



---

Dalla fondazione alla crisi della democrazia. Rousseau e *Le origini della Francia contemporanea* di Taine

**Andrea Marchili**

**Abstract**

*The Origins of Contemporary France* by H. Taine represents a diagnosis of the crisis that lasts from 1789 until the Commune in 1871. Taine identifies the affirmation of the democratic principle as the cause of the chronic state of the French malady. In this analysis, Rousseau and the Enlightenment become paramount, transforming modern contractualism and its rationalistic themes into a revolutionary ideology. Hence, the focus of Taine's argument is the relationship between reason and crisis. In this reflection on the philosophical-political models that have generated the democratic discourse, and on the epistemological paradigm shift between the XVIII and XIX centuries, the end-of-century positivism and liberalism emerge as using an anti-democratic stance against the Enlightenment, moving away from their progressive traits that derive from the Enlightenment.

Every bond that links rationality, subject and social processes disappear, and the natural brutality of the crowd, whose physiological state is in fact pathological, persists. Rousseau's critique is therefore a consequence of an age when society does not seem to be able to resolve its endless conflicts.

**Keywords**

Rousseau - Taine - Democracy - Liberalism - Masses

Generate dalla violenta esperienza della *Commune* di Parigi, le *Origines de la France contemporaine* (1875-1893) appartengono a quella tradizione storiografica che, a partire dalla Restaurazione, aveva cercato di elaborare una diagnosi della società nata dalla Rivoluzione. Questa tradizione si alimentava di contributi di varia natura teorica e politica – conservatrice, reazionaria, liberale –, che convergevano tuttavia nel considerare l'avvento della democrazia come l'instaurazione di una crisi permanente che attraversava tutto l'Ottocento. Senza pretendere di cancellare la specificità dei contesti e le differenze fra gli eventi, si può però ricordare, a puro titolo d'esempio, come nel 1849, di fronte ai moti rivoluzionari e alla affermazione di Luigi Bonaparte, Guizot potesse sostenere, senza tanti giri di parole, che «il più grande male, il male che

è al fondo di tutti i suoi mali [della Francia], che mina e distrugge i suoi governi e le sue libertà, la sua dignità e la sua felicità, è il male che io attacco, l'idolatria democratica» (Guizot 1849, 2). La crisi degli anni '70-'71, con la guerra Franco-Prussiana e la stessa Comune, poteva apparire perciò come un evento radicato profondamente nella storia francese, un *effetto* di lungo periodo di una *malattia* che aveva cristallizzato l'intero *organismo* francese in uno stato di perenne conflitto, proprio a partire dall'evento fondativo del 1789. Essa proiettava l'ombra dei tumulti rivoluzionari su una vasta gamma di intellettuali, restituendo un'immagine definitiva del carattere della società democratica: l'instabilità dei governi, l'indocilità e l'ottusità delle masse popolari, l'individualismo sfrenato, l'onnipresenza dello stato politico, la perdita di vigore morale in tutte le forze sociali. Insomma, la crisi induceva gli interpreti a sottolineare il carattere naturalmente regressivo delle masse popolari, preda dell'irrazionalità e contagiate da pulsioni distruttrici, e pertanto gravate abitualmente da una condizione psicopatologica<sup>1</sup>. L'esperienza della *Commune* mutava pertanto il senso degli sforzi diagnostici di una certa cultura politica: con Taine (e Renan), l'analisi della democrazia diventava un problema di «clinica storica»<sup>2</sup>, in cui appunto l'oggetto della storia – la società – viene elaborato secondo i concetti della scienza e ridotto a un fatto naturale. Lo sguardo clinico di Hippolyte Taine forniva, quindi, un'anamnesi di questa crisi risalendo alle cause che l'avevano scatenata.

In questa indagine Rousseau riveste un ruolo importante sul piano dell'analisi critica dei fondamenti teorici e antropologici della Rivoluzione, e del loro rapporto con la prassi. Il gesto filosofico di Rousseau definisce perfettamente, agli occhi di Taine, il rapporto disastroso fra ragione e crisi che la società nata dalla Rivoluzione francese perpetua indefinitamente. In questo contributo ricostruirò le linee generali dell'interpretazione di Taine, rapportandola all'interpretazione della cultura di antico regime e poi allo stesso quadro teorico di Taine.

---

<sup>1</sup> Ha ricostruito benissimo questo clima culturale Chabod che riassume in tal modo: «[La Comune] spingeva questi letterati e intellettuali verso principi di pura conservazione, di fobia della Rivoluzione e della democrazia, di apprezzamento di un Dio degli eserciti e della polizia, che soli assicurano la vittoria sul campo di battaglia e l'ordine per le strade delle città» (Chabod 1952, 97).

<sup>2</sup> De Sanctis 1992, 176. De Sanctis mostra in modo molto suggestivo la trasformazione del linguaggio "medico" – diagnostico-terapeutico – nei confronti degli esiti democratici della Rivoluzione. Proprio intorno al periodo della Comune, con Renan e Taine, la metafora lascia spazio alla similitudine, indice, questo, di una trasformazione in chiave scientifica e naturalistica della riflessione politica e morale del liberalismo francese.

## 1. Illuminismo e Rivoluzione

È Taine stesso che enuncia esplicitamente ciò che rappresenta il nucleo di queste cause in una lettera del 1881 indirizzata a Georgesl Saint-René Taillandier. In essa egli sostiene che l'abbandono del vecchio regime avrebbe potuto prendere due direzioni:

[...] on pouvait faire l'opération de deux manières, à la façon anglaise et allemande d'après les principes de Locke et de Stein, ou bien à la façon française d'après les principes de Rousseau. L'histoire contemporaine montre la supériorité de la première méthode. En France, où la seconde a prévalu, non seulement on a dû traverser les massacres de la Révolution et les boucheries de l'Empire: mais les deux conséquences fatales du principe de Rousseau ont subsisté et continuent à se développer (Taine 1907, IV, 126-127)<sup>3</sup>.

La natura di questi due percorsi rappresenta bene la concezione storica del nostro autore e il motivo della sua avversione per la filosofia di Rousseau. Per Taine la storia si produce secondo un'evoluzione naturale nella quale tutto un orizzonte culturale, piegato da leggi che non possono essere infrante dalla volontà umana, si trasforma in maniera impercettibile adattandosi ai nuovi bisogni. In questo senso, l'esperienza inglese e quella tedesca rispettano il *continuum* storico ponendo le riforme sociali «intorno a un nucleo primitivo e massiccio, appoggiandosi su qualche vecchio edificio centrale riaggiustato più volte, ma sempre conservato» (Taine 1902-1904, I, III)<sup>4</sup>. Taine riprende dunque l'opposizione tradizionale tra storia e ragione per tessere un elogio del pregiudizio. Egli sostiene l'idea che la lenta e cieca stratificazione storica delle istituzioni politiche e religiose, per quanto possa apparire irrazionale ed arbitraria, possiede una logica intrinseca: quella di operare come un dispositivo disciplinare nei confronti delle passioni, sostituendo la cultura alla natura animale (Taine 1902-1904, II, III, 6-13). Da questo punto di vista, il contributo storico delle *Origines* si caratterizza – come è stato scritto – per la tesi «della piena naturalità e legittimità delle gerarchie sociali di Antico Regime e delle funzioni da esse svolte, di comando e protezione» (Battini 1995, 190). Questa concezione della storia riprende palesemente le posizioni reazionarie dell'età romantica<sup>5</sup> e si articola armoniosamente con la sua visione positivista di cui costituisce un'ulteriore elaborazione. Ora, la critica illuminista nega

<sup>3</sup> Per le visioni di insieme della filosofia di Taine si veda Pozzi 1993; Gasparini 1993; Léger 1993.

<sup>4</sup> La forma politica è spesso paragonata da Taine a un edificio (ad esempio Taine 1902-1904, II, III, 16). Cfr. Pozzi 1993, 254. Sulle metafore in Taine cfr. Collina 2001, 139-161, in modo particolare sulle metafore edilizie 153 ss.

<sup>5</sup> Si può ad esempio confrontare la posizione di Taine con la visione storica del pensiero reazionario. Cfr. la ricostruzione di Bodei 1997, 505-508 sulla critica antirivoluzionaria di Burke.

appunto valore all'autorità della storia e si presenta con l'imperativo opposto: *Recommencer l'histoire* (Taine riproduce questa frase di Barère).

Désormais il y aura deux histoires, l'une celle du passé, l'autre celle de l'avenir, auparavant l'histoire de l'homme encore dépourvu de raison, maintenant l'histoire de l'homme raisonnable. Enfin le règne du droit va commencer (Taine, 1902-1907, II, III, 47).

La tradizione, con le istituzioni religiose e politiche che la perpetuano, non può più mostrare alcun titolo di legittimità di fronte al vaglio critico della razionalità illuminista: il confronto con le verità disvelate dalla ragione può soltanto rivelare la completa opacità di un passato e di una realtà governati dal *pregiudizio*. Una volta spezzata la trama del tempo, l'uomo è ormai isolato da qualsiasi relazione positiva con il proprio orizzonte di senso. La ragione dei Lumi è allora pronta a imporre delle leggi alla realtà. A questo livello di discorso, l'apporto principale di Taine è di aver sviluppato l'analisi critica dell'Illuminismo a partire dalla nozione di *esprit classique*, lo stile di pensiero e di linguaggio con cui si stabilivano i criteri argomentativi della ragione del XVIII secolo, che egli ha cura di opporre al pregiudizio ereditario, considerato positivamente per essersi formato attraverso la stratificazione secolare e irriflessa delle esperienze collettive. Lo spirito classico trasforma il sapere scientifico in discorso pubblico, e quest'ultimo in rappresentazione teatrale. In questo modo la lingua si riduce a una serie di formule generiche, prive di ogni complessità: una lingua educata, *levigata*, nel senso etimologico del termine *polie* (Starobinski 1990, 19-20).

Elle n'est que l'organe d'une certaine raison, la raison raisonnante, celle qui veut penser avec le moins de préparation et le plus de commodité qu'il se pourra, qui se contente de son acquis, qui ne songe pas à l'accroître ou à le renouveler, qui ne sait pas ou ne veut pas embrasser la plénitude et la complexité des choses réelles [...] le style classique est incapable de peindre ou d'enregistrer complètement les détails infinis et accidentés de l'expérience (Taine 1902-1907, I, III, 300).

L'accusa, di chiara ispirazione romantica, che Taine muove alla ragione calcolante è quella di non saper cogliere l'individuale,

la chose vivante, l'individu réel, tel qu'il existe effectivement dans la nature et dans l'histoire, c'est-à-dire comme un ensemble indéfini, comme un réseau et un organisme complet de caractères. La capacité lui manque pour les recevoir et les contenir. Il en écarte le plus qu'il peut, tant qu'enfin il n'en garde qu'un extrait

écourté, un résidu évaporé, un nom presque vide, bref ce qu'on appelle une abstraction creuse (Taine 1902-1907, I, III, 309-310)<sup>6</sup>.

La filosofia dell'Illuminismo concettualizza la natura umana astraendo da ogni dato esperienziale; in questo modo il suo contenuto è uniforme e statico. È a questo livello problematico che Taine introduce la critica alla teoria di Rousseau. Nel volume sull'*Ancien Régime*, ricostruisce tre stadi nello sviluppo della filosofia illuminista: il primo momento, rappresentato da Montesquieu e Voltaire, è posto all'inizio del processo di demolizione della tradizione, ma riconosce ancora il valore della religione e della legge naturale soggiacenti alle istituzioni storiche come elementi costitutivi dell'organismo sociale:

Ce qu'on peut dire de mieux en faveur «d'une nation policée», c'est que ses lois, coutumes et pratiques se composent «pour moitié d'abus», et pour «moitié d'usages tolérables». Mais sous ces législations positives qui toutes se contredisent entre elles et dont chacune se contredit elle-même, il est une loi naturelle sous-entendue dans les codes, appliquée dans les mœurs, écrite dans les cœurs (Taine 1902-1907, II, III, 20)<sup>7</sup>.

Il secondo momento è invece rappresentato dagli Enciclopedisti – ma Taine accenna soltanto alla figura di Diderot – che rifiutano la tradizione rinunciando completamente a concepire un'intelligenza esterna e superiore all'essere umano. Così il naturalismo di Diderot vede soltanto il «corpo organizzato, l'animale sensibile, con i suoi bisogni, i suoi appetiti e i suoi istinti», tutti legittimi per il solo fatto di essere naturali.

L'Illuminismo isola dunque nel genere umano pochi caratteri – gli istinti, e specialmente il più potente di tutti: l'autoconservazione – dai quali deduce successivamente tutte le conseguenze con un ragionamento astratto. In questo modo la ricerca egoista dell'utile è radicata nella medesima struttura naturale. Agli occhi di Taine, ciò significa liberare le pulsioni naturali dal freno della cultura e dagli obblighi morali, con le relazioni di benevolenza e di solidarietà che la religione e gli istituti politici hanno imposto storicamente all'egoismo umano lungo il lento corso della civiltà.

---

<sup>6</sup> Su questi temi cfr. Nordmann 1992, 220 ss., *passim*.

<sup>7</sup> Taine si concentra soprattutto sulla modello della critica *ironica* usato nei confronti della religione e delle istituzioni politiche da Voltaire in *Microméga* e da Montesquieu nelle *Lettere persiane*. Il modello di critica indiretta, che il canone definisce 'estraniamiento', è uno dei metodi letterari tipico dell'Illuminismo: cfr. Todorov 1966; Orlando 1997; Ginzburg 1998, 15-39.

È a questo punto che viene introdotto il pensiero di Rousseau, che appare come il vero ideologo del giacobinismo. Ad un primo livello, i riferimenti di Taine a Rousseau sono piuttosto tradizionali. Il disprezzo che Taine riserva a Rousseau è prima di tutto di carattere personale. Nella corrispondenza privata Taine sottolinea la distanza dovuta allo spirito e al carattere del Ginevrino: «Je n'aime pas ces sortes de dieux manquées, en qui la vanité est monstrueuse et le jugement faux par essence» (Taine 1907, 3, 290). Nelle Origines il pensiero politico e filosofico rousseauiano viene preliminarmente ridotto a un problema psicopatologico:

[H]omme étrange, original et supérieur, mais qui, dès l'enfance, portait en soi un germe de folie et qui à la fin devint fou tout à fait; esprit admirable et mal équilibré, en qui les sensations, les émotions et les images étaient trop fortes: à la fois aveugle et perspicace, véritable poète et poète malade, qui, au lieu des choses, voyait ses rêves, vivait dans un roman et mourut sous le cauchemar qu'il s'était forgé; [...] ayant commis des extravagances, des vilenies et des crimes, et néanmoins gardant jusqu'au bout la sensibilité délicate et profonde, l'humanité, l'attendrissement, le don des larmes, la faculté d'aimer, la passion de la justice, le sentiment religieux, l'enthousiasme, comme autant de racines vivaces où fermente toujours la sève généreuse pendant que la tige et les rameaux avortent, se déforment ou se flétrissent sous l'inclémence de l'air. Comment expliquer un tel contraste? Comment Rousseau l'explique-t-il lui-même? Un critique, un psychologue ne verrait là qu'un cas singulier, l'effet d'une structure mentale extraordinaire et discordante [...] (Taine 1902-1907, II, III, 32-33)<sup>8</sup>.

Ma Taine amplia la sua analisi. La potenza critica di Rousseau produce nei confronti dell'ancien régime due effetti: dissolve dapprima tutti gli obblighi tradizionali, impone poi la creazione di un nuovo ordine sociale ancora più coercitivo. Di qui si fanno derivare dalla teoria rousseauiana due principi apparentemente opposti, quello anarchico e quello dispotico<sup>9</sup>.

Rousseau radicalizza l'attitudine del pensiero moderno, sforzandosi di sostenere che l'individuo extra-sociale, dedotto astraendo da ogni rapporto storico, è effettivamente buono<sup>10</sup>. La responsabilità del male nella storia è attribuita da Rousseau a un nuovo

---

<sup>8</sup> Su questo particolare aspetto cfr. L'Aminot 2007, 121-122.

<sup>9</sup> Sulla storia delle letture di Rousseau nel XIX secolo si vedano Burgio 2012, 131 ss.; Ruocco 2012, 3-23. È appena il caso di segnalare come nel primo Ottocento il quadro degli autori politici sia complessivamente determinato da posizioni anti-rousseauiane (Rosanvallon 1985, 45-46).

<sup>10</sup> In Rousseau, la bontà naturale non ha il significato 'ottimistico' che gli viene attribuito nello stesso momento da Taine, ma anche da Dostoevskij in *Le memorie del sottosuolo* (Dostoevskij 1994), per non fare che due nomi. In Rousseau, per usare le parole di Leo Strauss: «L'uomo è buono per natura perché è per natura quell'essere, in uno stadio ancora inferiore dell'umanità, suscettibile di divenire buono o cattivo» (Strauss 1993, 292). La bontà naturale si riferisce alla natura umana nel suo nucleo presociale e

soggetto di imputazione morale e giuridica, la società e i suoi meccanismi di riproduzione. Per comprendere l'analisi del rapporto fra l'individuo e la storia si può ricorrere all'idea formulata da Ernst Cassirer, ma risalente a Kant, della «secolarizzazione della teodicea» (Cassirer 1938, 53-60): se Dio è esonerato dalla responsabilità di aver creato il male e se l'uomo è naturalmente buono, il male stesso diventa il prodotto di un errato processo di socializzazione. Sono appunto le istituzioni politiche storicamente concrescute ad essere cattive. Di conseguenza, queste sono le conclusioni che ne trae Taine, la società non è più suscettibile di riforma, ma assume il volto dell'ingiustizia assoluta. Nessuna mediazione è allora possibile con l'ordine esistente (Taine 1902-1907, I, III, 34-35):

Si la civilisation est mauvaise, la société est pire. Car elle ne s'établit qu'en détruisant l'égalité primitive, et ses deux institutions principales, la propriété et le gouvernement, sont des usurpations (Taine 1902-1907, I, III, 39-40).

Tramite la filosofia rousseauiana Taine arriva a tracciare, pertanto, un quadro interpretativo generale per cui la ragione classica conduce allo spirito rivoluzionario: tutti gli elementi che strutturano l'analisi della *teoria* di Rousseau si ritrovano nella *pratica* politica della Rivoluzione.

Per Taine, Rousseau, in quanto uomo del popolo, incarna l'uomo del risentimento: «al di là della teoria, si riconosce l'accento personale, il rancore del povero plebeo» (Taine 1902-1907, II, III, 39-40). Così la voce di Rousseau

perce au delà des salons jusqu'à la foule souffrante et grossière, à qui nul ne s'est encore adressé, dont les ressentiments sourds rencontrent pour la première fois un interprète, et dont les instincts destructeurs vont bientôt s'ébranler à l'appel de son héraut (Taine 1902-1907, II, III, 35).

La democrazia nasce dal rancore dovuto al misconoscimento sociale: *l'homo democraticus* è *l'homme du ressentiment*<sup>11</sup>.

---

prerazionale, prima cioè che intervenga il processo di storicizzazione attraverso l'interazione umana: essa non ha alle sue spalle un'esperienza morale (Goldschmidt 1983, 330).

<sup>11</sup> È noto che Nietzsche svilupperà questa tesi, definendo l'uomo democratico *homme du ressentiment*. Sulla relazione tra Taine e Nietzsche in chiave antidemocratica si veda Losurdo 2002, *passim*.

## 2. Un nuovo dispotismo

Se un polo è costituito dalla critica delle istituzioni sociali, l'altro esalta la costruzione di una nuova società a partire, appunto, da un essere – l'uomo generico – concepito come assolutamente buono.

Liberté, égalité, souveraineté du peuple, ce sont là les premiers articles du contrat social. On les a déduits rigoureusement d'une définition primordiale; on déduira d'eux non moins rigoureusement les autres droits du citoyen, les grands traits de la constitution, les principales lois politiques ou civiles, bref l'ordre, la forme et l'esprit de l'État nouveau (Taine 1902-1907, II, III, 49).

Si tratta qui della critica della sovranità popolare. Come ha notato Chignola più in generale, «di fronte alla persistenza del carattere assoluto e unitario del potere, il rapporto complessivo degli individui con esso cambia natura, perché ciò che libera gli individui dagli obblighi tradizionali e dai legami di lealtà verso il proprio ordine è la simultaneità e la sottomissione integrale al popolo, nel quale l'unità del corpo politico si rappresenta». Da questo punto di vista l'analisi di Taine riconosce, come già aveva fatto Tocqueville, come elemento costitutivo del pensiero moderno il rapporto tra l'assolutezza della libertà individuale e quella del potere (Chignola 2011, 117 ss.). Liberato così dalle maglie della storia, l'individuo è ormai affidato ad un «convento filosofico».

Quindi, secondo Taine, la struttura «totalitaria» è già determinata nel fondamento contrattuale dello Stato: il fondamento individualistico e la natura molecolare delle interazioni sociali sono totalmente compatibili con il contenuto assolutista, vale a dire con l'«alienazione totale», che egli interpreta come una cessione allo Stato di tutto ciò che permette di definire la persona in senso proprio. Con ogni evidenza, Taine è meno interessato ad analizzare la complessità delle formule rousseauiane che a costruire un percorso ermeneutico che confermi la sua tesi sul rapporto tra *ragione* e *crisi*.

Da questa cessione legittima della volontà individuale derivano tre corollari: la proprietà diventa, agli occhi di Taine, una concessione del sovrano, uno dei suoi «doni», che legittima l'intervento della collettività nella vita individuale e che può arbitrariamente essere revocata dal popolo.

Inoltre l'educazione diventa un affare di stato – Taine si riferisce al *Discorso sull'economia politica* e al *Governo della Polonia*: allo scopo di formare i futuri cittadini, l'istruzione pubblica segue i criteri stabiliti dal governo e dai magistrati. La politicizzazione dell'istruzione impone la trasformazione del genitore in un «ispettore delle scuole» (Taine 1902-1907, II, III, 71).



L'ultimo corollario è costituito dalla religione civile: di carattere laico, essa s'identifica con la totalità e con la comunità al tempo stesso. Dato che per Rousseau qualsiasi forma di società parziale è vietata, la religione civile rimpiazza la fede cristiana che dissolve l'unità politica, e la fede cattolica che è intollerante. Nel tentativo di proteggere l'unità sociale, una nuova inquisizione sorveglierà il rispetto dei suoi dogmi particolari.

Tous ces articles sont des suites forcées du contrat social. Du moment où, entrant dans un corps, je ne réserve rien de moi-même, je renonce par cela seul à mes biens, à mes enfants, à mon Église, à mes opinions. Je cesse d'être propriétaire, père, chrétien, philosophe (Taine 1902-1907, II, III, 75).

Rousseau è perciò il padre di una società completamente politicizzata. L'utopia rousseauiana del contratto democratico opera come un «meccanismo ideologico» all'interno della pratica della Rivoluzione. Il volontarismo rivoluzionario fornisce quindi un contenuto concreto alle astrazioni di Rousseau: il contratto sociale stretto spontaneamente da tutti gli associati, l'idea di un'assemblea sovrana che contiene il popolo-umanità nel cui seno i diritti reciproci di tutti gli individui sono riconosciuti.

### 3. Dal popolo alla folla

A questa applicazione letterale delle dissimulazioni giusnaturaliste si associa un'immaginazione capace di trasformare un dispositivo giuridico in un discorso di comunione idilliaca degli animi. Il diritto si trasforma in utopia. La combinazione di pratiche democratiche e umanitarie, secondo Taine, fa coincidere lo stato democratico perfetto del *Contratto sociale* con la primitività edenica, che sarebbe la caratteristica dello stato di natura ricostruito nel *Discorso sulla disuguaglianza*. Sulla fondazione del mito della rigenerazione dell'uomo convergono l'ideale della sovranità popolare e l'immagine dell'*Età dell'oro*:

Voilà bien le bonheur idéal, tel que les livres et les estampes du temps le montraient. L'homme naturel, enterré sous la civilisation artificielle, s'est dégagé, et reparaît comme aux premiers jours, comme à Otaïti, comme dans les pastorales philosophiques et littéraires, comme dans les opéras bucoliques et mythologiques, confiant, aimant, heureux. «L'âme se sent affaissée sous le poids d'une délicieuse ivresse à l'aspect de tout ce peuple redescendu aux doux sentiments de la fraternité primitive», et le Français, bien plus gai, bien plus enfant qu'aujourd'hui, s'abandonne, sans arrière-pensée, à ses instincts de sociabilité, de sympathie et d'expansion (Taine 1902-1907, I, III, 54).

Il nostro autore crede allora di vedere un legame tra la concezione della natura umana in Rousseau e la catastrofe rivoluzionaria. Di fatto, per Taine si tratta di un discorso puramente ideologico: ai discorsi sulla bontà del popolo corrispondono, nella realtà, violenza e distruzione. Appare evidente che in Taine il momento costruttivo della Rivoluzione appare schiacciato sull'elemento del 'terrore'. La Rivoluzione si presenta non come l'instaurazione di un nuovo ordine sociale, ma come l'annientamento violento di qualsiasi ordine. In questa maniera, la violenza rivoluzionaria è il prodotto della penetrazione delle idee filosofiche del diritto naturale in una struttura mentale che esclude ogni razionalità e che vive ancora una condizione infantile. Di fatto, Taine traduce nel suo linguaggio scientifico i concetti normativi di Rousseau. È chiaro infatti che Taine costruisce un percorso lineare che conduce dalla volontà generale di Rousseau all'ideale rivoluzionario del popolo-nazione, e di qui alla folla che vive ai margini della società di fine Ottocento. La condizione letteralmente barbarica della folla rappresenta la verità di quella teoria. Nelle folle rivoluzionarie Taine individua, infatti, lo scatenamento violento delle forze naturali e primitive e la dimostrazione della possibilità della regressione della civiltà a stadi irrazionali<sup>12</sup>.

Ecco il punto di massima distanza filosofica tra il pensatore del XIX secolo e Rousseau. Per Taine la natura umana non è sostenuta abitualmente dall'attività della ragione. La conquista della ragione è sempre parziale, temporanea. La norma è piuttosto quella del delirio e, di fronte a dei traumi, il regresso verso la barbarie e l'animalità è sempre possibile, almeno per gran parte degli uomini (Bodei 2002, 56-61, 195). L'errore di Rousseau, secondo Taine, sta quindi nell'aver costruito una teoria politica – quella della sovranità popolare – su un'antropologia sbagliata. E questa stessa antropologia, fondata sull'idea della bontà naturale dell'uomo, sta con l'Illuminismo stesso – almeno quello di Voltaire, Montesquieu, Buffon – in un rapporto contraddittorio di filiazione e tradimento.

In una lettera a François Guizot (12 luglio 1873) – il destinatario è decisivo in questa lettera, anche per quanto detto all'inizio – troviamo la critica dell'antropologia rousseauiana e l'enunciazione del proprio ideale scientifico:

Ce qu'il y a de plus étonnant, à mon sens, c'est l'idée qu'on se faisait alors de l'homme et de la société [...] On admet que l'homme en soi, l'homme abstrait, l'homme primitif et naturel est essentiellement bon et surtout raisonnable; là-dessus on fabrique un idylle. En général, cette conclusion passe pour être une conséquence rigoureuse de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle; tout ce que je puis dire, c'est que la raison, même laïque, ne l'accepte pas. Du moins la science, dès qu'elle

---

<sup>12</sup> Sul concetto di popolo-folla si veda Van Ginneken 1991, 35-42; Pozzi 1995, 23-32; Peloille 2003, 171-179; Marchili 2014, 57-74.

est précise et solide, cesse d'être révolutionnaire, et même devient antirévolutionnaire. La zoologie nous montre que l'homme a des canines ; prenons garde de réveiller en lui l'instinct carnassier et féroce. La psychologie nous montre que la raison, chez l'homme, a pour supports les mots et les images; prenons garde de provoquer en lui l'halluciné et le fou. L'économie politique nous montre qu'il y a toujours disproportion entre la population et les subsistances; n'oublions jamais que, même pendant la prospérité et la paix, le struggle for life persiste, et prenons garde de l'exaspérer en augmentant les défiances réciproques des concurrents. L'histoire montre que les États, les gouvernements, les religions, les églises, toutes les grandes institutions sont les seuls moyens par lesquels l'homme animal et sauvage acquiert sa petite part de raison et de justice; prenons garde de détruire la fleur en tranchant la racine (Taine, 1907, 3, 247).

Di questo passaggio vanno sottolineati alcuni punti. In primo luogo Taine tende ad associare erroneamente bontà naturale e razionalità. Ora, per Rousseau l'uomo non è naturalmente razionale, più precisamente, è solo potenzialmente razionale. Per questa ragione egli rifiuta di definire il diritto naturale a partire dalla razionalità, che presuppone interazioni sociali, deducendo le sue norme da «due principi anteriori alla ragione», cioè l'amor di sé e la pietà (Rousseau 1994, 134). L'uso della ragione è il prodotto di un'antropogenesi in cui l'uomo, come specie e come singolo, reagisce agli stimoli prodotti dall'ambiente. Come mostrano il *Discours sur l'inégalité* (1755) e l'*Émile* (1762), pur nella loro diversità, più diviene complessa l'interazione con il *milieu* naturale, prima, e con quello sociale, poi, più la ragione arriverà alla sua compiuta manifestazione. Il perfezionamento della ragione è per Rousseau un fatto storico, dunque sociale. Questa concezione, per altro – è quasi banale rimarlo –, non implica in Rousseau un'univoca esaltazione del nesso fra razionalità e moralità (Rousseau 1994, 202-205).

Il secondo punto prolunga il primo. La riflessione antropologica e politica di Rousseau va compresa all'interno di una concezione che tiene insieme irreversibilità della storia e critica della società. L'illuminismo di Rousseau sta nel fatto che i concetti politico-morali sono strumenti necessari ad eliminare l'imperfezione e l'errore presenti nel momento storico in cui egli si trova: sono fattori esoneranti della negatività. Sicché egli reclamerà la totale realizzazione del principio operante in quella stessa ragione che egli critica. Alle obiezioni del «violento interlocutore» di Diderot (lo 'stolto' di Hobbes) egli potrà rispondere: «invece di pensare che per noi non ci sia né virtù né felicità, e che il cielo ci abbia abbandonato senza soccorso alla depravazione della specie, sforziamoci di trarre dal *male* stesso la *medicina* che deve guarirlo. [...] Mostriamogli nell'arte perfezionata la riparazione dei mali che l'arte primitiva fece alla natura» (Rousseau 2004, 249; corsivi miei). Fra Rousseau e Taine muta, pertanto, completamente il senso del rapporto fra patologia e terapia.

Questo mutamento rimanda evidentemente all'orizzonte intellettuale e politico di Taine: è infatti questo stesso *milieu* che spiega i fraintendimenti, i luoghi comuni e, soprattutto, le traduzioni concettuali della critica mossa a Rousseau dallo stesso Taine. Quest'ultimo appare, infatti, come il rappresentante di un'epoca che non conosce più il valore delle forze individuali e sociali da cui pure è nata. Si riflette, perciò, nella sua opera la crisi di una totalità sociale che non è più capace di risolvere autonomamente e per via razionale i conflitti da cui proviene e che tende incessantemente a riprodurre. Le *Origini della Francia contemporanea* rappresentano, in un certo senso, l'immagine che la Francia della seconda metà del XIX secolo ha di se stessa. Passando per il trauma violento della guerra e della *Commune*, la scienza perde il suo carattere emancipatore e diventa reazionaria, - «scienza di stabilizzazione», per dirla con Habermas (Habermas 1973, 367) – ossia strumento di una nuova configurazione gerarchica e autoritaria della società (De Sanctis 1992, 161-187). I conflitti interni alla società democratica spingevano perciò autori come Taine verso principi di pura conservazione che garantissero l'ordine borghese, rinunciando a quei principi di libertà che avevano fondato quello stesso ordine.

## Bibliografia

- Battini, Michele. 1995. *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Bodei, Remo. 1997. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*. Milano: Feltrinelli.
- Bodei, Remo. 2002. *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*. Milano: Feltrinelli.
- Burgio, Alberto. 2012. *Dopo l'89*, in Id., *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*. Roma: DeriveApprodi.
- Cassirer, Ernst. 1938. *Il problema GianGiacomo Rousseau* (ed. or. 1932). Firenze: La Nuova Italia.
- Chabod, Federico. 1951. *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*. Bari: Laterza.
- Chignola, Sandro. 2011. *La restaurazione e il governo della democrazia*. Bologna: Il Mulino.

- Collina, Vittore. 2001. *Dire la politica con metafore: Taine tra scienza e lettere*, in *Dire il politico/Dire le politique*, a cura di Bruna Consarelli, 139-161. Padova: Cedam.
- De Sanctis, Francesco M. 1992. *Patologia e terapia: dal primato dell'etica al primato della scienza. Figure della storiografia francese del XIX secolo*, in *I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Otto e Novecento*, a cura di Raffaella Gherardi e Gustavo Gozzi, 161-186. Bologna: Il Mulino.
- Dostoevskij, Fëdor. 1994. *Le memorie del sottosuolo*. Milano: Mondadori.
- Gasparini, Eric. 1993. *La pensée politique d'Hippolyte Taine: entre traditionalisme et libéralisme*. Lille: Université de Lille 3.
- Ginzburg, Carlo. 1998. *Straniamento. Storia di un procedimento letterario*, in Id., *Occhiacci di legno. Nove esercizi sulla distanza*, 15-39. Milano: Feltrinelli.
- Goldschmidt, Victor. 1983. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Vrin: Paris.
- Guizot, François. 1849, *De la démocratie en France (janvier 1849)*. Paris: Victor Maisson Libraire.
- Habermas, Jürgen. 1973, *Compiti critici e conservatori della sociologia (1963, 1971)*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, 367-386. Bologna: Il Mulino.
- L'Aminot, Tanguy. 2007. *Hippolyte Taine, critique de Rousseau*, in *Rousseau dans le XIX<sup>e</sup> siècle. Politique, Religion, Sciences humaines*, a cura di Guglielmo Forni Rosa et Frédéric Lefebvre. Montmorency: Université de Bologne – Musée Jean-Jacques Rousseau.
- Léger, François. 1993. *Monsieur Taine*. Paris: Critérion.
- Losurdo, Domenico. 2002. *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marchili, Andrea 2014. *La società sotto tutela. Taine e la critica della democrazia nelle Origines de la France contemporaine*, in *Il governo del popolo*, a cura di Gianluca Bonaiuti, Giovanni Ruocco, Luca Scuccimarra, vol. 3, 57-74. Roma: Viella.
- Nordmann, Jean-Thomas. 1992. *Taine et la critique scientifique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Orlando, Francesco. 1997. *Illuminismo, barocco e retorica freudiana*. Torino: Einaudi.
- Peloille, Bernard. 2003. *Le déni du peuple dans "Les origines de la France contemporaine"*, in *Le Peuple, figures et concepts. Entre identité et souveraineté*,

a cura di Hélène Desbrousses, B. Peloille, Gérard Raulet, 171-179. Paris: Éditions François-Xavier de Guibert.

Pozzi, Regina. 1993. *Hippolyte Taine. Scienze umane e politica nell'Ottocento*. Venezia: Marsilio.

Pozzi, Regina. 1995. *Alle origini della psicologia delle folle: Taine et "Les origines de la France contemporaine"*, in *Folla e politica*, a cura di Maria Donzelli, 23-32. Napoli: Liguori.

Rosanvallon, Pierre 1985. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.

Rousseau, Jean-Jacques. 1994. *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza (1754)*, in Id., *Scritti politici*, vol. 1, 117-247. Roma-Bari: Laterza.

Rousseau, Jean-Jacques. 2011. *La società generale del genere umano*, in Id., *Il contratto sociale*. Milano: Feltrinelli.

Ruocco, Giovanni. 2012. *Neutralizzare il popolo: Rousseau e la Rivoluzione nella critica liberale*, in *Il governo del popolo*, a cura di G. Ruocco e Luca Scuccimarra, vol. II, 3-23. Roma: Viella.

Starobinski, Jean. 1990. *La parola "civilisation"*, in Id., *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*. Torino: Einaudi.

Strauss, Leo. 1993. *Diritto naturale e storia (1954)*. Genova: Il Melangolo.

Taine, Hippolyte. 1902-1904. *Origines de la France contemporaine*, XI voll. Paris: Hachette.

Taine, Hippolyte. 1907. *Sa vie et sa correspondance*, 4 voll. Paris: Hachette.

Todorov, Tzvetan (a cura di). 1966. *Théorie de littérature*. Paris: Seuil.

Van Ginneken, Jaap. 1991. *Folla, psicologia e politica*. Roma: Piersaldo Editore.

**Andrea Marchili** is a Research Assistant at the Department of Political Science at University of Rome "La Sapienza". He is the author of several essays on Rousseau's philosophy, Taine's critique of Democracy and the relation between the sacred and violence in *The Collège de Sociologie*.

Email: [andrea.marchili@uniroma1.it](mailto:andrea.marchili@uniroma1.it)