

# Tempo, rivoluzione, costituzione: un bilancio storiografico

di Paola Persano

## 1. Introduzione

La questione del tempo ha trovato pieno riconoscimento nella storiografia della Rivoluzione francese a partire dalle ricerche, generalmente ascrivibili all'ambito della storia culturale, promosse da François Furet alla fine degli anni settanta. Eccettuato, infatti, lo storico delle mentalità di estrazione marxista Michel Vovelle, sono stati soprattutto Mona Ozouf, Bronislaw Baczko e Keith Michael Baker, storici tutti variamente influenzati da Furet, a cogliere nel tempo una categoria concettuale indispensabile alla ricostruzione del processo rivoluzionario quale processo creativo della moderna cultura politica<sup>1</sup>. Da ciò la tendenza a studiare il tempo della rivoluzione in chiave riflessiva<sup>2</sup>, filtrato cioè attraverso l'esperienza e la percezione che ne hanno avuto i rivoluzionari stessi, vale a dire gli attori sociali e politici direttamente coinvolti in quegli eventi che proprio a partire da una certa scansione temporale riceveranno, a loro volta, la qualifica di rivoluzionari. A tenere insieme natura rivoluzionaria dell'agire politico soggettivo e natura altrettanto rivoluzionaria dell'evento politico indagato è quindi l'elemento temporale, la cui osservazione consente il passaggio dall'identità dei soggetti rivoluzionari all'identità

<sup>1</sup> Si pensi alla centralità del ciclo di convegni su *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, i cui atti sono stati pubblicati fra il 1987 ed il 1994 a cura, giust'appunto, di François Furet, Mona Ozouf, Keith Michael Baker e Colin Lucas.

<sup>2</sup> La distinzione tra dimensione oggettiva e dimensione riflessiva del tempo rivoluzionario è ricalcata, almeno in parte, su quella che Claudio Cesa introduce, a proposito della rivoluzione nel suo complesso, nella *Presentazione* a K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Frankfurt am Main 1969 ampliata (trad. it. *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, Firenze 1979, pp. VII-XXV, in part. p. XXII).

dell'oggetto rivoluzione. Ne deriva che il rapporto con il tempo è configurato dalla sensibilità storiografica comune agli autori citati come rapporto eminentemente politico, ammettendosi che in epoca rivoluzionaria fra il tempo e la politica si sia venuto ad instaurare un vincolo in qualche modo circolare: sono il ritmo e la durata temporale ad influenzare l'azione politica, ma vale anche il contrario, poiché dal dispiegarsi del concreto agire politico rivoluzionario si originerà una temporalità del tutto nuova che l'approccio storico riflessivo alla Rivoluzione francese ha inteso restituire attraverso il discorso, o meglio i discorsi pronunciati dai rivoluzionari su se stessi.

Si è così raccolta in maniera più o meno consapevole l'eredità di Condorcet il quale, attento alla portata lessicale delle parole ed al rischio sempre in agguato di «alterazione del [loro] senso»<sup>3</sup>, ha proposto, primo tra i suoi contemporanei, una definizione soggettiva della rivoluzione in corso, identificando lo spirito rivoluzionario con lo «spirito idoneo a produrre, a dirigere una rivoluzione fatta in favore della libertà»<sup>4</sup>. Intorno al gesto di autorappresentazione da parte dell'attore rivoluzionario, che trova in Condorcet un interprete esemplare, sono effettivamente proliferati gli apporti alla storia politica della Rivoluzione francese volti ad integrare lo spostamento di sguardo dal piano oggettivo a quello soggettivo e riflessivo.

Nella presente rassegna si ricostruirà, per linee essenziali e senza pretese di completezza, il percorso storiografico dei numerosi luoghi discorsivi e retorici nei quali i protagonisti della scena rivoluzionaria francese tematizzano la propria relazione con il tempo. Si prefigura un panorama che, fatte salve le inevitabili lacune, colpisce per la varietà e la ricchezza dei suoi contenuti.

## 2. *Antropologia politica e pedagogia della rigenerazione*

Gli studi di Mona Ozouf e Antoine De Baecque, sebbene condotti da prospettive teoriche diverse e nel segno di un differente giudizio sulla natura composita del fenomeno ri-

<sup>3</sup> M. - J. - A. - N. Caritat de Condorcet, *Sur le sens du mot Révolutionnaire*, in *Œuvres*, par A. Condorcet O'Connor et M.F. Arago, Paris 1847-49; réimp. Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, t. XII, p. 623.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 615.

voluzionario, hanno dimostrato come proprio l'osservazione delle metafore legate alla *régénération*, che costellano numerose il discorso dei rivoluzionari francesi su se stessi, permetta di cogliere la speciale articolazione del tempo presente, in relazione tanto al passato quanto al futuro della Rivoluzione.

Nel suo denso saggio sulla rigenerazione De Baecque lavora sulla «[messa] a punto dell'*homme nouveau* nel corso dell'anno 1789»<sup>5</sup>, attingendo quale fonte privilegiata alla letteratura *pamphlétaire* ed isolando quattro momenti salienti della rigenerazione rivoluzionaria al suo esordio: la convocazione degli Stati Generali, la celebrazione della presa della Bastiglia, quindi il dibattito sulla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e, per concludere, l'arco temporale a cavallo fra il dicembre 1789 ed il gennaio 1790, quando una vasta mole di *pamphlets* delinearono «una sorta di bilancio del primo anno della Rivoluzione»<sup>6</sup>. Merito fondamentale dell'analisi è quello di ritrarre l'attore rivoluzionario nel suo farsi portatore di un'antropologia in costante evoluzione che, pur delineandosi in un lasso di tempo brevissimo, sarà scandita da effetti di segno diverso. Dapprima, con gli scritti che salutano l'apertura degli Stati Generali, incontriamo una visione tendenzialmente utopica dell'*homme nouveau*, in quanto soggetto mite e ancorato all'ordinamento consuetudinario che l'ha preceduto. Egli incarna la fede in una rigenerazione che è sinonimo di restaurazione e di ritorno ad una presunta età dell'oro del Regno di Francia. Si transita dunque verso la seconda tappa segnata dalla presa della Bastiglia, e di essa è detto, in contrasto con la precedente:

[...] apparentemente lontano da quest'immagine tranquilla, l'*homme nouveau* contenuto nelle numerose descrizioni della presa della Bastiglia, è un essere di forza, addirittura di violenza, che simbolizza la rigenerazione di un popolo *briseur de chaînes*<sup>7</sup>.

Da quest'ottica trionfante, nel segno della discontinuità storica, si passa con il dibattito sulla Dichiarazione dei diritti

<sup>5</sup> «L'immagine dell'*homme nouveau* [...] diventa così assai velocemente, nell'immaginario politico, una "difesa e rappresentazione" della frattura storica del 1789, mitologia che si perpetuerà a lungo in un discorso di sinistra che ha sempre voluto privilegiare [...] le innovazioni radicali piuttosto che le continuità», in A. De Baecque, *L'homme nouveau est arrivé. La "Régénération" du Français en 1789*, in «Dix-huitième siècle», 20, 1988, pp. 193-208, in part. pp. 193-4. Per le metafore legate alla rigenerazione rivoluzionaria si veda Id., *Le corps de l'histoire*, Paris 1993.

<sup>6</sup> Id., *L'homme nouveau est arrivé* cit., p. 196.

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

ad un'antropologia ad accresciuto livello di complessità: i deputati della Costituente nella seconda metà del mese di agosto dovranno infatti fare i conti con quella che l'autore non esita a definire «la forza di inerzia che rappresentano le generazioni antiche»<sup>8</sup>, dal che l'esigenza di una rigenerazione che si compia attraverso la transizione graduale e non il salto immediato dal passato al futuro. In questa terza tappa dell'89 si riducono la radicalità nei toni e l'istantaneità nei tempi, e ci si approssima all'ultimo mese dell'anno, quando l'antropologia dell'individuo e del corpo sociale rigenerato acquistano una duplice caratterizzazione, quella positiva che abbiamo sin qui ricostruito, ed una negativa – ulteriore ed inedita – che segna l'entrata in scena dell'ideologia controrivoluzionaria<sup>9</sup>.

Per tutta risposta, Ozouf spinge lo sguardo ben oltre le tappe iniziali del decennio rivoluzionario e coglie l'oscillazione permanente tra rigenerazione fulminea e rigenerazione lenta, tra fede nel miracolo palingenetico e sforzo di neutralizzazione di ogni possibile resistenza da parte del tempo e dell'azione umana agli effetti di una rigenerazione laboriosamente imposta. Restando sul piano dell'antropologia politica, la storica imputa agli uomini in rivoluzione l'ignoranza di «quell'arte pedagogica che consiste sia nell'accelerare, sia nel saper aspettare, ma che deve sempre fare i conti col tempo»<sup>10</sup>, ignoranza ancor più sconcertante laddove a parlare di *régénération* non siano tanto i fautori della creazione dell'uomo nuovo, quanto piuttosto i sostenitori della sua formazione progressiva<sup>11</sup>. I rivoluzionari francesi, sia che vedano nella rigenerazione una *grâce* o al contrario una *tâche*, parteciperanno tutti della difficoltà di gestire il tempo, di farsi carico del suo scorrere vertiginoso, come pure delle sue fasi di stagnazione e di immobilità assoluta. La chiave di tutto starebbe per Ozouf nel discorso settecentesco, le cui radici filosofiche affondano nella riflessione di Locke e Condillac sull'uomo come essere di sensibilità, esposto per ciò

<sup>8</sup> Ivi, p. 200.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 193-4. A proposito della rigenerazione diventata bersaglio polemico delle riflessioni condotte da Burke sulla Rivoluzione francese, cfr. M. Fuchs, *Burke et l'idéologie*, in A.-M. Amiot, G. Buis, V. Descombes, M. Fuchs, *Régénération et reconstruction sociale en France entre 1780 et 1848*, Paris 1978, pp. 11-43.

<sup>10</sup> M. Ozouf, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris 1989, p. 14.

<sup>11</sup> «Chi dice "formation" scommette su un'opera evolutiva, rimette il nuovo nella continuità della durata, fa dell'uomo nuovo un compito, ed incontra dunque il problema del tempo: tempo della pedagogia [...] e pedagogia del tempo, poiché bisogna fare del tempo stesso la materia di una pedagogia», ivi, p. 119.

stesso all'influenza di tutto quello che tale sensibilità va a colpire. Ne conseguirà l'aporia irrisolta fra autonomia ed eteronomia, fra libertà e docilità dell'individuo all'interno della sfera sociale, quale minaccia a qualsivoglia sforzo di edificazione dell'*homme nouveau*<sup>12</sup>.

Al fine di esprimere un bilancio delle due letture del fenomeno rigenerativo qui sommariamente ricostruite, diremo che ciò che colpisce, nel caso di Ozouf come in quello di De Baecque, è l'interesse vivissimo per la temporalità rivoluzionaria, ugualmente alimentato dalla domanda su quale sia stato il tempo effettivo della Rivoluzione francese, se il tempo della lunga durata o piuttosto quello istantaneo dell'evento; se il tempo del mito o quello della storia e, in quest'ultimo caso, se un tempo di rottura o di continuità storica; se infine il tempo dell'utopia o il tempo del mutamento graduale. Si tratta, evidentemente, di questioni cruciali per la comprensione dello spazio di esperienza rivoluzionario, che non a caso risultano al centro di un proficuo filone di ricerca nel quale il tempo della Rivoluzione è stato pensato, ora come segnato dalla presa di distanza dal passato e contemporaneamente da una straordinaria volontà di pianificazione politica del presente e, più ancora, del futuro; ora come un tempo di *uomini nuovi* che vivono in una dimensione staticamente ancorata all'oggi, senza legami né col passato storico né col futuro.

In risposta a chi ammette la tendenza rivoluzionaria a «collegare il progetto alla memoria, l'investimento sul futuro a qualche elemento significativo del passato»<sup>13</sup>, sottendendo l'idea di una transizione tutta moderna dalla «cultura della ritenzione» alla «cultura della protenzione»<sup>14</sup>, Dominique Pou-

<sup>12</sup> Del resto «[...] che si tratti dell'una o dell'altra rigenerazione, esse esprimono il fatto che la Rivoluzione è ribelle al pensiero della trasformazione. Ciò che d'altra parte lega sotterraneamente le due rigenerazioni, è un sensualismo che privilegia l'eteronomia sull'autonomia e tende a considerare gli uomini come esseri prima di tutto sensibili ed impressionabili. Esso segna meno senza dubbio i sostenitori della rigenerazione-miracolo, che prendono in considerazione l'energia umana e la sua capacità di rilancio individuale. Resta fermo che anche in questo caso, è allo spettacolo dell'irresistibile Rivoluzione che l'uomo cede, meno autonomo di quel che non parrebbe», ivi, p. 155.

<sup>13</sup> S. Tabboni, *Introduzione* a G. Namer - S. Tabboni, *Il tempo e la politica. Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, Milano 1993, p. 34.

<sup>14</sup> Alludiamo alla «simmetria che si trova tra ritenzione e protenzione della costituzione immanente della coscienza del tempo. Quella che si potrebbe definire una "cultura" della ritenzione: il nostro obbligo verso i trapassati in quanto *memoria*, in quanto "storia" [...] entra a far parte, come forma appresa e apprendibile, della cultura di coloro che ci sopravvivono. Così essa si trasforma in cultura della protenzione», in H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frank-

lot nega che l'ondata rivoluzionaria che ha attraversato la Francia nell'ultimo quarto del Settecento si sia contraddistinta per una reale apertura al tempo a venire, essendo piuttosto permeata dalla prospettiva di un eterno presente che tutto ingloba e funzionalizza<sup>15</sup>. Il momento rivoluzionario settecentesco si caratterizzerebbe assai meno per una tensione o estensione verso l'avvenire che per l'intensità particolare del presente, e di un presente a tratti angosciante<sup>16</sup>, come risulterebbe per un verso dalla ripetizione commemorativa – la festa rivoluzionaria – e per l'altro dalla preoccupazione fondativa dei suoi protagonisti.

A tale tesi che ritrae il tempo rivoluzionario nelle vesti di tempo tutto proiettato sul qui ed ora, altri oppongono la valorizzazione rivoluzionaria del presente come tappa obbligata in direzione del recupero del vero tempo forte della modernità, il futuro, il domani di un'umanità giust'appunto rigenerata. Cosicché

[...] la rivoluzione come tale impone una scansione della temporalità che prima, con la celebrazione della discontinuità, recide il presente dal passato rivendicando la propria indipendenza dalla tradizione, poi, con la retorica del rinnovamento, annuncia un regime che prende ad esistere nel presente, ma esige, per il proprio compimento, il futuro. La radicalizzazione della vicenda rivoluzionaria non fa altro che accentuare e drammatizzare un'organizzazione della temporalità che ormai condanna, con il passato, anche il presente, affidando completamente al futuro il compimento della promessa<sup>17</sup>.

Inscrivere nel futuro lo sforzo di rigenerazione morale e politica equivarrà per i rivoluzionari a coltivare un interesse

furt am Main 1986 (trad. it. *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna 1996, p. 336).

<sup>15</sup> «Prima [di Termidoro] l'immaginario dei rivoluzionari era stato dominato da una rappresentazione lineare del tempo. In tal modo, la Rivoluzione non aveva conosciuto una storia, ma un *avvento*: era esistita come in un eterno presente», B. Baczko, *Prefazione* a S. Luzzatto, *L'autunno della Rivoluzione. Lotte e cultura politica nella Francia del Termidoro*, Torino 1994, p. VIII.

<sup>16</sup> «[...] l'insieme dei gesti di chiusura della Rivoluzione, tradizionalmente associati a una "strategia cosciente, ma più o meno segreta, degli uomini politici moderati, rinvia [...] ad un'angoscia generalizzata ed inaugurata già molto tempo prima della Rivoluzione"», in D. Poulot, «*Surveiller et s'instruire*»: *la Révolution française et l'intelligence de l'héritage historique*, Oxford 1996, p. 13. Per la citazione nella citazione, H.U. Gumbrecht, *Chants révolutionnaires et maîtrise de l'avenir*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 22, 1975, pp. 244-7.

<sup>17</sup> P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, 2. L'età delle rivoluzioni (1789-1848)*, Bari 2000, p. 164. Interpreti come Simonetta Tabboni assegnano una tale potenza espansiva al futuro nella modernità politica, ed in special modo rivoluzionaria, da riconoscere l'annullamento vero e proprio del presente. Rinviamo per questo a Tabboni, *Introduzione* a Namer - Tabboni, *Il tempo e la politica* cit., pp. 33-6.

in prevalenza pedagogico per i propri eredi, come attesta uno degli snodi fondamentali nella percezione del tempo rivoluzionario, vale a dire la riforma del calendario gregoriano decretata da Gilbert Romme il 5 ottobre del 1793<sup>18</sup>.

In *Tempo e racconto*, la sua opera monumentale sullo statuto narrativo della storia, Paul Ricoeur esclude che si possa assistere alla costituzione di un calendario in assenza di prospettiva storica. Accolte le premesse della linguistica contemporanea, ed in particolare quelle poste da Emile Benveniste a proposito del tempo del calendario come tempo socializzato<sup>19</sup>, Ricoeur distingue fra meccanismo di computo e principio di divisione interna al tempo ordinato dal calendario, sulla scorta della «nozione fenomenologica del presente»<sup>20</sup>. Un calendario non si limiterebbe a mettere in successione ordinata una serie di date tra loro interscambiabili. Dietro il tempo calendarizzato starebbe sempre il cosiddetto «momento assiale»<sup>21</sup>, vale a dire un evento puntuale capace di configurarsi in termini di novità assoluta e perciò fondativo, in quanto inaugurale, di un nuovo corso degli eventi. La riforma del calendario esprimerebbe ogni volta l'intenzione di sottrarre l'istante che si sta vivendo all'alternativa assoluta fra l'indistinzione del tempo astronomico e la distinzione solo soggettiva, e perciò solipsistica, del tempo psicologico: un atto pubblico che non può fare a meno della mediazione linguistica<sup>22</sup> e che è teso all'individuazione ed alla qualificazione dell'istante generico in termini di *ora*, *oggi*, *presente*. Ma affinché l'atto produca appieno i suoi effetti è indispensabile una qualche forma di coscienza della profondità tem-

<sup>18</sup> M. Ozouf, «Calendrier», in F. Furet, M. Ozouf (sous la dir. de), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris 1988 (trad. it. «Calendario», in *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano 1989, pp. 423-31); B. Bacsko, *Le calendrier républicain: décréter l'éternité*, in P. Nora (sous la dir. de), *Les lieux de mémoire*, 1. *La République*, Paris 1984, pp. 37-83; M.-H. e M. Froeschle - Chopard, *Le calendrier républicain, une nécessité idéologique et/ou scientifique?*, in M. Vovelle (sous la dir. de), *L'espace et le temps reconstruits. La Révolution française, une révolution des mentalités et des cultures?*, Aix-en-Provence 1990, pp. 169-80.

<sup>19</sup> E. Benveniste, *Le langage et l'expérience humaine*, in Id. - N. Chomsky - R. Jakobson, *Problèmes du langage*, Paris 1966.

<sup>20</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris 1985 (trad. it. *Tempo e racconto*, vol. 3, *Il tempo raccontato*, Milano 1988, p. 164).

<sup>21</sup> Ivi, p. 166.

<sup>22</sup> «Per avere un presente [...] occorre che qualcuno parli; il presente è allora segnato dalla coincidenza tra un avvenimento e il discorso che lo enuncia; per raggiungere il tempo vissuto a partire dal tempo cronico, bisogna passare attraverso il tempo linguistico, riferito al discorso; ecco perché una certa data, completa ed esplicita, non può essere detta né futura né passata, se si ignora la data dell'enunciazione che la pronuncia», *ibid.*

porale. Solo concependo «l'idea di percorso di una serie di avvenimenti compiuti»<sup>23</sup>, gli agenti storici si predispongono ad accogliere il *terzo-tempo* – il tempo sociale del calendario – fra tempo ordinario e tempo del mondo, tempo psichico e tempo cosmico. Nessun istante che si voglia «presentificato» e quindi temporalizzato nel calendario può vivere isolatamente, sganciato cioè dalla connessione percettiva del prima e del dopo o, per riprendere la già citata distinzione cara ad Hans Blumenberg, dall'«esperienza viva della ritenzione e della protenzione»<sup>24</sup>.

Efficace sul punto la spiegazione di Ricoeur:

[...] se noi non avessimo la nozione fenomenologica del presente, come l'oggi in funzione del quale c'è un domani e un ieri, non potremmo dare alcun senso all'idea di un avvenimento nuovo che rompe con un'era precedente e che inaugura un corso diverso rispetto a tutto ciò che è stato prima<sup>25</sup>.

L'adozione del calendario rivoluzionario mostra lo sforzo cosciente di razionalizzare il tempo, magnificando la Repubblica e trasformando il calendario stesso in oggetto didattico. L'incontro di «temps-horloge» e «temps-récit» nel nuovo calendario dell'era repubblicana farà sì che ad una certa partizione del tempo siano sistematicamente associate tutta una serie di immagini destinate a fornire modelli comportamentali per il futuro e ad alimentare, di riflesso, il discorso pedagogico rivoluzionario. Il tutto in forza di una concezione del tempo che si dinamizza a partire dalla scoperta del presente come dimensione dell'agire politico.

Uscito dall'indeterminatezza cosmica, il momento rivoluzionario si individualizza, diventa presente, chiamando subito in causa il prima ed il dopo di sé. Ma l'oggi della Rivoluzione, tappa cruciale di un processo che affaccia sul domani, non può comunque sottrarsi al confronto con l'altra dimensione del tempo dinamico: il *non ancora* del progetto rivoluzionario. Lo sguardo sul passato diviene allora la prova ulteriore di uno spessore temporale ormai acquisito.

### 3. *La coscienza storica fra tabula rasa e «rottura istituyente»*

Dalla svolta furetiana in avanti il nesso fra tempo e Rivo-

<sup>23</sup> Ivi, p. 165.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Ivi, pp. 165-6.



luzione è stato effettivamente ricostruito in maniera via via più articolata, rapportandosi ad oggetti di studio non sempre omogenei e sviluppando linee teoriche che, per quanto divergenti, sono complessivamente riconducibili ad alcune fondamentali coppie oppositive di qualificativi del tempo rivoluzionario, in gioco costante e talvolta sinergico all'interno della cultura politica dell'epoca: linearità e ciclicità da un lato, continuità e discontinuità dall'altro. Il tempo percepito e socializzato dai rivoluzionari francesi torna perciò a mostrarsi nella sua natura composita e sfumata di tempo spesso e dotato di profondità. Sul primo versante oppositivo, quello fra tempo lineare e tempo ciclico, una serie di ricerche colgono nella concezione storica della Francia del XVIII secolo la mescolanza di ottimismo razionalistico e di pessimismo storico quale fattore di innesco di un insieme di mutamenti dominati dal senso della crisi e della decadenza, oltre che dalla fiducia nel progresso comunemente ascritta alla sensibilità illuministica. La sopravvivenza della teoria ciclica in pieno Settecento non può non costringerci a ripensare, e quindi a ridimensionare fortemente, lo scarto fra ciclicità e linearità del tempo, dovendosi ammettere che anche quando, proprio con lo scoppio della Rivoluzione francese, il pessimismo storico farà largo ad un sentimento di segno opposto, non per questo la ciclicità sarà totalmente superata o rimossa. Il che si spiegherebbe alla luce della straordinaria malleabilità della teoria del tempo ciclico, atta a flettersi a finalità che vanno dall'estetica dell'imitazione nella tradizione classica, alla diagnosi della crisi sociale e politica tra la fine del Sei e gli inizi del Settecento, sino ai primi elementi di una compiuta teoria delle rivoluzioni con *l'Histoire philosophique et politique* di Raynal<sup>26</sup>.

Le tracce più marcate della natura ibrida di un tempo che conserva tratti di ciclicità mentre si articola in maniera ormai prevalentemente lineare<sup>27</sup>, risultano da un prodotto fra i più emblematici dell'azione rigeneratrice intrapresa dai rivolu-

<sup>26</sup> Cfr. J. Schlobach, *Pessimisme des philosophes? La théorie cyclique de l'histoire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «Voltaire Studies», 155, 1976, pp. 1971-87. L'analisi nel suo complesso recupera le basi teoriche poste negli anni cinquanta da H. Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge 1958.

<sup>27</sup> In accordo con Krzysztof Pomian (*L'ordre du temps*, Paris 1984), Roche rileva che «l'uomo del XVIII secolo [...] non ha rotto i ponti con le vecchie cronosofie – aristotelica ed agostiniana [...] – che associano pacificamente mutamento e stabilità, permanenza e variazione», in D. Roche, *La France des Lumières*, Paris 1993, p. 78.

zionari: l'almanacco. Il suo storicizzarsi nel pieno della Rivoluzione non escluderà che esso continui a proporre, come già accadeva in antico regime, una scansione temporale prevalentemente ancorata al succedersi sempre uguale delle stagioni<sup>28</sup>. Alla base di questa irriducibile aporia, che è poi l'effetto immediato della complessità del tempo rivoluzionario, c'è lo scarto fra il discorso sul tempo e l'esperienza di esso – specialmente identificabile nella contrapposizione tra vita di campagna e vita di città. L'almanacco rivoluzionario è infatti chiamato a fronteggiare la resistenza che forme radicate di socialità più tradizionale opporranno all'atto pubblico di socializzazione del tempo, ma deve anche farsi carico di una duplice angoscia, stavolta gravante per intero sugli attori rivoluzionari, «quella dell'immobilismo e quella del caos»<sup>29</sup> esistenziali ed istituzionali. La sfida lanciata dai rivoluzionari è quella di tradurre in un atto politico coerente la propria volontà di trasfondere negli almanacchi dell'era repubblicana il tempo socializzato del nuovo calendario, vincendo la paura di spezzare quel corso naturale delle cose di cui proprio l'almanacco continua a proporsi quale specchio fedele. Interdisciplinare per definizione, come dimostra la sua finalità congenita di «elaborazione, [...] presentazione e [...] sviluppo del calendario»<sup>30</sup>, l'almanacco restituisce l'immagine di un tempo fondato sull'interconnessione di dimensioni tra loro non sempre compatibili:

[...] la linearità del tempo storico si incontra, negli almanacchi, con una concezione più antica, ciclica, che lega la vita umana alle leggi del cosmo. [...] Quando si combina con l'affermazione di un'era nuova – festa del 14 luglio 1793, festa dell'Essere supremo –, la congiunzione del tempo ciclico – e universale – della natura con il tempo lineare della Storia, nel quale la Rivoluzione iscrive una frattura maggiore, sfocia nell'iscrizione figurata della Rivoluzione nell'ordine della natura<sup>31</sup>.

Quello che alcuni valutano essere l'indice della stridente «disarmonia tra il tempo della Storia – contrastato, caotico – e il tempo del desiderio – liscio, logico, attratto dall'aspirazione al *bonheur*»<sup>32</sup>, mi sembra piuttosto rimandare ad

<sup>28</sup> Ivi, pp. 83-6.

<sup>29</sup> C. Gaspard, *L'interdisciplinarité à l'épreuve des almanachs de la fin du siècle*, in «Dix-huitième siècle», num. spéc., *Bilan et perspectives de la recherche*, 30, 1998, pp. 165-77, in part. p. 174.

<sup>30</sup> Ivi, p. 166.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 173-4.

<sup>32</sup> Ivi, p. 176.

un'armonizzazione diversa, fra l'oggi di una Rivoluzione che è rivoluzione *del* tempo oltre che *nel* tempo, ed il prima e il poi di quell'oggi. Le sopravvivenze di ciclicità si innestano, complessificandolo, sul tronco della visione prevalentemente lineare e progressiva del tempo rivoluzionario perché complesso – e per questo angosciato – è il rapporto con la storia e con la conquista della felicità presente e futura. La coscienza rivoluzionaria del tempo non liquida ingenuamente il problema della permanenza, in seno al divenire storico, dell'oggi in cui si fa la storia: il tempo come luogo e come oggetto della Rivoluzione è quello degli uomini ma anche il tempo del mondo, il tempo cumulativo delle conquiste attuali e quello regolato dalla legge naturale dell'eterno ritorno, la quale espone continuamente al rischio di degenerazione e regresso. Non si tratta del conflitto tra volontarismo politico ordinante e disordine della storia, quanto invece della trasformazione della coscienza individuale del tempo in coscienza finalmente storica dell'agire politico concreto quale agire temporalmente determinato e determinante.

Tuttavia, a parte il *colportage* dell'almanacco, la descrizione della temporalità rivoluzionaria come temporalità nuova e pluridimensionale richiama le altre forme di diffusione mediatica nella Francia in rivoluzione, introducendoci così al tema della memoria collettiva che, nel suo essere altro dalla storia, intratterrà comunque con quest'ultima una relazione di strettissima parentela.

La stampa, con la sua periodicità sempre più fitta ed incalzante a mano a mano che la Rivoluzione avanza<sup>33</sup>, ha fornito il pretesto per interrogarsi sul tempo in generale, come accade nelle pagine di Pierre Rétat, dove se ne individuano due funzioni apertamente contraddittorie, eppure coesistenti. Da un lato c'è la funzione dinamica del tempo rivoluzionario, la quale fa capo ad «un tempo straordinariamente mobilitato, colto come potenza di rottura e di riproduzione di questa rottura, assoggettato ad enormi forze di squilibrio o di accelerazione», in cui è il momento – l'89 – a prevalere, atteggiandosi quest'ultimo a «*momentum*, peso che spezza l'equilibrio della bilancia, impulso determinante che mette in movimento»<sup>34</sup>. Dall'altro lato c'è invece la funzione sim-

<sup>33</sup> Si veda C. Labrosse, *Le temps immédiat de la presse parisienne de 1789*, in M. Vovelle (sous la dir. de), *L'espace et le temps reconstruits* cit., pp. 109-20.

<sup>34</sup> P. Rétat, *Représentation du temps révolutionnaire d'après les journaux de 1789*, in M. Vovelle (sous la dir. de), *L'espace et le temps reconstruits* cit., pp. 121-9, in part. p. 121.

bolica – e perciò statica – del tempo, la quale tenderà a garantire il perpetuarsi di una certa memoria di quel momento prima evocato<sup>35</sup>. L'evento, assurto simbolicamente a punto di svolta e di avvio di un'era nuova, esce dal tempo o resta momentaneamente sospeso, in forza del proprio statuto di eccezionalità che dovrebbe metterlo al riparo dagli effetti di erosione del futuro divenire storico. Dall'evento, caricatosi di valenze simboliche anche per il futuro, si passa dunque all'epoca, che è per antonomasia quella rivoluzionaria. È la Rivoluzione a «strutturare il tempo e diventare un elemento comune della rappresentazione, qualora serva da referenza cronologica»<sup>36</sup>, favorendo così il costituirsi di una memoria più o meno condivisa dell'evento di partenza.

Pur ammettendo tuttavia – come sembra voler fare Baker – che la concorrenza nel fissare il significato pubblico degli eventi, e costruirne in tal modo una memoria condivisa, sia stata un'attitudine specifica dei rivoluzionari francesi, i quali l'avrebbero a loro volta ereditata dalla temperie culturale segnatamente enciclopedica di metà Settecento<sup>37</sup>, non ci si può comunque nascondere che il passaggio da una determinata pratica politica, fattasi evento, alla memoria collettiva dell'evento stesso, è un fatto lento a compiersi e ben più difficile ad indagarsi. Proprio la memoria rivoluzionaria, nel suo rapporto di costante tensione con quella controrivoluzionaria – strette entrambe fra autogiustificazione della condotta propria e criminalizzazione di quella altrui – è l'oggetto privilegiato dei lavori di Sergio Luzzatto. Questi, accogliendo in qualche misura la prospettiva di Baker sulla storia come memoria disputata<sup>38</sup>, ne ha verificato la tenuta in due

<sup>35</sup> Scrive Rétat: «Più il momento si impone per la sua violenza, più il tempo si dinamizza, più [entrambi] si prestano [...] alla sacralizzazione della memoria. [...] Dopo il giugno 1789, si vede imporsi con evidenza, nel suo sviluppo più originale e più forte, [l']esigenza di fissare l'evento, di scrivere una Storia che dirà alle generazioni a venire la verità e la grandezza della Nazione, dell'Assemblée, dei cittadini», *ivi*, p. 125.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>37</sup> K.M. Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge-New York 1990. Qui Baker rinvia a quello che ritiene essere l'indispensabile punto di partenza di ogni approfondimento ulteriore sulla questione, vale a dire F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris 1978 (trad. it. *Critica della Rivoluzione francese*, Bari 1987).

<sup>38</sup> Baker, spiegando in termini foucaultiani il rapporto fra memoria e pratica politica, e vedendo nella prima un grosso fattore di lotta per il controllo politico delle dinamiche sociali, contraddice le tesi di Maurice Halbwachs (*La mémoire collective*, Paris 1968), per il quale il passato diventa oggetto della storia solo quando è ormai sfuggito alla memoria, perché non più rammemorato né rammemorabile. La storia può farsi, quindi, solo laddove il passato è veramente

diversi tempi – e in due studi distinti – sulla stagione termidoriana e sulla Restaurazione borbonica filtrate attraverso le memorie personali di quello straordinario trauma collettivo che sarà il Terrore giacobino, evocato dai suoi vari protagonisti, artefici diretti, spettatori conniventi o piuttosto vittime scampate alla ghigliottina.

Contrariamente al principio per cui gli attori politici di un tempo, laddove si impegnino a ricordare, lo farebbero per trasmettere la loro versione di ciò che è accaduto a fini esclusivi di controllo sociale e di egemonia politica, Luzzatto riconosce nei convenzionali regicidi in esilio a Bruxelles una spinta motivazionale non del tutto estranea alla sfera pubblica, sebbene ormai priva dei tratti specifici dell'*engagement* ideologico e della militanza politica. Per i vecchi giacobini usciti di scena, e con nessuna intenzione di rientrarvi, non si tratta già più di ingaggiare un conflitto cosciente per quella forma di controllo sociale che passa attraverso la capacità di rammentazione, quanto invece di ripensare e provare a «comunicare quello che è stato un fallimento [...], genera[ndo] un processo di ricostituzione in gran parte leggendaria degli eventi e un gioco complicato di ricordo e di amnesia»<sup>39</sup>.

La memorialistica reperita consegna quindi al lettore un ampio ventaglio di atteggiamenti nei confronti di un passato che è ancora scomodo per chi è chiamato, volente o nolente, ad assumersene la responsabilità, ma che ha attenuato la propria forza destabilizzante nei confronti del resto della società francese. Siamo infatti lontani dal clima ancora incandescente di Termidoro che, ne *L'autunno della Rivoluzione*, Luzzatto descriverà – diversamente da quanto fatto nel suo studio specifico sul Terrore – mettendo in relazione l'evento traumatico<sup>40</sup> con i tratti del tempo rivoluzionario nel suo complesso, e non con quel tempo che si estrinseca unicamente nel ricordo. Il passato dal quale per i termidoriani è

passato. Koselleck vedrà in tale «asserzione [...] un prodotto della filosofia progressista prerivoluzionaria», R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979 (trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986, p. 164).

<sup>39</sup> S. Luzzatto, *Il Terrore ricordato. Memoria e tradizione dell'esperienza rivoluzionaria*, Genova 1988, pp. 8-13.

<sup>40</sup> Milo sosterrà «la tesi del *traumatisme formateur*: affinché la periodizzazione divenga operativa – vale a dire vero strumento di ricerca e di scrittura –, essa deve servire a rendere pensabile una rottura contemporanea», in D.S. Milo, *Trahir le temps*, Paris 1991, p. 57. E Luzzatto: «Comune la consapevolezza che tutti – i sanculotti, i termidoriani, perfino i girondini – continuano a condividere, in un modo o nell'altro, l'eredità del Terrore», Id., *L'autunno della Rivoluzione* cit., p. 10.

impossibile prescindere è diventato lievito per il presente, che non è più – almeno stando alle parole dello storico – la dimensione del tempo sospeso e della Rivoluzione eternizzata in una memoria sempre uguale a se stessa, perché messa fuori dalla storia. Il presente di Termidoro è per la prima volta un presente storicamente connotato, che prende senso da quanto accaduto prima e condiziona l'attesa del dopo.

La densità del tempo rivoluzionario, già attestata dall'apertura al futuro dell'agire presente, esce allora ulteriormente avvalorata dalla relazione di quest'ultimo con il passato, che non è più solo oggetto di ricordo individuale e di memoria collettiva, ma dimensione imprescindibile della storia, in quanto vicenda vissuta e narrata dai suoi protagonisti. Ed è proprio in riferimento alla storia, e più precisamente al senso che ne avranno i rivoluzionari francesi, che Dominique Poulot fornisce un utile spunto di riflessione quando mette l'accento sulle spaccature all'interno del *parti patriote* quale risultante di un rapporto controverso con la storia nel suo complesso. Gli si affianca Michel Ganzin, che vede nel primato del diritto naturale il segno di un'ideologia rivoluzionaria astorica, se non addirittura antistorica<sup>41</sup>. Ferma restando la relazione fra storia e diritto naturale, Roger Barny si porrà la questione di cosa voglia dire nel pieno della rigenerazione rivoluzionaria dichiarare diritti di portata universale<sup>42</sup> che chiamano in causa, per ciò stesso, il problema della loro conservazione futura. Si tratta, in altri termini, della difficoltà di combinare insieme diritto naturale e fluire storico, superando così il formalismo e l'astrattezza dei principi giuridici, la cui natura di regole *surhumaines* della condotta umana li rende per definizione inadeguati ad attraversare il mutamento storico<sup>43</sup>. Da ciò l'interrogativo su come si possa «pensare la storia, quando si afferma allo stesso tempo l'eternità dei principi ed il potere sovrano che ha il popolo di porne di fatto di nuovi in funzione della coscienza che esso prende dei propri interessi»<sup>44</sup>.

Una riflessione più articolata e generale sullo statuto della storia in età rivoluzionaria risulta dall'*Histoire culturelle de*

<sup>41</sup> Cfr. M. Ganzin, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen: droit naturel et droit positif*, in Id. (sous la direction de), *Les principes de 1789*, Aix-Marseille 1989, pp. 81-112.

<sup>42</sup> Cfr. Ch. Fauré, *Ce que déclarer des droits veut dire*, Paris 1997.

<sup>43</sup> R. Barny, *Les contradictions de l'idéologie révolutionnaire des droits de l'homme (1789-1796)*, Paris 1993, p. 37.

<sup>44</sup> Ivi, p. 193.

*la France*, opera in tre volumi di cui proprio l'ultimo – *Lumières et Révolution*, sotto la direzione di Jean-François Sirinelli – restituisce i tratti della cultura francese di fine Settecento in termini di cultura di crisi, ed iscrive la storia nel solco di questa crisi. È il sentimento della crisi a «ridefini[re] i rapporti tra il passato, il presente e l'avvenire, il che sconvolge la rappresentazione della storia»<sup>45</sup>. Alle spalle del fenomeno indagato ci sarebbe quindi non solo la coscienza del declino della civiltà di antico regime, ma anche una percezione rinnovata del tempo che mette in discussione la tradizione ed impone una riscrittura della storia, o meglio, il confronto sulle sue possibili riscritture<sup>46</sup>. La storia, divenuta «un interesse largamente condiviso, quasi una passione comune»<sup>47</sup>, veicola tre diversi modi di rappresentare il tempo che rivelano, a loro volta, tre fondamentali aspirazioni a popolare un futuro sempre più inquietante ed incerto e, forse proprio per questo, aperto alla riappropriazione rivoluzionaria. Sarà proprio il concetto sintetico di rivoluzione, per Sirinelli, a combinare tra loro le tre forme di rappresentazione del tempo storico e di accesso parallelo al futuro politico: il neoclassicismo, il mito del progresso ed il pensiero utopico. Ciò risulta dal fatto che

[...] la rivoluzione è contemporaneamente un ritorno ciclico al punto primitivo, una frattura che spezza il tempo in due non meno di quanto un'inondazione possa sconvolgere il corso della natura, una promessa irresistibile di progresso e un'utopia in cui costruire la città ideale<sup>48</sup>.

A ben guardare, nelle parole dello storico convergono una pluralità di significati del lemma rivoluzione che vanno oltre le tre forme preannunciate, e che lasciano nuovamente intravedere la tensione fra ciclicità e linearità del tempo, fra

<sup>45</sup> J.-F. Sirinelli, *Lumières et Révolution*, in J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli (sous la dir. de), *Histoire culturelle de la France*, Paris 1997, vol. 3, p. 134.

<sup>46</sup> «[...] i contemporanei [della Rivoluzione] ebbero tutti coscienza, essi stessi, della rottura rivoluzionaria, ma la interpretarono in maniera antitetica. I controrivoluzionari denunciarono nella Rivoluzione una violenza fatta alla storia, con lo spezzare la catena dei tempi e lo svalutare il passato; i suoi fautori ci videro al contrario l'atto di nascita di una storia nazionale», in S.-A. Leterrier, *L'histoire en révolution*, in «Archives Historiques de la Révolution Française», 2, 2000, pp. 65-75, in part. p. 68.

<sup>47</sup> «Il secolo è un grande consumatore di libri di storia. Circa il 10% dei libri proposti al controllo della Libreria reale verso il 1750 sono opere storiche, e quasi il 20% nel 1788. La storia viene dopo i romanzi o i testi scientifici, ma appare come una categoria essenziale del sapere», in Sirinelli, *Lumières et Révolution* cit., p. 134.

<sup>48</sup> Ivi, p. 142.

il ritorno ad una mitica età dell'oro e la rottura della continuità storica.

Sirinelli, condividendo più in particolare il giudizio complessivamente positivo espresso dalla *New Cultural History* di matrice anglosassone<sup>49</sup> sullo sforzo di produzione culturale da parte della classe politica repubblicana dell'anno II, si muove tra l'analisi delle produzioni culturali messe a punto dalla Rivoluzione e la lettura in chiave culturale della politica rivoluzionaria. Sembrerebbe trattarsi della stessa cosa, ma così non è. L'*impasse* sperimentata dai rivoluzionari francesi attraverso una relazione col tempo, che è per certi versi ciclico e conservativo e per altri lineare e progressivo, giustifica anche agli occhi dell'interprete un duplice approccio alla storia culturale: da un lato, la storia è chiamata a riconoscere il concreto impegno rivoluzionario a produrre una cultura autenticamente alternativa a quella di antico regime, dove con *cultura* si indica quella sfera ampia e comprensiva dell'arte e della tecnica, non meno che della circolazione giornalistico-letteraria in un sistema di «libre-échange dirigé»<sup>50</sup>. Dall'altro lato, è sempre la ricostruzione storica a dover segnalare il passaggio, altrimenti impercettibile, dalla politica *culturale* alla *cultura* politica di età rivoluzionaria, consegnando al lettore l'*identikit* di un attore radicalmente nuovo, la nazione, che tuttavia per rappresentarsi non arriverà mai a liquidare del tutto l'eredità simbolica della tradizione monarchica.

Ciò premesso, Sirinelli finisce col riassorbire politica culturale e cultura politica, sebbene ne presupponga la distinzione, togliendo argomenti a sostegno dell'ambivalenza del tempo storico di cui la cultura politica sarebbe veicolo e testimonianza. Nonostante proprio nella cultura politica dei rivoluzionari l'ambivalenza del tempo dovrebbe lasciarsi percepire con più forza, poco o nulla veniamo a sapere dei contenuti precipui di essa, se non il fatto appena accennato dell'emersione di un nuovo potere, convertito alle esigenze della neonata sovranità repubblicana, nel quale finalità inedite si piegano e si lasciano mediare da forme di rappresenta-

<sup>49</sup> Al fondo di questa comune operazione storiografica starebbe la volontà di sfatare l'idea consolidata dell'89 «anno senza pari» della frattura rivoluzionaria, trascurando un dopo che si vuole popolato da un «sistema simbolico [e da] rituali di laicizzazione e di acculturazione» pur degni di rilievo. Cfr. Sirinelli, *Lumières et Révolution* cit., p. 143. Sullo stesso tema si veda S. Bianchi, *La Révolution culturelle de l'an II: élites et peuple (1789-1799)*, Paris 1982.

<sup>50</sup> Sirinelli, *Lumières et Révolution* cit., p. 149.



zione vecchie e contestate. Insomma, date le premesse, risulta soddisfatto solo in parte l'obiettivo essenziale di valorizzare al meglio e sotto tutti i profili di interesse storiografico, nessuno escluso, quell'anno II della Rivoluzione al quale, nelle intenzioni dell'autore, si trattava di rendere giustizia. E questo perché Sirinelli, pur facendo discendere dalle sue considerazioni preliminari sulla temporalità rivoluzionaria tutte le conseguenze che ci si aspetterebbe, non dedica un'uguale attenzione a ciascuna di esse. Egli finisce infatti col privilegiare quegli aspetti del discorso che, riguardando il costituirsi di una sfera pubblica democratica aperta alla libera circolazione delle idee, si risolvono quasi del tutto nel momento della produzione culturale, e lasciano praticamente in ombra lo spazio della cultura politica.

Ciò nonostante, il versante opposto e più trascurato della cultura politica rivoluzionaria si riespande all'interno di quel settore della ricerca storiografica costruito sulla seconda opposizione di cui dicevamo in apertura di paragrafo, l'opposizione tra continuità e discontinuità temporale. La nozione chiave di questo ennesimo ambito della storiografia del tempo rivoluzionario, alla quale si ispirano soprattutto le letture non continuistiche della Rivoluzione, è quella di *tabula rasa*, di cui Michel Vovelle ha parlato a più riprese, specialmente nella sezione della *Storia della Francia* curata da Georges Duby in cui si domandava se «la Rivoluzione, trauma collettivo capace di travolgere gli esseri umani in un nuovo dinamismo, [abbia] saputo cambiarli»; e lo faceva all'interno di un paragrafo il cui titolo consisteva in una domanda ancora più diretta ed impegnativa: *In dieci anni si possono cambiare gli uomini?* La risposta rimanda al già esplorato terreno di ricerca sulla genesi dell'uomo nuovo, che nel caso di Vovelle non si fonda sullo studio dei processi rigenerativi ma sull'analisi dei culti rivoluzionari, e rappresenta il punto di contatto di due modelli antitetici: il sanculotto della tradizione giacobina, così come ritratto da Albert Soboul, ed il *muscadin*<sup>51</sup>.

Il motto «facciamo *tabula rasa* del passato» è stato recentemente ripreso ed interpretato dallo stesso Vovelle come se-

<sup>51</sup> Del sanculotto Vovelle dice: «Non è certo un adolescente; ha trentacinque anni, è sposato, ha figli; sogna un mondo egualitario, non però collettivistico, in cui ogni piccolo produttore indipendente disporrebbe di quel minimo di benessere che per lui costituisce l'ideale [...]». Nel *muscadin* riconosce invece un anelito di «liberazione del tutto individuale», in M. Vovelle, *La Rivoluzione 1789-1799*, in G. Duby, *Storia della Francia*, Milano 1998, vol. 1, pp. 727-8 (ed. orig. *Histoire de la France*, Paris 1977).

gnale di una rottura che non impedirebbe comunque il recupero di un certo passato – quello antico, romano o spartano, quello rinascimentale e, da ultimo, illuminista. Come a dire che l'esperienza da cui ci si dissocia con la Rivoluzione francese è quella *lato sensu* dispotica, in quanto fondata sulla schiavitù, il feudalesimo e la superstizione religiosa<sup>52</sup>. Siamo su posizioni distanti dall'idea cara ad Ozouf di una *tabula rasa* assoluta, sostenuta da

un pessimismo originario degli [...] autori [della Rivoluzione] nei confronti della storia della Francia nella quale, a loro giudizio, non c'era nulla da salvare: impossibile recuperarvi punti d'appoggio, impossibile attendersene aiuto nell'avventura senza precedenti che si andava preparando, quella che voleva far sorgere un popolo nuovo<sup>53</sup>.

Il significato e la portata complessiva della rottura rivoluzionaria stanno ugualmente al centro della riflessione di un altro studioso, François Ost, il quale ha introdotto, da una prospettiva più interna alla teoria del diritto, il concetto di «rupture [...] instituyente»<sup>54</sup>. Ripreso il riferimento alla rigenerazione rivoluzionaria, egli la situa nel raggio di azione di un tempo prometeico, e di una prometeicità duplice. È infatti con un Prometeo bifronte che abbiamo a che fare, ribelle e al tempo stesso istitutore, animato dalla volontà di rottura e dal desiderio – comune ad ogni legislatore che si rispetti – di rendere durature le conquiste di civiltà dell'epoca presente. *Tabula rasa* certo, ma non senza concessioni al sentimento di continuità storica<sup>55</sup>.

#### 4. *Il radicamento della costituzione rivoluzionaria sotto il prisma della generazione politica*

Traghettono dall'approccio analitico di Ost verso la storiografia di stampo più marcatamente giuridico, ci imbattono

<sup>52</sup> M. Vovelle, *Il «tempo» della Rivoluzione francese: fra mito e realtà*, in B. Consarelli (a cura di), *Pensiero moderno ed identità politica europea*, Padova 2003, pp. 71-82, in part. p. 74. Tabboni limita la *tabula rasa* «al passato prossimo, non ad un passato lontano nel tempo che viene invece inventato o valorizzato per dar forza al disegno rivoluzionario». Cfr. S. Tabboni, *Introduzione a Namer - Tabboni, Il tempo e la politica* cit., p. 32.

<sup>53</sup> M. Ozouf, «Rigenerazione», in Furet - Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese* cit., p. 749.

<sup>54</sup> F. Ost, *Le temps du droit*, Paris 1999, p. 176.

<sup>55</sup> A proposito della *tabula rasa* come idea connessa in maniera non del tutto lineare a qualsiasi rivoluzione, si veda R. Pozzi, *Hippolyte Taine. Scienze umane e politica nell'Ottocento*, Venezia 1993.

mo in una linea teorica che mette stavolta l'accento sulle implicazioni costituzionali della rappresentazione del tempo nella Rivoluzione francese. Per una parte di questa storiografia è la già indagata pretesa rigenerativa ad avere una precisa ricaduta in termini costituzionali, spingendo appunto i rivoluzionari ad interrogarsi sul senso della parola *constitution* in rapporto al fluire del tempo. Se anche la dimensione costituzionale, al pari di quella generalmente politica, appare rinviare lungo tutta la stagione rivoluzionaria, e non solo nelle fasi iniziali di essa, alle domande sul tempo, e se da ciò deriviamo che anche la costituzione, al pari della rigenerazione, rappresenta un oggetto temporalmente determinato ed altrettanto temporalmente decifrabile, non resta che dislocare l'indagine storica sul nesso tra rivoluzione e tempo dall'ambito genericamente politico a quello propriamente costituzionale, aderendo alla tesi che inquadra la Rivoluzione francese «come [...] problema costituente»<sup>56</sup>, in forza dell'ideale per cui solo attraverso la riappropriazione generazionale della costituzione si potrà portare a pieno compimento l'opera di edificazione di una soggettività nazionale finalmente democratica<sup>57</sup>.

I lavori che immergono la rigenerazione nel flusso della temporalità rivoluzionaria, dimostrando come la Rivoluzione francese ben si presti ad essere colta dalla prospettiva del tempo storico, trascurano comunque la dimensione costituzionale quale dimensione ugualmente interna al fenomeno rivoluzionario e capace, per ciò stesso, di restituirne i tratti di specifica rilevanza temporale<sup>58</sup>. Due rare eccezioni, che attenuano

<sup>56</sup> P. Viola, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*, Torino 1989, p. 27.

<sup>57</sup> Della categoria di generazione Jürgen Habermas si avvale per illustrare il processo costituente colto nella sua declinazione democratica: «Ogni costituzione storicamente esistente ha un duplice riferimento temporale. Come documento storico essa ricorda – interpretandolo – l'atto della fondazione ed indica così un punto di inizio. Nello stesso tempo il suo carattere normativo ci ricorda che il compito di interpretare e sviluppare il sistema dei diritti si pone *daccapo* per ogni nuova generazione», J. Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (trad. it. *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano 1996, p. 456).

<sup>58</sup> Per quanto concerne De Baecque, bisognerà attendere *La Révolution française et les âges de la vie* (in A. Percheron et R. Remond – sous la direction de – *Age et politique*, Paris 1991, pp. 39-59) per riconoscere un approccio finalmente costituzionale alla rigenerazione rivoluzionaria, e più esattamente al dibattito di messidoro anno III. Peccato che lo studioso, pur intuendo la commistione di ciclicità e linearità che permea di sé la visione rivoluzionaria del tempo storico, confonda il rapporto tra età della vita – armonico o disarmonico che sia – e la continuità o discontinuità generazionale.

ma non smentiscono tale bilancio generale, sono rappresentate da Wolfgang Schmale, per il riconoscimento della connessione tutta rivoluzionaria tra costituzione ed avvenire<sup>59</sup>, e Denis Baranger, per lo spazio dedicato alla distinzione fra ciclicità del tempo mitico e newtoniana irreversibilità del moderno tempo storico, trasfuso quest'ultimo – con un'operazione non sempre del tutto chiara e perciò condivisibile – nelle costituzioni *coutumières* almeno quanto in quelle scritte<sup>60</sup>.

La lacuna viene in parte colmata da quel filone di studio che indaga l'intreccio inestricabile di esigenze di innovazione e di conservazione, di liquidazione di un certo passato immemoriale e di continuità con determinate tradizioni costituzionali. È l'intreccio che Jon Elster ha efficacemente descritto come «paradosso della democrazia», in quanto contrappone ancora una volta autonomia ed eteronomia, ma nei termini generazionali dell'autonomia propria rispetto agli avi e dell'eteronomia da imporre ai posteri. A parere di Elster, «ogni generazione vuole essere libera di legare le seguenti, senza essere legata dalle precedenti», e questo varrebbe a maggior ragione nell'ipotesi della generazione dell'89, rispetto alla quale lo scienziato politico norvegese assegna all'Assemblea Costituente le attribuzioni di attore politico in senso forte, nel senso cioè di solo attore capace di *politique politisante*; mentre le generazioni successive, e le rispettive assemblee, potranno tutt'al più aspirare alla *politique politisée*, vale a dire la «promulgazione quotidiana di regole di base»<sup>61</sup>. Il paradosso sottolineato da Elster coincide, a ben vedere, con quello che anche Stephen Holmes ha ricostruito in termini paradossali, e cioè la combinazione democrazia-costituzionalismo, autonomia-eteronomia politica e, più esattamente, l'autonomia dell'oggi e l'eteronomia che non si riesce a fare a meno di imporre a coloro che verranno<sup>62</sup>. L'origine di tale tensione all'interno delle due coppie oppositive<sup>63</sup> viene individuata da Holmes nel cosiddetto

<sup>59</sup> W. Schmale, *Les parlements et le terme de constitution au XVIII<sup>e</sup> siècle: une introduction*, in «Il Pensiero politico», 3, 1987, pp. 415-24.

<sup>60</sup> D. Baranger, *Temps et constitution*, in «Droits», 30, 1999, pp. 45-70.

<sup>61</sup> J. Elster, *Intertemporal Choice and Political Thought*, in G. Loewenstein - J. Elster, *Choice over time*, New York 1992, p. 93.

<sup>62</sup> S. Holmes, *Passions and Constraint on the Theory of Liberal Democracy*, Chicago 1995 (trad. it. *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Torino 1998).

<sup>63</sup> A sostenere le ragioni dell'opposizione, piuttosto che della conciliazione possibile fra democrazia e costituzionalismo, presentando quindi il potere costituente come problema, si veda A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Varese 1992.

«paradosso di Hume»<sup>64</sup>, e rappresenta – a suo dire – una componente irriducibile del liberalismo moderno, di cui il repubblicanesimo non sarebbe che una declinazione specifica. La suddetta tensione implicherebbe di fatto oscillazioni costanti nel modo di configurare il rapporto tra le generazioni, a dimostrazione di come a far mutare la prospettiva generazionale non sia solo la diversa preferenza accordata alla continuità piuttosto che alla rottura temporale – da cui visioni radicalmente rivoluzionarie, moderatamente riformiste o visceralmente reazionarie. Alla base c'è il tema della posterità padrona esclusiva del proprio destino – l'idea, secondo Sheldon Wolin così cara al radicalismo, che ogni generazione sia libera di ricostituire la società politica<sup>65</sup> – ma, al tempo stesso, depositaria di un patrimonio comune, che l'universalismo rivoluzionario non tollera vada perduto al primo cambio generazionale<sup>66</sup>. Il paradosso del progetto politico rivoluzionario, se paradosso c'è, sta tutto qui, nella tensione già rilevata fra presente e futuro, che viene facendosi più acuta di quanto non sia mai stata via via che la Rivoluzione incalza, offuscando passo dopo passo quella tensione fra passato e presente che aveva, pur tuttavia, assolto un ruolo essenziale nelle fasi prodromiche ed in quelle iniziali dell'impresa rivoluzionaria.

È appunto il groviglio di autonomia ed eteronomia – finalmente reso in chiave riflessiva – che riappare nell'ultimo ambito di ricerca al quale volgiamo lo sguardo: l'ambito riservato alla categoria di generazione politica.

La dimensione esperienziale costitutiva del concetto di generazione è un aspetto sostanzialmente indagato, con l'unica eccezione delle analisi sulle categorie di periodizzazione da parte di Giuseppe Ricuperati in Italia, e di Daniel

<sup>64</sup> Sarà Hume, alla metà del Settecento, a denunciare gli esiti paradossali della teoria repubblicana che, se da un lato poggia sull'ideale dell'autogoverno, dall'altro presuppone la finzione di un contratto sociale, in forza del quale si acconsente a che i «padri vincol[ino] i figli, fino alle più lontane generazioni», da cui l'allusione costante di Holmes al «paradosso humiano». Cfr. D. Hume, *Of the Original Contract*, in *Essays Moral, Political, and Literary*, London 1889 (trad. it. *Sul contratto originale*, in *Opere filosofiche*, Roma 1987, vol. 3, p. 472).

<sup>65</sup> S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston 1960 (trad. it. *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, Bologna 1996, p. 37).

<sup>66</sup> «Il progresso comincia a palesare i suoi dilemmi. Esso si basa su quel vantaggio che è la possibilità di non dover ricominciare sempre daccapo; ma deriva il suo movimento dalla capacità di diffidare e di mettere continuamente sottosopra il patrimonio accumulatosi», in Blumenberg, *Tempo della vita* cit., p. 165.

Milo in Francia. Più estemporaneo il contributo del primo, per il quale la questione generazionale comincia a porsi solo quando si consideri il nodo gordiano Lumi-Rivoluzione<sup>67</sup>; meglio articolata e distesa la riflessione del secondo, che nel suo *Trahir le temps* assegna alla Rivoluzione francese il merito di aver inventato la generazione politica<sup>68</sup>, suggerendo al tempo stesso un approccio sperimentale alla questione che riduca il tempo da fattore «costitutivo per l'esistenza di una generazione [a fattore solo] *strumentale*»<sup>69</sup>. Ciò si giustificherebbe unicamente a patto di applicare al fenomeno generazionale il modello paradigmatico ideato da Kuhn<sup>70</sup> nella propria disamina delle forme eso ed essoteriche di trasmissione del sapere scientifico, traducendo così generazione con «paradigma», «comunità», «collettività di pensiero» e di azione anche politica.

Milo si confronta seriamente con la problematicità intrinseca di una nozione le cui radici individuali e continuistiche – la trasmissione genetica tra padre e figlio – saranno contraddette da quell'uso concomitante con la Rivoluzione francese che verte sulla coesione collettiva e sulla discontinuità temporale, le quali restituiscono entrambe in chiave storica l'incommensurabilità in atto fra paradigmi scientifici. Egli ritiene che solo così si possa puntare ad una storia che, recuperato il senso della discontinuità, recuperi anche l'evento.

A tutt'oggi però nessuna corrente storiografica, neppure quelle che inquadrano l'evento rivoluzionario nel solco della discontinuità, sembra aver realmente costruito una storia del concetto di generazione in rapporto allo specifico contesto, anche costituzionale, della Francia tardo-settecentesca e rivoluzionaria. Scrive Nora:

[...] intrinsecamente generazionale, la Rivoluzione lo è per intero nella sua retorica e nella sua ambizione, elevata all'altezza di un rito di passaggio storico ed iniziatico, dalla notte del dispotismo al

<sup>67</sup> G. Ricuperati, *Le categorie di periodizzazione e il Settecento. Per una introduzione storiografica*, in «Studi settecenteschi», 14, 1994, pp. 9-106.

<sup>68</sup> Milo ritiene che «[...] come la nozione di "secolo", quella di "generazione" dovrebbe essere uscita dal 1789-1793», ed invita altrove a non considerare del tutto accessorio il riferimento al secolo. D'altronde, «[...] l'idea di paragonare la storia umana alla vita di un individuo è antica. Nuova – Vico escluso – [...] appare l'idea di costruire la storia delle civiltà come una sorta di ricambio tra individui (tra generazioni). Ed è qui che interviene il secolo – il XVIII, evidentemente, quello che la Rivoluzione ha simultaneamente ucciso e creato», in Milo, *Trahir le temps* cit., pp. 46 e 182.

<sup>69</sup> Ivi, p. 183.

<sup>70</sup> T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962 (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969).

grande giorno della libertà. Generazione-Rigenerazione: i due temi sono strettamente associati, in tutte le loro connotazioni biologiche, psicologiche, morali, religiose e messianiche. [...] La Rivoluzione è stata così fondatrice della generazione; meno perché essa ne abbia fatta nascere una, [...] ma perché ha aperto, permesso, accelerato, inaugurato l'universo del cambiamento ed il mondo egualitario a partire dal quale ha potuto nascere una *conscience de génération*<sup>71</sup>.

Oltre al fatto lampante della sovrapponibilità delle due nozioni di generazione politica e di rigenerazione rivoluzionaria – di cui la seconda atterrebbe alla possibilità stessa di reiterare l'atto generativo implicato dalla prima – è l'ambizioso progetto di rigenerare l'umanità tutta intera che, ispirando i rivoluzionari francesi, connette agli occhi dello storico l'atto rivoluzionario ad una rinnovata coscienza generazionale. Il fatto è inedito appunto perché cosciente: prima della Rivoluzione il richiamo alle generazioni sarebbe servito tutt'al più a legittimare la continuità o la discontinuità storica, ma in nessun caso chi fosse ricorso a tale argomento retorico lo avrebbe fatto per celebrare un'epifania generazionale, percependo sé ed i propri contemporanei come membri di una generazione assolutamente altra rispetto a tutte quelle che l'avevano preceduta<sup>72</sup>.

Vediamo come sia ancora una volta lo spazio rivoluzionario a confermarsi il più adeguato ad accogliere l'idea soggettiva e riflessiva di generazione, idea per cui una generazione si impone quale soggetto storico nel momento stesso in cui si percepisce come tale e, ciò fatto, non può impedirsi di riconsiderare il proprio rapporto con le generazioni passate e con quelle future, come pure il rapporto di queste e quelle tra loro. Rigenerare, ricreare, rifondare vuol dire assegnare un contenuto precipuo alla rivoluzione ed una missione altrettanto specifica a se stessi in quanto generazione rivoluzionaria.

Come sosterrà ancora lo stesso Nora, «[...] la generazione è figlia della democrazia e dell'accelerazione della storia»<sup>73</sup>. Quanto al secondo punto dell'enunciato, il pensiero

<sup>71</sup> Nora (sous la direction de), *Les lieux des mémoires* cit., 3. *Les Frances*, I. *Conflits et partages*, 1992, pp. 934-5.

<sup>72</sup> Scrive a tal proposito Milo: «[...] per la prima volta, *le tournant du siècle est vécu comme un tournant tout court*. La novità, in Francia almeno, non è soltanto nella coscienza della rottura, ma anche nella sua legittimità politica», Id., *Trahir le temps* cit., p. 33.

<sup>73</sup> Nora (sous la direction de), *Les lieux des mémoires* cit., 3. *Les Frances*, I. *Conflits et partages* cit., p. 940.

corre subito alla teoria della nascita della *Geschichte*<sup>74</sup> o «storia in sé e per sé» come effetto di quel mutato sentimento della temporalità e delle vicende umane che in questa si incardinano, di cui Reinhart Koselleck ha colto la presenza nel passaggio d'epoca da lui stesso definito *Sattelzeit* (o *Schwel-lenzeit*)<sup>75</sup>. Cosa sia poi concretamente il processo di accelerazione è detto più avanti dallo stesso Koselleck:

L'accelerazione – all'inizio un'attesa apocalittica del giudizio universale sempre più vicino – si trasforma, [...] dopo la metà del secolo XVIII, in una speranza fondata sulla storia. Ma questa anticipazione soggettiva del futuro, che è anelato e perciò deve essere accelerato, viene a ricevere un nocciolo di realtà inattesa e dura, con lo sviluppo della tecnica e con la Rivoluzione Francese<sup>76</sup>.

La pretesa sinergia fra idealità democratiche e discorso generazionale offre, invece, un interessante spunto di analisi, permettendo di inserire la sovranità nazionale, consolidatasi per via rivoluzionaria in alternativa alla sovranità monarchica di *ancien régime*, in un rapporto di circolarità con la retorica generazionale, nel senso di rafforzarla ed esserne al tempo stesso rafforzata. La coscienza generazionale sarebbe allora, per prima cosa, la percezione del mutato universo mentale e reale entro il quale si agitano gli ideali egualitari – o come direbbe qualcuno, di *égalité*<sup>77</sup> – che restano una tra le principali acquisizioni della modernità politica occidentale. L'appartenenza generazionale, se così vogliamo definirla, presuppone infatti una relazione politica orizzontale del tutto impensabile prima del costituirsi del patrimonio democratico di fine Settecento. Ma nel momento stesso in cui i ri-

<sup>74</sup> Le ricerche sul concetto di *Geschichte*, sebbene condotte in area tedesca, offrono efficaci chiavi di lettura per le trasformazioni politico-istituzionali della Francia del Settecento, dove «[...] il tempo non si accontenta di restare la forma nella quale si svolgono tutte le storie; acquista esso stesso una qualità storica. [...] Certo, questa nuova formula dell'esperienza presuppone un concetto di storia altrettanto nuovo, ossia il singolare collettivo *Geschichte*, che, dal 1780 circa, può essere pensato senza essere collegato a un oggetto o subordinato a un soggetto, come storia in sé e per sé», in Koselleck, *Futuro passato* cit., p. 276.

<sup>75</sup> Per quanto elaborato in ambiente e per l'ambiente tedesco, il concetto di «soglia epocale» ben si addice alla transizione dal vecchio al nuovo che la Francia sperimenterà, con accenti più sommessi, già intorno agli anni sessanta del secolo, ed in maniera più acuta, alla fine degli ottanta.

<sup>76</sup> Koselleck, *Futuro passato* cit., p. 18. Del resto, «[...] la caratteristica del tempo della modernizzazione è l'accelerazione insensata che brucia l'istante», in G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma 1987, p. 54.

<sup>77</sup> Sulla cosiddetta «proposition de l'égalité» si veda E. Balibar, *Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté*, in *Les frontières de la démocratie*, Paris 1992, p. 134. Per una pubblicazione recente si veda I. Carter, *La libertà uguale*, Milano 2005.



voluzionari francesi scoprono di far parte di una generazione distinta da quelle di coloro che li hanno preceduti e che li seguiranno, è proprio dall'appartenenza generazionale che pensano di poter ricavare un modello di riferimento per l'appartenenza politica democratica: la nazione come la generazione – stesso livello di coesione interna –, ed il succedersi delle nazioni alla guida del genere umano al pari della successione generazionale.

Il passo successivo, dunque, dovrebbe essere quello di osservare il radicamento della costituzione rivoluzionaria attraverso tale dinamica circolare, ma Nora non si spinge a tanto e fallisce con ciò due obiettivi fondamentali: da una parte, promuovere la generazione politica a vero e proprio strumento di indagine storica; dall'altra, portare alle loro estreme conseguenze alcuni presupposti della riflessione pluridisciplinare di inizio Novecento sulla generazione sociale<sup>78</sup>.

Già André Monglond, infatti, nel suo testo di storia della letteratura francese, la cui lettura si rivela ricca di sorprese anche per chi indaghi lo specifico terreno politico-costituzionale, dedicava alcune pagine alla nascita della nozione di generazione sociale<sup>79</sup>. L'autore, pur riconoscendo che l'idea di generazione troverà in età romantica il suo sviluppo più congeniale, ne anticipa l'origine al periodo ricompreso tra la monarchia di Luigi XVI ed il progetto imperiale di Napoleone.

Scriva infatti che

[...] gli uomini che vissero tra il regno di Luigi XVI e quello di Napoleone rappresentano nell'idea di generazione lo scontro di due mondi, di due età. Essi rapportano a questa durata il tempo necessario al trionfo definitivo del nuovo regime. [...] che tale nozione si sia imposta ai contemporanei di un'epoca convulsa, mentre le differenze di età e di formazione si stagliavano con una più vigorosa nettezza, non è il segno che essa costituisce una realtà certa?<sup>80</sup>

<sup>78</sup> La categoria di generazione, mutuata dalla sociologia generale, che vi è ampiamente ricorsa in ossequio al positivismo di matrice comtiana, ha conosciuto la transizione graduale dalla storia della letteratura, alla storia delle idee, alla storia delle «culture [oltre che delle mentalità] politiche», J.-F. Sirinelli, *La Génération*, in *Périodes. La construction du temps historique (Actes du V<sup>e</sup> Colloque d'histoire au présent)*, Paris 1991, pp. 129-34, in part. p. 132.

<sup>79</sup> A. Monglond, *Le préromantisme français*, Grenoble 1930, 2 voll., réimpr., Genève 2000.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 263-77, in part. p. 264. Chiude la citazione il riferimento alla costante polemica sulla generazione sociale come categoria storico-interpretativa. Se Lucien Febvre consiglierà di metterla da parte in quanto nozione confusa e parassitaria, più clemente sarà Marc Bloch (cfr. L. Febvre, «Génération», in *Projets d'articles du Vocabulaire historique*, Bulletin du Centre international de Synthèse, Section de Synthèse historique, III, 7, in «Revue de synthèse historique», juin 1929, tome Quarante-septième, nouvelle Série – tome XXI, pp. 37-43, in part. p. 42; M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris

Monglond si appoggia all'autorità di Antoine-Augustin Cournot – padre ideale di ogni ulteriore teoria delle generazioni – per integrare il contesto generazionale con il riferimento ai fatti storici, sottolineando come

[...] nella società tutte le età sono mischiate, tutte le transizioni sono continue, le generazioni non si collocano l'una alla fine dell'altra come su una tavola genealogica. Così non c'è che l'osservazione dei fatti storici che possa insegnarci al meglio come il rinnovamento graduale delle idee risulta dalla sostituzione delle generazioni le une alle altre, e quanto tempo ci vuole perché il cambiamento divenga sensibile, al punto di distinguere nettamente un'epoca dall'altra<sup>81</sup>.

È sua opinione che «[...] niente come le convulsioni di una società che si disfa accentui le differenze d'età»<sup>82</sup>. Le generazioni «lunghe in tempo di calma, più corte in periodo di rivoluzione»<sup>83</sup>, diventano allora un equilibrio di forze sociali che si incrina ed è rimesso in discussione tutte le volte che forze concorrenti ne minino le basi. La frequenza e la rapidità di questo rimescolamento di carte, che assume i tratti del passaggio da una generazione all'altra, dipende dal tipo di esperienze, più o meno turbolente, che si concentrano in un determinato arco temporale<sup>84</sup>.

Lo spazio generazionale è esplicitamente correlato al comportamento politico collettivo, ed elevato a concetto di relazione – e di una relazione spesso conflittuale – fra l'azio-

1993 [1 ed. 1949] (trad. it. *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino 1998, p. 136). Per l'utilizzo in chiave almeno metaforica della categoria di generazione, si veda Y. Renouard, *La notion de génération en histoire*, in «Revue historique», 209, 1953, p. 12.

<sup>81</sup> A.-A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris 1872, t. I, p. 126; in Monglond, *Le préromantisme français* cit., p. 265.

<sup>82</sup> Ivi, p. 268.

<sup>83</sup> Ivi, p. 265.

<sup>84</sup> Ivi, pp. 265-6: «[...] occorre vedere in una generazione un equilibrio di forze che si mantengono fino a quando forze contrarie non l'abbiano rotto. [...] Di fatto, i critici e gli storici che hanno riflettuto sulle generazioni tendono ad accordare loro una durata media, gli uni di trenta, gli altri di quindici anni. I primi hanno ragione per i periodi di stabilità, gli altri per i tempi di sconvolgimento. Questa durata variabile dipende essenzialmente dal tempo più o meno lungo durante il quale la generazione dirigente conserva l'influenza». Justin Dromel, in un libro di sapore marcatamente deterministico-scientista, rilevava come «[...] perché l'ora della decadenza di una generazione sia arrivata, non è necessario che questa generazione abbia perso fino al suo ultimo uomo, ma basta che essa sia caduta in minoranza; e, all'opposto, perché una generazione possa legittimamente aspirare a prendere le redini del governo, è sufficiente che essa costituisca la maggioranza dei viventi», Ecorcheville (pseud. di Justin Dromel), *La Loi des révolutions, les générations, les nationalités, les dynasties, les religions*, Paris 1862; in Monglond, *Le préromantisme français* cit., p. 102.

ne «dei vecchi, quella degli uomini attivi, quella dei giovani»<sup>85</sup>, vale a dire le tre generazioni che normalmente coesistono in ogni epoca storica<sup>86</sup>.

Monglond, applicando la linea interpretativa di Cournot alla Francia rivoluzionaria, scorgerà nell'89 le solite «tre generazioni, tra le quali [però] la rapidità, la violenza degli eventi vanno ben presto ad accentuare le differenze naturali»<sup>87</sup>. Esce avvalorata l'idea cournotiana per cui «[...] se le generazioni umane si succedessero con più rapidità o lentezza, occorrerebbe meno tempo o ce ne vorrebbe di più, a parità di condizioni, per radicare una costituzione politica»<sup>88</sup>.

### 5. Considerazioni conclusive

La nascita, ai primi del secolo scorso, di una seppur minima letteratura specialistica sulla questione generazionale che, con un taglio a metà fra il sociologico e lo storico-letterario<sup>89</sup>, avrebbe ospitato al suo interno il progressivo slittamento dalla nozione di generazione sociale a quella di generazione politica, non dice alcunché sulla possibilità di indagare la generazione da una prospettiva non tanto oggettiva e transitiva, ma soggettiva e riflessiva. Spingere alle sue estreme conseguenze politiche l'idea di *génération dirigeante*, che abbiamo visto essere cara a Monglond e Dromel, costringerebbe, infatti, a verificare se e come, per lo meno a partire da un dato momento storico, qualcuno abbia iniziato a percepirsi e ad autorappresentarsi in questi termini, vale a

<sup>85</sup> Ivi, p. 267.

<sup>86</sup> Riecheggiano per una seconda volta le constatazioni del matematico e filosofo Cournot: «[...] ogni generazione [...] trasmette attraverso l'educazione certe basi ideali a quella che la segue immediatamente, e, mentre ha luogo quest'atto di educazione o di trasmissione, la generazione educatrice è ancora presente, subisce ancora l'influenza di tutti i sopravvissuti di una precedente generazione, che non hanno smesso di occupare un posto ragguardevole nel governo della società, nel movimento delle idee e degli affari, e che non hanno neppure perso ogni autorità domestica. La gioventù che debutta nel mondo conserva anche, più di quanto la sua presunzione non la spinga a credere, la traccia delle impressioni d'infanzia prodotte dalla conservazione dei vecchi», in Cournot, *Considérations sur la marche des idées* cit., p. 126.

<sup>87</sup> Monglond, *Le préromantisme français* cit., p. 267.

<sup>88</sup> Cournot, *Considérations sur la marche des idées* cit., p. 89.

<sup>89</sup> Per la sociologia generale: F. Mentré, *Les générations sociales*, Paris 1920; K. Mannheim, *The problem of Generations*, in *Essays on the Sociology of Knowledge*, London 1959. Per la storia della letteratura: A. Thibaudet, *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, Paris 1936; H. Peyre, *Les générations littéraires*, Paris 1948.

dire nei termini dell'appartenenza ad un gruppo di individui accomunati non soltanto dalla prossimità anagrafica – il dato oggettivamente aggregante<sup>90</sup> –, ma da un'identica visione del mondo, dei rapporti di forza esistenti e della via per cambiarli. È il convincimento condiviso di esser parte di una generazione del tutto nuova a rendere possibile il costituirsi della generazione stessa come soggetto storico.

Se ammettiamo che un tale momento nella modernità occidentale vi sia effettivamente stato e sia coinciso con quella transizione dal vecchio al nuovo – incluso il passaggio dalla vecchia comunità di sudditi alla nuova nazione di cittadini – che prelude e culmina nell'evento Rivoluzione francese, ne deduciamo che il processo di radicamento della costituzione rivoluzionaria nel tempo è esso stesso processo di transizione da un prima a un poi e a un non ancora, con conseguente ribaltamento in chiave ottimistica del temuto *non più* della Rivoluzione. La transizione si articola in questo caso in termini di temporalità costituente, e necessita per poter essere colta appieno di una valutazione sulla velocità del cambiamento ideale e sociale – l'accelerazione di koselleckiana memoria. Ma la velocità del mutamento richiede, a sua volta, un indicatore appropriato, ed il rapporto generazionale, sebbene – o forse proprio perché – destinato a fondare una storia che qualcuno ha definito «a fisarmonica»<sup>91</sup>, può costituirne uno davvero potente.

Resta a maggior ragione il disagio per l'assenza quasi totale di lavori aggiornati che provino ad isolare quelle tra le principali idealità e pratiche politiche di epoca rivoluzionaria che appaiono sostenute da una maniera altrettanto rinnovata di pensare e di incarnare il vincolo politico-costituzionale, oltre che esistenziale, fra individui adulti di generazioni diverse. Coerentemente al presupposto metodologico comune alla più recente storiografia del tempo rivoluzionario, vale a dire la riflessività che conduce dall'autorappresentazione dei soggetti rivoluzionari alla ricostruzione dell'ogget-

<sup>90</sup> Cfr. M.-H. Parinaud, *Membres des assemblées et volontaires nationaux (1789-1792): contribution à l'étude de l'effet de génération dans la Révolution française*, thèse E.H.E.S.S., 1985, 2 voll. Sempre a proposito dell'abbassamento dell'età media degli attori rivoluzionari, si veda Soboul sull'incredibile spinta demografica che «influenzò [...] il processo rivoluzionario stesso e poi le conquiste repubblicane e napoleoniche spezzando l'equilibrio delle generazioni a favore dei giovani», A. Soboul, *La Révolution française*, Paris 1989 (trad. it. *Storia della Rivoluzione Francese*, Milano 1997, pp. 161-2).

<sup>91</sup> Sirinelli, *La génération* cit., p. 131.

to rivoluzione, si può allora riconoscere nella categoria di generazione politica un reagente efficace e fin qui indebitamente trascurato. Ciò che è mancato nella produzione degli ultimi trent'anni è appunto uno sforzo storiografico che, raccogliendo l'eredità dell'ultimo Koselleck, mettesse al centro la generazione, resa non più nozione sociologica o criterio di classificazione storico-letteraria ma *concetto*, intorno al quale si coagulerebbe una percezione rinnovata dell'agire politico collettivo all'interno di una visione del tempo storico essa pure rinnovata.

Già in *Futuro passato* Koselleck descriveva il ripensamento della successione generazionale sotto due diversi profili: quello della compresenza – e sovente della confliggenza – in un unico contesto sociale di più generazioni, ciascuna portatrice di una sua specifica percezione temporale; quindi il profilo relativo al costituirsi della generazione politica quale soggetto storico. Insomma, la generazione in quanto soggetto portatore sia di una propria percezione temporale che di capacità di azione politica. Ritenendo, infatti, che già l'avvento della prima modernità avrebbe fatto «saltare quel mondo dell'esperienza politico-sociale che fino allora era sempre stato legato alla successione delle generazioni»<sup>92</sup>, Koselleck metteva in luce come il discorso generazionale, rinnovatosi alla radice, entrasse con prepotenza nella retorica giuridico-politica settecentesca prima, e specificamente rivoluzionaria poi<sup>93</sup>. Le generazioni a quel punto non sono più ordinate in una concatenazione regolare e ininterrotta, nel passaggio composto da quelle ormai tramontate a quella presente e, finalmente, alle generazioni a venire; se ne sperimenta, al contrario, la compresenza problematica e conflittuale, la cosiddetta «contemporaneità del non contemporaneo», in un intreccio tutto da decifrare e sbrogliare fra passato, presente e futuro.

Nei suoi scritti più tardi, lo storico parlerà del costituirsi dello spazio di esperienza generazionale come di quel secon-

<sup>92</sup> Koselleck, *Futuro passato* cit., p. 315.

<sup>93</sup> «Dal decorso temporale, che è uno solo, deriva una dinamica di tempi stratificati e contemporanei. Ciò che il progresso ha chiarito concettualmente, e cioè [...] che il vecchio e il nuovo cozzano tra loro nella scienza e nell'arte, da un paese all'altro, da un ceto all'altro, da una classe all'altra, a partire dalla Rivoluzione Francese è diventata esperienza quotidiana. [...] le generazioni vivono sì in uno spazio di esperienza comune, che però è spezzato e segue prospettive diverse a seconda della generazione politica e del punto di vista sociale. Si sa, da allora, di vivere in un'età di transizione, che distribuisce in tempi diversi le differenze tra esperienze e aspettative», *ivi*, pp. 315-6.

do livello temporale che, aggiungendosi alla dimensione dell'agire politico individuale, è «in grado di fondare uno spazio di esperienza comune» restituendo i tratti essenziali del cosiddetto *character of the times*<sup>94</sup>. Per chiarire quale antropologia sottenda l'esperienza generazionale, Koselleck afferma che

al di là del coinvolgimento personale ci sono tempi esperienziali e soglie esperienziali specificamente generazionali, che una volta istituzionalizzati o oltrepassati, fondano storie comuni [...]. Dal punto di vista antropologico si tratta [...] della annessione al proprio bilancio esperienziale di esperienze estranee che comprendono le generazioni<sup>95</sup>.

Eppure il fatto di riconoscere nell'appartenenza generazionale una «condizion[e] [...] preliminar[e] dell'esperienza storica»<sup>96</sup> non esaurisce il discorso koselleckiano sul punto: dopo aver iscritto l'evento in un secondo livello di temporalità, non alternativo ma cumulativo rispetto al primo livello della temporalità individuale, Koselleck suggerisce l'adozione di una terza prospettiva temporale, quella che, articolandosi sul lungo periodo, «consente agli esseri umani di cogliere la peculiarità della propria epoca storica»<sup>97</sup> ed introduce alla necessaria «mediazione di un punto di vista estraneo e riflessivo sull'universo degli eventi storici, il punto di vista, cioè, caratteristico della *storiografia*»<sup>98</sup>. Il taglio si fa prevalentemente metodologico e riguarda la *Begriffsgeschichte*, in quanto progetto di storia concettuale il cui «orizzonte di discorso tende ad assumere un significato *più che diacronico*, aprendosi alla rappresentazione di quella *contemporaneità del non contemporaneo*, destinata ad imporsi come l'autentica cifra caratterizzante di questo tipo di pratica storiografica»<sup>99</sup>. Più nel dettaglio, bisogna ammettere che

[...] alla questione degli strati temporali e delle strutture sociali non è possibile rispondere solo diacronicamente. [...] Come una parola si trasforma, ad esempio, da concetto religioso a concetto sociale [...] o come titoli giuridici si trasformano in concetti politici, per emergere infine nel linguaggio scientifico e della propagand-

<sup>94</sup> L. Scuccimarra, *La Begriffsgeschichte e le sue radici intellettuali*, in «Storica», 10, 1998, pp. 7-99, in part. p. 66.

<sup>95</sup> R. Koselleck, *Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze*, in C. Meier - J. Rüsen (Hrsg.), *Historische Methode*, München, 1988, p. 24, cit. in Scuccimarra, *La Begriffsgeschichte* cit.

<sup>96</sup> Ivi, p. 67.

<sup>97</sup> Ivi, p. 66.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> Ivi, p. 52.

da [...], ciò può naturalmente essere colto solo a livello diacronico. Ma la multistratificazione dei significati porta al di là della stretta diacronia. La storia dei concetti spiega la contemporaneità del non contemporaneo contenuto in un concetto<sup>100</sup>.

Si viene così enunciando un programma storiografico che, nel far perno su una specifica teoria dei tempi storici, mette al centro del proprio armamentario concettuale la generazione politica in quanto struttura temporale intermedia e complementare rispetto alla struttura evenemenziale ed a quella epocale. Si tratta di una teoria composita che non impone allo storico di scegliere tra evento, generazione ed epoca, ma che assume al suo interno ciascuno dei diversi livelli della moderna temporalità storica. Un programma che ben pochi – mi pare di poter dire – hanno fin qui raccolto, almeno per la storia della Rivoluzione francese.

<sup>100</sup> R. Koselleck, *Einleitung*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. I, p. XXI, in *ibid.*