousseau, superando i limiti del meccanico razionalismo materialista, si rifecce all'antichità. Si sentiva irresistibilmente spinto dall'antico senso di timore verso l'idea di una divinità che sovrastava le città-stato, infondendo ogni atto della sua vita un significato solenne. Era affascinato dal fasto e dall'entusiasmo del culto patriottico collettivo durante le feste religiose nazionali, durante i giochi e le esibizioni pubbliche<sup>37</sup>.

Nella visione talmoniana, dunque, la costruzione degli ideali e delle virtù civili sarebbe geometrica e seguirebbe di pari passo la strutturazione degli articoli dei codici delle leggi e, soprattutto, del *contrat social*. Filosoficamente distante dal materialismo, Rousseau non avrebbe potuto vantare alcuna certezza circa l'effettiva diffusione e popolarità della religione civile, pertanto si sarebbe ritrovato obbligato a proporre l'istituzione coercitiva, suggerendo la condanna a morte per chiunque si dovesse rifiutare di partecipare al rito collettivo. In un simile contesto, dunque, Talmon avrebbe individuato nella nascita del culto dell'Essere Supremo, fanaticamente e al tempo stesso strumentalmente proclamato da Robespierre, tutte le caratteristiche tipiche della religione laica di matrice rousseauiana, nella quale si fondono in un solo individuo (prete e magistrato al tempo stesso) le funzioni politiche e spirituali: «il cerimoniale religioso e quello patriottico sono la stessa cosa, e servire il proprio Paese è servire Dio»<sup>38</sup>. In questo contesto, per Rousseau, vi è ben poco spazio per l'individualità e per la spontaneità del singolo essere umano. A suo dire, ognuno dovrebbe considerare se stesso come un'unità funzionale totalmente solitaria e solo raramente messa in rapporto con gli altri soggetti. Il valore di tale unità sarebbe quantificabile proprio in base al calcolo matematico dato dal rapporto tra la propria virtù e quella della collettività. Una simile prospettiva di 'pessimismo' totalitario spingerebbe ogni essere umano a sviluppare una vena paranoica, isolazionista e psicologicamente frustrata. Nell'analisi talmoniana, queste caratteristiche psicosociali del pensiero di Rousseau sono principalmente frutto della sua esperienza di vita travagliata, ma al tempo

<sup>37</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 36.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 37.

stesso si sarebbero trasmesse per mezzo del *Contrat social* anche nei suoi epigoni, specialmente in Robespierre e Saint-Just<sup>39</sup>. Gli eredi del filosofo ginevrino, infatti, sarebbero egualmente perseguitati dall'impossibilità di sviluppare interrelazioni umane equilibrate: la tirannide e l'isolamento del despota sono l'unica potenziale via di fuga da questo disagio. Pertanto, per il capo totalitario ogni dissenso dalla propria opinione non viene vissuto come una qualsiasi ammissibile divergenza d'opinioni, bensì come un intollerabile affronto alla volontà generale e alla Nazione dalle finalità eversive. A sostegno di tale tesi vi sarebbero le ripetute manifestazioni di precarietà emotiva di Marat e Robespierre, nonché il loro ripetuto riferimento alla disponibilità di subire il martirio nel nome della Rivoluzione, talvolta alternato a vere e proprie minacce di togliersi la vita nell'aula della Convenzione<sup>40</sup>. Questa 'cartella clinica psichiatrica' del giacobino medio<sup>41</sup>, nella fattispecie, è stata quasi interamente mutuata dalle *Origini della Francia contemporanea* di Hippolyte Taine. Ciò che renderebbe così minaccioso nei confronti della solidità democratica il *rousseauisme* sarebbe però il concetto di volontà generale: nel nome di questo ideale si sarebbe creata una tensione esplosiva tra il singolo individuo, da Rousseau effettivamente riconosciuto come soggetto autonomo, e il criterio collettivo oggettivo che a sé lo attrae, limitandone il libero arbitrio; l'apparente cortocircuito si risolverebbe sostenendo che il pensiero di massa sarebbe quello più corretto, giusto e infallibile, ma soprattutto quello più inconscio (e pertanto naturale, inteso come 'istintivo') dell'uomo. Conseguentemente, nessuno potrebbe lamentarsi di essere stato costretto ad ubbidire alla propria natura più segreta o alle necessità condivisa da tutta l'umanità; paradossalmente, dunque, vi sarebbe libertà nell'assoggettamento a un desiderio altro dal proprio, che verrebbe invece disciplinato e 'moralizzato'<sup>42</sup>. Pertanto l'individualismo dovrà necessariamente cedere il passo al collettivismo delle virtù, vero e proprio titolare della sovranità nazionale nella

<sup>39</sup> G. LE BON, *La Révolution française et la psychologie des révolutions*, Paris 1916.

<sup>40</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 59.

<sup>41</sup> TRAVERSO, *Rivoluzione*, 87.

<sup>42</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 63-64.

teorizzazione rousseauiana e nel quale non vi è affatto spazio per l'egoismo o per alcuna forma di devianza. Ecco secondo Talmon come si sarebbe giunti al postulato, tipicamente illuministico e settecentesco, della democrazia totalitaria, ovvero tramite il connubio tra il concetto di sovranità nazionale (intesa come autoespressione dei più reconditi e utopistici bisogni del popolo) e la necessità morale di identificare la volontà generale e imporla disciplinarmente a tutti i cittadini. Com'è possibile dedurre, in un simile contesto non è ammissibile alcun disaccordo, non solo tra le parti sociali, ma anche tra le fazioni politiche: nonostante la diversità ideologica, infatti, anche gli avversari sono pur sempre esseri umani, e in quanto tali rispondono alla volontà generale. La loro devianza, tuttavia, non è ammissibile, e pertanto, nell'ottica robespierrista (che traduce operativamente quella rousseauiana) dev'essere necessariamente frutto di una perversione della sovranità popolare, di una malattia mentale, di un complotto o di una degenerazione ideologica. Negli schemi mentali dei teorici pre-rivoluzionari, infatti, non era contemplato il dibattito parlamentare, considerato come una pericolosa fonte di sedizione<sup>43</sup>. Come interpretare dunque le tesi contrarie a quelle della maggioranza? A questo quesito avrebbe contribuito a rispondere l'abate Sieyès con la sua proposta di estromettere dai partecipanti della nazione l'aristocrazia<sup>44</sup>: tutti i colpevoli di reato di dissenso, per Rousseau (e dunque per i suoi epigoni giacobini), non fanno parte del corpo sociale, sono paragonabili a forestieri o tutt'al più a belve non umane<sup>45</sup>; analogamente, il diritto di opposizione non sarebbe stato riconosciuto né dall'Incorruttibile né da Saint-Just. Il diritto di opposizione era certamente rispettabile e assolutamente riconoscibile per tutti coloro i quali si fossero trovati in lotta contro un oppressore, avrebbero sostenuto i due leader giacobini, ma pretendere di opporsi ad un governo che aveva instaurato il regno della libertà, in virtù del quale il popolo avrebbe riconquistato ogni diritto che gli era stato sottratto dalla tirannia, era semplicemente assurdo, nella migliore delle ipotesi, op-

<sup>43</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 65.

<sup>44</sup> TRAVERSO, *Rivoluzione*, 110.

<sup>45</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 71.

pure stoltamente fazioso, nella peggiore<sup>46</sup>. Le uniche espressioni ammissibili di manifestazione della volontà generale sono quelle di massa. Infatti, poiché la sovranità popolare è interpretata in senso organico e volontaristico, essa è ritenuta da Rousseau indivisibile:

è il popolo intero che dovrebbe esercitare il potere sovrano, e non un organo rappresentativo. Si suppone che un'assemblea eletta sviluppi un interesse acquisito come qualunque altra corporazione. Un popolo, quando consegna il potere a un organo rappresentativo parlamentare, si compra un padrone<sup>47</sup>.

Nel momento di tradurre la teoria in prassi, i giacobini avrebbero avuto perfettamente chiaro il proprio compito storico: garantire la coesione del sovrano, e cioè del popolo, anche a costo di dover ricorrere ad ogni sotterfugio, minaccia, intimidazione o organizzazione di *journées* necessari. Nel corso del suo celebre scontro con Guadet, nato proprio in merito alla questione del proprio misticismo, Robespierre aveva affermato di essere pienamente convinto che tutti i convenzionali condividessero, complessivamente, gli stessi principi, in quanto mossi dalla virtù patriottica. Per questa stessa ragione egli non vedeva alcun pretesto perché gli altri deputati potessero divergere dalla sua stessa opinione. Facendo dunque leva sul patriottismo degli avversari e riconoscendovi in esso un frammento della volontà generale, Robespierre era in grado di innescare un pericoloso meccanismo di autosorveglianza nei colleghi, i quali avrebbero concluso a suo favore i propri interventi pur di non essere sospettati di non condividere le virtù repubblicane<sup>48</sup>. Un ulteriore meccanismo che avrebbe saputo adeguatamente sfruttare sarebbe stato quello ideato da Marat, il quale era solito calunniare i propri avversari e invitare i sanculotti ad assassinarli (anche piuttosto esplicitamente), per poi dichiararsi egli stesso vittima innocente di persecuzioni, pressioni e opposizioni. Questa mentalità era analogamente condivisa da Saint-Just, che, nonostante la giovanissima età, aveva ben chiare le proprie qualità. Egli, infatti, dopo aver descritto la propria conversione al giacobinismo

<sup>46</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 157.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 113.

come una rivelazione lungo la strada di Damasco, avrebbe anche sottolineato la propria superiorità intellettuale su tutti gli altri convenzionali:

sono stato istigato da una febbre repubblicana che mi distrugge e mi divora. Un giorno voi mi troverete grande... Sento di potermi elevare al di sopra degli altri uomini di questo nostro tempo. Addio! Io sono al di sopra della sfortuna. Sopporterò qualsiasi cosa; ma dirò la verità. Voi siete tutti vili, voi non mi avete mai apprezzato<sup>49</sup>.

Il cortocircuito tra l'assioma rousseauiano sulla natura monolitica della volontà generale e l'esistenza della divergenza di opinioni sarebbe stato particolarmente sofferto da Saint-Just, il quale sarebbe giunto alla necessità di sviluppare ulteriormente il pensiero del filosofo ginevrino, implementando le proprie idee all'arsenale teorico giacobino. Egli, infatti, avrebbe soltanto iniziato a redigere la stesura di un'opera (rimasta incompiuta) intitolata *Institutions républicanes*. Nel corso della propria esperienza nel Comitato di salute pubblica, Saint-Just avrebbe denunciato, per l'appunto, la mancanza di istituzioni che consentissero la difesa e la riproduzione dell'ideologia e dell'anima repubblicana francese<sup>50</sup>; in assenza di simili organi, infatti, lo Stato giacobino avrebbe corso il rischio, a suo dire, di essere snaturato o corrotto dall'assenza di solidi baluardi teorici e sociali. Mantenendosi pienamente nel solco già tracciato da Rousseau, Saint-Just si impegna a studiare il modo più efficiente per garantire che non sussista, almeno sotto il governo rivoluzionario, alcuna forma di dominazione da parte di un uomo su di un altro o di dissenso all'interno del corpo sociale perfetto generato dalla infallibile volontà generale. Determinante in questo percorso ideologico è la virtù dell'*indépendance*, la quale avrebbe proprio il compito di impedire la devianza della volontà del singolo, riconducendolo sulla retta via del rispetto del contratto sociale. Annullare le tendenze soggettivistiche e il pro-

<sup>49</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 114.

<sup>50</sup> F. CALORENNI, *L'âme de la République. Teoria e prassi repubblicana nel pensiero politico di Saint-Just*, Massa 2016, 225; L. A. SAINT-JUST, *Frammenti sulle Istituzioni repubblicane*, a cura di A. SOBOUL, Torino 1997.

tagonismo dell'individuo diviene dunque l'obiettivo principale delle *Institutions*, per mezzo delle quali Saint-Just sogna di sradicare la corruzione che ha contaminato l'anima del popolo nel corso di secoli di dominazione monarchica, garantendo così una palingenesi delle virtù morali, fondamento del contratto sociale e della vita collettiva repubblicana<sup>51</sup>. Le *Institutions* avrebbero dovuto coinvolgere ogni aspetto della vita di un cittadino francese e, soprattutto, avrebbero avuto il compito di sostituire il sistema valoriale prerivoluzionario con un nuovo insieme di principi e valori repubblicani, come ad esempio la famiglia (specialmente quella sanculotta) e l'educazione pedagogica. Similmente si sarebbero dovuti affermare nuovi rapporti di proprietà privata, nuove politiche economiche e nuove concezioni di amicizia, solidarietà e servizio nell'esercito<sup>52</sup>. Alla luce del tentativo operato da Saint-Just di creare artificialmente dei nuovi valori e istituzioni, Talmon evidenzia come il concetto di volontà generale, per il giovane giacobino, non fosse altro che un termine filosofico atto a mascherare una necessità operativa della fazione di rue Saint-Honoré. Si rivelerebbe, così, l'intenzione di plasmare la nuova sovranità popolare e (soprattutto) controllarne l'espressione collettiva<sup>53</sup>, sia tramite il culto civile dell'Essere Supremo voluto da Robespierre, sia tramite le più 'laiche' *Institutions républicanes* di Saint-Just<sup>54</sup>. L'Incorruttibile stesso, d'altronde, avrebbe tentato di ammantare il Terrore di un'aura istituzionale, sostenendo che non fosse affatto corretto interpretarlo come un mero strumento repressivo. Convinto sostenitore di una giustizia severa e infallibile, secondo Robespierre il Terrore doveva divenire un principio fondante della Repubblica, emanato direttamente dalle virtù rivoluzionarie. In suo sostegno, Saint-Just si sarebbe posto un interrogativo puramente retorico: «cosa vogliono quelli che non vogliono né virtù né terrore?»<sup>55</sup>. L'interpretazione talmoniana della Rivoluzione francese, del giacobinismo e,

<sup>51</sup> CALORENNI, *L'âme de la République*, 228.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 308.

<sup>53</sup> BENIGNO, *Rivoluzioni*, 32.

<sup>54</sup> TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, 119-20.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 159.



soprattutto, del Terrore, avrebbe avuto una grande fortuna nel corso della Guerra Fredda, specialmente in forza della sua capacità di analizzare, spiegare e criticare anche il fenomeno del totalitarismo di sinistra del XX secolo<sup>56</sup>. Il testo dello studioso israeliano, inoltre, è tornato nuovamente al centro del dibattito storiografico, grazie anche alla pubblicazione di alcuni contributi nei quali si insiste sull'origine ideologica della Rivoluzione francese e del Terrore giacobino, ascritta univocamente alla circolazione di ideali illuministici di stampo radicale<sup>57</sup>. Autori come Jonathan Israel hanno recentemente sottolineato la profonda influenza esercitata da tali correnti di pensiero sui protagonisti della Rivoluzione. Costoro, in nome di bandiere concettuali quali il repubblicanesimo e la democrazia, avrebbero condotto le proprie battaglie politiche in favore della realizzazione di un sistema paragonabili alle attuali liberal-democrazie occidentali. L'esperienza di vita e le parabole personali di personaggi quali Lafayette e Sieyès, tuttavia, smentirebbero nettamente tali interpretazioni. Essi, infatti, incarnarono contraddizioni politiche che possono essere ascritte alle peculiari condizioni storiche legate alla transizione dall'*Ancien Régime* a un sistema più liberale fondato sull'uguaglianza formale dei cittadini<sup>58</sup>.

Le tesi sostenute da Talmon non furono esenti, a loro volta, da critiche. Esiste infatti un'abbondante letteratura 'apologetica' nei confronti della filosofia del XVIII secolo. Secondo i critici dello storico israeliano, la rappresentazione dell'Illuminismo da lui fornita sarebbe problematica per via della visione monolitica che si dà di quest'ultimo. Talmon tratta il pensiero dei Lumi come se fosse interamente fondato sull'idea di Ragione, ma ciò distoglie l'attenzione dalle grandi divergenze interne alla corrente filosofica in questione. Non sarebbe infatti opportuno, come afferma Mulieri, riassumendo le critiche avanzate nei confronti del testo di Talmon, equiparare al tempo stesso Rousseau, Mably, Helvétius e d'Holbach. Sarebbe pertanto

<sup>56</sup> TRAVERSO, *Rivoluzione*, 34.

<sup>57</sup> J. ISRAEL, *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, Princeton 2015.

<sup>58</sup> BENIGNO, *Rivoluzioni*, 101.

anacronistico sostenere il presunto ‘comunismo’ di Morelly o il ‘materialismo dialettico’ di Helvétius. Tutte queste contraddittorie visioni della realtà sarebbero state inadeguatamente raccolte e riassunte nella categoria di ‘pensiero filosofico del Settecento’, come se, per l’ap-punto, esistesse un’unica tendenza teorica<sup>59</sup>. La tesi talmoniana sulla paternità rousseauiana dei totalitarismi di sinistra fu parimenti oggetto di critiche. Anche in questo caso vi sono diversi volumi in materia, tra i quali si segnalano il testo scritto da Frederick G. Greene, nel quale egli avrebbe fatto abbondante riferimento alle *Origins of Totalitarian Democracy* in senso critico, e la monografia sul filosofo ginevrino redatta da John W. Chapman<sup>60</sup>. A partire dai primi anni ’80 si sarebbero affermate nuove letture critiche dell’opera di Talmon, in particolare ad opera di Alfred Cobban. Lo storico inglese, pur riconoscendo l’importanza del contributo dello storico israeliano, critica al tempo stesso la sua interpretazione della filosofia dei Lumi. Secondo Cobban, Talmon si sarebbe basato su un campione ristretto e arbitrariamente selezionato delle fonti, peraltro esclusivamente francesi, e sull’esclusione dall’analisi di molti autori influenti dell’epoca e ben lontani dalla visione rousseauiana (mancano riferimenti a Voltaire, Montesquieu, Turgot e Diderot). In ultima analisi, secondo Cobban, Talmon avrebbe selezionato solo un gruppo ristretto di filosofi del Settecento, fondando su di essi l’intera elaborazione analitica dell’Illuminismo<sup>61</sup>. Per sostenere ulteriormente la propria tesi, Cobban tentò di dimostrare la scarsa influenza dei testi rousseauiani sui rivoluzionari francesi, almeno fino al 1789. A partire da quell’anno il *Contrat social* sarebbe diventato un vero *best-seller*, ma non tra i giacobini, come sostenuto da Talmon, bensì nel fronte controrivoluzionario. La popolarità di Rousseau, dunque, non sarebbe stata che una conseguenza della Rivoluzione francese<sup>62</sup>. Un altro importante contributo in materia è fornito dallo storico Peter Gay, che nel suo *The Party of Humanity* avrebbe ripreso i toni di Cobban:

<sup>59</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 41.

<sup>60</sup> J. W. CHAPMAN, *Rousseau - Totalitarian or Liberal?*, New York 1956.

<sup>61</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 50.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 62.

l'interpretazione di Talmon si colloca nella importante corrente della storia sociologica. Ma la sua ricerca delle fonti è forzata e, io penso, fortemente fuorviante. Ben lungi dal parlare per il XVIII secolo o ancora per l'Illuminismo, i suoi precursori del totalitarismo sono uomini eccezionali in stati d'animo eccezionali<sup>63</sup>.

Secondo lo studioso tedesco non sarebbe plausibile qualificare la Repubblica giacobina dell'anno II come una democrazia totalitaria. Ciò sarebbe impossibile per varie ragioni: la sopravvalutazione del 'potere delle idee' robespierriste, gli ampi dibattiti interni alla Convenzione e la sanguinosa lotta per l'egemonia sulle masse. Secondariamente, non vi sarebbe alcuna immediata e diretta connessione tra la filosofia illuministica, la Rivoluzione francese, le idee di Rousseau e quelle terroriste. Secondo quanto esposto da Peter Gay nella sua opera<sup>64</sup>, sarebbe del tutto improprio e riduttivo individuare esclusivamente in fattori intellettuali le cause scatenanti del Terrore. In *The Party of Humanity*, lo storico tedesco nega le tesi di Talmon riprendendo le considerazioni di Cobban sull'effettiva influenza delle idee di Rousseau sulla vitalità della Rivoluzione francese<sup>65</sup>. Similmente, Lynn Hunt ha investito buona parte della propria carriera a tentare di difendere la *Grande Révolution* da interpretazioni 'totalitarie' del biennio giacobino<sup>66</sup>. La storica americana contribuì a rafforzare le tesi di Peter Gay e ridimensionare quelle di Jacob Talmon, affermando l'impossibilità di individuare tracce di totalitarismo nelle vicende della Rivoluzione francese, poiché esso sarebbe caratteristico degli Stati controllati da un sistema monopartitico. Al contrario, tra il 1789 e il 1794 si sarebbero avvicendate varie forme di governo di Stato comunitario senza alcun partito vero e proprio al potere<sup>67</sup>. Nel suo bilancio sulle *Origins of Totalitarian Democracy*, Alessandro

<sup>63</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 51.

<sup>64</sup> P. GAY, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, New York 1971.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>66</sup> L. HUNT, *The World We Have Gained: The Future of the French Revolution*, «The American Historical Review», 108 (2003), 1-19.

<sup>67</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 62.

Mulieri riassume le tesi precedentemente esposte, raggiungendo una descrizione puntuale dell'opera di Talmon. Il principale problema dell'opera dello storico israeliano, dunque, risiederebbe nella narrazione di un Illuminismo idealtipico. Tale costrutto, sebbene potenzialmente utile in ambito di riflessione teorica politica, non avrebbe la stessa valenza come paradigma storiografico. Questo limite si rivela manifestamente nelle improbabili comparazioni tra governi, fazioni e Stati inseriti nella categoria di 'democrazie totalitarie', o nella teorizzazione di una psicologia e di una *forma mentis* comuni tra personaggi storici molto differenti e distanti nel tempo tra loro. La questione, pertanto, è prettamente metodologica: l'indagine di Talmon non sviluppa tesi successivamente alle scoperte o alle analisi effettuate, bensì si sarebbe semplicemente orientata a confermare teorie aprioristicamente ritenute corrette, omnicomprensive ed esplicative di ogni fenomeno politico e storico preso in questione<sup>68</sup>. Inoltre, Mulieri sottolinea anche come sia assente una microanalisi dei fatti storici e come conseguentemente la narrazione degli eventi sia insufficiente e forse persino ammantata da un velo di determinismo storico intorno al passaggio dalla filosofia illuministica alle idee dei rivoluzionari francesi. Il confronto risulterebbe dunque forzato<sup>69</sup>. Smarrite pertanto le coordinate metodologiche, il Rousseau talmoniano sarebbe più una figura caricaturale, a tratti sociopatica, più che un filosofo con una propria coerenza intellettuale e un preciso contesto storico di collocazione. Le sue teorie sarebbero state catapultate nelle categorie interpretative della politica del XX secolo e la sua personalità sarebbe divenuta il modello di riferimento degli uomini del 1793 e dei totalitarismi del Novecento. In altre parole, Rousseau sarebbe stato sin dall'inizio un robespierrista; analogamente, Robespierre sarebbe sempre stato un rousseauiano<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> MULIERI, *Democrazia totalitaria*, 72.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 74-75.

Il contributo si concentra sul dibattito storiografico relativo all'evoluzione del club giacobino durante le convulse vicende della Rivoluzione francese, mettendo in particolare a fuoco il tema dell'esistenza di una strutturata ideologia robespierrista e discutendo la tesi dello storico israeliano Jacob L. Talmon circa la fondazione da parte di Rousseau di un modello di 'democrazia totalitaria' contrapposto a quello di democrazia liberale.

*The paper covers the historiographical debate on the evolution of the Jacobin club throughout the feverish events of the French Revolution, notably focusing on the issue of the existence of a structured Robespierist ideology, debating the thesis of the Israeli historian Jacob L. Talmon on the foundation by Rousseau of a 'totalitarian democracy' model, opposed to liberal democracy.*

Articolo presentato nell'ottobre 2022. Pubblicato online a dicembre 2022.

© 2022 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno VII, 2 - 2022

DOI: 10.13129/2499-8923/2022/7/3623