

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Le Génie de la Révolution. La concezione della Rivoluzione nel *Saggio* di Chateaubriand

Le Génie de la Révolution.
The idea of Revolution in Chateaubriand's *Essay*

Alvise Capria

alvise.capria@phd.unipd.it

Università degli Studi di Padova

A B S T R A C T

L'articolo si propone di comprendere la nozione sottesa al termine "rivoluzione" all'interno del *Saggio sulle Rivoluzioni* di René de Chateaubriand, facendo particolare riferimento non solo alle corpose note apportate nella riedizione del 1826 dallo stesso autore, ma anche alla costellazione concettuale che circonda il nascente concetto di rivoluzione, in particolare "storia" e "rottura rivoluzionaria".

PAROLE CHIAVE: Chateaubriand; Rivoluzione; Controrivoluzione; Cristianesimo; Storia concettuale.

The article aims to understand the notion underlying the term "revolution" in René de Chateaubriand's *Essay on Revolutions*, making particular reference not only to the substantial notes of the 1826 re-edition, provided by the author himself, but also to the conceptual constellation surrounding the nascent concept of revolution, in particular "history" and "revolutionary rupture".

KEYWORDS: Chateaubriand; Revolution; Counter-revolution; Christianity; Conceptual History.

Parfois, insurrection, c'est résurrection.
(V. HUGO, *Les Misérables*)

1. Rivoluzioni antiche e moderne

Non è raro che un'opera scritta durante quel momento turbolento che fu il sigillarsi della modernità – la Rivoluzione francese – si configuri come il frutto evidente di un sofferto parto intellettuale, dovuto al fatto che il suo autore è stato costretto ad una reinterpretazione coartata del proprio presente. Un presente del quale sembrano sfuggire le dinamiche e le trame sottese, indecifrabile, soglia in cui si è costretti a lasciare le vecchie coordinate interpretative spazio-temporali per affidarsi al nuovo mondo sorretto dai concetti, da intendersi come organizzatori di esperienza collettiva e catalizzatori dei processi filosofico-politici, nonché come indicatori interni degli smantellamenti di cui sono stati oggetto gli schemi di legittimità appartenenti alla tradizione precedente¹. Chateaubriand, in particolare nell'opera che vorremmo trattare in questa sede, è portato, nolente o volente, a sospendere la sua personale concezione di cosa possa significare una rivoluzione: una visione derivante da una tradizione ben consolidata di trattatistica sulla storia delle rivoluzioni, nonché da una lettura di testi illuministi i quali, pur innovando il nascente concetto di rivoluzione di qualche aspetto legato soprattutto all'imperante idea di progresso, non mettevano in dubbio radicalmente la propria appartenenza ad un universo dominato da una certa ricorsività degli avvenimenti e delle forme di governo, e non ponevano altresì alla base delle loro teorie dei concetti intesi come elementi universali ed eterni in base ai quali situare ed indirizzare il proprio agire. Tanto che, a grandi linee, fino alle soglie della modernità la nozione di rivoluzione poteva considerarsi ancora legata all'ambito fisiopolitico, in quanto semanticamente connessa con un ritorno ciclico delle cose all'interno di un ordine immutabile². Chateaubriand, dunque, fa intravedere la nebulosità del nuovo tempo

¹ Il riferimento è qui alla prospettiva filosofico-politica sviluppatasi all'interno del gruppo di ricerca padovano sui concetti politici, ben illustrata da S. CHIGNOLA – G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008.

² Per amore dell'esposizione, innervata da una logistica contingente, non riusciamo qui ad approfondire il retroterra politico-concettuale della Francia settecentesca in merito alla nozione di rivoluzione. Ci sembra d'obbligo il rinvio, per un'introduzione al tema, a K. GRIEWANK, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna* (1955), Firenze, Nuova Italia, 1979, pp. 7-123; M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 11-40; e a R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Bologna, Clueb, 2007, pp. 55-72. La "rivoluzione" auspicata dagli illuministi comprendeva ogni campo del sapere e dei costumi – dal diritto alla religione, dall'economia alle scienze – in quanto essa veniva a legarsi a doppio filo da un lato con l'emergente concetto di "progresso", e dall'altro con la critica dello Stato da parte di una realtà, quella intellettuale, che si considerava una società essa stessa differente dallo Stato stesso, e quindi portatrice di diritti da esso indipendenti (su questo punto, anche P. SCHIERA (ed), *Il Concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno. Dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, Milano-Bari, De Donato, 1979, p. 71. Si segnala anche il giudizio di G. DUSO: «la rivoluzione è il processo di liberazione dalle pa-



che incalza e allo stesso tempo la fioca chiarezza del vecchio che ormai va lentamente spegnendosi. Ciò che risulta dallo sguardo chateaubriandiano momentaneamente in Inghilterra, solo, malato, esule, è nel 1797 il *Saggio storico, politico e morale sulle rivoluzioni antiche e moderne, considerate nei loro rapporti con la Rivoluzione Francese*³. Il saggio è un'opera straordinariamente complessa e stratificata, ma l'argomento, nella mente di Chateaubriand, è abbastanza chiaro. Come sottolinea Koselleck, attento lettore del saggio chateaubriandiano,

A giudizio dell'autore, dal momento che chiunque in questa situazione avrebbe brancolato nel buio, diveniva necessario conoscere l'origine di questa crisi, la propria condizione di essa e la strada per il futuro. È esattamente ciò che Chateaubriand tentò di fare, quando paragonava tutte le rivoluzioni del passato a quella francese⁴.

Lo scrittore bretone esamina dodici "rivoluzioni" avvenute nel corso della storia umana, cinque nell'antichità (la nascita delle *pòleis* in Grecia; il loro assoggettamento da parte di Filippo e Alessandro; la caduta dei re a Roma; il passaggio da repubblica ad impero da parte dei Cesari; infine, la caduta dell'impero romano)⁵ e sette nell'età moderna (gli avvenimenti che portarono alla repubblica di Firenze e a quella della Svizzera, i torbidi durante il regno di re Giovanni IV di Portogallo, la Lega sotto Enrico IV, l'unione delle Province Belghe, la fine del regno di Carlo I d'Inghilterra, e la nascita degli Stati Uniti d'America)⁶. L'intenzione è quella di raccapazzarsi, di utilizzare il passato per pronosticare il futuro, secondo la tecnica antica⁷; ma deve constatare che ciò di cui scrive segna un limite, il cui oltrepassamento, o meglio, la cui esperienza costituisce un'Ent-ortung, un varco sul quale si condensano contemporanea-

stoie del potere esistente e dalla cristallizzazione dei diversi diritti e privilegi» (G. DUSO, *Rivoluzione e costituzione del potere*, in G. DUSO (ed), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, p. 205).

³ Per un resoconto generale della vita politica di Chateaubriand, cfr. M. FUMAROLI, *Chateaubriand. Poesia e Terrore* (2003), Milano, Adelphi, 2009; e A. PETRONE, *Chateaubriand, la monarchia, la libertà*, «Storia del pensiero politico», 2/2015, pp. 251-276.

⁴ R. KOSELLECK, *Crisi. Per un lessico della modernità*, (1972-1997, trad. parziale delle pp. 617-650 del lemma *Krise* dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, v. III), Verona, Ombre Corte, 2012, pp. 58-59. Cfr. F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio sulle rivoluzioni* (1826²), Milano, Medusa, 2006, p. 25, corsivo dell'autore: «Che cos'ho preteso di provare nel saggio? *Che non c'è niente di nuovo sotto il sole* e che nelle rivoluzioni (*révolutions*) antiche e moderne si ritrovano i personaggi e i tratti principali della Rivoluzione francese». Si noterà ripetutamente più oltre come in realtà Chateaubriand per forza di cose non possa *in toto* essere ricondotto alla vecchia concezione della rivoluzione come ricorso ciclico, come, per altro, annota anche François Hartog: «(Chateaubriand), cadetto della nobiltà bretone, che proveniva da ciò che si trasformava sotto i suoi occhi in Ancien Régime e vi teneva così fortemente, viaggiatore che abbandonò dapprima il Vecchio Mondo per ritrovare il tempo senza età dei Selvaggi, lui, un vinto della Rivoluzione, ha tutto sommato compreso meglio di molti suoi contemporanei il nuovo ordine del tempo dei Moderni, poiché ha saputo fare di questa esperienza di rottura dei tempi, di questa faglia o breccia, la ragione stessa della sua scrittura» (F. HARTOG, *Regimi di storicità* (2003), Palermo, Sellerio, 2007, p. 104).

⁵ F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 60.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Su questo punto, R. KOSELLECK, *Futuro passato*, p. 52.

mente più semantiche, in parte consanguinee (seppur figlie di una qual *concordia discors*) in parte totalmente estranee, per cui ciò che scrive di giorno viene superato di notte dagli eventi: dunque, la Rivoluzione francese come *unicum*. Così, nel 1826, Chateaubriand ormai campione della restaurazione, fa ristampare il suo saggio, senza cambiarlo – anche per ribattere alle critiche mosse dal partito monarchico, che proprio grazie a quell’opera vedeva in lui, al contrario, un sostenitore dell’ateismo e della rivoluzione⁸ – apponendo in calce al volume un corposissimo apparato di note, nelle quali commentava gran parte delle teorie da lui stesso esposte. L’intenzione è quella di dipingersi come un fervente e puro cristiano, difensore ed estimatore della monarchia, reo solo di aver commesso qualche errore interpretativo in gioventù, dovuto se non altro ai tempi difficili vissuti, alle disgrazie familiari e all’espatrio; egli sottolinea, in sede di prefazione:

Se non ho mai cambiato i miei principi politici, non ho sempre abbracciato il cristianesimo in tutti i suoi aspetti, in modo così completo come faccio oggi. Nella mia prima giovinezza, in un’epoca in cui la mia generazione era nutrita (*nourrie*) della lettura di Voltaire e di J.-J. Rousseau, mi sono creduto un piccolo filosofo (*un petit philosophe*) e ho scritto un brutto libro. Quel libro l’ho condannato più duramente di chiunque altro, nella Prefazione a *Genio del cristianesimo*. È bizzarro che si sia voluto farmi una colpa di essere stato uno spirito forte (*esprit fort*) a vent’anni e un cristiano a quaranta [...]. Comunque sia, se potessi distruggere il *Saggio storico*, lo farei, perché racchiude, sotto il profilo della religione, pagine che possono ledere qualche precetto; ma poiché non posso distruggerlo; poiché se ne cava tutti i giorni un po’ di veleno, senza offrire l’antidoto che si trova in grandi dosi nella stessa opera; poiché è stato ristampato per frammenti, sono ben lieto di annunciare ai miei nemici che lo farò ristampare integralmente. Non ne cambierò una parola; aggiungerò solo note a margine⁹.

Certamente siamo di fronte a un (forse) sentito *confiteore* e a un *self blaming* marcatamente pochadesco; eppure ciò che appare, soprattutto davanti alle note del 1826 (non considerabili meramente un’appendice al saggio medesimo, anche se di certo fungono da integrazione – note che «stanno ad indicare e a misurare la distanza che ormai lo separa da questo testo che considera tuttavia, come “uno dei più singolari monumenti” della sua vita¹⁰»), è la necessità intrinseca di trovare una generale coerenza nell’accadere storico ove la coerenza sembra sfuggire di mano. Forse è per questo che Chateaubriand qui ri-attraversa stolidamente, in maniera personalissima, la sua narrazione delle vecchie rivo-

⁸ Profondamente suggestivo e dolorosamente vero quanto dice Chignola sul ripensamento chateaubriandiano e, in generale, sulla scrittura “a distanza” dell’autore: «Il ritorno a sé può solo allora essere rivendicato: non sfrontata, impudica, sincerità costruita su di un’impossibile trasparenza del soggetto reinstallato nel suo proprio [...] ma coraggio di una verità che trasluce solo nella livida luce della morte e che non può essere fondata in alcun modo sulla sola riflessività del soggetto. Deriva e ritorno. Attraversamento generale degli errori del secolo e della sua contraddittoria vicenda per coglierne infine la cifra di assoluta vanità» (S. CHIGNOLA, *Il tempo rovesciato, La restaurazione e il governo della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 24).

⁹ F.-R. DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 24, corsivo nostro.

¹⁰ F. HARTOG, *Regimi di storicità*, p. 105.



luzioni – un’esperienza sentita, anche per la sua descrizione, profana e mondana – delineando allo stesso tempo in controluce, involontariamente, la radicale discontinuità sottesa ad una continuità di eventi che però è solo apparente: perché, non dimentichiamo la sua conversione cattolica nel 1798, cerca di ritrovare, tra le braccia del cattolicesimo, quel movimento di ricomposizione degli opposti che non esaurisce il movimento messianico. Tra il 1797 e il 1826 v’è certamente un abisso: ma questo abisso può essere annullato e riconciliato in senso evenemenziale solamente riunendosi in un (impossibile) incontro, sentito come doveroso e strutturalmente necessario da Chateaubriand, ossia nel qui ed ora della rivoluzione, lasciato inalterato da come era stato narrato dal sé stesso più giovane. Eppure il saggio, per il Chateaubriand anziano, è un lavoro di cui nemmeno l’autore coglie il significato, un prodotto caotico, in cui regna sovrana la confusione e si incontrano i personaggi più diversi¹¹ pretenziosamente collegati mediante uno stile «selvaggio e ampolloso»¹², frutto, tuttavia, degli sforzi di un «homme de bonne volonté qui désire éclairer ses semblables»¹³. Quel che ne esce è mirabile: abbiamo non solo due Chateaubriand (a volte differenti nelle loro valutazioni e negli scopi) ma anche due visioni di Chateaubriand di uno stesso concetto, quello di rivoluzione, totalmente inserito in quegli anni lunghi e dolorosi, a livello di parto concettuale, che vedranno nascere appunto il moderno concetto di rivoluzione. Non solo per la testimonianza *de visu* del giovane Renè, il quale, pur rimanendo legato all’“antica” concezione di rivoluzione come movimento/stravolgimento, prova a compiere un parallelismo tra vecchie e nuove rivoluzioni, dovendo presto constatare, tuttavia, che «la Rivoluzione Francese ha superato ogni possibilità di confronto»¹⁴, dato che

gli eventi (*événements*) correvano più rapidi della mia penna; era in corso una rivoluzione (*révolution*) che metteva tutti i miei paragoni (*comparaisons*) in crisi: scrivevo su una nave durante una tempesta e pretendevo di raffigurare come oggetti fissi le rive fuggevoli che passavano e si inabissavano lungo il bordo¹⁵!

¹¹ «il libro è detestabile, e perfettamente ridicolo; è un caos in cui si incontrano i Giacobini e gli Spartiati, la Marsigliese e i Canti di Tirteo, un Viaggio alle Azzorre e il Periplo di Annone, l’Elogio di Gesù Cristo e la Critica dei Monaci, i Versi Dorati di Pitagora e le Favole di Nivernois, Luigi XVI, Agide, Carlo I, Passeggiate solitarie, Vedute della natura, Sventura, Malinconia, Suicidio, Politica, un piccolo inizio di *Atala*, Robespierre, la Convenzione e Discussioni su Zenone, Epicuro e Aristotele» (F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 25). Cardini dirà, in merito a questo passo, che è la più bella dimostrazione di uno spirito romantico nascente sottoforma di catalogo, e di cui Chateaubriand, all’epoca, si faceva inconscio portatore. (Cfr. il saggio di presentazione nell’edizione italiana, p. 11).

¹² F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 25.

¹³ J.-C. BERCHET, *Chateaubriand et la Révolution*, «Revue des Deux Mondes», Mars/2009, pp. 123-145. La citazione è a p. 135.

¹⁴ R. KOSELLECK, *Futuro Passato*, p. 64.

¹⁵ F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 25.

Ma anche per la lunga e meditata ponderazione che porterà Chateaubriand ad allinearsi, più o meno consciamente, tra le fila del pensiero controrivoluzionario, quel pensiero ad un tempo politico e teorico sorto al fine di «reagire *disperatamente* alla rivoluzione francese»¹⁶, ossia una concezione dove vige come motore propulsivo della teorizzazione politica l'idea per cui, paradossalmente, nella situazione concreta, “manca” proprio un principio politico a cui appellarsi, essendo ormai la realtà governata da senza-Dio¹⁷. Schierandosi, come i controrivoluzionari di stampo cattolico (De Maistre, Bonald, Cortès, *etc.*) dalla parte del *senso*, vedendo dunque la rivoluzione innanzitutto come una catastrofe semantica, egli cerca di recusare i nuovi concetti degli apologeti della rivoluzione, dimostrando che, proprio in quanto nuovi, essi sono dunque illegittimi. Eppure, il pensatore bretone non si pone semplicemente sul piano della Restaurazione, politica e concettuale; in Chateaubriand permane, in sottofondo, più o meno velata, una personale concezione della rivoluzione che non lo abbandona (e giustifica l'apologetica – spesso pedante – che permea il saggio), la quale va a porsi come *tertium* concettuale fra la nozione tradizionale ereditata dall'Illuminismo e il nuovo concetto di rivoluzione che veniva ad affermarsi negli ultimi anni del XVIII secolo e i primi del XIX.

2. Rivoluzioni e rottura rivoluzionaria

La singolarità di quanto il giovane Chateaubriand esperisce lo rende cosciente del forte slittamento spazio-temporale che sta attraversando. V'è certamente un punto di rottura tra il *je* che rende conto dei fatti di cui è stato protagonista e il corso fluido ed incessante degli eventi, tanto da poter dire che «il male, il grande male, è che noi non siamo affatto nel nostro secolo»¹⁸; una posizione singolare quella dell'autore bretone, il quale utilizza una metafora acqua per indicare la forte instabilità cui il tempo presente ha costretto gli abitanti del vecchio mondo (presumibilmente avvezzi alla buona solidità della terra¹⁹), scuotendone le fondamenta: un fiume impetuoso che trascina i destini

¹⁶ S. CHIGNOLA, *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, in G. DUSO (ed), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, p. 323, corsivo dell'autore.

¹⁷ Per un maggior approfondimento sulla filosofia della controrivoluzione come reazione “disperante”, si veda C. SCHMITT, *Teologia Politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1934²), in C. SCHMITT, *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 29-86, in particolare la sezione intitolata *La filosofia dello Stato della Controrivoluzione* (De Maistre, Bonald, Donoso Cortès), pp. 75-86.

¹⁸ F.-R. DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 53.

¹⁹ Il riferimento è, ovviamente, agli studi di C. Schmitt sulla svolta “marittima” europea avvenuta durante la modernità e la conseguenza incapacità di rendere normabile la politica, originariamente legata alle dinamiche telluriche. In questo senso, utilizzando categorie schmittiane sulla metafora chateaubriandiana, potremmo dire che, se lo stato francese dell'*ancien régime* è lo stato profondamente terrestre nato grazie alla neutralizzazione interna post-guerre di religione, la Rivoluzione francese è il fiume il quale, non solo lo travolge, spezzando ogni antico vincolo nomotetico, ma, soprattutto, lo divide e va ad innervarlo carsicamente. In particolare, sulla tematica sollevata: C. SCHMITT, *Terra e Mare. Una riflessione sulla storia del mondo* (1942), Milano, Adelphi, 2002. C.



degli uomini secondo le proprie inclinazioni; purtuttavia, «mi sembra che noi siamo tutti fuori dal suo corso»²⁰. Il problema rimane quello di cavalcare il fiume del destino, della temporalità costantemente intrappolata nella struttura di sospensione, oramai elevata a principio: su di una riva il vecchio mondo, sull'altra quello nuovo²¹. Distante, forse, l'occhio di Chateaubriand, il quale in qualche maniera si dissocia dall'evento – costretto dall'evento stesso; egli si trova nella situazione per cui, non può non far parte del fenomeno che esperisce, in quanto sta cercando di concettualizzarlo. Ma nonostante tutto, non riesce ad appellarsi ad alcuna cronotopica conosciuta, e dunque non riesce a far interagire gli elementi linguistici a sua disposizione con le conseguenze strutturali che quegli elementi, in teoria, dovrebbero conseguire. Cerca, dunque, affrontando il problema definitorio della “rivoluzione”, di appellarsi alle concezioni ereditate nel XVIII secolo, specialmente negli scritti di Mably e Rousseau, di cui è stato fervido lettore: si intende con questa denominazione uno stravolgimento delle leggi e dei costumi che, preparato da quello delle idee, esige necessariamente un lasso di tempo più lungo²². Tant'è che, nel *Saggio*, egli considera “rivoluzione”:

una totale conversione del governo di un popolo (*une conversion totale du gouvernement d'un peuple*), sia da monarchico a repubblicano che da repubblicano a monarchico. Così, uno Stato che cade per armi straniere, un cambiamento di dinastia, una guerra civile che non abbia prodotto alterazioni degne di nota in una società, un moto parziale di una nazione momentaneamente insorta (*insurgée*), per me non sono rivoluzioni. In effetti, se lo spirito (*esprit*) dei popoli non cambia, che importa che si siano per qualche istanti agitati nella loro miseria e che il lor nome, o quello del loro signore, sia cambiato²³?

È interessante notare a questo punto come le idee di siffatte tipologie di rivoluzioni debbano essere considerate in rapporto con *la* rivoluzione, quella presente. Una rivoluzione è per Chateaubriand un cambiamento decisivo, definitivo, globale, collettivo. Perché si possa parlare di fenomeno rivoluzionario, esso

SCHMITT, *Il nomos della Terra* (1950), Milano, Adelphi, 1991. C. SCHMITT, *Appropriazione / divisione / produzione: un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico-sociale, a partire dal “nomos”* (1953), in C. SCHMITT, *Le Categorie del Politico*, pp. 295-312. C. SCHMITT, *Dialogo sul nuovo spazio* (1955), in C. SCHMITT, *Dialogo sul Potere*, Milano, Adelphi, 2012, pp. 46-93.

²⁰ «Ogni età è un fiume, che ci trascina secondo l'inclinazione (*penchant*) dei destini quando ci abbandoniamo ad esso. Ma mi sembra che noi siamo tutti fuori del suo corso» (F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 53).

²¹ Quelli che Hartog, chiamerà, appunto, due diversi “regimi di storicità” (F. HARTOG, *Regimi di storicità*, p. 118).

²² Si pensi al passo di Mably: «Il n'arrive jamais de révolution subite, parce que nous ne changeons point en un jour notre manière de voir, de penser, de sentir... si un peuple parait changer brusquement de moeurs, de génie et de lois, soyez sur que cette revolution a été précédée par une longue suite d'évenements et par une longue fomentation des passion» (G.B. DE MABLY, *Œuvres complètes*, Paris, libraire Volland, quai des Augustines, 1790, tomo XII, p. 285). Per Rousseau, si veda la nota 34.

²³ F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 60.

deve intaccare i costumi, deve comprendere una mutazione intellettuale e morale, oltre che politica e sociale. Come tale, essa si distingue dalle violenze che spesso accompagnano fenomeni di questo tipo senza costituirne però l'essenza vera e propria. Insomma, e qui si inserisce uno scarto con i suoi autori di riferimento, Chateaubriand sta cercando di dissociare il corso sanguinoso degli eventi da ciò che emerge attraverso di essi. Una linea di lettura in realtà che rimane la medesima anche nella riedizione del '26 (e in altri scritti, come *Le Mémoire*), quando egli annota che il senso veritiero della sua epoca non va ricercato nel carattere sanguinario della rivoluzione, e neppure nel *renversement* del potere. Drammi di questo tipo, dirà, si chiamano rivolte, *troubles*, *séditions* o insurrezioni²⁴, tanto quanto eventi senza conseguenze, mentre se «il fatto politico e morale che resta di una rivoluzione è tutta questa rivoluzione»²⁵, il concetto di quella è l'emergere di una radicale novità all'interno dello Stato e dentro gli spiriti. Chateaubriand, nel corso della sua scrittura, cerca in qualche modo – disperato – di far chiarezza su questo nuovo orizzonte di esperienza: l'anelito a ricomporre la frattura che viene a crearsi è abbastanza marcato, e alla comprensione si affianca la costante e necessaria domanda di previsione che l'autore chiede al vecchio paradigma storico²⁶. Di qui l'utilizzo del parallelismo con le vecchie rivoluzioni, di qui l'evocazione del sapere degli antichi, di qui la focalizzazione su quanto di nuovo sta ora emergendo, perché l'analisi di questo concetto servirà a determinare l'essenza di un nuovo regime politico e sociale, nonché potrà caratterizzare le nuove rappresentazioni epistemologiche che riuscirà a mettere a fuoco. Tuttavia la transazione prende piede violentemente, per cui Chateaubriand non legge la rivoluzione tanto come un evento, bensì come un "avvento": non pone l'accento per lo più sulla rivoluzione come fatto irreversibile, spartiacque imprescindibile nella narrazione, ma sul fatto che essa implichi letteralmente una "nuova venuta", un azzeramento del tempo storico recante qualcosa definibile, forse con poca delicatezza, un "nuovo

²⁴ Per esempio, la Lega cattolica di fine '500 non è una rivoluzione, in quanto non ha portato *aucun profit* al genere umano; ha solo avuto un'eco, la Fronda, «miserable Brouillerie».

²⁵ Cfr. la nota del cap. XIX del *Saggio*, p. 365, in cui troviamo nuovamente la metafora fluviale: «[...] quando una rivoluzione (*révolution*) è operata nel *cuore*, cioè nelle *idee*, nei *costumi* degli uomini, niente può impedire al fiume di spandere le sue acque così come sono alla fonte» (corsivo dell'autore).

²⁶ «Parte così dal passato per raggiungere il presente e, se possibile, andando più lontano, pronosticare l'avvenire. Lo indica chiaramente una serie di dichiarazioni lungo l'*Essai*: "Con in mano la fiaccola delle rivoluzioni passate, entreremo arditamente nella notte delle rivoluzioni future. Capiremo l'uomo di un tempo nonostante i suoi travestimenti, e forzeremo il Proteo a svelarci l'uomo a venire". Il Proteo evocato è quello di Omero, Proteo l'Egiziano, un immortale. Per sapere come ritornare a casa, Menelao deve prima essere certo di lui, perché egli, per sfuggire, sa prendere le forme più diverse. Soltanto dopo può interrogarlo. Indovino, come Tiresia consultato da Ulisse, Proteo in effetti sa il futuro e il passato. Il Proteo di Chateaubriand invece non è una terza persona, non è altro che lo stesso "uomo di un tempo", che l'interprete deve pressare e portare alla luce affinché riveli l'uomo a venire. Il passato parla a condizione di saperlo interrogare» (F. HARTOG, *Regimi di storicità*, p. 112).



tempo”; ciò che in sede controrivoluzionaria porterà il nome di “epoca”²⁷ – il “qualcosa che accade” con cui viene a cessare il potenzialmente protraibile all’infinito del cambiamento. Una qualifica che traduce la paura che essa possa durare, non tanto nei suoi aspetti più brutali, bensì come insieme di valori e come nuovo modo di organizzazione sociale: insomma, come *Civilisation*. Letta in tal senso, la rivoluzione potrebbe essere comparata a una qualche epoca storica come, ad esempio, il Rinascimento: nulla di più sbagliato, in quanto essa è un fenomeno di ancor maggior spessore. La rivoluzione è, a conti fatti, la sostituzione della cristianità con il suo contrario: ma, a livello del *Saggio*, questo punto non è ancora del tutto ben definito. L’ultima parte parla della nascita del cristianesimo, in quanto massimo prodotto di una rivoluzione di costumi che ha poi portato ad un totale sommovimento politico e sociale: nella seconda parte del *Saggio*, capp. XXXIII e seguenti, si dimostra come l’indebolimento dei costumi, per colpa dei filosofi greci e della scellerata diffusione delle loro teorie tra il popolo, abbia portato un duro colpo (sebbene, forse, necessario) alla Roma corrotta degli ultimi anni del paganesimo. «Ma un uomo straordinario era apparso in Oriente»²⁸. In maniera lapidaria, premonitrice della velocità di ogni accadimento rivoluzionario, viene presentata la figura di Cristo²⁹, la quale conduce incessantemente e inevitabilmente ad una nuova *Civilisation*. Mediante questo sconvolgimento nei costumi è possibile, in un momento successivo, persino la conversione dei barbari. A più riprese la tenuta storica del cristianesimo sembra destinata a crollare, a causa dei numerosi scandali, presenti in tutte le età, legati alla decadenza dei costumi; eppure, nessuno sconvolgimento è quello definitivo, come ben nota il Chateaubriand fermo recensore di sé stesso nel 1826:

Ma nel *Saggio* suppongo (decisamente a sproposito) che il cristianesimo si estinguerà e in *Genio del cristianesimo* suppongo che il cristianesimo non sia affatto esistito. Ora, la condizione della società (*société*) non sarebbe la stessa nei due casi; se infatti il cristianesimo potesse essere distrutto, resterebbero sempre tracce del suo passaggio tra gli uomini, la sua morale sopravviverebbe ai suoi dogmi. Bisogna tuttavia trarre da questo capitolo del *Saggio* una conclusione grave, ammetto cioè che la società non può esistere senza la religione e che la perdita della religione sulla terra mi sgomenta (*je m’effraie*). Ma in quest’idea vi è un principio d’ordine che compensa tutte le divagazioni del mio spirito³⁰.

²⁷ Per i riferimenti ai luoghi ove compare “epoca” nel pensiero di Bonald e De Maistre, cfr. M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, p. 102 e G. GENGEMBRE, *La Contre-révolution ou l’histoire désespérante*, Paris, Imago, 1989, p. 244.

²⁸ F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 295.

²⁹ Per un’introduzione alla cristologia romantica, si rimanda a F. P. BOWMAN, *Il Cristo delle barricate* (1987), Brescia, Morcelliana, 1991.

³⁰ F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 445.

Dunque, si fa intendere che nel saggio del 1797 non v'è una chiara idea del fatto che una potenza rivoluzionaria come quella cristiana potrebbe soccombere, anche se vi sono tutti i presagi del sovvertimento, ossia che il cristianesimo sia preda esso stesso di una rivoluzione – e far finire il cristianesimo significa far crollare i pilastri della *Civilisation* occidentale. Nelle *Memorie*, la figura che potrebbe porre fine al cristianesimo ha addirittura un volto, quello di Napoleone, presentato come un anti-Cristo: «Bonaparte venne a concludere questa civiltà (*civilisation*)»³¹. Tuttavia, nonostante l'incursione sulla figura di Napoleone, il resoconto chateaubriandiano vuole rimarcare che l'opposto del cristianesimo rimane il percorso necessario della rinascita cristiana: e in questo senso si può qui vedere una qualche visione provvidenzialistica. Se l'episodio apparentemente rivoluzionario è quindi un'epoca nella storia della Francia, è ancora più carico di significato come momento privilegiato per la storia della Salvezza. Vengono saldate così dimensione immanente e trascendente: l'inesorabilità delle cose terrene si trova a confronto con la *puissance* divina. La rottura della cronistoria viene dunque a suo modo salvata, essendo innalzata all'interno del processo escatologico cristiano. Lo spazio della ripetizione tipico della vecchia storiografia si perde inesorabilmente di fronte alla nuova, perché essa apre il futuro ad un campo in cui ogni esperienza è possibile; Chateaubriand risponde cercando di far combinare armoniosamente due modelli di lettura storica: interseca gli eventi cui assiste con una linea direttrice orientata dalla fede per la futura salvezza. In questo modo, ed in maniera del tutto moderna, egli assume la temporalità come forza del movimento politico e sociale, e dunque rende il tempo – qui inteso come tempo cristico – l'unica forma di legittimazione possibile.

3. Rivoluzione e Storia

Nei suoi aspetti evenemenziali una rivoluzione non è altro che la manifestazione, la celebrazione dei cambiamenti intellettuali e morali acquisiti quando

³¹ F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Memorie (1849-1850)*, Torino, UTET, 1959, vol. II, p. 445. Interessante notare come, negli anni del *Conservatore* (1818-1820) gli stessi cenni diabolici e caotici con cui Bonaparte è ivi descritto saranno devoluti alla costruzione di un linguaggio performativo realista largamente utilizzato da tutta la retorica *ultra*, al fine di costituire un "Nous" politico compatto e comune di ispirazione cattolico-monarchica rispetto al "Je" antinomico e anarchico della *Chambre Introuvable*. (Cfr. A. DE VITRY, *Langues de droite. Chateaubriand et la rhétorique ultra*, «Bulletin de la Société Chateaubriand», 55/2012, p. 158). Sulla figura di Napoleone letta da Chateaubriand, si veda anche S. CHIGNOLA, *Il tempo rovesciato*, p. 53: «"Être incompréhensible", Napoleone. Ambivalente. Figura titanica in cui si raccolgono le aspettative di indipendenza e di libertà di una nazione in fuga dagli altari e "forger de jugs", despota, adorato per la "forza brutale" dispiegata nell'affrancamento e nella riorganizzazione della società francese [...] e tuttavia "grand organisateur de l'aristocratie dans la démocratie". Napoleone come straordinario interprete della dialettica rivoluzionaria: della sua tragica grandezza e del suo esito drammatico. E ancora: agente responsabile dell'"abaissement" generale del profilo d'epoca. Della sua "degradazione". Napoleone come il responsabile del deprezzamento della libertà e dell'assuefazione generale all'obbedienza passiva. Colui al quale debbono essere imputate le passioni fredde dell'epoca delle masse».



essa stessa inizia. L'anno 1789 non è tanto una data inaugurale, come molti vorrebbero. Lo spirito innovativo, per Chateaubriand, animava già la nazione al di sotto dell'*Ancien Régime*, da cui l'idea che la società fosse solo apparentemente gerarchizzata, chiusa, e ordinata in senso organicistico. La decomposizione del corpo sociale era al contrario già avanzata, tanto che, alla maniera dei controrivoluzionari, si può dire che «la *Révolution* era stata raggiunta prima che essa cominciasse»³². A tal proposito, dunque, servono i costanti rimandi al pensiero degli odiati “enciclopedisti” presenti nel *Saggio*, i quali (alla stessa maniera dei filosofi antichi, Aristotele, gli scettici, gli stoici, *etc.*) instillano veleno nel cuore del popolo anticipando il rovesciamento delle cose, il tutto per puro spirito di vanità e “amore del nuovo”³³. Il solo pensatore che Chateaubriand risparmia delle sue invettive, nel 1797 come nel 1826, è Rousseau³⁴, ritenuto l'unico filosofo ad aver capito il fatto fondamentale secondo il quale il sistema dell'*ancien régime* conteneva in sé stesso già una rivoluzione, o qualcosa di simile, ed in poco tempo sarebbe perito:

Voi vi affidate, dice Jean-Jacques, all'attuale ordine della società (*société*), senza pensare che tale ordine è soggetto ad inevitabili rivoluzioni, e che vi è impossibile prevedere e prevenire quella che può riguardare i vostri figli. Il grande diventa piccolo, il ricco diventa povero, il monarca diventa suddito. I colpi della sorte sono tanto

³² Cfr. L. BONALD, *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, in III voll., Paris, Le Clere, 1817, Vol. I, p. 121: «[...] soyez sûr que cette révolution a été précédée par une longue suite d'événements [...]»; anche Lamennais si esprime alla stessa maniera: “[...] car l'Etat tend toujours à se constituer sous une forme simple, et entreprendre d'allier la république et la monarchie, c'est semer des troubles sans fin, et déposer dans les lois memes un germe de révolution» (F.R. LAMENNAIS, *Des Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, Paris, Belin-Mandar et Devaux, 1829, p. 112). Per un'introduzione all'opera del Lamennais, si rimanda a G. DE MARZI, *Storici e Teocratici. (Maistre - Thierry - Lamennais - Thiers)*, Urbino, QuattroVenti, 1987, pp. 75 e sgg.

³³ Cfr. F.-R. DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, cap. XXIII-XXV, pp. 267-277, nei quali si traccia la storia e la nascita degli enciclopedisti. In verità, in tutta l'opera v'è costante rimando all'opera mistificatrice dei filosofi. Particolarmente peculiare come V. Hugo – noto ammiratore di Chateaubriand – riprenderà indirettamente la critica alla rivoluzione: alla fin fine, non è forse vero che *C'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau*, come dirà Gavroche nei *Miserabili*? (per i rapporti tra Hugo, Voltaire e Rousseau, R. TROUSSON, *Le Tison et le Flambeau. Victor Hugo devant Voltaire et Rousseau*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1985).

³⁴ Un discorso a parte sarebbe da compiere sui rapporti e le influenze di Rousseau in Chateaubriand: lo scrittore bretone in più passi della sua opera cita Rousseau come fonte principale del suo pensiero; oltretutto, ci sono evidenti parallelismi nella concezione della rivoluzione presente nel *Saggio* e l'idea roussoviana di rivoluzione. Su questo punto, si veda anche il giudizio di Perrochon: «Dans l'*Essai sur la Révolution (sic!)*, vous retrouvez les accents mêmes de Jean-Jacques parlant de la divinité du Christ; le progrès indéfini, la sainteté de la nature, la bonté originelle, la haine de la société complètement complètement cet évangile rousseauiste» (H. PERROCHON, *En Marge de la Conversion de Chateaubriand*, «Revue de Théologie et de Philosophie», Nouvelle série, 21, 89/1933, pp. 281-296. La citazione è alle pp. 285-286; l'autore si spinge oltre, andando a sostenere addirittura che non v'è luogo tematico nel *Genio* a cui la filosofia roussoviana non sia stata di ispirazione per Chateaubriand). Su come Chateaubriand, al contrario, inverte l'inerzialità della scrittura memorialistica di Rousseau, si veda invece S. CHIGNOLA, *Il tempo rovesciato*, pp. 19-28. Oltre che per la riflessione attorno alle rivoluzioni, Rousseau è importante per Chateaubriand anche relativamente alla coppia dinamica relazionale Antichi/Moderni – che a lungo e profondamente ha strutturato la storia occidentale nei suoi rapporti con la temporalità e la sua narrazione – di cui, però, non si farà cenno, data anche l'ampiezza che ciò comporterebbe, in questo saggio. Si veda però F. HARTOG, *Regimi di storicità*, pp. 106 sgg. In generale, sui rapporti Rousseau-Chateaubriand: M. FUMAROLI, *L'invention de l'enfance chez Rousseau et Chateaubriand*, «Studi Veneziani», 1/2006, pp. 17-30 e C. DEDEYAN, *Chateaubriand et Rousseau*, Paris, SEDES, 1973.

rari che possiate far conto di andarne esenti? Ci avviciniamo allo stato di crisi (*état de crise*) e al secolo delle rivoluzioni. *Considero impossibile che le grandi monarchie d'Europa debbano ancora durare a lungo; tutte hanno brillato, ed ogni Stato che brilla è al suo declino. Della mia opinione ho ragioni più particolari di questa massima; ma non è il caso di dirle, e ognuno le vede fin troppo*³⁵.

In questo senso, la cosiddetta “rottura rivoluzionaria” si trova ad operare in un tempo già morto, essendo più apparente che reale³⁶. La rivoluzione non è per nulla rivoluzionaria, sostanzialmente, se la si intende come la somma di eventi che trovano cominciamento nel 1789: trova tombe vuote che non può riempire essa stessa³⁷. Scopriamo così che l'evento che ha scosso la Francia, in realtà, è un evento rappresentativo, teatrale, simbolico. Chateaubriand propone «une vision carnavalesque et grinçante, bien faite pour illustrer la disparition de toute autorité légitime, la rupture du lien social et la déshumanisation inéluctable des protagonistes»³⁸, un momento in cui si celebra nell'orrore una legge universale, la legge del cambiamento storico, nella feticistica rappresentazione di un culto barbaro che sacrifica al dio Tempo, di cui essa onora le opere. Così facendo, si può parlare certamente di un concetto prospettico di rivoluzione: si va infatti a proiettare la rivoluzione nel tempo per vederne gli effetti, lontani e vicini, oltre che per tastarne la consistenza. Una drammatizzazione concettuale che però è solo apparente, e non riesce a mascherare la rottura storica da essa portata avanti³⁹. Anzi, essa si rivela ampiamente visibile, sanguinolenta, macabra: ed in tal modo viene rappresentata. Ma proprio su questo piano si gioca la panoramica del pensatore bretone: il saggio è un saggio sulle *rivoluzioni*, non sulla Rivoluzione. Quello che Chateaubriand presenta, e rappresenta, è il teatro delle rivoluzioni, antiche e moderne, che si susseguono, come fossero una pantomima, nel suo scritto, attraverso la Storia. La stessa decapitazione di Luigi XVI ha i tratti della tragedia greca, nel modo in cui è riportata. La Rivoluzione francese «ouvre une nouvelle ère»⁴⁰, certamente; ma solo perché il vecchio mondo qui dona la sua ultima rappresentazione. La società cambia (*métamorphose*), ma la società rivoluzionaria è solo un mondo di transizione; il rappresentarla (e il termine rappresentazione qui è carico dei suoi significati teatrali) come un lungo effetto di una catena di eventi dimostra sostanzialmente che:

³⁵ F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 283, corsivo dell'autore.

³⁶ Sulla “rottura rivoluzionaria” e il suo contrappunto teorico nel “momento” liberale controrivoluzionario, cfr. S. CHIGNOLA, *Il tempo rovesciato*, pp. 13 e sgg.

³⁷ Si vedano, a tal proposito, i numerosi passi che Chateaubriand dedica, nelle *Mémoires d'outre-tombe*, alla profanazione delle tombe di reali e aristocratici durante il Terrore da parte dei giacobini.

³⁸ J.-C. BERTHET, *Chateaubriand et la Révolution*, p. 131.

³⁹ «Chateaubriand veut aller au terme d'une action dont il avait anticipé l'inefficacité car, pour lui, il n'est pas d'action possible pour l'homme dans l'histoire dans la mesure où il n'est pas de conscience historique globale l'échelle humaine: un homme ne peut adopter le point de vue englobant de la divinité» (V. ANGLARD, *Penser l'histoire – Synthèse*, in V. ANGLARD – B. GIUSTI – S. PICON – A. RIZK, *Penser l'histoire. Corneille, Chateaubriand, Marx*, Paris, Ellipses, 2007, p. 210).

⁴⁰ J.-C. BERTHET, *Chateaubriand et la Révolution*, p. 120.



Ogni rivoluzione è al tempo stesso conseguenza e principio di un'altra; di modo che sarebbe vero a rigore dire che la prima rivoluzione del globo ha prodotto ai nostri giorni quella della Francia. Vogliamo convincerci della fatalità che regola tutto, che si trova come ragione ultima di tutto, e che fa sì che se voi toglieste una zampa all'insetto che striscia nella polvere rovescereste dei mondi⁴¹?

Si mostra qui l'importanza di definire il tempo della rivoluzione, ma non nel senso dei rivoluzionari stessi (ossia quello di determinare cosa sia autenticamente rivoluzionario – e automaticamente il suo contrario), bensì, sotto l'esame di Chateaubriand gli uomini, gli spiriti, le leggi rivoluzionarie mostrano il grado di tenuta della rivoluzione stessa: in questo modo essa può essere diversa o meno da ogni altro mutamento politico, essendo una differenziazione del tempo in base a criteri morali, di stampo cristiano. In questa maniera il fenomeno rivoluzionario va limitato nel tempo, così come deve avere un oggetto preciso che non può trasformarsi costantemente (ironia della sorte, proprio il concetto di rivoluzione caro ai rivoluzionari farà sì che la Rivoluzione francese perda di vista i suoi obiettivi e scateni fra i suoi ferventi sostenitori delle faide interne che porteranno prima al Terrore, poi all'avvento del Direttorio). L'operazione concettuale di Chateaubriand cerca di anticipare quelli che sono gli effetti rivoluzionari, mostrandoli nella loro brutale nudità, in modo tale da poter "annullare" ogni radicalismo trasformatore velleitario. Questo perché la rivoluzione non può essere una condizione altra nel tempo, e nemmeno una persistente eccezione: tutte le rivoluzioni che si sono avvicendate nella storia sono state transitorie, e sono fallite in quanto – in se stesse – da un lato non avevano intaccato i costumi in maniera radicale (eccezione fatta per il caso particolare del cristianesimo) dall'altro erano semplicemente naufragate in un cambiamento politico e sociale, dimostrando, probabilmente, di non essere nemmeno degne dell'appellativo rivoluzione. In questo senso egli si allinea, in modo originale, ai controrivoluzionari, per i quali la rivoluzione è una fase di assoluto, ma transitorio, disordine. È uno spiazzamento del senso e delle logiche che governano gli uomini, ma non può essere un cambiamento radicale, in quanto il potere (che in Chateaubriand verrebbe comunque a configurarsi con

⁴¹ F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 202. Su questo punto, anche S. CHIGNOLA, *Il tempo rovesciato*, p. 55: «La cifra del realismo politico di Chateaubriand è il suo cedere all'estroversione, la rinuncia al fantasma della sovranità, il suo negare anche solo la possibilità che la storia possa essere ricondotta alla fondatività del volere o all'intransitabilità del soggetto. La forza delle cose è il mutamento. La rivoluzione che si compie indipendentemente dagli uomini e dalle vicende che essa attraversa e il suo inesorabile avanzare, il suo travolgere le certezze, le abitudini, i punti di riferimento, il suo operare come un inarrestabile "nivellement". Se una tendenza è leggibile in essa, questa tendenza è quella di una drastica demagificazione del mondo: un disincanto, quest'ultimo, che accorcia le aspettative e che riduce la gamma delle esperienze possibili. Che dilaga come un nulla. La modernità come *choc*, quindi». Ci verrebbe da aggiungere, in linea con questa interpretazione, che proprio per lo stretto collegamento (anche se non necessariamente nell'identificazione) tra delineazione degli effetti rivoluzionari come sintomi dell'inesorabile mutamento e modellamento di una modernità, appunto, chocante, si potrebbe rinvenire qualche tratto dandy nella figura e nell'ideologia chateaubriandiana – per quanto non così marcata come in un Barbey d'Aureville, che di Chateaubriand fu comunque attento e vorace lettore.

Dio – e, ci azzarderemmo a dire, non necessariamente con il Dio cristiano⁴²) non può essere annientato in termini procedurali, né riassorbito in una società che si consideri autocostituita nella sua fondazione⁴³. La rivoluzione è tale solamente nel passaggio di un'epoca ad un'altra, nel momento in cui riesce ad essere un sismografo morale per mostrare il cambio dei costumi: la rivoluzione, sembra dirci, non è altro che lo spettro della decadenza⁴⁴.

4. Rivoluzione e cristianesimo

In questo senso, il pensiero sulla rivoluzione non è mai chiuso; eppure non c'è, in Chateaubriand, ciò che Koselleck chiamava “rivoluzione permanente”. Semmai il problema della rivoluzione, così posto, viene a scontrarsi prepotentemente, ed intrecciarsi a doppio filo, con il problema della libertà:

Non sono davvero repubblicano, non lo sarò mai; ho sempre preferito per ragione, e sempre preferirò, la libertà al modo della monarchia rappresentativa: penso che tale libertà sia altrettanto piena, altrettanto intera in questa modalità che nella forma repubblicana; ma credo che le monarchie non siano al sicuro dalle repubbliche se respingono (*repoussent*) la libertà⁴⁵.

V'è in effetti confusione, per Chateaubriand nel 1797, fra libertà come concetto e libertà singolari che le leggi dovrebbero prescrivere (fragilità epistemica che il vecchio Renè non smetterà di sottolineare a se stesso nelle note). In tal senso egli può proclamarsi indifferente alle forme di governo: esse sono transi-

⁴² Non è però questo il luogo per discutere delle credenze religiose di Chateaubriand: notevole, vieppiù, il fatto che l'influenza sul futuro dichiarato cristianesimo dello scrittore bretone sia dovuto, in parte, ad una rielaborazione del cristianesimo medievale «à travers le prisme de la chevalerie» (P. TUCCI, *Chateaubriand: Le Moyen-Âge comme Patrie*, «Bulletin de la Société Chateaubriand», 60/2017, pp. 13-24. La citazione è a p. 14). Mme De Stael ed il suo circolo, ad esempio, Sismondi in testa, ritenevano totalmente costruito il suo sentire: «Chateaubriand croit une religion nécessaire au soutien de l'Etat; il aime les souvenirs et il s'attache à celle qui a existé autrefois dans son pays, mais il sent fort bien que les restes auxquels il veut s'attacher sont réduits en poudre; il croit nécessaire aux autres et à lui-même de croire; il s'en fait une loi et il n'obéit pas» (Sismondi in una lettera del 1813, citato in J. CART, *Les Idées Morales chez les Grands Prosateurs Français du premier Empire et de la Restauration*, «Revue de Théologie et de Philosophie et Compte-rendu des Principales», Publications Scientifiques, 41/1908, p. 434). Sull'ateismo politico di Chateaubriand in contrapposizione a Bonald e De Maistre, ci sembra importante anche S. CHIGNOLA, *Il tempo rovesciato*, in particolare pp. 30-32.

⁴³ Cfr. S. CHIGNOLA, *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, p. 325.

⁴⁴ De Marzi riporta una singolare affermazione di Camille Jullian: negli anni 1800-1815 ci furono solamente due veri storici, in Francia, ossia Chateaubriand e Napoleone (anche se il secondo è considerato più un *amateur*, «comme le grand seigneur qui a fait peindre son portrait s'intéresse à l'artiste qui fixe ses traits»). Il problema di questa affermazione, acuta senza dubbio, si riscontra nella successiva interpretazione degli scritti del pensatore bretone: per De Marzi, gli unici scritti “storici” di Chateaubriand sarebbero *I Martiri* e *Il Genio*, ed in essi la Storia avrebbe il solo compito, quasi idealistico, di preparare la strada al trionfale ritorno del cristianesimo (G. DE MARZI, *Storici e Teocratici*, p. 33). Come si è visto, innanzitutto la Storia ha un ruolo preponderante già nel *Saggio*, legata a doppio filo con l'idea di rivoluzione e, *in secundis*, è dibattuto cosa sia esattamente il cristianesimo di Chateaubriand, se davvero di cristianesimo si possa parlare. Si pensi semplicemente al problema della Provvidenza nella differente visione del *Saggio* e del *Genio* (Cfr., a tal proposito, D. MITE COLCERIU, *Le Paradigme Chrétien Autour De 1800. L'Exemple de Chateaubriand et des Romantiques Allemands*, Bruxelles, Peter Lang, 2013, pp. 81-157).

⁴⁵ F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 447.



torie, e sembra non esserci una forma migliore rispetto all'altra (anche se, ovviamente, si mostra una predilezione per la forma monarchico-repubblicana). L'avvicinarsi delle forme di governo nella storia, posta sotto il segno di un movimento continuo, non si fermerà alla "rivoluzione perpetua" dei giacobini. Stabilizzare la rivoluzione significherebbe la fine della Storia. Ma altrettanto vero è che la rivoluzione non può chiudersi. Per parte loro, Giacobini e Sanculotti, prolungando teoricamente *ad aeternitatem* lo status rivoluzionario, ne erano inconsapevolmente caduti vittime, eliminando qualsiasi frattura fra un momento pre-rivoluzionario ed un momento post-rivoluzionario. Giungendo poi al governo di Robespierre, esso presentava una doppia faccia: da una parte, dovendo essere una specificazione della volontà generale, rischiava sempre di mostrare le divisioni e di presentarsi come corpo rappresentativo, di contro al dettato della dottrina rousseviana (punto di partenza dei giacobini⁴⁶); dall'altra, tuttavia, proprio il contrasto tra la generalità della volontà e la singolarità del governo riproduceva la contrapposizione registrata dalla *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino*, giacché in questo senso si sarebbe dovuto allargare ancora di più il sistema dei diritti, andando così contro i dettami dell'assetto costituzionale; aspetti, i suddetti, che avrebbero inevitabilmente portato alla fine, *de facto*, della rivoluzione (si ha qui il problema, tutto moderno, di una democrazia che vuole supplire, senza rappresentanza, all'incapacità di un corpo sovrano). Volenti o nolenti, i rivoluzionari devono dare ragione a coloro i quali, come Chateaubriand e i controrivoluzionari, capiscono che la fine della rivoluzione sta nella riscoperta dell'inaffidabilità del popolo⁴⁷, ghigliottinato dallo stesso governo che a causa di esso necessita misure cautelative. Con delle differenze: per il pensiero controrivoluzionario, che riassume in senso forte l'antica semantica di "ritorno" e "chiusura", la *revolutio* stessa della rivoluzione finirà nel momento in cui si tornerà all'ordine e allo "stato naturale" della società⁴⁸, tanto che, come avrà modo di dire Bonald, «la révolution a commencé par la déclaration des droits de l'homme, et elle ne peut finir que par la déclaration des droits de Dieu»⁴⁹. Per Chateaubriand, invece, lo dicevamo, il problema resta aperto proprio per un'esigenza legata alla libertà. Essendo la rivoluzione un sismografo della decadenza dei costumi, è necessario porre la sco-

⁴⁶ Su questo punto, anche F. FURET - M. OZOUF, *Il Rousseau dei giacobini*, Urbino, Quattroventi, 1988.

⁴⁷ M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, p. 92. Cfr. anche J.-C. BERCHEZ, *Chateaubriand et la Révolution*, pp. 137 e sgg.

⁴⁸ S. CHIGNOLA, *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, p. 325.

⁴⁹ L. BONALD, *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, Paris, Le Clere, 1819. Vol. VII, p. 533. Su questo punto, anche G. GENGEMBRE, *Louis de Bonald et la France révolutionnaire*, «Romantisme», 13/1976, Hector Berlioz, pp. 77-84, in particolare p. 82.

moda – ma vitale – domanda sulla legittimità e sulla realizzazione della rivoluzione stessa, affinché essa non possa prendere realmente piede. In tal senso si può avere una buona avvisaglia dei tempi rendendosi conto dell'eccessiva diffusione delle verità filosofeggianti di presunti luminari, i quali hanno l'unica volontà di sobillare il popolo. Di qui le possibilità che si aprono sono due:

O le nazioni, dopo aver accumulato quantità enormi di lumi, diverranno tutte illuminate, e si uniranno sotto uno stesso governo (*gouvernement*), in uno stato di inalterabile felicità; oppure, dilaniate al proprio interno da rivoluzioni parziali (*révolutions partielles*), dopo lunghe guerre civili e una tremenda anarchia, torneranno una dopo l'altra alla barbarie. Durante questi disordini (*troubles*), alcune di esse, meno avanzate nella corruzione e nei lumi, si leveranno sulle macerie delle prime, per divenire a loro volta preda dei loro dissensi (*dissensions*) e dei loro cattivi costumi: allora le prime nazioni cadute nella barbarie ne emergeranno di nuovo, e riprenderanno il loro posto sulla faccia della terra; e così via in una rivoluzione senza fine (*une révolution sans terme*)⁵⁰.

Chateaubriand, in realtà, sembra prediligere più questo secondo aspetto e questa seconda soluzione. Si fa strada, nel passo riportato, l'idea secondo la quale, poiché gli eventi che hanno insanguinato la fine del XVIII secolo non sono altro che i segni di una possibile grande mutazione in ambito culturale, riverbero della *Civilisation*, in essi si può intravedere, debolmente, la fioritura di un'età nuova, connotata da un vero e duraturo cambio di costumi, una rivoluzione che sia essa stessa rivoluzionaria⁵¹. Un tale cambiamento, nel momento in cui si realizzerà, deve poter scongiurare l'avvento successivo di altre rivoluzioni una volta per tutte, affidandosi all'idea, lasciata sullo sfondo, della possibilità, per un nuovo Messia, di nascere e predicare «un culto nuovo»⁵². In questo senso l'ateismo e lo scetticismo – di cui, per il pensatore bretone, i lumi sono portatori – non sono affatto civilizzatori, non conducono ad una vera rivoluzione, bensì a tutti quei fenomeni che lo scrittore aveva potuto provare sulla propria pelle, ossia massacri, rovine e devastazione. La rivoluzione, nel caso in cui non sia supportata da un solido culto religioso, è destinata a scadere nella barbarie⁵³. Concludendo, potremmo affermare che la rivoluzione, per Chateau-

⁵⁰ F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 324.

⁵¹ Per quanto sia un giudizio abbastanza *tranchant*, ci troviamo d'accordo con Èmeric Travers, quando sostiene che «Chateaubriand ne cessera de déplorer [*l'esperienza rivoluzionaria*]», eppure di essa «il souligne le caractère instructif et édifiant» (È. TRAVERS, *Constant et Chateaubriand, deux défenses de la Monarchie*, «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», 19/2004, p. 96).

⁵² F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 324. Cfr. anche quanto dirà, vent'anni dopo, nello scritto *De la Monarchie Selon la Charte*: «Il faut conserver l'ouvrage politique, résultat de la Révolution, consacré par la Charte, mais extirper la Révolution de son propre ouvrage, au lieu del'y renfermer» (F. R. DE CHATEAUBRIAND, *De la Monarchie Selon la Charte* in *Écrits politiques (1814-1816)*, Genève, Droz, 2002, p. 516).

⁵³ Interessante, se non proprio curioso, come uno degli ultimi capitoli dell'*Essai*, il LV, sia intitolato «Quale religione sostituirà il cristianesimo»; in esso troviamo le concrete formulazioni di alcune domande sottese alla riflessione di Chateaubriand sulla rivoluzione: posto che, come si è detto, rivoluzione vera e portata rinnovatrice del messaggio divino sono due facce della stessa medaglia, nel momento in cui il cristianesimo sembra destinato a crollare a causa dei Giacobini fomentati dalle letture illuministe, può esistere una vera nuova religione che possa essere di portata altrettanto rivoluzionaria del cristianesimo? Sorgeranno nuove religioni dalle macerie delle vecchie?



briand, è iscritta nel carattere delle cose, ovvero è il naturale esito della decadenza morale di una società. È quindi da un lato necessaria, per una nuova palingenesi sociale e per poter costruire sulle macerie corrotte del precedente ordinamento, in una sorta di catarsi purificatrice, alla maniera del primo cristianesimo, che “rivoluzionò” la società imperiale romana; ma, dall’altro, proprio per gli intrinseci effetti distruttivi e catalizzatori, ogni rivoluzione deve poter sperare di essere l’ultima, altrimenti non v’è altro destino che quello, sopra accennato, di una *révolution sans terme*⁵⁴. E questo sembra essere possibile solo mediante una seconda predicazione del Vangelo ed un nuovo cristianesimo⁵⁵; le verità a malapena svelate dagli affari del 1789 potrebbero trovare, apparentemente, il loro compimento grazie, paradossalmente, a una risacralizzazione della Rivoluzione stessa sotto l’insegna, prima morale e, poi, solo successivamente, materiale, di una *renovatio animi*: «Non c’è rivoluzione laddove essa non sia operata nel cuore: si può deviare un momento con la forza il corso delle idee; ma se non è cambiata la fonte da cui sgorgano torneranno presto a seguire la loro solita china⁵⁶».

Sono domande complesse a cui né il giovane Chateaubriand, né il fermo campione della controrivoluzione del 1826 sanno rispondere. Se, da un lato, egli scrive che «[...] una religione serve, o la società perisce», affermando la necessità religiosa a sostegno di qualsivoglia progetto di rinnovamento sociale, ma non specificando il tipo di culto che ad esso dovrebbe essere sotteso – e implicitamente quindi aprendo ad una possibile riflessione *et si Christus non daretur* –, la nota del 1826 prova a mettere ai ripari quella che dovrebbe essere solo una sconsiderata frase giovanile: «se infatti il cristianesimo potesse essere distrutto, resterebbero sempre tracce del suo passaggio tra gli uomini, la sua morale sopravviverebbe ai suoi dogmi». F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 265; ed. it. p. 445). Cristianesimo e rivoluzione in Chateaubriand sembrano essere intimamente legati: non si dà rivoluzione senza essere cristiani. Sarebbe a tal proposito interessante confrontare il pensiero sulla rivoluzione di Chateaubriand con il versetto biblico: «Μη νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν» (Mt, 10-34). Cfr. anche F. P. BOWMAN, *Il Cristo delle barricate*, pp. 40-44.

⁵⁴ Su questo punto, anche se per vie diverse, S. CHIGNOLA, *Il tempo rovesciato*, p. 34.

⁵⁵ Ciò porta ad escludere, tuttavia, una mera “riforma” religiosa simile a quanto era accaduto con il protestantesimo: non per nulla, esso ha avuto come unico merito un’estensione non delle libertà politico-religiose – e, a tal proposito nell’*Essai* ciò sembra essere di notevole importanza per una riconsiderazione del cristianesimo – bensì delle libertà filosofiche, con l’unica conseguenza, in tal modo, di aumentare lo scetticismo, il dubbio e l’incredulità. (Cfr. H. FERROCHON, *En Marge de la Conversion de Chateaubriand*, pp. 282 e sgg., dove si prova a sviluppare il tema parallelamente agli *Études Historiques* chateaubriandiani).

⁵⁶ F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 91. Un’osservazione condivisa anche nel 1826 – e in cui ritroviamo, leggermente cambiata di segno, la metafora fluviale; recita, infatti, la nota: «Osservazione molto giusta; e per la stessa ragione, quando una rivoluzione è operata nel cuore, cioè nelle idee, nei costumi degli uomini, niente può impedire al fiume di spandere (*répandre*) le sue acque così come sono alla fonte» (F.-R DE CHATEAUBRIAND, *Saggio*, p. 365, corsivo dell’autore).