

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Baczko, i Lumi e le promesse di felicità

Baczko, the Enlightenment and Promises of Happiness

*Andrea Marchili*

andrea.marchili@unitelmasapienza.it

Università di Roma Unitelma-Sapienza

### ABSTRACT

L'articolo tematizza il legame che, nell'opera di Bronislaw Baczko, intercorre fra l'Illuminismo e la Rivoluzione francese. Attraverso la prospettiva del linguaggio utopistico, che ricorre alle risorse dello sfondo simbolico e immaginifico, le ricerche di Baczko cercano di restituire il carattere processuale dell'Illuminismo e il suo materializzarsi nella prassi della Rivoluzione francese. L'Illuminismo vi emerge come un processo ambivalente, aperto, incompiuto, del quale la storia del Novecento si è fatta carico in modo costruttivo e tragico.

PAROLE CHIAVE: Baczko; Illuminismo; Rivoluzione francese; Democrazia; Utopia.

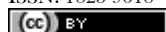
The article thematizes the link between the Enlightenment and the French Revolution in Bronislaw Baczko's work. Through the perspective of utopian language, which makes use of the resources of the symbolic and imaginative background, Baczko's research attempts to restore the processual character of the Enlightenment and its materialization in the praxis of the French Revolution. Enlightenment emerges there as an ambivalent, open, unfinished process, in relation to which 20th-century history has taken on a constructive and tragic role.

KEYWORDS: Baczko; Enlightenment; French Revolution; Democracy; Utopia.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVI, no. 71, 2024, pp. 9-21

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/21207>

ISSN: 1825-9618



Hoffnung ist die zweite Seele der Unglücklichen

J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*

Nous sommes une génération qui a affronté le vide

B. Baczko, *L'horizon d'atteinte des Lumières*

I. Bronislaw Baczko è conosciuto internazionalmente come studioso dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese, ovvero di un *momento culturale* e di un *evento politico*, anzi dell'evento politico per eccellenza, di cui ha studiato i rapporti problematici. Questo collegamento spiega in un certo senso il significato da dare all'espressione «epoca dei Lumi»<sup>1</sup>: i suoi protagonisti sono individui marginali (Rousseau, Dom Deschamps, Condorcet, fra gli altri) – diremmo oggi: *outsider* – oppure genî dall'immagine di sé non conciliata (Voltaire); i suoi temi mettono in questione il preteso dominio della razionalità che una lettura scolastica le attribuisce<sup>2</sup>, preferendo instaurare una relazione critica fra quella stessa razionalità e l'universo simbolico di sfondo. Come nel caso di Rousseau, si sofferma sul conflitto che si instaura fra l'individuo e la società. Mette in evidenza l'aspetto cinetico del secolo in cui, grazie alle rapide trasformazioni della società, la filosofia si misura con il discorso pubblico e poi con l'evento rivoluzionario. Tutti gli aspetti qui velocemente richiamati contribuiscono a offrire di quest'epoca un profilo dai confini porosi: «L'Illuminismo non è un sistema, – sintetizza lo storico polacco – ma un pensiero in perenne movimento. Da qui la sua essenziale *incompiutezza*»<sup>3</sup>. *Movimento, incompiutezza*: questi termini, che ritroviamo anche in un autore come Habermas, presentano l'Illuminismo come un vasto spettro di possibilità ideali, di cui la storia successiva si farà carico e che pertanto contribuiscono a gettare un ponte fra l'Illuminismo stesso e il Novecento<sup>4</sup>. L'epoca dei Lumi, dunque, non coincide né con una scansione temporale ben definita né con un'unica sfera problematica. Il discorso sul secolo illuminato è piuttosto un «discorso che tiene insieme due regimi temporali: il tempo cumulativo dell'erudizione e il ritorno ciclico della domanda sul senso dell'illuminismo e dunque sul suo avvenire»<sup>5</sup>.

Scegliendo di procedere attraverso «tagli e sondaggi tematici»<sup>6</sup>, ossia attraverso strumenti ermeneutici flessibili invece di rigidi schemi interpretativi, Baczko ha identificato nell'Illuminismo la radice di questioni che hanno segnato la modernità in tutti i suoi tornanti, anche in quelli più tragici. Nel ricostruire le utopie, la persistenza del male nel rapporto fra Dio, uomo e mondo, i progetti educativi e di riforma egli ha voluto far emergere i problemi che l'Illuminismo ha posto alle generazioni successive e che sono sintetizzabili nella tragica coesistenza di moduli costruttivi (i diritti, il sistema democratico, la realizzazione individuale e collettiva, i

<sup>1</sup> B. BACZKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo* (1978), Torino, Einaudi, 1979, p. 19.

<sup>2</sup> Del resto anche Sergio Landucci, per non citare che un'autorità, si è attestato su una definizione minimale e formale del «razionalismo»: S. LANDUCCI, *Sull'Illuminismo (francese)*, «Intersezioni. Rivista di storia delle idee», XVI/1996, pp. 151-163.

<sup>3</sup> B. BACZKO, *Giobbe, amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male* (1997), Roma, Manifestolibri, 1999, p. 11.

<sup>4</sup> Anche per un filosofo come J. HABERMAS, *Il Moderno - Un progetto incompiuto* (1980), Torino, Nuova Trauben, 2019 il progetto dell'illuminismo è un progetto incompiuto. Sintomaticamente, gli obiettivi critici di entrambi sono il neoconservatorismo e il postmodernismo.

<sup>5</sup> B. BACZKO, *Giobbe, amico mio*, p. 356.

<sup>6</sup> B. BACZKO, *L'utopia*, p. X.



modelli educativi) e di un modello regressivo che inizierà con la Rivoluzione (la violenza politica, la torsione psicagogica del potere, la colonizzazione delle coscienze). Dai suoi testi emerge sempre la natura ancipite del processo di appropriazione del mondo storico, al contempo razionale e nichilista, emancipativo e autoritario, costruttivo e tragico<sup>7</sup>.

Il nodo politico decisivo è costituito ovviamente dalla Rivoluzione francese, che Baczko ha affrontato diffusamente e che forse costituisce la sua eredità più importante<sup>8</sup>. La Rivoluzione ha cercato di tradurre le categorie illuministe in prassi politica, ma ha consegnato alla storia moderna un'interpretazione della «Città Nuova» segnata dall'ambivalenza. Nella visione rivoluzionaria della rigenerazione umana convivono il principio dell'autonomia individuale e la sua colonizzazione. Quest'ultima si manifesta, come nel caso del giacobinismo, che opera qui come matrice di ogni evento rivoluzionario, attraverso tecniche di disciplinamento funzionali al perfezionamento dell'agire virtuoso. La centralità dell'individuo e il dominio delle oggettivazioni sono momenti che convivono nell'epoca delle rivoluzioni democratiche<sup>9</sup>. Se è vero, come ha scritto Robert Mauzi, che il '700 non è «un'età di rivolta, ma un'età di transizione tra il pensiero teologico e il pensiero positivo, tra una filosofia dell'assoluto e una filosofia della storia»<sup>10</sup>, nelle ricerche di Baczko la cesura rivoluzionaria rappresenta essa stessa l'esito di quel nesso di *critica* e *crisi* che altri storici hanno individuato come un fattore costitutivo del processo di modernizzazione nella fase storica del «secolo illuminato»<sup>11</sup>. Tuttavia lo studio del legame fra Illuminismo e rivoluzione, se è finalizzato a comprendere criticamente i processi che hanno condotto alle esperienze totalitarie del XX secolo, non possiede affatto una postura «antimoderna»: non ha né intenti anarchici (o decadenti), né ricostruttivi della forma politica<sup>12</sup>. Al contrario, come è stato scritto da Gabriella Silvestrini, per Baczko si è sempre trattato di individuare nella modernità quei valori e quei principi che sono l'antidoto ai germi totalitari che la modernità stessa porta come

<sup>7</sup> Per Baczko l'utopia rousseauiana è segnata dalla coesistenza conflittuale di libertà, conservatorismo e autoritarismo. Le pagine di *Rousseau, Solitude et communauté* (Paris-La Haye, Mouton, 1974) che Baczko dedicò a questo aspetto furono tracciate per il volume di A. SANTUCCI, *Interpretazioni dell'Illuminismo*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 237-248. Il valore culturale di questo libro, che raccoglieva i testi novecenteschi maggiori sull'Illuminismo, divisi per temi e per autori, deve essere ancora oggi ricordato. E il modo migliore è rinviare all'introduzione (pp. 9-79) dello stesso Santucci.

<sup>8</sup> Per i lavori sulla rivoluzione cfr. B. BACZKO (ed), *Une éducation pour la démocratie: textes et projets de l'époque révolutionnaire* (1982), Genève, Droz, 2000; B. BACZKO, *Come uscire dal Terrore. Il Terrore e la Rivoluzione* (1989), Milano, Feltrinelli, 1989; B. BACZKO, *Giobbe, Amico mio*, capp. XV, XVI, XVII; B. BACZKO, *Politiques de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 2008.

<sup>9</sup> K. POMIAN, *Baczko: Lumières et révolution*, «Revue européenne des sciences sociales», 27, 85/1989, pp. 13-25; M. PORRET, *Utopie, Lumières, révolution, démocratie les questions de Bronislaw Baczko*, «Esprit», 297/2003, pp. 22-35, p. 23.

<sup>10</sup> Cfr. R. MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle* (1960), Paris, Albin Michel, 1994, p. 12.

<sup>11</sup> B. BACZKO, *Giobbe, amico mio*, p. 9.

<sup>12</sup> Sull'antimodernità in Francia cfr. A. COMPAGNON, *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005. La nozione di antimodernità, in Compagnon, possiede alcune caratteristiche che la differenziano, almeno in parte, dalla cultura di destra propriamente intesa (cfr. M. CANGIANO, *Cultura di destra 1870-1930*, Roma, Nottetempo, 2022). In quest'ultima la modernità è interpretata come dissoluzione della *forma* (totalità) a favore dell'individuo (anarchia). La trama vitale della totalità (organismo) si mantiene attraverso il processo spontaneo della storia concepita come una stratificazione naturale di elementi culturali, cioè attraverso la dimensione simbolica (identità, tradizione, suolo, sangue, nazione, etc. etc.), che crea un'unione mistica, ma sacrificale, fra gli individui e il potere. Pertanto la cultura di destra ha un intento puramente ricostruttivo (sulle scienze sociali di tipo ricostruttivo, cfr. J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 367-386): il rifiuto della modernità si accompagna a una ricomposizione della *forma* politica intesa come sussunzione dei processi sociali entro la tutela poliziesca dello Stato. Queste posture sono completamente assenti nei lavori di Baczko.

suoi esiti<sup>13</sup>. Evocando Rousseau, si potrebbe dire che per Baczko si tratta di individuare «il rimedio nel male»<sup>14</sup>.

2. Proprio perché attenta alle trasformazioni culturali la sua ricerca si è sviluppata secondo una molteplicità di piani. Seguendo un'indicazione di Krzysztof Pomian, la storiografia di Baczko può essere letta come una *storia intellettuale*, o delle idee in senso classico; come una *storia culturale*, cioè come una storia delle rappresentazioni sociali<sup>15</sup>; come una *storia politica*, ove per politica non si deve intendere semplicemente l'analisi delle trasformazioni della dimensione istituzionale, riassunta nelle vicende del moderno Stato sovrano, ma l'orizzonte di senso in cui si materializzano nella prassi politica – nel caso di Baczko le crisi rivoluzionarie – le idee, le mentalità, gli immaginari che hanno germinato nella società di antico regime e che produrranno quella “mutazione antropologica”, la cui descrizione più alta si troverà nella *Démocratie en Amérique*. Si tratta perciò di «una storia politica che è una storia culturale o, se vogliamo, una storia simbolica»<sup>16</sup>. La proposizione incidentale di Pomian fa accedere il lettore non solo alla indifferenziazione di storia politica, culturale e simbolica – di per sé non autoevidente – ma al riconoscimento che quest'ultima è, in sintesi, il campo discorsivo in cui gli altri acquisiscono una propria luce.

Sono tre gli assunti fondamentali che rendono omogenea questa prospettiva. Primo: la *temporalizzazione* dei concetti filosofici e politici moderni. Per Baczko, con l'Illuminismo il tempo diviene un elemento produttivo di realtà: il passato subisce una continua revisione critica – si pensi al saggio *Scousacrare il paradiso*<sup>17</sup> – e il futuro si stabilisce come un «orizzonte d'attesa» che si impone normativamente sul presente. In questo senso il discorso illuministico emerge come uno dei fattori del mutamento sociale consegnando alla rivoluzione «il tempo di accelerazione della storia». Di qui la proliferazione ubiquitaria del termine crisi<sup>18</sup>.

Secondo: la costituzione di un orizzonte di senso che rimodula in termini di sfera pubblica il vasto spettro di elaborazioni teoriche: l'epoca dei Lumi si caratterizza per una vera e propria *socializzazione* dei concetti filosofico-politici: la sua caratteristica è la «propaganda della verità»<sup>19</sup>. La figura stessa del filosofo illuminista assume perciò la sua tipica fisionomia attraverso l'uso della ragione. Alla stregua di Voltaire, il filosofo è «un protagonista intellettuale e sociale, una specifica figura storica... essere filosofo significa esercitare liberamente, in tutti i campi, la ragione

<sup>13</sup> G. SILVESTRINI, *Ambivalenza dell'utopia e difesa della modernità: Baczko, Shklar e Venturi*, in B. BONGIOVANNI – G.M. BRAVO (eds), *Nell'Anno 2000. Dall'utopia all'ucronia*, Atti del Convegno internazionale 10 marzo 2000, Firenze, Olschki, 2001, p. 61.

<sup>14</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Contrat social (Première version)*, in *Oeuvres Complètes de J.-J. Rousseau*, III, Paris, Gallimard, 1964, p. 158.

<sup>15</sup> Sulla storia culturale e la natura delle rappresentazioni sociali cfr. R. CHARTIER, *La storia culturale fra rappresentazioni e pratiche*, in Id., *La rappresentazione del sociale. Saggi di storia culturale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 22.

<sup>16</sup> K. POMIAN, *Baczko: Lumières et révolution*, p. 25.

<sup>17</sup> In B. BACZKO, *Giobbe, amico mio*, pp. 87 ss.

<sup>18</sup> Cfr., esemplarmente, B. BACZKO, *L'utopia*, pp. 158-159, 169, 172 ss., 179 ss., 202 ss., 210, 215-216, 226 ss., 267 («il presente si spiega e rivela il proprio significato in base al futuro»); *Giobbe, amico mio*, pp. 99-103 (in tema di critica della religione e di relativismo storico), pp. 117-118 (distacco di Fontenelle da Descartes).

<sup>19</sup> S. LANDUCCI, *Sull'illuminismo*, pp. 156-158. Sull'opinione pubblica borghese in formazione è d'obbligo il rimando a J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 77 ss. Cfr. anche C. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi, 2005, pp. 91-105 (ove la prospettiva della sfera pubblica borghese viene collegata proprio al tema degli immaginari sociali). Sul carattere ubiquitario della nozione di crisi cfr. G. IMBRIANO – S. RODESCHINI, *Introduzione*, a R. KOSELLECK, *Crisi. Per un lessico della modernità*, Verona, Ombre Corte, 2012, pp. 7-29.



critica, affermando così la libertà dell'individuo»<sup>20</sup>. Questa definizione, peraltro, disegna anche una traiettoria storica il cui culmine si troverà, a un di presso della rivoluzione, nella risposta kantiana alla domanda *Was ist Aufklärung?* (1784), e dunque nell'Illuminismo come concezione critica dell'autonomia (*sapere aude*)<sup>21</sup>. Anche in questo senso i Lumi sono la soglia della Rivoluzione.

Terzo: l'importanza della dimensione immateriale nella sfera pubblica, ossia il potente ruolo trasformativo attribuito degli *immaginari sociali*. Baczko parla di «idee-immagini», una formula niente affatto ovvia, che esprime l'unificazione della dimensione teoretica dell'idea e quella pre-teoretica della immaginazione (*φαντασία*). Ciò che essa porta ad evidenza, nonostante l'estrema difficoltà di una definizione precisa, è il carattere sociale e culturale delle idee. Le idee-immagini attingono a strati di senso e saperi di fondo collettivi e si organizzano nelle rappresentazioni collettive, che non sono pertanto il mero riflesso discorsivo della realtà, ma appunto modi in cui i soggetti, individuali e collettivi, si rappresentano.

Questa unità è funzionale alla decostruzione delle immagini tradizionali del mondo attraverso la critica di ogni eteronomia – la natura, la storia provvidenziale, gli ordini sociali tradizionali, la religione. La ragione trova perciò una legittimità costruttiva del tutto nuova rispetto al tempo storico.

Il grande mutamento dei tempi moderni, l'avvenimento dello Stato-Nazione, non si è potuto compiere senza determinate condizioni simboliche, ossia senza le rappresentazioni che dissolvono l'esteriorità del fondamento del potere, che fondano lo Stato sul suo proprio principio e che, pertanto, suppongono l'autosufficienza della società stessa (*la suffisance de la société à elle-même*)<sup>22</sup>.

Nell'utopia perviene a una sintesi politicamente costruttiva il carattere mimetico delle immagini. Costruite con materiali tratti dalle riserve simboliche, le rappresentazioni sociali possiedono una realtà specifica che risiede nella loro stessa esistenza, nel loro impatto variabile sulle mentalità e sui comportamenti collettivi, e nelle molteplici funzioni che svolgono nella vita sociale<sup>23</sup>.

La seguente definizione consiste in una formalizzazione degli immaginari sociali a partire dal modo in cui hanno operato fra i Lumi e la Rivoluzione: «I concetti e principi astratti divengono idee-forza solo in quanto sono in grado di trasformarsi in nuclei intorno a cui si organizza l'immaginazione collettiva. L'estensione delle loro aureole immaginarie fa acquisire loro una maggiore ridondanza emozionale»<sup>24</sup>.

Così i vari tipi di discorso culturale, riservati in principio a una circoscritta aristocrazia intellettuale, hanno finito per convergere nella costruzione rivoluzionaria di una nuova realtà storica guidata da una promessa di universale felicità<sup>25</sup>.

Una volta che le «idee-immagini» penetrano nei circuiti delle rappresentazioni simboliche, intervengono «in conflitti e strategie la cui posta è il potere simbolico sull'immaginazione sociale»<sup>26</sup>. Se fosse questione di formule, potremmo parlare di

<sup>20</sup> B. BACZKO, *Giobbe, amico mio*, p. 24.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 355-357. Per il testo kantiano, cfr. *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in I. KANT, *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. MERKER, Roma, Editori Riuniti, 1995 (Nuova Edizione), pp. 113-120.

<sup>22</sup> B. BACZKO, *Les imaginaires sociaux*, pp. 8, 16.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 8, 18.

<sup>24</sup> B. BACZKO, *L'utopia*, p. 301.

<sup>25</sup> Cfr. ad esempio B. BACZKO, *Giobbe, amico mio*, pp. 119 ss. Baczko prende le mosse dalla ripubblicazione in epoca rivoluzionaria dell'*Utopia* di Moro (*L'Utopia*, p. 40). Su questo evento culturale cfr. J. GURY, *Thomas More traduit par Thomas Rousseau ou une Utopie pour le club des Jacobins (1780-89)*, «Moreana», 13, 49/1976, pp. 79-86.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. IX.

un percorso storiografico che va dalla *filosofia* all'analisi dell'*ideologia*. Il potere, ci ricorda Baczko, ambisce ad essere anche sempre il detentore della regolamentazione simbolica, così come sempre il conflitto sociale è anche un conflitto di immaginari. Ora, sebbene questa traiettoria non si manifesti in un solo modo, ma si esprima attraverso campi di tensione, in modo particolare fra l'utopia in quanto «idea-immagine» e l'utopia in quanto prassi, Baczko è stato in grado di individuare «analogie strutturali»<sup>27</sup> che consentono di generalizzare l'attualizzazione dell'utopia in esperienza politica, la traduzione del sogno della città nuova in opera di riforma: «l'invenzione utopistica si installa nel cuore stesso dell'illuminismo, assumendo sempre più un ruolo di mediazione fra il campo delle esperienze sodali e l'orizzonte di attese e di speranze, fra le realtà vissute e l'avvenire immaginario»<sup>28</sup>.

Segno delle trasformazioni dell'epoca illuminista è appunto la combinazione di linguaggi filosofici, sogni sociali e discorso ideologico<sup>29</sup>, con tutto il portato delle esperienze pulsionali che lo accompagnano e che di fatto governano le attese di felicità<sup>30</sup>: opinioni, speranze, paure.

È chiaro che per un autore come Baczko, accusato di «revisionismo» dal regime comunista, esule prima in Francia poi in Svizzera, sottolineare la centralità della dimensione immateriale nei processi sociali aveva il valore di rivendicazione dell'autonomia del ricercatore rispetto alla irregimentazione del «sistema»<sup>31</sup>. Aveva però uno scopo scientifico ulteriore, poiché problematizzava la natura di quello stesso sistema: affermava, infatti, il rifiuto di ridurre i processi storici ai criteri oggettivistici del *Diamat* e del pari finiva per accusarlo di essere vertebrato dalle rappresentazioni e dai simboli che pure rubricava come derivati dalle dinamiche materiali<sup>32</sup>.

Questo è, per quanto possibile riassumere, l'orizzonte entro il quale Baczko ha tentato di individuare i principi organizzativi di un «momento culturale»<sup>33</sup>, nonché i loro effetti sulle categorie novecentesche per il tramite della frattura rivoluzionaria. Del resto, definire gli altri – in questo caso i Lumi – equivale sempre, in una certa misura, a definire noi stessi.

3. Fra gli studi sull'Illuminismo degli anni Sessanta del '900 vanno ricordati i libri di Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, pubblicato nel 1960, e di Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, pubblicato nel 1963<sup>34</sup>, colui peraltro che offrì a Baczko l'opportunità di trasferirsi in Francia. Due libri, questi, la cui fortuna si sarebbe prolungata fino ai nostri giorni. L'oggetto di questi testi era in fondo la natura stessa della *civilisation*. Il volume di Ehrard offriva a Baczko l'opportunità di riflettere sul nesso fra natura, storia e progresso, mentre quello di Mauzi

<sup>27</sup> K. M. BAKER, *Review: Lumières de l'utopie*, «The American Historical Review», 84, 5/1979, pp. 1334-1335.

<sup>28</sup> B. BACZKO, *L'Utopia*, p. 45.

<sup>29</sup> Baczko tende spesso a riferirsi al testo di K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia* (1953), Bologna, Il Mulino, 1970<sup>4</sup>. Cfr. B. BACZKO, *Rousseau, Solitude et communauté*, pp. 134 ss.

<sup>30</sup> K. POMIAN, *Baczko: Lumières et révolution*, p. 25.

<sup>31</sup> Adotto qui un termine che Baczko usa in antitesi alla spontaneità rivoluzionaria. Con «sistema», egli intende l'istituzione burocratica che si serve strumentalmente del supporto simbolico in vista della costruzione autoritaria dell'uomo nuovo (Cfr. B. BACZKO, *L'utopia*, pp. 282, 301). In alcuni passaggi della Rivoluzione francese si legge, in filigrana, l'esperienza comunista.

<sup>32</sup> Cfr. ad esempio B. BACZKO, *Les imaginaires sociaux*, pp. 12 ss., 87-90.

<sup>33</sup> Cfr. B. BACZKO, *Giobbe, amico mio*, p. 11.

<sup>34</sup> J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.



analizzava l'idea di felicità entro un quadro storiografico così esteso – fra concettualizzazione e sensibilità vissuta, fra filosofia e letteratura – da essere necessario per comprendere i cambiamenti dell'idea di felicità.

Mauzi definiva il *bonheur* come una «idea-forza»<sup>35</sup> dell'Illuminismo, che Baczko, come abbiamo visto, riprende ponendola accanto a quella delle «idee-immagini». Tuttavia, sottolineava immediatamente la difficoltà a tenerne insieme i vari aspetti. Sul piano conoscitivo, questa idea si presenta infatti ad un tempo sistematica ed esistenziale, individuale e politica. Mauzi chiariva anche la nascita della sfera sociale come soggetto autonomo rispetto sia agli individui (filosofi) sia al popolo (*menu peuple*) non inficiava affatto la separazione di sfere fra individuo e politica: solo apparentemente nel Settecento felicità, morale e società erano uniti in uno stretto legame. Al contrario, la felicità soggettiva e quella sociale erano il risultato di due fonti inconciliabili: la scelta individuale nel primo caso, l'ordine politico nel secondo. In quest'ultimo caso, il *bonheur* si riferiva esclusivamente al popolo e consisteva nella felicità «di coloro che non pensano, la cui condizione sociale è *la sola* condizione (*est toute la condition*)»<sup>36</sup>. Sul piano individuale, invece, il *bonheur* apparteneva alla dimensione del saggio, cioè del filosofo. Ambigua era la posizione del *bourgeois*: solo la felicità del borghese è nello stesso tempo felicità individuale e collettiva. Solo per il *bourgeois* il problema della felicità è contemporaneamente morale e sociale. Una sola opera, a suo parere, aveva unito i due momenti, ed era il *Contrat social* di Rousseau<sup>37</sup>. Ma se in Rousseau vi è il primo tentativo di unificare i due aspetti del problema è perché la sua opera si sviluppa intorno alla lacerazione dell'uomo moderno fra dimensione individuale, assoluta, e dimensione etica, relativa<sup>38</sup>, e di questa dicotomia avrebbe parlato proprio Baczko nel suo grande testo rousseauiano<sup>39</sup>.

Perciò nonostante la vastità dei temi affrontati, *L'idée du bonheur* restringeva «*la démarche*» alla felicità soggettiva, ovvero al modo in cui venivano ricombinate le tradizioni antiche (platonismo, stoicismo, epicureismo) con la tradizione cristiana, sia sul piano del pensiero sia su quello del sentimento<sup>40</sup>. Di questa ricerca vastissima, ci interessa ricordare che nel porre al centro il *bonheur* individuale, essa mette in luce il tratto comune: nel '700 la felicità si identifica con il piacere sensibile, che però non coincide con un movimento puramente egocentrico. Il piacere risulta piuttosto conforme alla natura: non implica già la *pleonexia*, quello smisurato desiderio acquisitivo che costituirà la passione dominante dell'*homo aequalis*<sup>41</sup>. La felicità individuale è appunto la felicità del saggio (*repos, salut*) e rimanda sempre a una istanza ordinatrice. Il *bonheur* è sempre conforme a un principio di ragione e di ordine, a patto che si conoscano le leggi naturali che governano il mondo. Pertanto l'ordine della natura e quello della ragione non si distinguono: «Credere nell'esistenza di un ordine è necessario per la felicità dell'anima»<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> R. MAUZI, *L'idée du bonheur*, p. 13.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> «L'uomo naturale è tutto per sé; è l'unità numerica, l'intero assoluto [...] L'uomo civile non è che un'unità frazionaria dipendente dal denominatore» (J.-J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, I, in *Opere*, Firenze, Sansoni, 1988, p. 353).

<sup>39</sup> B. BACZKO, *Rousseau solitude et communauté*.

<sup>40</sup> R. MAUZI, *L'idée du bonheur*, p. 15.

<sup>41</sup> Cfr. R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1997, pp. 18-21; D.M. MCMAHON, *Storia della felicità. Dall'antichità ai giorni nostri*, Milano, Garzanti, 2007, pp. 514 ss.

<sup>42</sup> R. MAUZI, *L'idée du bonheur*, p. 559.

Si può dire che il discorso di Baczko sulla felicità si sviluppi lì dove si arresta quello di Mauzi. Nelle ricerche dello studioso polacco, infatti, l'idea di felicità ha sempre una declinazione etico-politica e partecipa della trasformazione in senso temporale dei concetti della filosofia pratica. Si tratta infatti di un'«idea-forza» (e un'«idea-immagine») che orienta quei mutamenti sociali dal ritmo sempre più convulso in epoca rivoluzionaria<sup>43</sup>. Nelle rappresentazioni della felicità si materializzano le speranze di emancipazione collettiva racchiuse nell'ideale della «Città (*Cité*) Nuova», espressione che definisce lo spazio dell'umanità realizzata, dove l'utopia e la riforma delle istituzioni si identificano - è il caso di Condorcet - dove felicità e razionalità, perfezionamento individuale e collettivo si presuppongono<sup>44</sup>. Queste condizioni costituiscono un momento privilegiato della critica dell'eteronomia tipica dei lumi.

Anche la felicità politica presuppone un ordine, come il rapporto fra l'uomo e mondo, ma è un ordine di una *storia futura*, la cui immagine sarà tanto più cogente quanto più sarà capace, in vista di una trasformazione radicale della società, di fare ricorso ai sedimenti simbolici depositati nel sapere pre-teoretico, in quel sapere espresso nella sensibilità e nelle passioni. Il linguaggio dell'utopia partecipa perciò in modo eminente a un più vasto processo di cui è protagonista la società settecentesca nel suo complesso e che materializza un «orizzonte di aspettativa» verso la costituzione della «Città felice». Per questa ragione Baczko insiste sull'elemento della discontinuità dell'utopia rispetto alla tensione verso il futuro. Nel linguaggio utopistico il futuro è tale solo come frattura rispetto alla trama che come il divenire naturale unisce il passato, il presente e il futuro:

L'utopia non si situa nel relativo ma aspira all'assoluto. [...] essa richiede una frattura radicale con la società costituita di cui non intende essere una continuazione, essa immagina un nuovo inizio ex nihilo e, al contempo, rifiuta di rifugiarsi nelle alternative offerte dall'ordine costituito<sup>45</sup>.

La tonalità religiosa di questo movimento - sia detto per inciso - sembra ispirata a un testo di Karl Barth, ove si definisce l'uomo dei Lumi come un «uomo assolutista». L'aspirazione all'assoluto del linguaggio utopistico apparirebbe così come l'espressione delle aspirazioni di un tipo umano che ha appena scoperto «la sua forza, il suo potere, la potenzialità assoluta della sua umanità [...] come qualcosa di svincolato, di giustificato in se stesso, ed abilitato e possente»<sup>46</sup>.

Ma questa forma è universale e non può che assumere uno statuto metafisico, come in Dom Deschamps:

Quali che siano le vie della sua realizzazione, la «rivoluzione felice» deve annientare completamente tutto quanto lo stato giuridico ha prodotto nel corso della storia umana. La frattura non può essere che totale e ciò a tutti i livelli: del sapere e della morale, del linguaggio e della proprietà, dei rapporti fra i sessi e dei rapporti fra l'uomo e la natura. Lo stato etico

<sup>43</sup> B. BACZKO, *Giobbe, amico mio*, pp. 13-83.

<sup>44</sup> B. BACZKO, *L'utopia*, pp. IX, 20-22. Baczko adotta il termine *Cité*, seguito sempre da sostantivo o da aggettivo (*Cité Nouvelle*, *Cité-patrie*, *Cité démocratique*), e sempre scritto in lettera maiuscola, invece di società politica, Stato, comunità, ecc. per indicare il nuovo «spazio» politico dei progetti politici dell'Illuminismo prima, della rivoluzione poi. A questo insieme semantico Baczko attribuisce un valore spirituale. Possiamo ipotizzare che in quest'uso lo storico polacco abbia tenuto presente una nota del *Contratto sociale*, ove Rousseau sottolinea il carattere etico-politico della parola *Cité*, inserendola in un sistema di opposizioni valoriali: secondo Rousseau, infatti, *Cité*, categoria etica, si oppone a *ville*, termine moralmente neutro, così come *citoyen* si oppone a *bourgeois*, così come la città di Ginevra, ovviamente idealizzata, si oppone alla Francia, che invece incarna il modello sociale dell'estraneazione. (Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, I, cap. VI, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, III, Paris, Gallimard, 1964, p. 361).

<sup>45</sup> B. BACZKO, *L'utopia*, p. 46, ma anche infra p. 157-160.

<sup>46</sup> K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX sec.* (1946), vol. I, Milano, Jaca Book, 1979, pp. 87-88.





corrisponderà al rifiuto totale e radicale della storia umana quale era esistita fino a quel momento<sup>47</sup>.

L'idea di felicità appartiene alle grandi trasformazioni semantiche della modernità perché appartiene a quel complessivo processo di razionalizzazione sociale e di modernizzazione culturale che ha investito l'Europa fra Sei-Settecento. Nel discorso dell'Illuminismo, la critica sociale, politica e religiosa proietta immagini future di liberazione umana e di riconoscimento dell'umanità dell'uomo. Questi temi costituiscono la grammatica generale grazie alla quale, a partire dalla Rivoluzione del 1789, sarà possibile la formalizzazione nella prassi di nuovi codici politici. Di conseguenza, lo stile di vita dello *homo democraticus* dipende soprattutto dai valori promossi dall'Illuminismo: «Valori che [...] costituiscono la base della democrazia – un particolare modo di stare insieme liberamente acconsentito da individui autonomi, uguali in dignità e diritti»<sup>48</sup>.

Fra questi diritti il diritto alla felicità svolge un ruolo fondamentale nell'«essere insieme»<sup>49</sup>. Se secondo la filosofia dei Lumi, l'uomo è limitato e imperfetto, ciononostante possiede facoltà capaci di soddisfare i suoi veri bisogni. In modo particolare possiede la ragione, che può svolgere il ruolo di mediazione fra interessi diversi per il raggiungimento del benessere collettivo, sia sul piano materiale che su quello del perfezionamento umano. La felicità coincide perciò con il *diritto* di soddisfare i bisogni individuali, ma è un fatto che concerne l'insieme della società: è l'effetto di una scelta politica<sup>50</sup>. Di qui si porrà il problema dell'armonizzazione degli interessi individuali, che già all'epoca di Tocqueville, guardando alla parabola dell'*homo aequalis*, non si considererà più naturale. Così, il modello democratico consiste nella garanzia del pari accesso all'espressione dell'autonomia del corpo politico e nella responsabilità sociale delle scelte individuali in vista del perseguimento del benessere.

A un primo livello, Baczko tende a sottolineare il legame storico tra i principi dell'Illuminismo e la società democratica. C'è un'eredità intellettuale dell'Illuminismo che la democrazia concretizza, e c'è l'obbligo per la democrazia di mettere in pratica questi principi attraverso pratiche discorsive e modelli istituzionali che limitino le disuguaglianze e annullino i privilegi, consentendo ai cittadini di agire con cognizione di causa ed eliminando i pregiudizi.

Il modello della «Città Nuova» rappresenta l'universalizzazione di quei modelli istituzionali che, nella prima età moderna, erano limitati alla Repubblica delle Lettere, come le accademie o i club (e a partire dal Settecento si potrebbe anche aggiungere la massoneria, fondata da sempre sul principio di eguaglianza)<sup>51</sup>. Così, ad esempio, in una discussione sul difficile rapporto fra storia e utopia, Baczko ricorda come la valutazione di Fontenelle sul nuovo status dell'Académie Royale (1699) tendesse a evocare le antiche repubbliche: «Vede[va] nell'Académie una vera democrazia irraggiungibile altrove, un'isola di progresso circondata dalle onde minacciose del pregiudizio, della guerra, del capriccio reale e delle piccole ambizioni dei

<sup>47</sup> B. BACZKO, *L'Utopia*, p. 128.

<sup>48</sup> B. BACZKO, *Giobbe, amico mio*, p. 9.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>50</sup> Il rapporto analitico, quindi non accidentale, fra il «principio della felicità» (*Glückseligkeit*) e rivoluzione ha il suo vertice nelle riflessioni di I. KANT, *Sul detto comune: «ciò può esser giusto in teoria ma non vale per la prassi»* (1793), in I. KANT, *Stato di diritto e società civile*, pp. 141-174 (in modo particolare p. 164). Sulla kantiana *Glückseligkeitfrage* cfr. L. SCUCCIMARRA, *Kant e il diritto alla felicità*, Roma, Editori Riuniti, 1997.

<sup>51</sup> Cfr. B. BACZKO, *L'Utopia*, p. 57.

cortigiani»<sup>52</sup>. Per Baczko è importante sottolineare da un lato l'intreccio contraddittorio fra utopia e scienza, dall'altro stabilire una traiettoria storica attraverso la quale il mondo plurale della scienza conteneva già in sé le condizioni di possibilità della realizzazione di una società di esseri liberi e uguali<sup>53</sup>. La modernità si configura come un processo espansivo che traduce il discorso dell'«uomo dei Lumi»<sup>54</sup> - il saggio, il filosofo, «i lettori illuminati»<sup>55</sup> - in una pratica socializzata diffusa e per questa ragione «metatopica»<sup>56</sup>.

4. La felicità emerge in tal modo come una idea-immagine di una nuova cultura politica. Ricongiunta a tale orizzonte di senso assume un senso positivo e negativo: restituisce immagini nitide di un'umanità liberata dal dominio e nello stesso tempo contribuisce a distruggere l'antico regime e l'eredità storica di cui è depositario. È ovvio che si tratta di lati della stessa medaglia.

Il tema della realizzazione della felicità segue dunque la trasformazione del rapporto fra storia, scienza e utopia dovuta all'irruzione della «storia-progresso»:

L'utopia e la critica della storia si identificano [...] Comunque sia, l'utopia si definisce in rapporto alla storia. È nel tempo della storia che essa svela la possibilità di esistenza di una società diversa, suscettibile di dar corpo a quanto era semplicemente un sogno. Questa società diversa vuole tuttavia essere la continuazione dell'uomo quale si era formato nella e grazie alla storia; a quest'ultimo l'utopia contrappone il concetto normativo dell'uomo. L'utopia cerca di liberare la società del suo passato; essa si installa nella storia solo per imprimerle un nuovo inizio, per farla ripartire da zero. Con una società nuova, si accetta di inaugurare una storia diversa<sup>57</sup>.

Lo sviluppo del linguaggio utopistico è segnato da tappe - da Morelly a Bernardin de Saint-Pierre a Mercier a Condorcet - che mostrano come le rappresentazioni della perfezione utopica abbandonino la dimensione spaziale, canonicamente insulare e improntata a un grado estremo di esotismo, in favore della dimensione uchronica, inaugurata proprio da Mercier<sup>58</sup>. Tuttavia l'avvenire dell'umanità perfezionata non si trova in un qualsiasi futuro immaginato, ma nel futuro che appartiene al progresso di questa stessa storia<sup>59</sup>. La linearità del progresso produce così l'universalizzazione degli effetti utopici: «L'intera umanità è trascinata in un movimento irresistibile. L'utopia connessa all'idea di progresso abbandona l'insularità anche nel senso che il suo tempo si afferma come quello della *storia universale*»<sup>60</sup>. Il «mito collettivo»<sup>61</sup> del progresso governa l'universalizzazione della storia nel senso che delinea in modo imperativo il completo perfezionamento dell'umanità.

È a questo livello di discorso che la figura di Condorcet assume una posizione essenziale nell'universo concettuale di Baczko, e si potrebbe ipotizzare che sia proprio Condorcet, accanto a Rousseau, lo spirito più affine allo storico polacco:

<sup>52</sup> B. BACZKO, *Giobbe, amico mio*, p. 120.

<sup>53</sup> Cfr. B. BACZKO, *L'utopia*, p. 190.

<sup>54</sup> Questa peculiarità dei Lumi non desta particolari discussioni: «Nella storiografia del periodo "moderno", - ha scritto De Certeau - come il XVII secolo è al tempo stesso l'oggetto e l'archeologia di un'analisi delle pratiche, così il XVIII secolo è l'uno e l'altra per la storia delle idee. È nel XVIII secolo infatti che si forma [...] il rapporto fra l'uomo dei Lumi e l'uomo popolare, tra élite-soggetto e il popolo-oggetto della scienza» (M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia* (1976), Milano, Jaca Book, 2006, nota 19, p. 36).

<sup>55</sup> B. BACZKO, *L'utopia*, p. 173.

<sup>56</sup> C. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, p. 93.

<sup>57</sup> B. BACZKO, *L'utopia*, p. 169.

<sup>58</sup> *Ivi*, pp. 60 ss.; B. BACZKO, *Giobbe, amico mio*, pp. 107-108.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>60</sup> B. BACZKO, *L'utopia*, p. 173 (in corsivo nel testo).

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 202, anche p. 172. Baczko si riferisce all'idea di progresso con termini quali «mito collettivo» o «mitologia» (*ivi*, p. 215); se ne potrebbe dedurre che anche l'idea di progresso sia una «idea-immagine».



l'autocomprensione illuminista giunge infatti al suo più alto grado identificando linguaggio utopistico e azione di riforma. Il carattere imperativo della temporalità si manifesta nell'intenzione di trasformare i principi utopistici in un progetto politico da realizzare qui e ora, individuando nella Rivoluzione francese ad un tempo l'*effetto* della storia, l'*evento* originario della «Città Nuova», la natura *processuale* di una nuova storia<sup>62</sup>. Nell'*Esquisse* di Condorcet il contenuto utopico si identifica perciò con le stesse posizioni sociali del filosofo:

La Città della felicità e dell'uomo perfezionato doveva essere una repubblica liberale, in cui il ruolo dello stato si limita a garantire e proteggere i diritti dei cittadini, e soprattutto la libertà di espressione, a incoraggiare i progressi delle scienze e ad assicurare la loro diffusione grazie a un sistema di istruzione pubblica; una società fondata sulla proprietà privata, che mantiene una indubitabile disuguaglianza sociale, pur attenuandola, ecc. Questo orizzonte sociale si identifica con le opzioni politiche di Condorcet e in particolare quelle del periodo rivoluzionario. La sua utopia, contrapponendosi a quelle dei giacobini o dei "sanculotti", delle minoranze popolari militanti, riflette, su un altro piano, i conflitti politici del momento<sup>63</sup>.

La ricostruzione del progetto dei Lumi ha dunque il suo punto di caduta nella formulazione di un modello etico fondato sull'*«universalità dei diritti di cittadinanza»* e sul *«rifiuto delle concezioni elitarie in politica»*<sup>64</sup>. Condorcet concepisce il perfezionamento umano a partire da una reciproca presupposizione di cultura e democrazia, il cui pilastro è dato da progetti di *istruzione e educazione pubblica*<sup>65</sup>. La «propaganda della verità», da cui siamo partiti, da gesto individuale che si dispiega in uno spazio metatopico si *istituzionalizza* politicamente; in un certo senso si materializza. La ragione di ciò sta appunto nel nesso fra cultura, istruzione e democrazia: la vita della «Città democratica» non può non riprodursi se non in uno spazio culturale alimentato da cittadini istruiti. Ma affinché ciò accada è necessario che l'istruzione sia realmente democratica. Baczko parla non a caso della complementarità di cultura e democrazia. La centralità etica della cultura (che accompagna la razionalizzazione sociale) appartiene anche a un autore come Habermas, il quale, ad esempio, insisterà sul concetto di «modernizzazione culturale», sintetizzando in tal modo il vincolo interno fra il progetto dei moderni e il contesto storico del razionalismo occidentale, di modo che la modernizzazione sarà intesa come l'oggettivazione di strutture razionali<sup>66</sup>. Baczko, parimenti, interpreta normativamente la complementarità fra democrazia e cultura perché essa presuppone, in primo luogo, il principio della *libertà* (privata e politica): secondo i canoni dell'Illuminismo, l'ignoranza è fonte di pregiudizio e quindi di disposizione alla servitù nei confronti dell'autorità. L'istruzione invece fornisce strumenti cognitivi e morali fondamentali per l'autonomo perfezionamento. In secondo luogo, tale relazione presuppone il principio di *giustizia*, poiché, essendo l'istruzione un bisogno di tutti, la società ha

<sup>62</sup> Sul duplice senso della rivoluzione, come evento e come processo, cfr. M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 2001.

<sup>63</sup> B. BACZKO, *L'utopia*, pp. 216-217.

<sup>64</sup> B. BACZKO, *Condorcet: Ragione civica e entusiasmo rivoluzionario*, in Id., *Giobbe, amico mio*, p. 336. Questa interpretazione mi sembra confermata da C. MARTIN, *Éducation*, in *Bronislaw Baczko (1924-2024) Abécédaire*, M. PORRET - F. ROSSET (eds), Genève, Georg, 2024, pp. 84-95.

<sup>65</sup> B. BACZKO, *Une éducation pour la démocratie*, pp. 58-59. Ricordo che i due termini, *instruire* ed *educare* costituiscono l'oggetto, all'epoca della rivoluzione, di un medesimo sforzo formativo e sono costantemente usati sullo stesso piano. E così Baczko li tratta: *Giobbe, amico mio*, pp. 313-331.

<sup>66</sup> Cito Habermas non solo per alcuni aspetti che sembrano analoghi a quelli di Baczko, ma perché il filosofo francofortese cita esplicitamente Condorcet in tema di modernizzazione culturale: J. HABERMAS, *Il Moderno*, pp. 23-26. Più ampiamente cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

l'obbligo di farsene carico: ciò vale anche per le donne. Un'istruzione generalizzata consentirebbe in effetti un'eguaglianza di possibilità destinata a compensare la differenza dei talenti.

In questo modo, senza voler chiudere a nostra volta un progetto "incompiuto", si materializza lo sforzo della modernità di dare un senso effettivo al principio, posto all'esordio del *Discours de la Méthode*, dell'uguaglianza universale riguardo alla facoltà di concepire e di intendere<sup>67</sup>. Questi aspetti circoscrivono lo sforzo dei Lumi tanto rispetto alla tradizione, revocata in dubbio già dal discorso utopistico, tanto rispetto al progetto giacobino, alternativo a quello di Condorcet. Il modello giacobino, militante, pretenderebbe invece una identificazione fusionale fra soggetto e istituzioni, in modo che, come nell'esempio delle istituzioni antiche, tutti i cittadini ricevono nello stesso giorno, momento, in ogni luogo, le stesse impressioni. Non si tratta di formare i cuori - o di penetrare *in interiore homine* suscitando entusiasmo civico (che non è in sé capace di superare il pregiudizio), di identificare l'uomo e il cittadino. La ragione pubblica non risposa sulla mistica irrazionale del sacrificio a una virtù astratta, ma sulla conoscenza della verità, qui intesa come una ragione socializzata, e perciò divenuta popolare. Nel suo moltiplicare gli immaginari sociali, la Rivoluzione fa emergere quindi anche l'irrazionale, che ben presto si farà valere sotto forma di *mito politico*.

È in questo senso che le promesse di felicità e il male convivono:

Il diritto dell'individuo a ricercare il suo benessere, nonché la pubblica felicità elevata a fine ultimo della società: la Rivoluzione promette di realizzare queste idee e aspettative dell'illuminismo. Ebbene è proprio in seno a tale promessa di felicità che riemerge brutalmente la fatalità del male: passioni, sospetti, violenza omicida<sup>68</sup>.

Il "male" non si rapporta più alla questione della Teodicea, al tempo sacro o all'innocenza edenica più volta ribadita, ma a un "divenire profano", alla storia che non ha più una sua giustificazione negli arcani voleri della Provvidenza. Un tempo in cui il presente critica il passato e si apre al futuro, con quel tanto di inquietudine che tale apertura porta con sé.

5. Quindi se l'analisi degli immaginari utopici appartiene alla "storia simbolica", composta da finzioni, sogni e stereotipi (spazialità, insularità, esotismo), in Baczko ha sempre una natura politica, perché ambigualmente politico è il destino dello *homo democraticus*. Questo aspetto è molto interessante. Come ha ricordato Girolamo Imbruglia, lo studio delle utopie e degli immaginari segue il modello storiografico inaugurato dalla *Griechische Kulturgeschichte* di Burckhardt<sup>69</sup>. Per lo storico svizzero i prodotti di una civiltà, in quel caso la Grecia, non potevano essere ridotti alla storia politica e a quella antiquaria. Espressioni culturali essenziali sono anche oggetti che non rientrano nella verità oggettiva: miti, utopie, immagini, simboli, fantasie, i falsi stessi. Burckhardt, tuttavia, aveva assegnato un'importanza cruciale alla storia culturale in virtù della sua *apoliticità*. Una posizione, quest'ultima, risultante dal rifiuto delle tendenze dispotiche della società sorta dalla Rivoluzione francese e dal Cesarismo napoleonico (la si potrebbe definire un'*apoliticità* molto politica). Nella sua interpretazione delle tre potenze di una civiltà, lo Stato (la *polis*), la religione e la cultura, le prime due sono le potenze «statiche», poiché pretendono

<sup>67</sup> Cfr. C. GIUNTINI, *Ragione e senso comune*, in G. PAGANINI - E. TORTAROLO (eds), *Illuminismo. Un rademecum*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 208-220.

<sup>68</sup> B. BACZKO, *Giobbe, amico mio*, p. 357.

<sup>69</sup> G. IMBRUGLIA, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Roma, Carocci, 2021, pp. 16-17.



una legittimità universale e un'obbedienza assoluta. La cultura, al contrario, appartiene a tutto ciò che è libero, spontaneo, multiforme e che è, proprio in virtù di questa mobilità, capace di penetrare nelle rigide strutture del potere sotto forma di potenza «critica»<sup>70</sup>. Ma l'utopia, almeno quella moderna inaugurata da Thomas More, è di per sé un discorso politico, poiché risponde – sottolinea ancora Imbruglia – a esigenze di critica radicale della società. Questa identificazione di storia culturale, simbolica e politica mi pare appartenga al modo in cui Baczko concepisce il proprio lavoro storiografico, e che in parte lo distingue dalla tradizione francese. L'accusa di «immobilità», già mossa da Burckhardt, sarebbe tornata più volte presso le *Annales*<sup>71</sup>. Ma quando si trattò di recensire il libro di Marcel Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Baczko cominciò il suo commento trascogliendo con cura i termini grazie ai quali ogni distinzione epistemica, fin lì adoperata, sfumava:

Si conferma la tendenza che domina questa sovrapproduzione [cioè la proliferazione di studi sulla Rivoluzione], il ritorno del politico in senso lato, che abbraccia concetti politici e immaginari sociali, istituzioni e attori, e così via. La storia che, parafrasando François Furet, si è proposta di pensare la Rivoluzione come fenomeno politico, si è rivelata alla fine la più innovativa, ricca di riflessioni stimolanti che hanno aperto nuovi orizzonti<sup>72</sup>.

In questo modo il politico ha riacquisito la sua centralità inglobando a sua volta ciò che, in principio, sembrava sussumerlo.

Ma al di là di ogni questione analitica, l'insegnamento di Baczko è volto alla comprensione di una situazione storica che non ha un termine preciso, ma che si riproduce, letteralmente, indefinitamente, sia nei suoi aspetti fisiologici, sia nelle sue patologie. Se in *Kritik und Krise* Koselleck sceglieva un'ermeneutica del segreto, in cui il filosofo illuminista elabora giudizi morali nel privato della propria coscienza celando l'esito rivoluzionario del proprio discorso (e infatti il libro si soffermava alla fine sulla teoria del complotto di Barruel e sulla loggia degli Illuminati), Baczko, in modo più solido, si concentra sullo sforzo individuale e collettivo, quindi *pubblico*, di elaborare un immaginario sociale una volta che si sia abbandonato ogni ancoraggio metafisico e «l'umana avventura» deve trovare in se stessa il proprio fine. Rousseau ha formulato meglio di chiunque altro questa condizione: «La debolezza dell'uomo lo rende socievole; le nostre miserie comuni portano i nostri cuori all'umanità. Così dalla nostra stessa infermità nasce la nostra fragile felicità»<sup>73</sup>.

La promessa di felicità contempla sempre quella crisi che ne ha originato la necessità.

<sup>70</sup> K. LÖWTH, *Jacob Burckhardt, L'uomo nel mezzo della storia*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 139-171. Per il significato di «storia politica» diversa dalla *Kulturgeschichte*, ma irriducibile alla «storia-progresso» dei moderni cfr. K. LÖWTH, *Il senso della storia* (1956), in K. LÖWTH, *Saggi sulla storia*, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 57-72. La discussione di Löwith possiede una dimensione circolare: presuppone in ogni caso la seconda delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche, la quale però rimanda alla visione di Burckhardt. Cfr. F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), Milano, Adelphi, 2012, pp. 16 ss.

<sup>71</sup> F. CONTI, *La nuova storia politica*, in M. BAIONI - F. CONTI (eds), *La politica nell'età contemporanea. I nuovi indirizzi della ricerca storica*, Roma, Carocci, 2017, pp. 13-41.

<sup>72</sup> B. BACZKO, *Recensione a Marcel Gauchet, La révolution des droits de l'homme*, «Annales Histoire Sciences Sociales», 46, 2/1991, pp. 307-310.

<sup>73</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, p. 501.