



HAL
open science

Democrazia, repubblica e radicalismo: modelli (anglosassone e francese) e dibattiti nell' Ottocento

Olivier Ihl

► **To cite this version:**

Olivier Ihl. Democrazia, repubblica e radicalismo: modelli (anglosassone e francese) e dibattiti nell' Ottocento. Maurizio Ridolfi. La democrazia radicale nell' Ottocento europeo. Forme della politica, modelli culturali, riforme sociali, Feltrinelli Editore, pp.3-32, 2006, Annali della fondazione. halshs-00067809

HAL Id: halshs-00067809

<https://shs.hal.science/halshs-00067809>

Submitted on 9 May 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Democrazia, repubblica e radicalismo: modelli (anglosassone e francese) e dibattiti nell'Ottocento

Olivier Ihl

in La democrazia radicale nell'Ottocento europeo. Forme della politica, modelli culturali, riforme sociali (a cura di) Maurizio Ridolfi, Feltrinelli Editore, 2006. (Collana: Annali della fondazione), 424 p.

Il 7 pratile dell'anno V della Repubblica (27 maggio 1797), la Giuria dell'Alta Corte di Giustizia di Vendôme condannava alla deportazione cinque degli accusati della “cospirazione degli uguali”. Altri due furono condannati alla pena di morte. L'indomani, Gracchus Babeuf, giornalista e pubblicista, ma anche Darthé, un ex rivoluzionario del Pas-de-Calais, venivano uccisi. O piuttosto, veniva ‘ucciso’ il loro cadavere poiché i congiurati si erano già suicidati al momento della proclamazione del verdetto. Ed è un corpo senza vita, anzi, un'effigie che fu ritualmente condannata a morte dalla Repubblica. Affinché la legge rimanga forte.

1. Rappresentare il Popolo

L'effigie (dal latino *effingere*: rappresentare) è tradizionalmente un'immagine dipinta, incisa o scolpita destinata a costituire un esempio. Il termine deriva dal latino *ingere* che a sua volta contrae le nozioni di *figura* (il viso) e di *fictio* (la finzione). L'effigie è allora un insieme di forme che conferisce forza a un viso. E anche al di là di certe rivendicazioni. La sua presenza nel cuore del processo degli “uguali” sottolinea che, in Francia, la Repubblica ha continuato a lungo a riferirsi ai rituali dell'*ancien régime*. Ormai manichini d'un patibolo esemplare, quello di un'anarchia che la caricatura dipingeva come furiosa e gelosa, i congiurati furono ghigliottinati. Si rimproverava loro d'aver voluto “rendere il potere al popolo”¹. Ragion per cui il criminale veniva offerto allo sguardo. Anche se già moribondo, subiva il supplizio sulla pubblica piazza. Proprio come l'effigie giudiziaria dell'*ancien régime*, figura sostitutiva che, condannata in contumacia, finiva sul patibolo per mano della plebe.

Tale messa in scena non è affatto un aneddoto, bensì l'esempio di un quesito che attanaglia il XIX secolo: con quali simboli conferire maestà a un popolo proclamato ormai sovrano? Maestà: dal latino *maiestas*, ciò che rende visibile una superiorità. Anche se l'abbiamo un po' dimenticato, l'apparizione di uno Stato repubblicano ha aperto un terribile pericolo: quello di ricostituire una drammaturgia del potere che potrebbe identificarsi non più con il re bensì con la nazione. Negli Stati Uniti un progetto di legge suggerì di incidere la testa di Washington sulle monete. Il che però non rispettava la necessità di rendere il potere impersonale, ossia, in senso proprio, repubblicano (*res publica*=la cosa pubblica). Se il corpo del re, simbolico e naturale, sparisce, quello del popolo sembra sfidare qualsiasi rappresentazione. È il senso dell'astrazione repubblicana. Una formula di grandezza al servizio di una cittadinanza definita come esente da qualsiasi incarnazione. Dopo molti dibattiti, una legge del 2 aprile 1792 fece adottare una figura allegorica della libertà (anche se

¹ Si deve a R. Dautry la dimostrazione che Babeuf, tutto pervaso dal ‘mestiere’ di cospiratore, trovava nell'utopia degli ‘uguali’ una causa da difendere: *Le pessimisme économique de Babeuf et l'histoire des utopies*, “Annales Historiques de la Révolution Française”, 1961, pp. 215-233.

la consorte del presidente Washington le presterà i propri connotati prima che, dal 1796 al 1838, l'indiana Pocahontas o Lady Madison servissero da modelle). Anche in Francia la Repubblica dovette esplorare un altro rituale rappresentativo. L'11 agosto 1792, l'indomani della distruzione delle statue dei re per mano del popolo parigino, l'Assemblea ordinò di sostituire i monumenti del dispotismo con quelli in onore della Libertà. Tre giorni dopo veniva adottato un decreto: "L'Assemblea nazionale considera che i sacri principi della libertà e dell'uguaglianza non permettono certo di lasciare ancora a lungo, sotto gli occhi del popolo francese, i monumenti innalzati all'orgoglio, ai pregiudizi e alla tirannia [...]".

Con la repubblica, la sovranità ha un volto, certo, ma duplice. Allegorico, con sembianze che privano la rappresentazione di corpi e lineamenti, monarchici o imperiali. Elettivo con l'immagine d'un presidente che funge da capo dello Stato purché questo vero e proprio 'procuratore' metta in maestà un'altra grandezza: quella della nazione nel suo insieme. Quindi, con questa duplice effigie, la sovranità si proietta ai giorni nostri come modello. Da un lato, proclamando il passaggio d'uno Stato confuso con il corpo di un re divino a uno Stato completamente disincarnato, uno Stato in grado di intervenire in maniera razionale e legale (la Repubblica). Dall'altro lato, associando la decisione pubblica a una legittimità elettiva che è quella della rappresentazione dei più (la democrazia elettorale). È una duplice invenzione che ha aperto in queste repubbliche sorelle uno straordinario spazio di contestazioni². Uno spazio a cui il termine di *radicalismo* servì durante tutto il secolo come standardo e barriera.

2. Gli usi d'un termine

Radicale: il termine deriva dal latino *radicalis*: "ossia della radice, primo elemento fondamentale". Il termine indica "ciò che è inerente al principio d'un essere, di una cosa". Insomma, ciò che è profondo, intenso, completo. Dal XVII secolo il termine serve in filosofia a caratterizzare ciò che ha il valore d'un assoluto. È un territorio lessicale particolarmente sfruttato dalla lingua inglese. L'impiego specifico del termine è illustrato nell'espressione politica *to radicalize*: risalire alla fonte, ai principi fondamentali, sostenere fino in fondo un'idea o una rivendicazione. Quest'uso fa seguito all'apparizione delle prime formazioni 'di parte'. Donde il successo della formula *radical reform* (1786) che designava, innanzitutto in maniera peggiorativa, i sostenitori d'un ampliamento dell'accesso al suffragio in seno al partito liberale. Anche in Francia il termine si è diffuso, ma a partire dal 1830: per indicare l'opera dei movimenti della sinistra sociale e laica. In seguito il termine si è progressivamente confuso con un'etichetta parlamentare di tipo centrista (il partito radicale e poi radical-socialista): un uso che contraddiceva la sua etimologia.

Negli Stati Uniti la stabilizzazione del sistema bi-partitico spiega come il termine sia rimasto abbinato all'estrema sinistra. Il *radicalism*, termine apparso nel 1820, designa allora le opinioni ritenute 'intransigenti' (in materia di diritti sociali, lotte contro la schiavitù o rivendicazioni femministe). Peraltro, per i suoi sostenitori, il radicalismo è simbolo d'una libertà che non rispetta limiti né divieti: attacco contro la morale dei 'grandi', denuncia dell'inganno mediatico o della retorica menzognera, ostilità al regime di sfruttamento capitalista come all'oppressione delle 'maggioranze silenziose'. Si tratta ogni volta di andare oltre le apparenze, con l'idea di reperire un significato assimilato a una verità fondamentale, quella dissimulata dalle messe in scena nate a loro volta dalle strategie di dominazione.

² L'espressione viene utilizzata da Patrice Higonnet per distinguere un repubblicanismo americano erede dell'etica comunitaria della Nuova Inghilterra puritana e un repubblicanismo francese fondato sull'individualismo esaltato dal pensiero giansenista: *Sister Republics: The Origins of French and American Republicanism*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

Il processo di Vendôme costituisce *effigie*, in quanto rivela un'intenzione politica: l'attesa d'una democrazia costruita intorno a un'idea diversa da quella che dominava la Repubblica borghese del Direttorio. Il processo consacra anche un progetto sociale, quello che Babeuf riassumeva con la formula: "comunità dei beni e dei lavori". È vero che tali aspirazioni non avevano ancora trovato la loro vera formulazione. Il processo di Vendôme è un momento di gestazione: quella dei concetti che per un secolo occuperanno il terreno della lotta sociale e politica. Repubblica, democrazia, radicalismo. Sono termini colmi d'ambiguità. Nel XIX secolo ognuno di essi ebbe usi che ne hanno sempre modificato il senso. Vari contesti d'impiego misurano le loro funzioni successive, nonché le loro condizioni di messa in opera. Se lo storico ha il dovere di comprendere queste trasformazioni, il sociologo deve risolvere, dal canto suo, un altro enigma: capire perché questi stendardi retorici furono a volte rivendicati, a volte contestati. In altri termini, perché il loro significato rimarrà sospeso rispetto alle sfide per i quali essi furono strumentalizzati. Il discorso non ha niente di scolastico, anzi vuole essere una maniera di riconsiderare certi dibattiti pressanti. E, segnatamente, vuole mettere sotto esame un giudizio oggi molto diffuso: quello della disillusione democratica.

Questa diagnosi incita frequentemente a guardare con sospetto le rivendicazioni volte a *radicalizzare* le idee di democrazia o di repubblica. Come se la nostra epoca non riuscisse più a farne fruttare l'eredità. Come se il ciclo delle aspettative e delle dottrine nate nella tempesta della Rivoluzione fosse ormai compiuto. Certi non esitano a proclamarlo apertamente: la carta democratica è scritta. I suoi margini? Sono pieni e il testo ha invaso lo spazio. Non v'è più posto per la minima aggiunta. A quanti chiedono più 'diritti' e maggiore 'progresso', la risposta non tarda: attenersi a ciò che è oppure regredire. Insomma, non promettere più niente perché non è più possibile mantenere. I limiti della democrazia rappresentativa sono diventati forse i limiti dello spirito umano? Ecco la posta in gioco in questo riesame della storia del radicalismo. Convincere che il cammino presente, lungi dal mancare, è appena tracciato. Insomma, la via esiste: intanto per ciò che possiamo chiamare una 'critica repubblicana' della repubblica.

Aprire un tale cantiere non è certo una cosa facile. Alla fine del XX secolo, in cui il mercato viene celebrato come un modello d'accesso al bene comune, in cui l'ambito nazionale si spacca, in cui il passato stesso assume un sempre maggiore valore patrimoniale, una grande tentazione minaccia la curiosità. Essa consiste nell'installare un'incompatibilità radicale fra i teatri dell'assoluto e la civiltà democratica. Orbene, dobbiamo ripeterlo: da ambo le rive dell'Atlantico, la carriera dei concetti democratici e repubblicani non è terminata. La ragione di questo fatto è semplice. La lotta intrapresa per dare senso e forma al legame sociale prosegue. È nel XIX secolo che la matrice di tale sfida si è instaurata. Che cosa deve essere l'*individuo*: un fedele, un produttore, un cittadino? E la sua *patria*: sarà la parrocchia, la fabbrica, la nazione? E la *morale pubblica*: il patronato liturgico, la lotta di classe, la solidarietà civica? Tenendo bene presenti queste concezioni 'rivali' dell'interdipendenza sociale si potranno comprendere i focolai di discordia regolarmente accesi nel XIX secolo. In altri termini, si potrà comprendere la *radicalizzazione* della nozione di repubblica in almeno tre direzioni essenziali: sul terreno delle aspirazioni religiose, in materia di teoria dello Stato, infine nella maniera di rivendicare l'uguaglianza.

3. Una repubblica di diritto divino?

Che si tratti dell'Indipendenza conquistata dalle tredici colonie britanniche o della dinamica nata dalla presa della Bastiglia, ciò che sparisce con "l'era della Rivoluzione democratica"³ è innanzitutto un legame fondatore: quello fra la monarchia e il sacerdozio. In Francia, fin dal giuramento della Pallacorda (20 giugno 1789), il mito del 'luogotenente di Dio' ha cessato di esistere. Nella nuova organizzazione della sovranità, il re è solo il capo dell'esecutivo. Segno della potenza crescente della nazione sulla Corona, egli non svolge più la funzione di giudice né quella di legislatore. Egli non è più l' 'Unto del Signore'. D'altronde non *possiede* più il regno, nel senso della feudalità classica, né i beni della Corona nel senso dell'*Ancien Régime*. Il re 'istituzione' e il re 'persona' sono ormai distinti. Conosciamo il risultato di questa dualità corrosiva: la fuga del re a Varennes, poi la leggenda del rapimento a opera del marchese di Bouillé seguito dalla sparatoria del Campo di Marte, infine l'eliminazione dei due corpi del re, con l'abolizione della monarchia dapprima e con la messa a morte di Luigi Capeto in seguito.

Negli Stati Uniti, il ritorno dei principi monarchici non era più da temere dopo il 1787, quindi la conquista della Frontiera è venuta a suggellare il divorzio con il repubblicanismo dei Lumi. Nel caso americano la "religione civile" non fu né costruita al termine d'una strategia concertata, né veramente controllata da chicchessia. Essa si è stabilita nel corso del XIX secolo progressivamente: con la collusione delle modalità d'ascendenza dello Stato e delle Chiese sulle forme d'espressione della coscienza nazionale. John Coleman osserva: "La Chiesa propose il *Thanksgiving* [Giorno del Ringraziamento] alla nazione e il simbolo fu accettato. Lo Stato propose il *Mother's Day* [Festa della mamma] e il *Memorial Day* [Commemorazione dei caduti in guerra] e le Chiese risposero includendole nel loro simbolismo sacro"⁴. Quindi la nazione americana stabiliva nella sua Costituzione (e relativi emendamenti ulteriori) una separazione politica fra Chiese e Stato⁵, pur impregnandosi culturalmente della mitologia di una comunità investita da un principio divino⁶. Si ebbe pertanto un modo di secolarizzazione diametralmente opposto su ambo le rive dell'Atlantico.

3.1. Una maestà di Stato

In Francia, se il corpo del re ha lasciato il posto a un corpo allegorico (*Marianne*), se si è cancellato davanti all'unità proclamata del popolo sovrano, che cosa è avvenuto del suo sacerdozio? Si è veramente spostato verso la comunione combattente dei nuovi fedeli? I culti della dea Ragione o dell'Essere Supremo, con le loro invocazioni alla Libertà e alla Natura, le

³ L'espressione è in R. R. Palmer, *The age of Democratic Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 2 t., 1959, 1964. Vedasi anche J. Godechot, *La Grande Nation*, Paris, Aubier, 1983 (2ª ed. rielaborata).

⁴ J. A. Coleman, *Civil Religion*, "Sociological Analysis", 1970, n. 31, p. 75. L'argomentazione è anche quella di R. Vetterli, G. Bryner, *Search of the Republic: Public Virtue and the Roots of American Government*, Totowa, Rowman Littlefield, 1987, p. 45: "la forza della religione civile non è stata generata primitivamente dallo Stato [...] ma dalle istituzioni primarie della società, la famiglia, la scuola, le chiese, le comunità di vicinato e altre istituzioni locali".

⁵ Così l'articolo 6 recita che "nessuna condizione religiosa verrà richiesta per accedere a una funzione negli Stati Uniti". Il 1° emendamento, iscritto nel Bill of Rights del 1791, stabilisce dal canto suo che "il Congresso non promulgherà nessuna legge concernente l'imposizione d'una religione, né la proibizione del libero esercizio di quest'ultima". Altrettante disposizioni dovevano favorire uno smantellamento delle Chiese negli Stati Uniti. Vedasi su questo punto T. J. Curry, *The first Freedom: Church and State in America to the Passage of the first Amendment*, New York, Oxford University Press, 1986.

⁶ Su questa ricomposizione durante il XIX secolo, si legga soprattutto M. E. Marty, *Religion and Republic. The American Circumstance*, Boston, Beacon Press, 1987.

apoteosi intorno a Marat o ai santi patrioti hanno avuto questa interpretazione. Queste ‘prove religiose’ avrebbero concretizzato il progetto repubblicano di edificare un immenso convento in cui la coccarda avrebbe sostituito la croce. Eppure fu un fallimento. Si conoscono le ragioni esposte in guisa di spiegazione. La religione rivoluzionaria? Talvolta non avrebbe potuto significare una cosa diversa da ciò che sembrava: non avrebbe sviluppato nessun mistero né alcuna assistenza sovranaturale. Talaltra, invece, eccola presentarsi come capace di accedere al sacro ma priva di simboli, ossia senza quei “prestigi” di cui parla Mirabeau: senza quelle osservanze rituali che suscitano fedeltà ed esaltazione. Tale iato – fra i gesti che la Repubblica ha dovuto inventare e le forme che doveva seguire – passa, più ampiamente, per un’antinomia della ragione democratica. Come continuare a essere fedeli al suo mezzo d’opposizione – il libero esame – pur sostituendo ciò a cui essa si oppone – la conformità rituale?

Con la Rivoluzione, due modi d’universalità entravano in conflitto: la cittadinanza statale e la comunità ecclesiastica. Se il movimento delle Federazioni seppe fondere queste affiliazioni in un medesimo sincretismo, l’imposizione al clero (27 novembre 1790) di un giuramento di fedeltà sollevò una difficoltà di ben diversa portata. Dopo la proclamazione della Costituzione civile del clero, ciò significava una subordinazione della Chiesa a uno Stato apertamente ostile alla potenza romana. Con le sue inevitabili conseguenze. Spinto dal papa Pio VI, Luigi XVI vi si oppose con estrema fermezza. Il conflitto fra il potere temporale e il potere spirituale era dichiarato: la statalizzazione del legame politico non poteva avvenire in Francia mediante assimilazione del cristianesimo, ma con una lotta frontale contro la sua ascendenza⁷.

Se in una repubblica la presenza del sacro non scaturisce più dai corpi dei re o dall’ampolla del Sacro Crisma, essa s’incarna in un’astratta trama di emblemi: in un calendario di date ricorrenti, inni patriottici, figure di grandi uomini, un vessillo, varie regole protocollari, una scenografia elettorale, in breve, tutto un formalismo di Stato che pretende di sottoporre gli individui a un nuovo regime d’interdipendenza. Questi capisaldi, irriducibili alla passione comune che essi ordinano e fondono qualitativamente, hanno il compito d’inculcare certe maniere d’agire. Per esempio, mettere in scena l’ideale d’una soggettività condivisa, propagare credenze comuni, cristallizzare una sorta di patto delle coscienze. In ogni caso è ciò che esige la logica di un’esperienza senza precedenti: l’*istituzione* di una repubblica in e contro una Francia proclamata “figlia maggiore della Chiesa”.

Che gli uomini della Rivoluzione abbiano anche loro vissuto tale avvenimento come una ‘rivelazione’? Come dubitarne? Nella stampa, nei rapporti dei commissari, le testimonianze abbondano. Ma queste manifestazioni, sempre messe in evidenza, non finiscono forse con l’occultare l’essenziale? Con il Direttorio, si è formata una nuova configurazione religiosa. Alla violenta decristianizzazione dell’inverno 1793-94 è subentrato un regime di neutralità tutelare. È una maniera per garantire il primato della maestà di Stato, ma partendo da un’altra strategia che non sia la sostituzione pura e semplice di un catechismo cittadino. Innanzitutto, mediante l’affermazione della libertà di culto: lo attestano il ritorno dei preti emigrati, la riapertura delle chiese e la reviviscenza del cattolicesimo romano. In seguito, mediante la laicizzazione del legame civico: la Costituzione dell’anno III confessionalizza le religioni dicendo nel suo articolo 354 che “nessuno può venire costretto a contribuire alle spese d’un culto” e che “la Repubblica non dispone di salari”. È un insieme di disposizioni in cui Aulard ravviserà il segno di un vero “regime di separazione fra Chiesa e Stato”⁸.

In Francia, il termine di “religione civile” viene impiegato principalmente per mettere in guardia contro l’avvento d’una repubblica di diritto divino e contro il ritorno di un nuovo sacerdozio di Stato. La constatazione è facile da accertare. Dai programmi redatti nella febbre delle lotte rivoluzionarie alle miti cerimonie del bicentenario della Repubblica, risuonano le medesime espressioni: quelle di una “religione politica” accusata da Condorcet di “violare la

⁷ O. Ihl, *La fête républicaine*, Paris, Gallimard, 1996.

⁸ A. Aulard, *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, F. Rieder et Cie, 1925, p. 144.

libertà nei suoi diritti più sacri con il pretesto d'insegnare a rispettarli"⁹; quanto alle "processioni laiche", secondo Jules Vallès ciascuno vi si reca "come i credenti di chiesa, per addormentarsi nel misticismo di vane solennità al canto dei cantici"¹⁰. Nella sua edizione del *Contratto Sociale* annotato da Voltaire, Michel-Antoine Burnier perpetua l'anatema: "L'utopia del Contratto Sociale non è innocente". Donde la fustigazione di una "sottomissione" allo Stato in quanto simbolo di "un totalitarismo ante litteram"¹¹. Così un assillo tenace collega la tematica del civismo repubblicano alla retorica russoviana. Una filiazione tutta diversa, dobbiamo notarlo, da quella stabilita negli Stati Uniti fra repubblica e profetismo biblico.

3.2. *Una religione repubblicana?*

Sull'altra sponda dell'Atlantico, il concetto è rivendicato non per il suo valore polemico ma, dagli anni sessanta, come un avallo accademico. Per il sociologo Robert Bellah, uno dei suoi più ardenti propagatori¹², esso descrive un insieme di simboli e pratiche che regolano "il problema dell'etica e della legittimità politica senza fondersi con la Chiesa né con lo Stato"¹³.

Questa "dimensione religiosa fortemente istituzionalizzata" equivale a una santificazione del Contratto ma distinta dal cristianesimo come dall'ideologia del cosiddetto *American way of life*. Certo, la "religione civile" non dispone d'un credo esplicito e neppure di un clero chiaramente designato. Ma essa si fonda su riti che le sono propri e, soprattutto, che si manifestano con "l'espressione autentica dell'identità nazionale". Pensiamo ai Padri Fondatori: da Washington a Jefferson, da Adams a Lincoln, da Franklin a Paine, tutti sono celebrati come gli eroi cristici di un popolo eletto¹⁴. La scelta del motto nazionale "*In God we trust*", effettuata nel 1854, il giuramento sul vessillo posto, dal 1892, "*under the God*", sotto lo sguardo di Dio, il culto dei cimiteri nazionali come Gettysburg o Arlington di cui Zelinsky sottolinea che assomigliano "a templi o a luoghi santi"¹⁵ oppure le cerimonie d'investitura del presidente, vero "sacramento della democrazia" durante la quale il capo dell'esecutivo presta giuramento sulla Bibbia¹⁶: è lunga la lista di quei luoghi e di quei gesti, connubio di riferimenti biblici ed esaltazione nazionalista. Ragion per cui molti si mostrano convinti dell'esistenza di ciò che O'Brien ha chiamato "*holy nationalism*", nazionalismo santo¹⁷. La trascendenza nazionale sarebbe la vera molla di questo Stato fondato sull'equilibrio degli interessi particolari. Ciò che colpisce in ogni caso è l'eco suscitata dal testo di Bellah. Centinaia di articoli, di libri, di numeri speciali di rivista sono venuti a dare corpo alla tesi di una "religione civile americana". A tal punto che James A. Mathisen ha potuto, vent'anni

⁹ *Premier mémoire sur l'instruction publique*, in *Œuvres de Condorcet*, éd. Arago et O'Connor, Paris, Firmin Didot, 1847, t. VII, p. 212.

¹⁰ *Les processions républicaines*, "La Marseillaise", 17 juillet 1878, in *Œuvres complètes*, présentation de L. Scheler et M. C. Blanquart, t. 3, Paris, Club Diderot, 1969, pp. 124-129.

¹¹ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, edizione originale commentata da Voltaire, Paris, Le Serpent à plumes, 1998, (prefazione di N. A. Kopanev, introduzione di M. A. Burnier), p. XVIII.

¹² Una tesi esposta in un articolo che susciterà numerosissime reazioni: *Civil Religion in America*, "Daedalus", 1967, n. 96, pp. 1-21.

¹³ R. Bellah, *The Broken Covenant*, New York, Seabury, 1976, p. 171.

¹⁴ Sulla precocità di questa 'canonizzazione' civile, vedasi J. F. Berens, *Providence and Patriotism in early America, 1640-1815*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1978.

¹⁵ W. Zelinsky, *Nation into State. The Shifting of Symbolic Foundations of American Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988, p. 81.

¹⁶ Sull'importanza di questo testo nell'educazione politica americana, vedasi W. C. Mac Williams, *The Bible in the American Political Tradition*, in M. J. Aronoff, dir., *Religion and Politics*, Brunswick, N. J., Transaction Books, 1984, pp. 11-45.

¹⁷ C. C. O'Brien, *God's Land: Reflections on Religion and Nationalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 27.

dopo, redigere un'impressionante recensione delle discussioni accademiche che avevano trasformato il concetto in vero e proprio paradigma¹⁸.

Su questa riva dell'Atlantico, la sacralizzazione della repubblica si è effettuata meno sotto lo "sguardo di Dio" che sotto lo sguardo del Popolo. Come se il concetto, con la sua storia comparata, tracciasse una frontiera fra l'esperienza francese e americana di cittadinanza. La sede della maestà di Stato era in Francia la "laicità", termine terribilmente equivoco ma a cui nessuno riesce a rinunciare. Interrogarsi sulle condizioni della sua entrata in sovranità significa porre vari problemi. In primo luogo, quello dei rituali che conferiscono alla repubblica la sua maestà particolare: in che modo si sono separati dal modello di una liturgia di Stato, segnatamente dal progetto (accarezzato durante tutto il XIX secolo) di una "religione laica"? In secondo luogo, significa stabilire quanto un tale concetto, con le manifestazioni a cui esso rinvia, dia la misura di un'incompatibilità. Se la concezione francese della laicità costituisce l'equivalente funzionale dello schema russoviano di religione civile, essa ne è anche il contrario. È molto interessante un raffronto, seppure rapido, delle interpretazioni del famoso capitolo del *Contrat Social* in seno a queste 'repubbliche sorelle'. Non esiste in Francia un 'credito' inerente all'idea d'una "religione civile". Una sostituzione laica dispensa dallo sperimentarne la forma istituzionale. Un universalismo di Stato che pone un'incompatibilità radicale fra i teatri dell'assoluto e la civiltà democratica.

Vi saranno però obiezioni. In Francia, dal discorso di Robespierre (il 18 floreale) ai manuali teofilantropici diffusi sotto il Direttorio, tutta una letteratura ha fatto dell'espressione una parola d'ordine. Alla tribuna dei Cinquecento, la "religione civile" assume le sembianze di un programma. Perché – si domanda Jean-Baptiste Leclerc – abbandonare i sentimenti utili alla nazione alla casualità dei vari principi religiosi? Il "rispetto degli avi", la "memoria dei genitori e degli amici", i ricordi dei "gesti eroici", tutto ciò può legare i culti fra di loro "mediante una comunità fondamentale", una comunità che quel deputato del Maine-et-Loire non esita a qualificare "religione civile", con riferimento esplicito a Rousseau¹⁹. È facile comprendere come questa strumentalizzazione politica abbia potuto divenire un capo d'accusa al momento della reazione termidoriana. E che i termini e le frasi provenienti da Rousseau abbiano potuto venire scambiati per pensieri, e addirittura per motivazioni. Pertanto Jacques Louault condanna l'opera come "pericolosa"²⁰, mentre il direttore La Reveillère-Lepeaux continua ad attingervi ancora l'avallo di una teo-filantropia allora sostenuta da vari membri del Ministero dell'Interno. Ovviamente l'intenzione non era di assimilare il cristianesimo, ma di sostituirlo. A causa del conflitto aperto dalla proclamazione della Costituzione civile del clero, spetta allo Stato imporre questa nuova religione; quindi le Chiese non hanno il diritto di investirlo della loro dottrina di salvezza, come avvenne nell'antica colonia britannica²¹.

Eppure nella Nuova Inghilterra, ma anche negli Stati del 'Middle', il radicalismo repubblicano si lascerà sedurre dalle medesime astrazioni. Certi inneggeranno persino a un sacerdozio dedicato alla Repubblica. Si conoscono le grandi figure di questo movimento: Franklin, Jefferson, Paine, Barlow o Freneau²². Altri profeti, un po' dimenticati, come Ethan Allen, rivoluzionario libero pensatore, o Elihu Palmer, simpatizzante della teofilantropia, hanno avuto un ruolo determinante. Per questi sostenitori di "rivelazioni etico-religiose" (come li avrebbe chiamati Max Weber) si trattava di dare corpo a una "Chiesa repubblicana".

¹⁸ J. A. Mathisen, *Twenty years after Bellah. Whatever happened to American Civil Religion?*, "Sociological Analysis", summer 1989, vol. 50, n. 2, pp. 129-146.

¹⁹ *Discours sur l'existence et l'utilité d'une religion civile en France*, H. J. Hansen, année 5 [1797], p. 11. Sul contesto e sulle motivazioni di questo progetto, vedasi D. d'Aussy, *Un plan de religion civile en 1797*, "Revue des questions historiques", 1884, t. 35, n. 1, pp. 235-248.

²⁰ J. Louault, *Du contrat Social*, Paris, Imprimerie Nationale, année V [1797].

²¹ W. W. Swett, *The Story of Religion in America*, New York, Harpers and Brothers, 1946, pp. 189-204.

²² Per una veduta d'insieme dell'azione di questi movimenti insurrezionisti, faremo riferimento a G. Best, *War and Society in Revolutionary Europe 1770-1870*, Leicester, Leicester University Press, 1982, segnatamente pp. 252-272.

Donde il loro attivismo. Esempio ne sia la fondazione del giornale *The Temple of Reason* (Il Tempio della Ragione). Altri come Kirkhride, John Foster o 'l'ambulante' John Steward animeranno varie società iniziatiche, sull'esempio della "Società degli Antichi Druidi", con i propri riti ispirati alla massoneria ma anche agli antichi culti del sole. Nella sua opera consacrata a questo "culto della Ragione", Koch è il primo ad avere sottolineato l'importanza di questi circuiti trans-nazionali (segnatamente franco-americani) per la formazione di un messianismo repubblicano. In particolare egli ha dimostrato che questa rivoluzione doveva molto alle associazioni di milizie. Nel loro seno l'uomo del popolo ha potuto entrare, a sua volta, dapprima in contatto con i soldati inglesi poi con i soldati francesi, seguendo il "deismo inglese e lo scetticismo francese"²³.

Se questa "religione repubblicana" assume un ruolo essenziale nello sviluppo dell'ideale patriottico fra il 1775 e il 1810, essa fu tuttavia rapidamente spazzata via dal Risveglio evangelico dell'inizio del XIX secolo. Il suo crepuscolo può venire datato con precisione: il fallimento del giornale "Il Teofilantropo" (1810-11), che disperse le più 'rispettabili' figure. Queste, il più delle volte, si fusero nell' 'unitarianismo' (come Charles Chauney, Jonathan Mayhew, William Bentley o Joseph Priestley). Gli eccessi del regno del Terrore in Francia, i dissensi interni del movimento, il vigore del proselitismo delle comunità metodista o battista: sono altrettanti fattori che hanno precipitato la fine di questo 'culto della ragione'. Di conseguenza il tema della "religione civile" doveva servire a designare un'altra effervescenza rivoluzionaria. Si rammenta il caso americano in cui la referenza cristiana diede la sua giustificazione al rigetto delle autorità istituite. Il Puritanesimo, con la sua predicazione e le sue capacità di mobilitazione, ha iscritto l'azione rivoluzionaria nella lettera del testo biblico. Reclamando riparazione per i 'tradimenti' dei comandamenti divini, affermando la superiorità dei diritti della coscienza, il Puritanesimo prese in contropiede la Chiesa cattolica in Francia. Anziché essere il bersaglio della 'fede patriottica', il clero della Nuova Inghilterra ne ha costituito invece il nerbo²⁴. Sinonimi della ricerca di un ordine nuovo, i suoi sermoni millenaristici hanno direttamente partecipato alla lotta per l'Indipendenza santificando una Rivoluzione vissuta come una 'guerra santa' contro le forze dell' Anticristo²⁵.

3.3. *I teatri dell'assoluto*

Come continuare a dubitarne? In Francia, se la "religione civile" è una risorsa retorica, l'avvento della repubblica ha finito con lo svalutarne l'uso. Almeno quello profetico o semplicemente analitico che, invece, oltreatlantico continuò ad esercitare una straordinaria forza d'attrazione. Con l'avvento della III Repubblica, qualsiasi esemplarità fu negata all'idea d'una 'religione repubblicana'. Grande ammiratore dell'opera di Rousseau, Émile Durkheim stesso, malgrado le similitudini di pensiero, rifiuta di impiegare il termine²⁶. Nel suo articolo

²³ G. A. Koch, *Republican Religion: The American Revolution and the Cult of Reason*, New York, Henry Holt and Co., 1933, pp. 23 e 286 in particolare. Rammentiamo le convinzioni di Thomas Paine ritornato da Parigi nel 1802. Vedasi in merito l'articolo (molto documentato) di H. H. Clarke, *An Historical Interpretation of Thomas Paine's Religion*, "University of California Chronicle", January 1933, xxxv, pp. 56-87.

²⁴ Sacvan Bercovitch ha abbondantemente sottolineato quanto i Puritani del Massachusetts Bay fossero persuasi d' avere un ruolo assegnato da Dio nella ricerca del progresso, proprio come i profeti dell'antica Israele. Di qui la loro ostinazione nell'apporre immagini bibliche su questo conflitto in favore della 'libertà', così come la fusione di quest'argomentazione con l'ideologia propriamente politica dei "Real Whigs" per legittimare la Rivoluzione: cfr. *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1975.

²⁵ L'opera classica è quella di A. Heimert, *Religion and American Mind: from the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge, Mass., 1966. Vedasi anche l'opera più recente di C. L. Albanese, *Sons of the fathers: the Civil Religion of the American Revolution*, Philadelphia, Temple University Press, 1976.

²⁶ Vedasi su questo punto l'inchiesta condotta da R. A. Wallace, *Emile Durkheim and the Civil Religion Concept*, "Review of Religious Research", 1977, vol. 18, n. 3, pp. 287-290. Per questo autore, il patriottismo di Durkheim sarebbe l'espressione stessa della "religione civile della società moderna"; una maniera per riprendere la tesi di Robert Bellah, secondo la quale Durkheim sarebbe "il gran sacerdote e teologo della religione civile

sul *Contratto Sociale di Rousseau*, il fondatore della scuola francese di sociologia spiega la tesi rousseviana, ma insistendo sulla dimensione puramente morale di questo obbligo di Stato: “i soli dogmi utili da imporre in nome dello Stato sono quelli inerenti alla morale. Per tutto il resto, ognuno dovrà essere libero di professare le opinioni che vuole. Il corpo politico non deve occuparsene perché non ne soffre [...]. In altri termini, se occorre una religione civile per gli interessi civili, il suo impero può estendersi solo nella misura reclamata dai suddetti interessi”²⁷. Per il repubblicanesimo, che domina ormai le istanze del sapere, la cittadinanza non si stabilisce più nel concetto di religione civile, ma contro di esso.

Intenso durante tutto il XIX secolo, questo dibattito conobbe così la sua vera fine con la legge del 1905 sulla “separazione fra Chiesa e Stato”. È il momento in cui il tanto sperato riavvicinamento delle esperienze repubblicane da ambo le rive dell’Atlantico si urtò con un rifiuto: la laicità francese non sarebbe stata una semplice secolarizzazione, né l’inizio di una religione civile. Il rapporto Briand, in nome della “commissione relativa alla separazione fra Chiesa e Stato e della rescissione del Concordato”, il 4 marzo, ne fornisce la ragione:

se gli interventi delle chiese negli affari politici diventassero più frequenti e meno discreti [...], se gli sforzi [...] fatti dalla chiesa cattolica onde costituire un insegnamento confessionale apparissero un giorno come pericolosi, segnatamente dal punto di vista del ritardo che ne risulta per l’assimilazione degli immigrati cattolici e relativa fusione con le altre razze, forse anche gli Americani incontrerebbero a loro volta una questione clericale finora considerata – con uno sdegno un po’ superficiale e con la fiducia d’un popolo giovane [...] – come troppo ingombrante nelle preoccupazioni politiche del vecchio mondo.

Memoria d’una vocazione negli Stati Uniti, la teoria del potere divino era, in Francia, il richiamo d’una soggezione. Quindi una scuola di virtù civica, da un lato, e una potenza minacciosa per l’autonomia individuale, dall’altro: lo schema di una religione nazionale tracciava, per le repubbliche sorelle, cammini diametralmente opposti.

4. Il profetismo rivoluzionario

Con il sacerdozio monarchico, l’altra rottura introdotta dalla Rivoluzione concerne la teoria dello Stato. Quale rapporto esiste fra lo Stato, il potere e le classi sociali? Tutto il pensiero radicale pone, più o meno apertamente, questa domanda. Senza ritornare su ogni elaborazione dottrinale, dobbiamo pur constatare che conquistare la macchina burocratica fu la priorità della maggior parte dei movimenti radicali. Occorreva costruire un “uomo nuovo”: è questa la parola d’ordine della letteratura che abbonda nell’Europa della Santa Alleanza, attizzata dall’attivismo delle società segrete e dai primi sollevamenti operai²⁸. È questo al contempo il pericolo che l’esecutivo denuncia negli Stati Uniti fustigando i *malevoli*, i *faceti*, gli *intrighi* ed altre *cabale diaboliche*²⁹. Mettere lo Stato al servizio delle trasformazioni economiche e sociali pretese da una rivoluzione dell’Uguaglianza: è l’aspirazione cui verranno ad abbeverarsi il radicalismo e poi il socialismo stesso dopo il 1890. Un’aspirazione

della III Repubblica”: *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p. X.

²⁷ “Revue de Métaphysique e de Morale”, 1918, t. XXV, n. 2, pp. 158-159.

²⁸ Sulla strutturazione in Francia di queste società segrete, vedasi A. B. Spitzer, *Old Hatreds and Young Hopes: the French Carbonari Against the Bourbon Restoration*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1971; e sullo sviluppo, nel loro seno, delle “idées républicaines”, G. Weill, *Histoire du Parti républicain en France (1814-1870)*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1928, pp. 8 sgg.

²⁹ C. M. Destler, *American Radicalism, 1865-1901: Essays and Documents*, New London, Connecticut College, 1946. Ci riferiremo in particolare alla violenta campagna del 1894 nell’Illinois contro l’alleanza dell’operismo e del ‘populismo’.

che serve a lanciare un'accusa nonché a mettere in scena una storia. Essa mira ad esporre una politica: quella d'una redenzione sociale capace di dare sollievo alle sofferenze di un proletariato senza radici e sfruttato.

4.1. *Le fraternità insurrezionali*

“Ricordatevi che[,] per fare qualcosa di grande, occorre una passione”: a guisa di ‘filatterio’ del suo testamento politico, così si esprime la raccomandazione di Claude-Henri de Rouvroy, conte di Saint-Simon. Dare una forma ‘appassionata’ alle relazioni sociali sarà per numerosi movimenti radicali fondare un culto nuovo. Edificare un vangelo di produttori che, sotto le apparenze di una sorta di redenzione di Stato fustigava una burocrazia nelle mani della classe dominante. Paul Bénichou ha tracciato l’*iter* di ciò che occorre per definire un “dogma scientifico”³⁰. Georges Gusdorf ne ha evidenziato la coerenza filosofica: quella di un “sapere romantico” che aspira a restituire la totalità dell’Essere che il razionalismo cercava di disunire con la sua filosofia, ossia la tendenza ad accrescere la specializzazione e la concorrenza, vale a dire la disunione e la diffidenza³¹.

Questo rincaro spiritualista non va interpretato solo come una strategia per disculpare questi gruppi da un’ossessione industrialista. Ribellione mistica, esso era anche un progetto di riorganizzazione sociale. Donde un lungo purgatorio storiografico. Si conosce la posizione di Comte sulla “teofilia riscaldata” dei redattori del “Producteur”. O la posizione di Flaubert su quel “mucchio di sciocchi che vorrebbero rifarci il cattolicesimo”. La posterità fu crudele con questo primo radicalismo sociale. Buttato via dal marxismo quale ‘utopia’ socialista³², travisato dal positivismo universitario³³, sdegnato dalla borghesia liberale³⁴, esso fu progressivamente sepolto dapprima sotto l’odio poi, con il tempo, sotto l’incomprensione.

Definito come un metodo e come una credenza, il radicalismo è destinato a diventare un ambizioso programma di rigenerazione sociale. Con lo sviluppo dell’‘owenismo’, del ‘comtismo’, del ‘fourierismo’, poi la nascita dei primi movimenti socialisti alla fine del XIX secolo, si propagano varie rivendicazioni: il rovesciamento del principio della proprietà ereditaria, un certo affrancamento della donna o “lo sfruttamento del globo a opera dell’industria” sotto l’egida di uno Stato rappresentante “l’associazione dei lavoratori”.

Tale rottura non è solo incentrata sul modo di sfruttamento del lavoro. Si tratta anche di un’idea dei Lumi: l’esistenza di una potenza illimitata attribuita alla ragione. Contro il razionalismo critico d’un Pierre Bayle o l’ottimismo intellettualista d’un Locke, i primi radicali non cessano di recriminare. Il legame politico reclama un’altra voce, quella che sotto il nome di ‘sentimento’ o ‘coscienza’ può, da sola, fondare un’autentica reciprocità sociale. Ciò che lo esige è dapprima una critica dell’egoismo e più generalmente delle teorie utilitariste della morale: “occorre un fine attivo a una società altrimenti nessun sistema politico può esistere”, diceva Saint-Simon nel suo libro *Du système industriel*. Ciò che lo esige, inoltre,

³⁰ P. Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l’âge romantiques*, Paris, Gallimard, 1977.

³¹ G. Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Paris, Payot, 1982.

³² Un “utopismo” che Engels attribuiva, dopo Marx, alla “tendenza borghese” che avrebbe conservato questo pioniere del “socialismo francese”: *Anti-Dühring*, Paris, Éditions Sociales, 1950², p. 51.

³³ Un solo esempio: l’articolo, indubbiamente redatto da Pierre Larousse in persona, del *Dizionario universale del XIX secolo* consacrato al “sansimonismo” che accumula i segni di diffidenza e d’ironia: “Un Gran Sacerdote autoproclamato, che dispone a suo piacere della fortuna pubblica, che traccia a ciascuno la via da seguire con la pretesa di conoscere meglio dell’individuo interessato la vocazione individuale: un dispotismo tanto odioso quanto quello che pesa sulle popolazioni Asiatiche. È veramente sbalorditivo che, nel nostro secolo, certi uomini pur sempre di talento nonché i Lumi abbiano creduto possibile fare trionfare simili idee”.

³⁴ Dopo averlo sostenuto, Benjamin Constant si dichiarò ostile al “materialismo” della scuola sansimoniana come al suo disdegno per la “libertà individuale”. Si scagliò allora con veemenza contro ciò che chiamava un “papismo industriale”. Su tale evoluzione intellettuale, vedasi Ph. Raynaud, *Un romantique libéral, Benjamin Constant*, “Esprit”, mars 1983, n. 3.

sono anche i disastri suscitati dallo sviluppo delle “macchine”. Sono invenzioni su cui Michelet si esprime così: “Esse apportano la facoltà d’unire le forze senza avere bisogno d’unire i cuori, di cooperare senza amare, di agire e di vivere insieme senza conoscersi”³⁵. Lottare in favore della “pacificazione e dell’associazione degli uomini”³⁶ era quindi iniziare una forma inedita di coesione sociale. Istituire un’interdipendenza al contempo sociale nei suoi fondamenti e civica nei suoi effetti. Una maniera di inquadrare la redenzione nella storia stessa degli uomini. O meglio: sormontare la tanto denigrata incompatibilità fra fedeltà politica e modernità industriale.

Mettere fine allo smarrimento sociale, favorire l’aurora di una nuova regolazione industriale, forgiare l’unione degli spiriti: il radicalismo aspirava innanzitutto a cristallizzare un nuovo patto delle coscienze. Tuttavia storicamente esso fu meno una risposta alle sfide del tempo che una replica. In Francia, contro l’apologia di Luigi Filippo sull’interesse o per l’amarezza dell’esilio che seguì le giornate del Giugno 1848, esso permise innanzitutto di ribattere. Sì, ‘l’apparecchio’ del sistema industriale attendeva la sua propria rivoluzione. No, la morale sociale non era condannata a un puro pragmatismo. No. Essa poteva benissimo cambiare il regime di proprietà e in questo modo migliorare le sorti della classe proletaria.

Questo radicalismo sociale si riassume in poche parole: la possibilità di una ‘scienza umana’ rendeva accessibile il perfezionamento dell’ordine sociale. La cosiddetta ‘amministrazione delle cose’ a cui giungeva l’alleanza del sapere positivo e della macchina a vapore autorizzava una formidabile speranza: quella di rendere anacronistico il potere politico del passato. Di mettere fine al ‘sistema teologico-feudale’ che trovava il principio dell’autorità nell’uso della forza e nello “sfruttamento dell’uomo a opera dell’uomo”. La nozione di repubblica fu in Francia associata a questa speranza. Poi quella del socialismo alla svolta del XX secolo. E tutta la storia dell’autonomizzazione della questione sociale in seno al movimento repubblicano. Senza ritornare su tale evoluzione, richiamiamo brevemente in che modo il conflitto ha preso il carattere di una lotta di classe al momento della Rivoluzione del 1848.

4.2. *Uno spettro sociale*

Lo svolgimento della Rivoluzione del 1848 illustra in che modo è apparso un nuovo radicalismo. Lo sappiamo: nelle prime settimane, il governo dovette cedere sotto la pressione della folla. Gli operai erano armati e indottrinati da oratori di talento come Cabet, Raspail, Blanqui, Barbès. Questi uomini tuttavia fallirono nel loro tentativo del 26 febbraio per sostituire la bandiera tricolore con la bandiera rossa. Il 28 febbraio fu insediata una Commissione del governo per i lavoratori. Essa instaurò la giornata di dieci ore a Parigi e 11 in provincia, ma due mesi dopo essa si divideva. E mentre le elezioni del 23 aprile attizzavano le divisioni, la borghesia formava la *guardia mobile* per rinforzare la guardia nazionale. I radicali conobbero una schiacciante disfatta. Essi furono meno di 100 all’Assemblea Costituente contro 500 moderati e 300 monarchici alleati alla Repubblica. Il potere fu affidato a una Commissione esecutiva completamente priva di socialisti. I rivoluzionari tentarono allora un di usare la forza il 15 maggio 1848: con le armi penetrarono nella sala delle sedute, dichiararono decaduta l’Assemblea e costituirono un nuovo governo. Ma furono dispersi e i loro capi vennero arrestati. Un mese dopo (21 giugno 1848), chiusero anche le fabbriche (*Ateliers nationaux*). Indignati, gli operai innalzarono barricate e l’insurrezione si sviluppò rapidamente.

Come risposta, l’Assemblea affidò poteri dittatoriali al ministro della Guerra, il generale Cavaignac. Cominciarono allora le giornate di Giugno (23-26 giugno), le più terribili

³⁵ *Le Peuple* (1e éd. 1847), Paris, Flammarion, 1971, introduzione e note di P. Viallanieix, p. 210.

³⁶ “Le Globe”, 31 octobre 1831.

battaglie di strada avvenute a Parigi. E alla fine la vittoria rimase all'esercito e alla guardia nazionale. Le rappresaglie furono terribili: 11.000 arresti e 4.000 incolpati, tutti deportati in Algeria. I club furono chiusi, i giornali estremisti pure. Gli operai erano ormai ostili alla Repubblica, come lo erano i borghesi, che non gli perdonavano l'aumento delle tasse. Tutti i possidenti temevano i "rossi", i "distributori". Essi si unirono in un *Partito dell'ordine* ed erano pronti a sostenere un governo capace di mantenere l'ordine sociale. Il Secondo Impero nascerà da questo stato d'animo. La "primavera dei popoli" era morta. Ormai sulla politica si abbatteva l'inverno. Quanto allo spettro della lotta di classe, esso avrebbe separato a lungo la repubblica dal socialismo.

Negli Stati Uniti, invece, il concetto di repubblica faceva astrazione dagli antagonismi sociali e quindi dall'alternativa in cui ben presto si è rinchiuso il pensiero politico: fra una democrazia egualitaria ma repubblicana (in cui la maggioranza minaccia una minoranza) e una plutocrazia in cui la 'cosa pubblica' viene 'onfiscata' da una minoranza interessata. Tuttavia, in assenza di una burocrazia egemonica, e di una nobiltà di Stato, il tema del radicalismo fu sperimentato allora più sotto il segno della cospirazione che sotto il segno della rivoluzione. Ne offre testimonianza lo 'stile paranoico' che una certa storiografia ha associato alla cultura delle *élites* dirigenti negli Stati Uniti e in Gran Bretagna³⁷. L'applicazione di queste categorie psicologiche è stata oggetto di un importante dibattito metodologico presso gli storici americani. Nata dalle tesi di Bernard Baylin nell'introduzione ai *Pamphlets of the American Revolution* (Cambridge Mass., t. 1, 1965) e ovviamente di Richard Hofstadter in *The Paranoid Style in American Politics* (New York 1965), la predetta applicazione afferma la prevalenza delle 'ansietà' rivoluzionarie nella gestione degli affari pubblici. Si tratta di una serie di "patologie comportamentali" che Hofstadter fa risalire agli illuministi bavaresi negli anni 1790 e di cui pretende seguire le ripercussioni nelle crociate antimassoniche, nativiste e populiste durante tutto il XIX secolo prima di risorgere nel 'maccartismo' l'indomani della seconda guerra mondiale.

Dalla ribellione di Shays, nell'ovest del Massachussets, nel 1787, si è sviluppata nel XIX secolo tutta una serie di 'sedizioni'. Howard Zinn ne ha fissato le pagine principali nella sua *Histoire populaire des États-Unis*. Ciò che chiama "l'altra guerra civile" ha incendiato le campagne e i sobborghi dei centri industriali: il movimento Anti-Affitto, la rivolta detta 'di Dorr', le sommosse di Baltimora nel 1835 o quella della Farina due anni dopo: la maggior parte di queste prime battaglie sociali viene ignorata dai manuali di storia ufficiale. Scioperi, rivolte di ferrovieri, manifestazioni contro la fame: le crisi economiche stavano indubbiamente moltiplicando questi movimenti di contestazione in nome del "firmamento d'una repubblica socialista" (per riprendere l'espressione di un oratore del comizio di Thompkins Square, New York, 1877, all'indomani dello sciopero dei ferrovieri di Saint Louis).

Lo storico Staughton Lynd ha riesaminato questi due secoli di radicalismo: emendando la tesi di Baylin sulla predominanza del "whiggismo lockiano", ha sostenuto l'idea che se i 'rivoluzionari' americani si sono ispirati poco a Rousseau, sono però stati indirettamente influenzati dalla sua dottrina, segnatamente dalla teoria del primato della coscienza. Un linguaggio che avrebbe ispirato il movimento radicale antischiavista e contro la guerra nutrito di quaccherismo³⁸. Donde un "radicalismo d'emancipazione" anziché di "riorganizzazione". La sua azione? Soprattutto quella di un 'solvente' di certe credenze (nella proprietà, nell'autonomia dello Stato, nell'universalismo repubblicano) anziché un progetto in favore di un nuovo sistema economico e sociale. Il diritto naturale più agognato? Non certo la libertà di riunirsi o di parlare, ma l'atto di resistere a certe leggi immorali. Per esempio, in questa luce fu considerata la legittimità della questione della schiavitù, quella che i Padri

³⁷ Per un riesame critico, vedasi G. S. Wood, *Conspiracy and the Paranoïac Style: Causality and Deceit in the Eighteenth Century*, "William and Mary Quarterly", 1982, 39, n. 3, pp. 401-441.

³⁸ S. Lynd, *Intellectual Origins of American Radicalism*, New York, Pantheon Books, 1968.

fondatori non erano riusciti a risolvere. In breve, lo si percepisce nell'evoluzione che va dalla decisione *Dred Scott v. Sanford* (1856) annunciatrice della guerra di Secessione (secondo cui uno schiavo non è un uomo dotato di diritti ma una proprietà appartenente al suo padrone) alla decisione di *Plessy v. Ferguson* (1896) che (nonostante il 13°, 14° e 15° emendamento) votati all'indomani della guerra) consacra la dottrina segregazionista secondo il principio "separato ma uguale", per finire con *Brown v. Board of Education* (1954) che pone un termine alla segregazione scolastica e origina un movimento di diritti civili.

Questa lettura va inquadrata nel problema più generale dei fondamenti intellettuali di questo repubblicanesimo d'emancipazione. Dalla fine degli anni sessanta questo dibattito è stato rivisitato dai lavori di Bernard Bailyn, Gordon Wood o J. C. A. Pocock. Altrettante alternative teoriche al consenso storiografico che aveva dominato a lungo: quello del repubblicanesimo liberale di Louis Hartz che, nel contesto della guerra fredda, celebrava lo spirito d'acquisizione³⁹. Ormai, il repubblicanesimo si offre come un'ideologia d'opposizione. Esso avrebbe autorizzato molti americani della fine del XVIII secolo e del XIX secolo a concepirsi come un popolo opposto all'universo capitalista⁴⁰. Indubbiamente tale sintesi neorepubblicana è stata accettata troppo rapidamente: peraltro essa è criticata molto poco. Il suo rischio consiste nel volere spiegare troppe cose. Il "repubblicanesimo": nozione molto vaga che in questi scritti innumerevoli aggettivi si sforzano di circoscrivere⁴¹. E infatti si parla di repubblicanesimo "classico", "mercantile", "liberale", "civico", "jeffersoniano", "jacksoniano" ecc. La proliferazione di questi epiteti lo dimostra: non esiste un'ideologia repubblicana unica, ma una serie malleabile di credenze e di parole d'ordine. Il repubblicanesimo non è un'ideologia inamovibile, direttamente partorita dai cervelli dei *Founding Fathers*⁴². Il repubblicanesimo si è plasmato nel corso del tempo. In altri termini, esso è stato interpretato e utilizzato da vari gruppi sociali e in diverse maniere. Il repubblicanesimo in una città di frontiera in pieno boom come Cincinnati aveva un senso diverso negli anni 1820 rispetto a un nucleo più sviluppato e in un centro finanziario come Filadelfia o New York.

Esiste un secondo limite: i dibattiti sulle differenze dottrinali del repubblicanesimo hanno ampiamente fatto dimenticare l'analisi dei fattori capaci di condurre una data categoria della popolazione ad adottare o alterare, utilizzare o trascurare certi temi del discorso repubblicano. Perché certi artigiani, piccoli manifatturieri, mercanti oppure impiegati in comunità locali possono ricorrere a esso talvolta radicalizzando il loro contenuto? Come fu possibile a queste categorie sociali, aventi uno statuto distinto, rappresentarsi agendo nella stessa 'tradizione' repubblicana? Perché gli storici stessi eredi di questa tradizione di pensiero hanno prestato scarsa attenzione alle popolazioni di donne, immigrati o persone di colore?

³⁹ B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., 1967; G. S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill 1969; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; e, del medesimo, *Virtue and Commerce in the Eighteenth Century*, "Journal of Interdisciplinary History", summer 1972, n. 3, pp. 119-134; L. Hartz, *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution*, New York 1955.

⁴⁰ S. J. Ross, *The Transformation of Republican Ideology*, "Journal of Early Republic", autum 1990, vol. 10, n. 3, pp. 323-330.

⁴¹ Sulla storiografia relativa agli usi del repubblicanesimo si veda R. E. Shalhope, *Toward a Republican Synthesis: the Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography*, "William and Mary Quarterly", January 1972, n. 29, pp. 49-80; J. Appleby, *Republicanism in Old and New Contexts*, "William and Mary Quarterly", January 1986, n. 43, pp. 20-34 oppure il numero speciale di "American Quarterly" su *Republicanism in the History and Historiography of the United States*, fall 1985, n. 37, pp. 461-598.

⁴² La negazione che il repubblicanesimo classico abbia potuto esistere durante il periodo rivoluzionario e postrivoluzionario è vigorosamente sostenuta da J. P. Diggins, *The Lost Soul of American Politics: Virtue, Self-Interest and the Foundations of Liberalism*, New York 1984. Sullo sviluppo del repubblicanesimo nel XVIII secolo: E. Foner, *Tom Paine and Revolutionary America*, New York 1976; A. F. Young, dir., *The American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, De Kalb, Ill., 1976; e L. K. Kerber, *The Republican Ideology of the Revolutionary Generation*, "American Quarterly", fall 1985, n. 37, pp. 474-495.

Se gli Stati Uniti (come la Francia) hanno conosciuto la loro rivoluzione politica prima della loro rivoluzione industriale, repubblicanesimo e liberalismo invece sono stati definiti come opposti concettuali. Virtù, uguaglianza, indipendenza, *commonwealth*: queste parole chiave del repubblicanesimo sono state progressivamente erose dal vocabolario dell'economia politica. Al punto che, assimilata a una dottrina pre-liberale, questa corrente di pensiero è stata costituita come ideologia anticapitalista⁴³. Eppure le idee di *commonwealth* e di uguaglianza così fondamentali al repubblicanesimo, da un lato, e il proseguimento del *self-interest* così caro al liberalismo, dall'altro, non sono state sempre in opposizione⁴⁴. Quando il capitalismo industriale è divenuto la forza dominante fra le forze economiche nazionali, il repubblicanesimo è divenuto un discorso, più che un'ideologia. La persistenza di tale linguaggio nel XIX secolo (richiamo alla virtù, obbligo civico, cittadinanza, indipendenza e *commonwealth*) lo dimostra: esso continuò a essere utilizzato da gruppi pubblici nelle loro discussioni fino a difendere il capitalismo con un discorso repubblicano. Anzi fino a promuovere politiche non repubblicane ma legittimate, presso il pubblico popolare, da un discorso repubblicano⁴⁵. Nella città di Cincinnati e nella Nuova Inghilterra studiate da Gary Kornblith) si trovano esempi di questa gran varietà di *tropi* repubblicani e di atteggiamenti liberali. Un processo ibrido correlato ai "cambiamenti introdotti dalla crescita" negli ambiti tradizionali della credenza⁴⁶.

Se il repubblicanesimo è intimamente correlato ai cambiamenti che hanno colpito i modi di produzione e la crescita generale del capitalismo nel XIX secolo, non sorprende vederlo *radicalizzare* le rivendicazioni delle donne, degli immigrati e delle persone di colore⁴⁷. L'importanza del conflitto di produzione fu essenziale nello sviluppo della coscienza politica degli ambienti operai o artigiani. E il precedente della guerra d'indipendenza (oppure, in Francia, la presa della Bastiglia) era molto pregnante quale sostegno alla protesta del suo linguaggio. Conferenze, manifesti, giornali, corrispondenze, servizi d'assistenza sociale, uffici d'assistenza sanitaria: migliaia di operai e di studenti si misero a interiorizzarlo come se preparassero un nuovo ordine di vita⁴⁸. Così facendo, si sforzavano di posare i capisaldi di un nuovo modo di sociabilità. Di un'altra forma di reciprocità sociale che non intendevano avulsa dal mondo ma, al contrario, fieramente eretta nel cuore delle sue tensioni più vive.

⁴³ Sull'opposizione del repubblicanesimo al liberalismo, vedasi J. Appleby, *Liberalism and the American Revolution*, "New England Quarterly", March 1976, n. 49, pp. 3-26; e, del medesimo, *The Social Origins of American Revolutionary Ideology*, "Journal of American History", March 1978, n. 64, pp. 935-958; inoltre J. Oakes, *From Republicanism to Liberalism: Ideological Change and the Crisis of the Old South*, "American Quarterly", fall 1985, n. 37, pp. 551-571.

⁴⁴ I nessi fra economia politica e ideologia repubblicana durante la fase di fondazione degli Stati Uniti sono studiati da R. Berthoff, *Independence and Attachment, Virtue and Interest: From Republican Citizen to Freer Enterpriser, 1787-1837*, in R. Bushman et al., dir., *Uprooted Americans: essays to Honor Oscar Handlin*, Boston 1979.

⁴⁵ Sulla persistenza del repubblicanesimo alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo, si veda D. Montgomery, *Labor and the Republic in Industrial America 1860-1920*, "Le Mouvement Social", avril-juin 1980, n. 111, pp. 201-215; e J. P. Diggins *Republicanism and Progressivism*, "American Quarterly", 1985, n. 37, pp. 572-598.

⁴⁶ G. J. Kornblith, *Cementing the Mechanic Interest: Origins of the Providence Association of Mechanics and Manufacturers*, "Journal of the Early Republic", winter 1988, 8, pp. 355-387.

⁴⁷ Su questo punto vedasi per esempio L. Kerber, *Women of the Republic. Intellect and Ideology in Revolutionary America*, Boston, Chapel Hill, 1980.

⁴⁸ R. Aminzade ne sottolinea l'ampiezza in *Ballots and Barricades: Class Formation and Republican Politics in France, 1830-1871*, Princeton, Princeton University Press, 1993. Egli dimostra segnatamente che a Rouen, Saint-Étienne e Toulouse l'episodio della Comune del marzo 1871 fu il compimento di un processo di formazione del partito repubblicano che variava secondo le città in funzione dell'impatto dei cambiamenti economici e sociali sulla 'bilancia del potere': fra liberali, radicali o socialisti repubblicani. Su questa storia sociale, vedasi anche I. Prothero, *Radical artisans in England and France, 1830-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Per le categorie sociali più politicizzate, fragile avanguardia d'un messianismo sociale, era normale temere i pregiudizi delle masse elettorali nonché 'l'inseguimento' della polizia politica. Il profetismo rivoluzionario urtava contro la 'sovranità popolare': per l'appunto quella che i primi radicali avevano pienamente auspicato. Infatti, in che modo convertire il cittadino in *lavoratore* ora che il voto universale operava per allontanarlo da un impegno più radicale? Il radicalismo non sarebbe diventato obsoleto a causa delle nuove regolazioni maggioritarie: quelle consacrate dallo smantellamento della società d'ordine o l'estensione del diritto di suffragio? Il postulato di un mondo di uguali, operanti da soli, quello anche di una volontà generale sinonimo di trasparenza e d'autenticità imponevano una nuova definizione della politica. Lo sviluppo dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione incontrava, dal canto suo, un limite a cui l'adozione del parlamentarismo e poi del suffragio universale aveva dato una forza senza precedenti: la democrazia elettorale.

5. La Rivoluzione dell'Uguaglianza

Se la maestà del potere monarchico era radicata nella fulgida spiritualità delle folle, quella della democrazia elettorale si conforma a un 'libretto' meno eloquente. Per mantenere la coscienza di una appartenenza continua, essa si affida quasi interamente alla solennità dell'operazione di voto. Al punto che sarebbe facile concluderne che la sovranità popolare ha innanzitutto la valenza di un'aritmetica astratta. Istituyendo una comunità procedurale, essa passa innanzitutto per uno strumento di misura. Misura di preferenze, comportamenti, rapporti di forza. Per numerosi osservatori, si tratta persino di un'evidenza. La qualità del potere democratico si elabora e si riflette attraverso gli arbitraggi cifrati che esso stesso rilascia. In una lotta per riunire la maggioranza dei suffragi, nell'assunzione di una devoluzione del potere operata da un semplice inventario: quello dei voti espressi.

5.1. *Rituale elettorale*

La maestà democratica non risiede forse tutta intera in questa duplice vocazione? Da un lato, nel garantire il regno statistico dell'opinione; dall'altro, nel servire da istanza d'appello a un governo della convinzione. È un imperativo per cui esistono, nei regimi contemporanei, vari corollari: l'idea del suffragio come scelta individuale fondata sulla ragione; l'assimilazione dei voti espressi per volontà della nazione; l'uguaglianza numerica dei voti come fondamento insuperabile della razionalità politica; il ricorso alla regola maggioritaria come principio di designazione e pegno d'alternanza.

Esprimere la propria voce (il proprio voto) è un'operazione familiare nella democrazia rappresentativa. Potremmo dire 'consona' al luogo che l'accoglie: tavoli di legno, generalmente disposti a ferro di cavallo, in un angolo una tenda che dissimula una silhouette anonima, di fronte a un'urna sorvegliata da uno o più scrutatori. Ecco tutta la maestà del suffragio. Un gesto e un ambiente che simboleggiano una calma continuità: quella di una pratica divenuta così abituale da vedersi spesso ridotta a un semplice mezzo per contabilizzare le opinioni individuali. Significa dimenticare, tuttavia, che l'operazione elettorale non si riduce solo all'espressione di un'opinione. Il suo apprendimento transita nella messa in scena di uno spazio consacrato, quello in cui il voto stesso è sacralizzato, in cui acquisisce il suo pieno valore dimostrativo – la sala di voto, vero e proprio tempio dell'opinione –, nonché quello, più ristretto, protetto da generazioni: una cassa di legno bianco, il cui accesso incorona e abolisce al contempo il diritto di suffragio: l'urna dell'integrazione civica.

Nel XIX secolo il potere delle urne fu innanzitutto concepito come sostituto del potere della strada. Alla retorica vendicativa della rivolta, il voto opponeva un'altra scenografia:

quella di un'adesione silenziosa e individualizzata. La vicinanza del 'bollettino' di voto e del fucile, ossia del cittadino coscienzioso e del sedizioso sanguinario, fa parte, lo sappiamo, dei luoghi comuni della seconda metà del XIX secolo. Un luogo comune ripreso anche in quei giornali per analfabeti che sono allora le canzoni popolari:

*Ha proclamato questo diritto sacrosanto per noi,
Il diritto di conferire l'onore del rango supremo
Al solo potere nominato da tutti;
Non da queste mille grida foriere di temporale,
Non il popolo inebriato dalla polvere e dal bronzo
Ma la nazione calma che apporta i propri suffragi
All'incorruttibile scrutinio [...]*⁴⁹.

L'elettore deve piegarsi a un modo d'espressione che valorizza le nozioni di decenza e di riserva. Un'etica della responsabilità che induce i cittadini ad autodisciplinarsi, ossia ad accettare la propria docilità civica. L'introduzione di cabine appartate, a decorrere dal 1913, ha accentuato questa dimensione, sconvolgendo l'ordine rituale che aveva dominato tutto il XIX secolo⁵⁰. Sappiamo che, fino al 1914, la pratica del voto si regge sulla trasmissione dall'elettore al presidente del seggio di un 'bollettino' privo di chiusura, di formato e di consistenza eterogenei. In assenza di cabina isolata, in assenza anche della busta, l'atto del voto s'inquadra in un insieme di riti e di comportamenti la cui ripetizione ordinata vuole tradurre la sovranità di una coscienza collettiva: quella di un popolo reputato cosciente dei propri diritti e dei propri doveri e soprattutto impaziente di manifestare la sua volontà politica. Dopo l'adozione delle leggi del 29 luglio 1913 e del 31 marzo 1914, la scenografia del voto si modifica: vengono introdotte la regola del voto in busta e l'obbligo per l'elettore, prima di votare, di isolarsi in una cabina o dietro una tenda per compilare il bollettino secondo la sua scelta. Da allora il detentore del monopolio dell'accesso all'urna, il presidente del seggio, non potrà più interporsi fra la cassa dello scrutinio e l'elettore. Cambiamento significativo: alla testimonianza di una dipendenza personalizzata si sostituisce l'equità di una deliberazione motivata. L'elettore non ha più bisogno di un terzo per compiere il suo gesto, ma può e deve assumerlo completamente.

Negli Stati Uniti, l'*Australian ballot* subentrò a un sistema di bollettini diversi per dimensione e colore, stampati e distribuiti dagli agenti dei partiti. Adottato per la prima volta dallo Stato del Massachusetts nel 1888, si sviluppò a un punto tale che otto anni dopo questo sistema vigeva nel per cento degli Stati Uniti. La sua introduzione significava la generalizzazione della cabina, ma soprattutto la presenza d'un bollettino unico e uniforme. Preparato dall'amministrazione federale, esso elencava i nomi di tutti i candidati ai posti da occupare. Con due varianti: da un lato, il bollettino contenente semplici liste alfabetiche di nomi, senza menzionarne l'appartenenza partigiana (*the Massachusetts office bloc*); dall'altro, il bollettino contenente le liste dei candidati di ogni partito (*the Indiana party column*). L'effetto principale di tale prassi fu quello di elevare la soglia di competenza richiesta per compiere il proprio gesto elettorale. Altro effetto: sottrarre il suffragio

⁴⁹ Anonimo, *Le suffrage Universel. A Louis Napoléon. Par un Marseillais*, Paris, Imprimerie Paulin Rees, 1850, p. 4.

⁵⁰ Previa redazione del suo bollettino fuori della sala del voto (articolo 21), l'elettore si presenta davanti al presidente dell'assemblea che è l'unico abilitato a ricevere detto bollettino, generalmente piegato in due. L'elettore consegna al contempo la propria scheda elettorale (ossia la sua convocazione all'assemblea elettorale) a uno degli assessori che ne strappa un angolo prima di renderglielo nell'eventualità di un secondo turno di scrutinio. Contemporaneamente, l'assessore constata il voto dell'elettore iscritto sulla lista elettorale. La sua scheda gli viene rilasciata solo quando il presidente, previa verifica che il bollettino non ne rinchiuda altri, l'ha introdotto nell'urna. Quest'ultima parte del rituale elettorale viene allora sancita dalla formula canonica "Ha votato". Vedasi A. Maugras, *Code manuel des électeurs et des éligibles*, Paris, A. Giard & E. Brière, 1893, p. 71.

all'inquadramento e al controllo della 'macchina politica'. Il che si concretizzò con un aumento sensibile della proporzione del voto composito (*split ticket*). Prima dell'adozione del bollettino ufficiale, la vittoria misurava l'efficacia del 'licenziamento' partigiano delle comunità (come quella, alla fine del XIX secolo, degli irlandesi di *Tammany Hall* a New York a opera del Partito democratico). Ormai occorreva la padronanza di competenze specifiche.

Ragion per cui il voto segreto servì, alla svolta del secolo, come un'arma per escludere le persone di colore dallo scrutinio, e più ampiamente i poveri e gli analfabeti. Negli Stati del Sud, il 'bollettino australiano' era combinato con altri sistemi d'espressione reputati garantire una democrazia di 'qualità' (tassa sull'iscrizione elettorale, firma del votante, test d'alfabetizzazione). A tal punto che i vincoli d'inquadramento comunitario attuato dalle 'macchine' furono smantellati. Fermo restando che le popolazioni di colore avevano inviato, durante il periodo di Ricostruzione (1865-77), ventidue rappresentanti e due senatori al Congresso, mentre operai e contadini erano riusciti a imporre politiche sociali in loro favore, l'adozione dell'*Australian ballot* permise di contenere questo aumento di potere. I 'possidenti' poterono organizzare un vero e proprio censo culturale e scartare dallo scrutinio gli elettorati ritenuti 'pericolosi'. Un solo dato: la partecipazione nei principali Stati del Sud crollò brutalmente. A seconda della loro applicazione, queste varie misure fecero crollare la partecipazione alle presidenziali del 70 per cento per il periodo 1868-80 e del 40% circa per quella del 1952-60⁵¹.

5.2. *L'urna e la barricata*

“È meglio fare meno ma meglio”: la formula riassume la posizione della prima metà del XIX secolo. Il suffragio? riservato solo a coloro le cui condizioni di reddito e le 'capacità' permettono di padroneggiarne l'uso. Una concezione combattuta dai 'democratici', che volevano fare del voto un diritto e non più una funzione. Tale ben nota distinzione ha il merito di organizzare la cronologia del diritto di suffragio.

In Francia, nel 1791, il censo era fissato a tre giornate di lavoro tassato; ma nel 1793 viene proclamato il suffragio 'universale', pur restando esso, almeno in parte, lettera morta. Fin dal 1795 la subordinazione del diritto di voto all'iscrizione nel registro dei contributi diretti viene confermata. Con la Restaurazione (1815) la severità del censo s'impone di nuovo: 1.000 franchi al netto delle tasse per essere eleggibile e 300 franchi per essere elettore. Il che ridusse il corpo elettorale a 90.000 persone. Con la Carta del 1830 il voto rimane censuario, ma questo suffragio-funzione si rivela più aperto alla borghesia emergente dei commercianti e degli industriali: 500 franchi per l'eleggibilità e 200 per essere elettore. A ciò veniva ad aggiungersi la detenzione di capacità attestate da diplomi. Si conteranno 248.000 elettori nel 1846 (mentre nella stessa epoca l'Inghilterra comprendeva già un corpo elettorale tre volte più elevato per un paese due volte meno popolato). La proclamazione del suffragio universale, mediante il decreto datato 5 marzo 1848, l'ordinanza, un secolo dopo (21 aprile 1944), che accordava il suffragio e l'eleggibilità alle donne, infine l'abbassamento della maggiore età penale, civile ed elettorale a 18 anni (5 luglio 1974): ecco le tre ultime date che in questo paese scandiscono la predetta estensione. La rapidità del passaggio del suffragio ristretto al suffragio universale ha evitato in Francia l'invenzione e l'inventiva nella ricerca delle esclusioni e dei privilegi. Dobbiamo rammentare in merito i criteri di fortuna utilizzati in Prussia fino al 1918, l'allontanamento degli ebrei in Gran Bretagna fino al 1859, la barriera della razza negli Stati Uniti, segnatamente nel *Deep South*, fino al 1965, la capacità di leggere e scrivere richiesta in Portogallo o in Italia fino al 1912?

⁵¹ W. D. Burnham, *Critical Elections and the Mainsprings of American Politics*, New York, Norton, 1970, p. 80.

Insomma, quasi ovunque certi limiti furono mantenuti anche dopo la proclamazione del suffragio universale. E intanto, riservando il diritto di voto politico al sesso maschile. Inserita nelle leggi elettorali, l'esclusione delle donne durò in Francia fino alle ordinanze del 21 aprile 1944. Il peso del cattolicesimo, i timori dei radicali, l'opposizione del Senato: indubbiamente queste varie ragioni hanno avuto la loro influenza. Tuttavia non bisogna omettere una barriera propriamente culturale. Contrariamente ai paesi anglosassoni in cui l'elettrice fu molto presto integrata come *donna*, ossia come rappresentante di un gruppo dagli interessi particolari, in Francia, per accedere al voto, la donna ha dovuto imporsi come *individuo*, ossia come un essere astratto avulso dalle determinazioni del suo sesso. Mentre qui i pregiudizi sulla natura femminile emancipavano le donne pur rinchiudendole nella differenza, là l'esclusione avveniva in nome della paura di un individualismo radicale. Il 'ritardo' francese non è quindi il segno di un antifemminismo più virulento che altrove. Esso è ancorato in ragioni politiche e rivela una concezione specifica dell'autonomia individuale così come dello spazio pubblico.

Poiché ha avviato un processo d'acculturazione civica, il rituale elettorale ha subito virulente contestazioni. I gruppi anarchici e rivoluzionari hanno denunciato vigorosamente "l'azione soffocante del suffragio universale", il "voto strappato" o le "urne omicide"⁵². Per l'anarchico sindacalista Victor Griffulhes, "il suffragio universale doveva essere relegato al negozio degli accessori della borghesia"⁵³, una critica ripresa dal leader della CGT Victor Pouget: "Il democratismo, attraverso il meccanismo del suffragio universale, dà la direzione agli incoscienti, ai retrogradi [...] e soffoca le minoranze che portano seco l'avvenire"⁵⁴. Le élite conservatrici non sono state da meno. Basti pensare ad Alphonse Karr quando, nel 1848, attacca bruscamente quelle "urne in cui i bottoni dei pantaloni e i 'luigi' d'oro hanno il medesimo peso e il medesimo valore"⁵⁵. Fra le voci contro il suffragio universale ricorre incessantemente questa: "se non si pondera il voto in funzione della situazione familiare, del merito o della fortuna, i valori gerarchici, fondamento della coesione sociale, verranno pervertiti". Segno che l'uguaglianza del voto sconvolgeva la vecchia divisione del lavoro politico. Anzi: finiva in una redistribuzione delle risorse d'influenza e di legittimità di cui dispone ogni gruppo sociale. Così fu vivamente respinto da tutta una serie d'analogie falsamente familiari. Un solo esempio: reclamando il ritorno al voto plurale, Eugène Delahaye sviluppa un sorprendente raffronto: pretendere che politicamente un celibe debba, nel paese, avere una parte d'influenza uguale a quella del padre di famiglia è come pretendere che il pane d'una libbra sufficiente ogni giorno a nutrire detto celibe è anche sufficiente a nutrire una famiglia di 15 persone: padre, madre e 13 bambini. Una sola scheda elettorale è sufficiente per lo scapolo, ma è ridicolo e insufficiente per il padre di molti bambini"⁵⁶. Insomma, onde annientare gli effetti sociali del suffragio universale, i diritti politici dovevano essere proporzionali agli oneri assunti da ogni individuo. Il peso relativo di ogni scheda deve esprimere non già un'identità astratta e generica ("un uomo, un voto"), ma le caratteristiche sociali del votante stesso.

52 O. Mirbeau, *La grève des électeurs*, Paris, Les Temps nouveaux, 1902, p. 5.

53 *L'action syndicaliste* (1908), citato da R. Rémond, *Pour une histoire idéologique du suffrage universel*, in G. Conac et al., éd., *Itinéraires, études en l'honneur de Léo Hamon*, Paris, Economica, 1982, p. 568.

54 *Ibid.*

55 Citato da P. Thévenet, *Quelques réflexions sur nos élections et sur notre état social actuel*, Grenoble, Typographie Allier Frères, 1910, p. 4.

56 E. Delahaye, *On va voter. Simples réflexions avant les élections générales de 1924*, Rennes, Editions du Nouvelliste, [1924].

La funzione politica del rituale elettorale appare chiaramente: l'elezione fonda la legittimità dell'ordine democratico nello Stato nazionale che consacra la maestà della sovranità popolare. Il rituale crea allora un linguaggio nuovo: quello dei grandi numeri elettorali indissociabili dalle percentuali espresse. Un'aritmica egualitaria che costituisce il principio di legittimazione suprema e in cui la democrazia trova un principio di sacralizzazione, un principio che la raddoppia in altezza con la sua capacità di porre sotto la sua guardia la figura idealizzata della comunità dei cittadini.

Eppure, la democrazia non è la repubblica. È una strana illusione ottica che oggi confonde i due termini. Al punto da assimilare la democrazia, ideale di devoluzione del potere e del rispetto dei diritti, a un vero e proprio regime politico. Come se la nozione fosse diventata una categoria sostanziale del diritto costituzionale. Rammentiamolo: se un regime può essere più o meno democratico, la democrazia non definisce un regime di per se stessa. Riconoscerlo significa prendere atto che la sua esistenza non può concepirsi al di fuori del vincolo sociale che ne costituisce la trama, al di fuori soprattutto delle forme di legittimità e di azione del tipo di Stato che la inquadra. In altri termini: se la democrazia circoscrive un modo di regolazione del potere, la repubblica dal canto suo ricopre una forma specifica data allo Stato e quindi alla comunità politica su cui si esercita la sua influenza. La rivendicazione di un'uguaglianza non più politica ma sociale ne rende conto. Nel XIX secolo il radicalismo è pervaso da questo sogno. Simboli terrieri, stemmi, registri di blasone, attestati di nobiltà: la Rivoluzione francese e americana non avevano forse già mostrato come proscrivere i segni di dominazione? Il capitalismo non doveva forse venire condannato anch'esso alle fiamme come già fu condannato l'orgoglio feudale o monarchico? Tale volontà di purificazione è giustificata dal deputato Laur Pons in nome della Rivoluzione dell'Uguaglianza: "lasciarne sussistere il benché minimo vestigio, sarebbe insultare l'uguaglianza dei rivoluzionari"⁵⁷. Ecco perché in Francia i segni ereditari di superiorità furono bruciati sulla pubblica piazza. Come quel 'rogo' organizzato in mezzo alla piazza dei Picquets in presenza del cittadino Charles Concedieu, membro del dipartimento di Parigi il 2° giorno del 2° mese dell'anno II⁵⁸. Prescritto dalla Ragione, il gesto parve ritorcersi completamente contro la sua influenza. Lo svolgimento di queste cerimonie fu immediatamente descritto come lo spettacolo di uno "strano furore"⁵⁹. Furono sconvolti persino gli organizzatori stessi, che si affrettarono a ravvisarvi una "finta esagerazione di repubblicanesimo", mettendo in guardia contro "un movimento più degno dei Vandali che dei francesi". E con che successo. Il tema, quello "dell'odio devastatore", fu ampiamente ripreso dalla leggenda controrivoluzionaria prima di essere volgarizzato dalla "psicologia delle folle".

5.3. *La fine della società d'ordine*

Dapprima il petrolio ha infiammato i balaustri e le centine delle porte. Poi la fiamma si è innalzata verso i capitelli delle colonne della galleria centrale. Sul fregio della trabeazione, la scritta *Onore e Patria* è sparita progressivamente. Poi fu la volta dell'alloggio del Gran Cancelliere, con la sua elegante facciata di forma rotonda e la sua cupola circondata da un

⁵⁷ Rapporto elaborato in nome del Comitato di Legislazione sul modo d'esecuzione della legge data 17 luglio 1793 concernente l'abolizione dei titoli a cura di Ph. Laur Pons (di Verdun), Paris, Imprimerie de la Convention, an III, p. 3.

⁵⁸ Rendiconto datato 20 settembre 1794. BB 30 178. La cerimonia concerne ora 64 registri di editti, dichiarazioni e regolamenti delle Cancellerie del Ministero della Giustizia nonché 38 altri registri contenenti vari 'titoli feudali'.

⁵⁹ Rapporto a cura di G. Romme, in nome del Comitato d'Istruzione pubblica sugli abusi commessi nell'esecuzione del decreto del 18 del primo mese relativo agli emblemi della feudalità e della monarchia, Paris, Imprimerie de la Convention, an II, p. 2.

semicerchio di statue. Infine, gli uffici del palazzo, con i loro archivi e il loro mobilio. Ecco una descrizione oggi scomparsa dai libri di storia. Tuttavia l'incendio del palazzo della Legione d'Onore ha colpito profondamente tutta una generazione. Per Edouard Charton, il lunedì 22 maggio 1871 l'insurrezione "ha esercitato tutto il suo furore e cercato di vendicare la sua disfatta"⁶⁰. Furore: se Flaubert non riprende il termine, tuttavia considera la perdita del palazzo della Legione d'Onore "più grave di quella di due province"⁶¹. Persino Zola, in *La Débâcle*, ritiene questo gesto l'emblema d'un tradimento. Per uno dei suoi personaggi (Maurice) un tale atto di "furiosa demenza", opera di un compagno di squadra particolarmente 'vanitoso', un certo Chouteau, fece vacillare la sua fede rivoluzionaria. Certo, dapprima il fumo nero del palazzo suscitò in lui – il romanziere lo nota – una gioia feroce: "L'ora era giunta, tutta la città era in fiamme allora come un immenso rogo, e il fuoco purificava il mondo". Ma l'astrazione del concetto fu presto abolita dalla singolarità dello spettacolo: quello di certi uomini che, con un bidone in mano, lasciavano il cortile pieno di fumo. Al punto da fare nascere un dubbio orribile: "L'opera terribile poteva allora essere cattiva proprio perché il suo artefice ne era l'uomo stesso"⁶².

La leggenda dell'incendio egualitario deve molto alla fosca descrizione proposta da romanzieri o editorialisti dell'episodio della Comune. Nel mezzo della rue de Lille, con i suoi alberi sventrati dagli obici, i marciapiedi sfondati e le case rovinare, il palazzo incendiato della Legione è divenuto l'emblema del vandalismo rivoluzionario. Maxime Du Camp, più di altri, l'ha elevato a simbolo di fantasma collettivo: quello d'uno scatenarsi repentino della violenza. Lugubre mascherata prodotta da ciò che non era più un esercito, bensì "una moltitudine indisciplinata, vociante, distrutta dall'alcolismo"⁶³.

Benché smentita dai fatti e dalle istruttorie penali, la tesi dei saturnali rivoluzionari si è propagata. Una tesi interessante per molti alla fine del XIX secolo, perché con essa l'immagine d'una Comune affascinata fino alla distruzione dalle distinzioni sociali poteva favorire alleanze e diffidenze. E l'egualitarismo poteva divenire un nuovo principio di demarcazione politica: non minacciava forse di svilire il talento e le distinzioni sociali?⁶⁴ Per questo commentatore "l'uguaglianza come la comprendono gli utopisti, ossia l'uguaglianza rivoluzionaria", è "grossolana, gelosa, degradante e troppo riduttrice per essere da noi ammessa in una società"⁶⁵. Campagne di stampa, sberleffi letterari, invettive di strada: la denuncia della vanità si è imposta come una vera e propria figura del radicalismo sociale. Molti lo facevano per scovare una sopravvivenza delle pretese nobiliari. L'accusa toccava anche la borghesia affascinata dallo stile di vita aristocratico. Essa colpiva la nobilitazione del successo trasformandolo in merito; anzi, essa diveniva un modo per nascondere le origini d'una fortuna acquisita disonestamente.

Il teatro e la letteratura si sono rapidamente scatenati contro il denaro che cercava di assumere un tono altezzoso o contro le apparenze aristocratiche. Se l'idra nobiliare ha apposto un sigillo apparentemente indelebile sui rapporti sociali, è perché si riferisce a una cultura visiva dell'ineguaglianza; la tradizione del radicalismo e poi, alla fine del XIX secolo, quella del socialismo, si impegneranno a sistematizzare la sua denuncia. Parrucca, talloni rossi, bottoni dorati: i segni dell'abbigliamento furono particolarmente attaccati. Tocqueville ne ha fatto una sentenza: "al primo contatto, nulla sembra meno importante della forma esterna

60 *Le Magasin pittoresque*, "Le palais de la Légion d'honneur", 1873, 41, p. 316.

61 G. Flaubert, *Correspondance*, t. 6, 1869-1872, L. Conard, 1930,

62 E. Zola, *La débâcle*, [Les Rougon-Macquart], Paris, Fasquelle, 1897, p. 597.

63 M. Du Camp, *Les convulsions de Paris*, t. 2, *Episodes de la Commune*, Paris, Librairie Hachette, 1879, p. 80.

64 Su questo punto vedasi, per esempio, O. Ihl, *Una territorialità repubblicana. I nomi delle vie nella Francia del XIX e XX secolo*, "Memoria e Ricerca", aprile 2002, n. 9, pp. 17-34.

65 D'Amade, *Légion d'honneur. Médailles militaires ou commémoratives. Décorations et ordres étrangers*, Nice, S. C. Cauvin, 1873, p. 3.

delle azioni umane, eppure gli uomini vi attribuiscono un grande valore”⁶⁶. Un’osservazione che può passare per quella d’un moralista pur essendo quella d’un osservatore politico.

In Francia come negli Stati Uniti l’assillo dei segni di superiorità non esprime solo il timore dell’egoismo bensì il timore di un rischio politico: vedere svilupparsi un’*enclave* d’*ancien régime* nella nuova società democratica ed egualitaria. Ecco perché qualsiasi gesto o segno che irrita questa reciprocità cittadina è associato al pericolo di un ‘ritorno della nobiltà’. Con il suo corollario: autorizzare certi uomini a ingrandirsi disonestamente nello spirito del popolo. O, peggio, a ripristinare le aborrite gerarchie. L’idea informatrice è: la rottura con il passato impone conseguentemente la rottura con le sue maniere e le sue apparenze. Donde l’attesa di una trasformazione radicale dei codici visivi o del linguaggio corporale. La superiorità sfoggiata contraddiceva l’idea stessa di una comunità di cittadini, ossia di un’uguaglianza visibile fra gli uomini.

5.4. *Il rogo delle vanità*

Il XIX secolo abbonda di conflitti sulla legittimità dei titoli e degli onori. Ogni rovesciamento di regime ha infiammato l’immaginazione. E riattivato i medesimi progetti d’annientamento. Come se si trattasse di colpire temibili pregiudizi attraverso l’evocazione di nuovi roghi delle vanità. La borghesia, nuova aristocrazia, ne sarà il bersaglio favorito. Seppure mal ridotti, i titoli di grandezza continuano, sotto la Monarchia cittadina, a offendere il sentimento d’uguaglianza. Succede così che varie petizioni circolino per obbligare i loro detentori a pagare allo Stato un canone annuale. Reclamare una tassa sui titoli di nobiltà⁶⁷: l’idea viene impugnata come una maniera per ricondurre questi diritti onorifici nella trappola della loro apparente inutilità. Quasi un modo per chiedere spiegazioni obbligandoli ad aggiungere una plusvalenza al rispetto che la Francia accorda ai nomi illustri.

Il 27 febbraio 1848 il governo repubblicano, considerando che l’uguaglianza è uno dei tre grandi principi della Repubblica francese, e che deve quindi ricevere una “applicazione immediata”, decreta: “Tutti i vecchi titoli di nobiltà sono aboliti e le relative qualifiche sono vietate: non possono allora venire impiegate pubblicamente né apparire in un qualsivoglia atto pubblico”⁶⁸. Se i titoli non implicano più alcun potere, è perché non hanno più il monopolio di un servizio o di un obbligo particolare, sia esso verso lo Stato o verso il Re. Tuttavia il 2 giugno 1848, quando fu ripristinata l’effigie di Napoleone sulla stella della Legion d’Onore (al posto del ritratto di Enrico IV scelto dalla Monarchia di Luglio), il progetto d’abolire quest’ordine fu abilmente rimandato. Opponendosi alla proposta di Clément Thomas, il Guardasigilli, Adolphe Crémieux, preferì la via di un compromesso.

Anche nella ‘repubblica sorella’ degli Stati Uniti il dibattito si rivelò appassionato. Occorreva ripristinare un sistema di decorazioni civili? La questione si pose già alla fine della guerra d’Indipendenza. Influenzato dagli scritti di Guicciardini sulla Roma antica, John Adams ne fu uno dei partigiani più risoluti. Secondo lui, i titoli erano indispensabili alla repubblica perché conservavano la passione delle ricompense, nonché quella degli atteggiamenti virtuosi: “gli uomini aspirano a grandi azioni quando il merito dipende dalle ricompense”⁶⁹. Una concezione dell’emulazione onorifica che avrà un ruolo centrale nella

⁶⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. 2, Paris, Gallimard, 1961, pp. III, XIV.

⁶⁷ *Pétition adressée par Pichon à la Chambre des Députés pour obtenir la suppression des titres de noblesse*, Paris, Dondey-Dupré, 1842.

⁶⁸ *Recueil des décrets du gouvernement provisoire de la république française*, Lyon, Boursy fils, 1848, p. 4.

⁶⁹ *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, in *The Works of John Adams*, ed. di C. F. Adams, t. VI, Boston, Little and Brown, 1851, p. 105.

⁷⁰ Pocock, *The Machiavellian Moment*, p. 249.

visione rivoluzionaria degli *'old whigs'*. Se i talenti erano autorizzati a soddisfare il loro gusto delle decorazioni, è perché la prestazione pubblica si esercitava a beneficio del bene comune. Così facendo, veniva forgiata una *'aristocrazia repubblicana'*: quella in cui le distinzioni sarebbero dipese solo dal talento e dalla competenza, non dalla nascita o dal denaro⁷⁰. Ma tale posizione fu aspramente combattuta nel nome stesso della Costituzione⁷¹. Per Thomas Paine, la nozione di decorazione, direttamente generata dall'*ancien régime*, era solo una mistificazione per mantenere il popolo nell'ignoranza e nella paura. Anche per Madison era pericoloso chiedere al linguaggio degli onori di comandare nel rispetto del popolo, perché in una repubblica "solo la ragione doveva controllare le passioni"⁷². La Camera dei rappresentanti mise fine a questa controversia. Essa decise che gli onori pubblici sarebbero stati attribuiti solo alle azioni di valore militare. È il senso, per esempio, della creazione (a cura di Washington nel 1782) del *Purple Heart Badge of Military Merit*: un semplice bocciolo di violetta fabbricato in tessuto di seta da appuntare sul risvolto sinistro dell'uniforme. Invece, nel campo civile, il popolo avrebbe applaudito gli uomini ricchi anziché gli uomini virtuosi. O forse avrebbe accettato di onorare gli uomini virtuosi, mantenendo però la propria deferenza/preferenza per gli uomini ricchi. Tocqueville avrà modo di constatarlo durante il suo viaggio del 1830: "in questa società commerciale, l'onore si era allontanato dai valori guerrieri per dirigersi verso l'amore delle ricchezze". Se l'onore è solo quella "regola particolare fondata su uno stato particolare, grazie alla quale un popolo o una classe distribuisce il biasimo e la lode", come stupirsene? In assenza di tradizione nobiliare e soprattutto in assenza di maestà di Stato, niente impediva alla "temerità commerciale" di costituire a sua volta un brevetto onorifico⁷³.

Se occorresse un'altra illustrazione, la si troverebbe nella maniera in cui i titoli stessi, come segno di qualità degli individui, in pochi decenni hanno perduto il loro senso nei territori formati dalla Nuova Inghilterra. Alcuni si sono sforzati di preservarne il valore tradizionale: detentori di quegli onori fioriti nella madre patria, si sono arroccati sulle regole prescritte da questa etichetta sociale. Ma le condizioni di una società democratica, l'assenza di Stato e d'aristocrazia rendevano difficile il perpetuarsi di questi usi. L'inchiesta di Norman H. Dawes lo dimostra: i titoli più sonori della nobiltà inglese, o altri come 'Lord', 'Baronet' o 'Earl' sono progressivamente svaniti. Sono spariti dalle referenze scritte o dalla corrispondenza, dai registri pubblici o dagli stampati amministrativi⁷⁴. Una degenerazione degli onori che segnerà a lungo la repubblica statunitense.

In Francia, vecchio paese cattolico e monarchico, la repubblica non poté sottrarsi all'imperativo di maestà. Per colonizzare l'immaginario della nazione, essa dovette prestarsi all'esortazione di una deferenza di Stato. La prassi fu denunciata da numerose proposte radical-socialiste e poi socialiste depositate alla svolta del secolo. Nella seduta del 7 dicembre 1900 il deputato radical-socialista della Marne, Léon Mirman, ne offre un esempio. Reclamando un'"organizzazione democratica delle ricompense nazionali, sopprimendo il regime attuale della Legion d'onore, delle palme accademiche, del merito agricolo e restituendo alla giuria il diritto di distribuire le ricompense", il suo progetto di legge ne sviluppa i principali dispositivi. Il tutto si basa su una sferzante critica. Quella di una profusione scandalosa di segni del merito che scendono "come la pioggia", in cui "i ministri sono assaliti", in cui i gabinetti ministeriali sono trasformati in 'retrobottega'.

71 "No Title of Nobility shall be granted by the United States: And no Person holding any Office or Profit or Trust under them, shall, without the Consent of the Congress, accept of any present, Emolument, Office, or Title, of any kind whatever, from any King, Prince or foreign State" (art 1, sezione 9 della Costituzione degli Stati Uniti).

72 Su tale controversia, vedasi Diggins, *The Lost Soul of American Politics*.

73 De Tocqueville, *De la démocratie*, p. 318, nota 66.

74 N. H. Dawes, *Titles as symbols of Prestige in Seventeenth-Century New England*, "William and Mary Quarterly", January 1949, vol. 6, n. 1, pp. 69-83.

Il tono s'accentua nel momento del Blocco delle Sinistre. Ciò che sembrava utopico a Mirman stesso ("un ammirevole regime anarchico fondato solo sulla virtù") diviene ora un orizzonte politico. Mentre nel 1902 M. de Pressensé firma sull'"Aurore" un articolo intitolato *La legione d'onore e gli onori*, articolo in cui la dottrina repubblicana viene definita come quella che sopprimerebbe qualsiasi decorazione⁷⁵, viene depositata una proposta di legge tendente ad abolire tutte le distinzioni civili. Firmata Charles Bernard e Albert Chiché, essa evidenzia il pericolo nel cuore della manna onorifica: "le recenti distribuzioni di decorazioni hanno come unico fine corrompere gli elettori per ottenere la loro scheda elettorale o il loro appoggio per il candidato del governo"⁷⁶. È il tema dell'alienazione elettorale, quello d'un clientelismo di Stato eretto come una barricata alle riforme sociali. Quello di un popolo ingannato e tradito, un popolo che rinuncia alla sua aspirazione al cambiamento per una coccarda decorativa. Paura di un ritorno della moneta falsa degli onori nobiliari? Sì, ma anche sgomento di vedere nascere un'altra aristocrazia, dignitaria e venale, l'aristocrazia dei Ricchi.

Durante il Congresso della SFIO (1902) fu adottata una mozione: "Si vieta a ogni membro del partito socialista francese di sollecitare, accettare e persino portare una qualunque decorazione. Si vieta agli eletti del partito di raccomandare o favorire qualsiasi domanda di questa natura". Alcuni tuttavia ribattono: non è forse mettere gli eletti socialisti in stato d'inferiorità rispetto ad altri, rifiutando loro d'usare "mezzi pur necessari in un regime capitalista e parlamentare per penetrare nei poteri pubblici?". La replica non tardò. Un socialista è "partigiano del principio dell'uguaglianza". Le decorazioni sono solo "sonagli da dare ai bambini e non agli uomini coscienti"⁷⁷. Il 19 dicembre 1903 Léon Mirman, membro della nuova maggioranza del Blocco delle Sinistre, abbandona le proprie posizioni conciliatrici per un lapidario progetto di legge: "la soppressione pura e semplice di tutte le decorazioni è malgrado le sue apparenze frivole uno dei servizi più reali e più seri che un repubblicano possa rendere al suo partito e al suo paese". L'articolo primo si riassume così in poche parole: "Tutte le decorazioni vengono soppresse". I governi? Vengono giudicati inadatti a valutare "con discernimento ed equità i servizi resi dai cittadini alla cosa pubblica". Si ritrova allora la confusione della nobiltà con i segni 'indossati': essa permette di attaccare una 'borghesia' che "anziché essere fiera della sua rottura come avrebbe dovuto esserlo, ha cercato di consolarsene con tutti quei pendagli dissimulati sotto nastri multicolori"⁷⁸.

Come continuare a dubitarne: la repubblica dovette pur far fronte, in Francia, a una maestà di Stato⁷⁹. Essa dovette affrontare le leggi di una società d'ordine. Ma, lungi dal sopprimerle, s'impegnò a rielaborarne il contenuto per appropriarsi del potere di soggezione. Un'operazione che si determina mediante il suo contesto sociale: quello di una borghesia in piena ascesa, una borghesia in conflitto fra volontà di appropriarsi dei comportamenti della nobiltà nella speranza di accedervi e affermazione dei propri valori di classe. L'uguaglianza politica non sarebbe l'uguaglianza sociale. Una dissociazione che doveva alimentare la storia della democrazia repubblicana nel corso del XX secolo.

Il profetismo radicale è allora divenuto un oggetto del passato, anzi, 'sorpassato'? Niente affatto. Che abbiano sognato una repubblica di diritto divino, una fraternità industriale o un mondo senza distinzioni sociali, questi araldi lasciano in eredità una parola d'ordine. In un'epoca che banalizza la ragione di Stato, il suo cinismo, le sue stoltezze e i suoi doppi

⁷⁵ "Attualmente il solo atteggiamento degno di repubblicani [...] è lavorare per la soppressione di uno dei peggiori marchingegni di servitù e d'imbastardimento che Napoleone avrebbe lasciato in eredità ad una democrazia senza vigore."

⁷⁶ J.O., Chambre des Députés, *Documents parlementaires*, 1902, 2^{ème} séance, 5 mars 1902, p. 306.

⁷⁷ *Compte rendu sténographique, Parti socialiste, SFIO, 41^{ème} Congrès National tenu à Nancy les 11-14 août 1907*, Paris, Conseil National du Parti Socialiste, 1907, p. 584

⁷⁸ JO, Camera dei deputati, Sessione straordinaria, Deposito d'una proposta di legge di M. Mirman, 19 dicembre 1903, p. 3267.

⁷⁹ O. Ihl, *Emulation through decorations: a science of government?*, in S. Hazareesingh, ed., *The Jacobin legacy in Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 55-75.

giochi, essi affermano l'importanza d'essere *radicalmente repubblicani* o *radicalmente democratici*. La democrazia, come la repubblica, non è uno stato di fatto: è un immaginario liberatore. Ragion per cui impegnarsi in questo senso significa denunciare l'apatia civica che mina la società capitalista. Significa mettere in guardia contro la forza di un potere economico oligarchico, fuori controllo, se non fuori tiro. All'ora in cui, invitata a sostituire la passione per gli affari comuni con la passione per il consumo, la popolazione si occupa dei 'suoi' affari mentre quelli della società sfuggono alla sua azione, è utile rammentarlo. La storia del radicalismo può illuminare il nostro presente. Innanzitutto perché può premunirci contro una facilità, la nostalgia politica, o contro una tentazione: l'abbandono alla figura, se non alla finzione, del Grande Uomo. Il tema dell'Età aurea o quello del cesarismo provvidenziale: ecco ciò che distoglie dalla politica reale e concreta. Ecco ciò che, ancora e sempre, dissuade dall'imparare a *democratizzare la democrazia*.