

**Andrea Marchili, *Aspettando i barbari. Democrazia e crisi della società nella Francia dell'Ottocento*
(Mimesis Edizioni, 2021)**

Eugenia Gaia Esposito

Publicato da Mimesis nel 2021, *Aspettando i barbari* di Andrea Marchili è una ricostruzione storico-concettuale dell'evoluzione delle categorie di *crisi* e *democrazia*, a partire dalle determinazioni che esse hanno assunto nel corso dell'Ottocento. L'autore ricomponе il pensiero di alcuni intellettuali francesi – Mallet du Pan, Madame de Staël, Tocqueville e Taine – che hanno variamente riflettuto sul tema.

A fare da filo conduttore, o meglio da elemento di riferimento il cui significato permea quello di tutte le nozioni in esame, è il concetto di *barbarie*: seguendo il suo sviluppo, l'autore registra il deragliamento del suo contenuto semantico rispetto ai tentativi di definizione e contenimento dello stesso. Infatti, per quanto si tenti di circoscrivere il significato del termine *barbarie* – si evince dalla lettura del testo – qualcosa sembra debordare dai confini segnati, sfuggendo alla piena comprensione. La metafora della *barbarie* è, perciò, continuamente risemantizzata: il lemma “barbaro”, che è comunemente impiegato nel senso di “estraneo” o “straniero”, qui assume altresì il significato di “distruttore” (di un ordine istituzionale, di un sistema culturale, ecc.).

Nel primo capitolo è esplicito l'intento semantico-ricostruttivo dell'autore. Egli si dedica all'analisi del rapporto fra la nozione di *popolo* (con i suoi addentellati) e quella di *società*. Più precisamente, la riflessione prende avvio dall'assunto secondo cui l'ingresso delle masse nella sfera pubblica ha rappresentato un momento di perturbazione e disequilibrio, cioè di *crisi*. Ne consegue che di tale circostanza siano indagate soprattutto le distorsioni, la cui sussistenza si è resa manifesta a partire dall'esperienza della Rivoluzione francese, alla luce degli esiti che gli eventi del 1789 hanno prodotto. La Rivoluzione, a cui si ascrive la fine dell'età moderna, coincide invero con il profilarsi di inediti fenomeni di contraddizione e sclerosi che si è tentato pervicacemente di analizzare al fine di trovare un rimedio.

L'autore spiega che, da quell'evento in poi, la figura del *popolo* è stata concepita dagli autori che hanno inteso rappresentarla politicamente come

* DISP – Sapienza Università di Roma (eugeniagaia.esposito@uniroma1.it)

«un pericolo per la sopravvivenza stessa della società» (p.16). La ragione di tale processo si ritiene possa però risiedere già nel campo semantico del termine *popolo* che contiene in sé un'oscillazione dialettica fra due opposti contenuti (semantici): “esso designa il detentore assoluto di ogni sovranità, ma anche la parte emarginata delle classi subalterne” (p.17). Quest'ultima corrisponde alla molteplicità eterogena dei soggetti esclusi, variamente designata come *multitude*, *menu peuple*, *populace*. Ne deriva che il *popolo* – per estensione – sia giunto, attraverso gli autori che ne hanno tematizzato i caratteri distintivi, a rappresentare una parte dello strato reietto della società, a sua volta diviso in ulteriori, indefiniti strati. Prova di tale sviluppo è la posizione assegnata al *popolo* all'interno del discorso politico propugnato dagli intellettuali francesi: il *popolo* è configurato sempre come oggetto e mai come soggetto del discorso stesso. Tale tendenza, che iniziò a delinearci già nell'*ancien régime*, ha trovato così nella Francia moderna la sua convalida formale. Fu proprio in questo periodo che cominciarono a diffondersi metafore e rappresentazioni allegoriche del popolo, ricondotto alla dimensione del disordine e della brutalità. Le categorie usate per i selvaggi e i barbari iniziarono ad essere applicate anche alle masse popolari, che persero così una loro precipua identità.

Per comprendere questa traslazione è bene ricordare che il concetto di *barbarie* è posto in contrapposizione a quello di *civiltà*: questi, che Reinhart Koselleck definisce “concetti antitetici asimmetrici”, costituiscono i due termini della coppia concettuale oppositiva *barbarie/civiltà*. Tali concetti implicano autodescrizioni che escludono ogni forma di reciprocità: sono autodefinitive costruite sulla base di una pretesa di universalità, in virtù della quale si attiva un meccanismo di inferiorizzazione ed esclusione ai danni di uno dei due termini del binomio. Ne consegue che il *popolo*, interpretato alla luce dell'irruenza manifestata in occasione del momento insurrezionale, sia stato non solo gradualmente sussunto entro il campo della *barbarie* ma altresì concepito come elemento oppositivo ed estraneo al processo di *Civilisation*, tema caro al dibattito storico-filosofico diffusosi nella Francia dell'Ottocento.

La complessità della relazione che si instaura tra la nozione di *popolo* e quella di *barbarie* appartiene, dunque, a un processo di più lungo periodo che con la Rivoluzione francese ha mostrato la sua consistenza. Ed è proprio il nesso che sussiste fra la violenza dei moti, l'emergere delle masse e la sua conseguente identificazione con la *barbarie* a costituire l'oggetto del volume. Il reale proposito dell'autore è quello di indagare i modi attraverso cui la pressione esercitata dalla parte esclusa della società è interpretata

e messa in relazione con la dimensione – apparentemente “altra” – della *barbarie*.

Il secondo capitolo approfondisce il discorso sulla parte reietta della società. Marchili decide di dedicarsi in modo più peculiare all’azione esercitata dalle folle – definite propriamente “rivoluzionarie” – chiarendone, attraverso l’esplorazione di determinati autori (Marchili fa ampio uso di citazioni), il portato ideologico e concettuale. È a partire dall’evento rivoluzionario che l’immagine del *popolo* non solo si staglia sulla scena pubblica ma acquisisce altresì un ruolo decisivo nei moduli dialettici che contrappongono *ancien régime* a *nouveau régime*, delineandosi come cesura fra un prima e un dopo.

La Rivoluzione, che si è proposta come strumento di disincanto e di liberazione dal dominio, ha in realtà dato vita, secondo alcuni di questi intellettuali, a una sequela indeterminata di dinamiche “oscuri” i cui riverberi si sono riprodotti nel tempo. Invero, conformemente a quanto abbozzato sopra, ragionare sulla rivoluzione non equivale solo a ragionare sulla genesi di un nuovo ordine ma solleva anche una riflessione sulla morte della civiltà. Ed è proprio di analoghe considerazioni che si nutre il pensiero del liberale filo-monarchico Mallet du Pan, di cui l’autore del volume ricostruisce la posizione. Critico della rivoluzione ma esente da fascinazioni restauratrici e ultra monarchiche, esprimerà nel 1793 «l’angoscia per la minaccia portata dall’avvento delle masse popolari al sacro della *Civilisation*» (p. 35). Gli eventi che ebbero luogo durante la notte delle Tuileries (10 agosto 1792) indussero infatti Mallet du Pan a ragionare sulla violenta torsione democratica della Rivoluzione, foriera nel suo caso di acuti sentimenti di disillusione. In *Considerations sur la nature de la revolution de France, et sur les causes qui en prologent la durée* (1793) egli equipara gli accadimenti rivoluzionari alle invasioni barbariche che distrussero l’Impero romano, e quindi a un fenomeno di decadenza tale da minare la stabilità di tutta l’Europa civile. La rivoluzione sarebbe così animata da propositi democratici che erompono in atti di devastazione, in una sorta di gioco fra contrari che diventa una simbiosi. La rivoluzione si profila in Mallet du Pan come l’azione di una specifica ideologia (democratica) che, in forza della brama di potere, trasforma una parte della società (il popolo), fino ad allora posta ai margini, nella totalità della cittadinanza, integrata grazie al principio di sovranità popolare. I principi democratici veicolati attraverso la Rivoluzione spezzano così il legame tra proprietà e autorità: la *barbarie* ora risiede nel dominio politico della moltitudine, che non possiede ricchezza ma è animata dal viscerale, e condiviso, desiderio di “conquista”. In questo modo l’assunzione di potere da parte del *popolo* getta la società in

uno stato di indeterminatezza e di omogeneità scomposta, “malattia” da cui ha origine, secondo Mallet du Pan, il sintomo della decadenza.

Anche Germaine de Staël in *Considerations sur les principaux événements de la Revolution française* (1818) ragiona sull’irruzione delle masse popolari nella Rivoluzione francese, coniugando tale indagine con una riflessione sul processo di *Civilisation*, al fine di rintracciarne i nessi. L’autrice porta alla luce l’esistenza di una distorsione di fondo: il *popolo*, dotato di un mediocre livello di sviluppo, ha preso il posto delle classi più civilizzate, sostituendosi a queste nell’amministrazione del potere. Pertanto, a seguito dell’attuazione di questo “pericoloso” slittamento si rende necessaria, secondo Staël, una nuova educazione che possa nobilitare quelle classi – culturalmente subalterne – assurte al comando. Questo monito non proviene dall’urgenza di “legittimare” l’autorità, ma piuttosto dalla necessità di realizzare – attraverso il conseguimento di un livello superiore di conoscenza – una garanzia di buon governo. Staël si fa così fautrice di un progetto pedagogico, avallato dall’adesione alla tesi circa la perfettibilità del progresso, condivisa da altri autori coevi (fra cui Benjamin Constant). In continuità con l’Illuminismo crede infatti che la ragione sia in grado di superare la *barbarie*, esprimendo così la sua fiducia nella capacità etica dell’individuo di emanciparsi. Questa facoltà consentirebbe ai soggetti di individuare spontaneamente soluzioni per i conflitti sociali. Più precisamente, Staël chiarisce che il perfezionamento della società sarà tanto più possibile quanto più i *philosophes* saranno in grado di propugnare l’apprendimento delle scienze e favorire l’istruzione pubblica, offrendo un quadro normativo che sia così di riferimento per le successive azioni concrete. La Rivoluzione francese occupa in questo senso uno spazio decisivo: non solo essa è la causa che produce effetti sullo spirito del presente ma, in modo particolare, induce l’autrice a interrogarsi sui possibili scenari futuri. Il discorso sull’*orizzonte di aspettativa* che, seguendo Koselleck, trova la sua propria determinazione in combinazione con la categoria di *spazio d’esperienza*, assume una nuova valenza alla luce degli eventi rivoluzionari. Questi infatti spezzano la continuità logico-causale che lega il passato al presente, alterando similmente la relazione tra presente e futuro, dal momento che non è rinvenibile nel passato un evento analogo alla Rivoluzione francese con cui questa possa confrontarsi. La Rivoluzione si profila come un evento del tutto inedito da cui scaturiscono esiti impreveduti, i quali si dispiegano in modo difforme. La diversità che si ravvede negli accadimenti successivi alla Rivoluzione è stata spiegata da Koselleck con la formula “contemporaneità del non contemporaneo”. Per mezzo di questa espressione egli intende riferirsi a forme diverse di sviluppo che coesistono in un medesimo

tempo storico, sovente contraddicendosi reciprocamente. A tal proposito nel saggio “*Spazio d’esperienza*” e “*Orizzonte di aspettativa*”: *due categorie storiche* contenuto in *Futuro Passato* (1986) scrive che «ciò che il progresso ha chiarito concettualmente, e cioè, per dirla in breve, che il vecchio e il nuovo cozzano tra loro nella scienza e nell’arte, da un paese all’altro, da un ceto all’altro, da una classe all’altra, a partire dalla Rivoluzione francese è diventata esperienza quotidiana». Dunque, ciò che la Rivoluzione consegna al futuro è questa asimmetria sistemica che informa il tempo storico e le sue manifestazioni. Staël, persuasa di ciò, scorge però anche dell’altro: l’evento rivoluzionario permette a un nuovo ordine di costituirsi e a nuovo impianto culturale di fondarsi. Ma soprattutto perviene all’idea che alla realizzazione di tali nuovi assetti concorra, in primo luogo, la possibilità di plasmare i barbari vincitori, elemento che fa del futuro uno spazio aperto e insopprimibile.

Nel terzo capitolo Marchili affronta la relazione tra *rivoluzione* e *democrazia*, analizzando la figura dell’*homo democraticus*. Per mettere a tema il nesso egli ricorre al pensiero di Alexis de Tocqueville e alle riflessioni che l’autore affida alle pagine di *La democrazia in America* (2007), con particolare riferimento alla seconda parte del testo. Per Tocqueville l’*homo democraticus* è il portato di un determinato processo che dalla Rivoluzione ha condotto alla sovrapposizione fra *democrazia* e *società*, la cui causa risiede nell’affermazione del principio di *uguaglianza delle condizioni*. La formalizzazione giuridica dell’uguaglianza realizzata dai codici rivoluzionari determina, infatti, una “rivoluzione democratica”: «l’umanità è ricondotta alla condizione originaria della equità naturale, che costituisce il principio ontologico sotteso a quella stessa regolamentazione giuridica» (p.81). Per Tocqueville la *democrazia* è un «fatto provvidenziale», al cui sviluppo contribuisce la totalità degli individui attraverso i propri sforzi. Il regime politico della *democrazia* è, dunque, interamente dominato dalla sovranità popolare: in questo modo il principio di uguaglianza acquista – storicamente – sostanza politica, a differenza di quanto postulato dai contrattualisti che lo avevano interpretato come naturale, e in quanto tale prepolitico.

Entro questo contesto – storico e concettuale – si struttura l’*homo democraticus* le cui caratteristiche sono il risultato dell’affermarsi di una certa tendenza all’individualismo, che nel frattempo è diventato una proprietà intrinseca della *democrazia*. Ciò deriva dal fatto che il rapporto tra *rivoluzione* e *democrazia* lascia sorgere un orizzonte entro il quale si sviluppano non solo istituzioni e leggi, ma anche attori e mentalità. Questi “prodotti” concorrono – insieme – alla costruzione di un nuovo modello di società e di un nuovo paradigma antropologico. In questo senso, il processo di li-

vellamento delle condizioni oscura la necessità individuale di sentirsi parte del reticolo sociale, generando un effetto di *délasion*, ossia di “distacco” ed “estranamento” dai tradizionali vincoli istituzionali e giuridici. *L'homo democraticus* sembra bastare a se stesso, dal momento che l'unico scopo che è indotto a perseguire è quello della conservazione del proprio stato di uguaglianza rispetto agli altri individui.

Dunque, se prima si configurava soltanto come forma di governo, con l'affermarsi del principio di uguaglianza delle condizioni la *democrazia* si trasforma in regime politico, finendo per coincidere con la società, nella quale si confonde. Ma, allora, ci si chiede: chi sono ora i barbari? Quali soggetti restano esclusi? Se la *democrazia* fosse ancora solo una forma di governo sarebbe possibile definire un *dentro* e un *fuori*, quando però il tema della democrazia si sovrappone a quello della società di massa, tale capacità si dissolve, poiché divengono porosi e opachi i confini stessi della società. Ne deriva, secondo tale assetto, che barbari sarebbero potenzialmente tutti gli individui.

Ora, esulando dal contesto storico di riferimento, queste riflessioni rivelano una chiara cogenza attuale, e ci inducono a formulare – e riformulare – analoghi interrogativi alla luce delle forme assunte dalla società contemporanea. Restano questi interrogativi, perlomeno all'interno del testo di Marchili – ma in fondo lo sono, parzialmente, anche presso coloro che oggi li elaborano – inevitabilmente aperti.

L'oggetto dell'ultimo capitolo è la ricostruzione del pensiero di Taine sulla Rivoluzione. Taine si concentra sugli eventi drammatici del 1871, *l'annè terrible*, che ha visto la Francia dapprima subire la sconfitta nella guerra franco-prussiana (19 luglio 1870 – 10 maggio 1871) e poi fare esperienza della Comune (18 marzo – 28 maggio). Ciò che si mostra interessante di questo capitolo, in continuità con quello precedente, è soprattutto la riflessione sulla *democrazia* come elemento generatore di decadenza storica. In particolare, a partire dall'analisi dell'esperienza della Comune Taine, insieme ad altri intellettuali, ravvede nella violenza da essa prodotta un dato naturale. Il discorso sulla violenza delle folle abbandona così il suo carattere politico, diventando oggetto di un'indagine biologica. In *Le origini della Francia contemporanea* (1904) la Francia è descritta come un corpo in dissoluzione, la cui patologia è proprio la *democrazia*. Il termine *democrazia* connota qui – sulla scia di un crinale già ampiamente attraversato dal pensiero liberale dell'Ottocento – tanto la dimensione politica quanto quella sociale. La malattia democratica corrisponde pertanto alla forma di vita del tipo umano nato dalle rivoluzioni moderne. Secondo Taine la *crisi* – ossia la condizione di disfunzione e disordine sociale – diventa

permanente a partire dagli eventi del 1789. L'esperienza della Comune rafforza la consapevolezza di tale stato, acutizzando i sintomi dello stesso. È interessante notare appunto che Taine, sul solco tracciato da Tocqueville, volge lo sguardo alla componente mentale delle folle, introducendo l'esercizio di una disciplina che potrebbe essere definita "psicologia applicata alla storia". L'autore si profila adesso non soltanto come filosofo, ma veste altresì i panni dell'etologo, il quale ragiona sullo scatenamento contraddittorio delle pulsioni irrazionali e della *hybris* della ragione. La *democrazia* si configura appunto come l'effetto della combinazione patologica della sovraeccitazione politica e della scomposta natura ferina delle folle, la quale, cristallizzandosi, giunge a coincidere irreversibilmente con l'idea di decadenza della civiltà.

Ora, per concludere, è opportuno segnalare che il gioco di incastri fra autori (e citazioni) – da Marchili condotto in modo coinvolgente – termina, alla fine del libro, con un riferimento a Thomas Mann e alle sue *Considerazioni di un impolitico* (1997). Nel quadro dell'interpretazione del rapporto fra modernità e politica, da questo testo si evince che agli inizi del Novecento era ancora viva la convinzione circa la tenuta del nesso tra *rivoluzione*, *democrazia* e *crisi* della civiltà. Le *Considerazioni di un impolitico* costituiscono infatti la testimonianza di un'argomentazione che si perpetua e riproduce nel tempo, oltre le differenze storiche, politiche e culturali. Orientato a dichiarare il valore dello *spirito*, che egli pone in contrapposizione alla *politica* presupponendo una differenza da questa, Mann si fa sostenitore dell'idea secondo cui la *Kultur* – che è l'anima, la libertà e l'arte – corrisponda alla "germanicità", al contrario dell'Europa moderna che ha scelto, fatalmente, la *Civilisation*, e dunque la società, la democrazia, nonché l'arte nella sua forma più sterile.

Alla luce del rifiuto dei moduli democratici da parte di un autore come Mann, in Marchili si insinua così il sospetto che la modernità non sia mai davvero riuscita nel tentativo di affrancarsi dal giogo del dominio e della instabilità, nonostante gli sforzi profusi. «È come se la modernità non fosse mai abbastanza moderna da risolvere automaticamente i conflitti che essa genera» (p.140): questa la riflessione con cui l'autore chiude il suo lavoro che, tuttavia, offre una conclusione aperta che sembrerebbe non voler restare tale.

