

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Modernità e storia. Per una provincializzazione del tempo.

Modernity and History.
For a Provincialization of Time.

Massimiliano Tomba

Università di Padova

massimiliano.tomba@unipd.it

ABSTRACT

Il saggio parte dalla singolarizzazione e temporalizzazione dei concetti politici, che sono all'origine dell'autorappresentazione del moderno come gerarchicamente superiore al premoderno. Tale autorappresentazione, nelle parole di Massimiliano Tomba, va ora pluralizzata non solo in relazione alle molte temporalità extra-europee, ma anche ai molteplici strati temporali della storia europea. La proposta dell'autore di lavorare sui «differenziali di tempo», cioè sulle traiettorie che deviano dal corso dominante della storia moderna fondato sull'emancipazione occidentale, sui diritti individuali e sui moderni rapporti di proprietà privata, sottende che, per riconfigurare il concetto di modernità, è necessario riconfigurare il concetto stesso di storia.

PAROLE CHIAVE: Kant; Rivoluzione; Temporalità; Universalità; Patriarcato.

The essay starts from the singularization and temporalization of political concepts, that originate a self-representation of modernity as hierarchically superior to pre-modernity. Such self-representation, in Massimiliano Tomba's words, must be now pluralized not only in relationship with the many extra-European temporalities, but also with the multiple temporal layers of European history. The author's proposal of working on «time differentials», i.e. on the trajectories that turn from the dominant course of modern history, founded on Western emancipation, individual rights and modern property relations, underlies that, in order to reconfigure the concept of modernity, it is necessary to reconfigure the concept of history itself.

KEYWORDS: Kant; Revolution; Temporality; Universality; Patriarchy.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVIII, no. 55, 2016, pp. 43-59

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/6609

ISSN: 1825-9618



...there is coming into existence a new kind of provincialism, not of space, but of time; one for which history is merely the chronicle of human devices which served their turn and have been scrapped, one for which the world is the property solely of the living, a property in which the dead hold no shares.

T.S. Eliot, *What is a Classic?*
(1944)

1. *Introduzione*

La modernità non è un concetto neutro. Così pure non lo è il concetto di storia. Nel momento in cui si definisce qualcosa come moderno, si stabilisce anche una gerarchia tra ciò che è più moderno e ciò che è premoderno, arretrato o residuale. Il concetto di modernità presuppone una determinata concezione della storia che ordina il diverso materiale storico conferendogli una specifica posizione rispetto a una presunta idea normativa di modernità. Si può datare l'inizio della modernità con l'era capitalista, la nascita dello stato moderno, o anche con le rivoluzioni industriali del tardo XVIII secolo. In ogni caso, conformemente all'autorappresentazione della storia (occidentale) moderna, questi eventi avrebbero catapultato l'Europa in una posizione di avanguardia della storia mondiale, sulla punta del vettore di una concezione unilineare del tempo storico¹. Ciò che chiamiamo "modernità" corrisponde infatti a una determinata concezione della storia, o meglio alla sua singolarizzazione², cosicché quando altre temporalità e traiettorie vengono comparate con la modernità dominante, le differenze qualitative vengono trasformate in differenze quantitative e ritardi. Se ne può fare esperienza ogni qualvolta una diversa cultura, che ha impiegato in modo differente lo stesso ammontare di tempo cronologico, viene paragonata al "medioevo" europeo oppure viene definita "primitiva".

Se, in base al tempo normativo della modernità occidentale, alcune culture avrebbero "perso tempo" e sono quindi giudicate in ritardo (economico, politico, sociale), l'Occidente, per la stessa ragione, parrebbe aver ridotto la porosità del proprio tempo e iniziato una nuova esperienza: l'accelerazione del tempo storico. Ma dal punto di vista di un «multiversum» temporale³, la stessa idea di accelerazione diventa questionabile perché in fondo essa non è altro che l'effetto di una asincronia tra temporalità diverse, non solo politiche ed eco-

¹ P. WAGNER, *Modernità. Comprendere il presente* (2012), Torino, Einaudi, 2013, p. 6.

² R. KÖSELLECK, *ad v.* "Geschichte, Historie", in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KÖSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart, Klett Cotta, 1972-97, pp. 647-91; R. KÖSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1965), Genova, Marietti, 1986.

³ Negli anni '50 Ernst Bloch, nel contesto delle lotte anticoloniali, proponeva un paradigma del tempo storico plurale ed elastico che definì «multiversum»: E. BLOCH, *Sul progresso* (1955), Milano, Guerini, 2015. Si veda anche R. BODEI, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli, Bibliopolis, 1979. Koselleck, che ne riprende l'immagine senza però citare espressamente Bloch, osservava che la metafora spazializzante ha il vantaggio di pluralizzare il concetto di tempo: «"Strati temporali" (*Zeitschichten*) rimandano, come nel modello geologico, a più livelli di tempo (*Zeitebenen*) di diversa durata e differente provenienza, ma che ciononostante sono contemporaneamente presenti e attivi»: R. KÖSELLECK, *Zeitschichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p. 9.



nomiche, ma anche relative a una modalità dell'esperienza umana che si è formata in centinaia di migliaia di anni e ha una sua specifica temporalità. Queste temporalità coesistono come strati sovrapposti che scorrono l'uno sull'altro generando talvolta attriti e conflitti. Questo saggio affronta il tema della modernità dal punto di vista di queste temporalità confliggenti.

2. *Modernità e storia*

L'autorappresentazione della modernità richiede una determinata concezione dello spazio e del tempo, vale a dire di quelle forme che Kant elevò a forme "pure" dell'intuizione, precedenti ogni esperienza e in grado di ordinare l'esperienza in rappresentazioni coerenti: modi di funzionamento della mente necessari, universali e metastorici. Se il tempo come forma pura non è rappresentabile, in quanto è esso stesso una delle condizioni di possibilità di ogni rappresentazione, esso è però kantianamente raffigurabile nell'«immagine simbolica di una linea nel mentre la tracciamo»⁴. Ed è questa l'immagine che pare avere il tempo storico della modernità occidentale.

Già Gottfried Herder si ribellò contro questa concezione assoluta del tempo, affermando, contro Kant, che a rigore

«ogni cosa mutevole ha in sé la misura del proprio tempo; [...] non ci sono nel mondo due cose che abbiano la stessa misura del tempo. Il mio battito del polso, il corso o la successione dei miei pensieri non sono la misura del tempo per altri; il corso di un ruscello, la crescita di un albero non sono la misura del tempo per tutti i ruscelli, gli alberi e le piante. [...] Ci sono quindi (si può dire con un'espressione audace ma esatta) contemporaneamente nell'universo innumerevoli tempi; il tempo che noi immaginiamo essere la misura di tutto non è che una proporzione fatta dai nostri pensieri, [...] un'illusione»⁵.

Non si tratta di scegliere in modo più o meno arbitrario la *Metacritica* di Herder al posto della *Critica* kantiana, ma di chiederci che cosa ha spinto Reinhart Koselleck e, prima ancora di lui, Ernst Bloch e l'ultimo Karl Marx, a pluralizzare i tempi storici. Per Koselleck la «ricerca storica non si prefigge l'obiettivo di parlare di un unico tempo storico, ma di molti tempi storici, che si sovrappongono l'uno sull'altro»⁶. Ponendo attenzione alla contemporaneità di molteplici tempi storici, Koselleck cercava una risposta alla patogenesi del mondo moderno, alla filosofia progressiva della storia e alla singolarizzazione e temporalizzazione dei concetti politici. Negli anni '50, guardando invece alle lotte anticoloniali, Ernst Bloch elaborò contro l'unilinearità del tempo storico un'idea di «*multiversum*», ampio, elastico, pienamente dinamico». Bloch aggiungeva che per «essere giusti verso il gigantesco materiale extra-europeo, non si può più lavorare secondo una linea retta, senza curve nella serie, senza una nuova e complessa molteplicità del tempo»⁷.

⁴ I. KANT, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 123 (B 156).

⁵ J.G. HERDER, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik der Kritik der Reinen Vernunft*, Hartknoch, J.F. Leipzig, 1799, pp. 120-121. Cfr. anche R. KOSELLECK, *Futuro passato*, p. 278.

⁶ R. KOSELLECK, *Futuro passato*, p. 4.

⁷ E. BLOCH, *Sul progresso*, p. 65.

L'ultimo Marx, infine, per rispondere alla domanda postagli da Vera Zasulič sul futuro della comune rurale russa e il suo rapporto con la rivoluzione socialista, elaborò una concezione geologica della storia, con diversi strati sovrapposti⁸. Negli scritti degli anni '60 Marx si era già posto il problema del rapporto tra capitale industriale, forme arcaiche e forme derivate. Aveva osservato che nella sua formazione il capitale industriale incontra forme economiche antecedenti, e le trova come «presupposti, ma non come presupposti stabiliti da esso stesso, non come forme del suo proprio processo vitale»⁹. Incontra queste forme autonome, che esso «assoggetta» per mezzo della violenza statale¹⁰. Il risultato di questo incontro è, come osserva Harry Harootunian, un «mix eterogeneo piuttosto che la distruzione di una forma per mezzo di un'altra»¹¹. Questo «heterogeneous mix» di temporalità, dove forme «arcaiche» coesistono e si sovrappongono a nuove forme, dà luogo a conflitti politici e sociali i cui esiti non sono garantiti da alcuna legge storica. Questi esiti imprevedibili sono il terreno di uno scontro politico per l'orientamento di nuove traiettorie storiche.

Questa pluralizzazione dei tempi storici risponde oggi all'esigenza di comprendere e intervenire in un mondo globalizzato che richiede, accanto alla provincializzazione dell'Europa¹², anche il superamento del provincialismo del tempo, un provincialismo, nelle parole di T. S. Eliot, «secondo il quale il mondo è una proprietà esclusiva dei vivi, dove i morti non detengono quote di mercato»¹³. Per fare questo, per ridefinire il discorso sulla modernità, bisogna riconfigurare anche il discorso sulla storia.

3. *Ripartire da Kant*

Nella seconda sezione dello scritto sul *Conflitto delle facoltà*, Kant pone una domanda cruciale per la modernità e la storia moderna: «se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio»¹⁴. Kant scarta l'opzione metafisica che fonda tre distinte concezioni della storia su tre rispettive concezioni antropologiche: a) da una concezione pessimistica dell'uomo seguirebbe una concezione *regressiva* della storia dell'umanità, che Kant chiama anche terroristica; b) da un modo di considerare la natura umana come incline al bene, seguirebbe una concezione progressiva; c) infine, da una concezione della natura umana che ripartisce equamente bene e male nel soggetto, seguirebbe una situazione di stallo, che Kant chiama abderitismo. Kant scarta anche l'ipotesi empirica che vorrebbe desumere dal progresso fino ad ora compiuto dall'umanità una sorta di legge che ne garantirebbe anche il progresso per il futuro.

⁸ K. MARX a V. Zasulič, *Prima bozza*, in MEW 19, pp. 386, trad. it. parziale in K. MARX – F. ENGELS, *India, Cina, Russia*, Milano, il Saggiatore, 1976, pp. 303-314. Si veda M. TOMBA, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano, Jaca Book, 2011, pp. 257-90.

⁹ K. MARX, *Storia dell'economia politica. Teorie sul plusvalore III*, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. 503.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ H. HAROOTUNIAN, *Marx after Marx. History and Time in the Expansion of Capitalism*, New York, Columbia University Press, 2015, p. 206.

¹² D. CHAKRABARTY, *Provincializzare l'Europa* (2000), Roma, Meltemi, 2004.

¹³ T.S. ELIOT, *Che cos'è un classico?*, in T.S. ELIOT, *Opere 1939-1962*, Milano, Bompiani, 2003, p. 493.

¹⁴ I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, in I. KANT, *Stato di diritto e società civile*, Roma, Editori Riuniti, 1982, p. 317.



A partire da queste premesse antimetafisiche, Kant riformula l'intera questione interrogandosi sulla possibilità di una storia a priori, vale a dire una storia in cui «chi predice *fa* e organizza egli stesso i fatti che preannuncia»¹⁵. Per Kant l'umano non è né buono né cattivo, ma è capace di agire liberamente. Questo non significa che l'uomo agisce sempre come un essere libero. Significa invece che può agire liberamente e quindi, per essere propriamente umano, deve anche farlo. L'umano, così come pure il progresso dell'umanità, diventano compiti e non leggi metafisiche della storia. Ed è qui che Kant compie una prima giuntura eccezionale: la filosofia teoretica incontra un evento storico e inizia a parlarne la lingua. La stessa prosa kantiana diventa sorprendentemente lirica:

«Questo avvenimento non consiste già in fatti o misfatti importanti compiuti dagli uomini [...]; né concerne il modo in cui, come per magia, antichi splendidi edifici politici scompaiono e altri, quasi usciti dalle viscere della terra, sorgono al loro posto. No, nulla di tutto questo. [...] La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità, quale noi abbiamo visto effettuarsi ai nostri giorni, può riuscire o fallire; può essere talmente colma di miseria e crudeltà che un uomo benpensante, anche se potesse sperare di intraprenderla con successo una seconda volta, non si deciderebbe di tentare l'esperimento a tal prezzo: eppure questa rivoluzione trova negli spiriti di tutti gli spettatori (non coinvolti in questo gioco) una *partecipazione* d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo»¹⁶.

Il punto di vista kantiano è quello dello spettatore non coinvolto direttamente nella rivoluzione, ma comunque pronto ad assumersi il rischio di una scelta partigiana, vale a dire la partecipazione pubblica alle idee della rivoluzione. Ed è qui che Kant compie la seconda giuntura eccezionale: si prende parte, con spirito partigiano (*Parteilichkeit*), per l'universale (*Allgemeinheit*) che quell'evento rappresenta in quanto manifestazione puntuale, nella storia, dell'idea di libertà. Questa coincide giuridicamente con il diritto di un popolo sovrano di darsi la costituzione che esso reputa buona. Una costituzione repubblicana. Bisogna fare attenzione ai termini: il repubblicanesimo in Kant non coincide con una certa architettura costituzionale, ma con un modo di pensare e agire la politica da parte del popolo e del governante. La Rivoluzione esprime, per Kant, questo principio repubblicano sia nello stato sia nei rapporti tra stati. Un principio che si articola attorno al concetto di sovranità popolare inteso come il diritto e il potere di un popolo di autogovernarsi conformemente alle istituzioni che esso stesso si dà. È questo il nuovo potente concetto che la modernità ha al tempo stesso liberato e cercato di mettere a dormire¹⁷. Si potrebbe dire che la modernità è ancora alle prese con sovranità popolare ed eguaglianza e, ancor più, con l'articolazione di questi due concetti all'interno di un'adeguata cornice istituzionale.

Kant guardava alla Rivoluzione francese a Parigi. Ma cosa accadrebbe se l'evento storico in grado di mostrarci una possibilità per il progresso venisse dislocato a Cap François anziché a Parigi? Durante la Rivoluzione francese, fu l'insorgenza degli schiavi di Santo Domingo nell'agosto 1793 a imporre l'abolizione della schiavitù proclamando, dalla colonia, che la «repubblica francese vuole tutti gli uomini liberi ed eguali senza distinzione di

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, pp. 321-2.

¹⁷ Questa l'immagine che Richard Tuck riprende da Hobbes in *The Sleeping Sovereign. The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

colore»¹⁸. La costituzione di Haiti del 1801 ratifica questa dichiarazione nell'articolo 3: «Non possono esistere schiavi in questo territorio, la servitù è abolita per sempre»¹⁹. Un nuovo universale, che prende forma nel “qui” concreto del territorio di Haiti, si sovrappone a quello della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 che, nella sostanza, si riferiva ancora ai soli bianchi, maschi e proprietari. Il nuovo universale, che ho definito insurgente²⁰, scompagina l'equilibrio tra sovranità ed eguaglianza stabilito entro i confini della cittadinanza legale. Questa universalità insurgente incontra l'insorgenza delle donne e la *Dichiarazione* di Olympe de Gouge (1791), che dichiara nulla la costituzione esistente in quanto esclude metà della popolazione; ed incontra le insorgenze dei sanculotti e degli *enragés* che, nelle loro assemblee, volevano riattivare il mandato imperativo e limitare il diritto di proprietà privata²¹. Queste diverse traiettorie politiche, nelle quali si esprimevano diversi modi di usare il potere, furono violentemente sincronizzate dalla concezione dominante del moderno stato rappresentativo e della sovranità nazionale espresse dalle forze dominanti della Rivoluzione francese. È questo il modo in cui, da Hegel in avanti, la Rivoluzione viene incorporata nella storia universale leggendone, ex post, il carattere progressivo nel percorso di edificazione dello stato moderno e della libertà universale. In questa visione della storia, ogni passaggio, dall'89 al Codice civile napoleonico, si dimostra essere necessario rispetto ai percorsi sconfitti. Questa filosofia della storia informa la concezione storicistica della storiografia. Lo storico conservatore François Furet ignorò deliberatamente donne e schiavi nel *Dizionario critico della Rivoluzione Francese* da lui redatto assieme a Mona Ozouf²²; e lo storico progressista Albert Soboul definì il movimento popolare dei sanculotti come «caratterizzato dalla mentalità precapitalista» identica, in sostanza, «a quella dei contadini impegnati a difendere le loro pratiche comunitarie contro i progressi dell'agricoltura capitalistica»²³. Sia pure su posizioni politiche e storiografiche opposte, in entrambi i casi è presente un'idea di storia universale che o espunge come deviazioni da un preteso corso normativo della modernità «democratica» le traiettorie alternative, o le caratterizza come arretrate, espressioni di una «mentalità precapitalista» rispetto a un corso della storia che deve passare attraverso la distruzione delle pratiche comunitarie per dare luogo al progresso dell'agricoltura capitalista con tutte le sue nuove contraddizioni.

Se si assume la prospettiva della storia universale, la modernità si presenta come l'epoca della libertà e dell'eguaglianza contro l'oscuro medioevo di gerarchie e servitù. Ma, ricordava Marx, «è troppo comodo essere liberali a spese del Medioevo»²⁴. Non c'è un con-

¹⁸ L.-F. SONTONAX, *Proclamation au nom de la République*, 29 agosto 1793, p. 2: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k448092/f1.item.zoom>.

¹⁹ E.D. TOUSSAINT LOUVERTURE, *La libertà del popolo nero*, Torino, La Rosa Editrice, 1997, p. 161.

²⁰ M. TOMBA, *1793: The Neglected Legacy of Insurgent Universality*, «History of the Present. A Journal of Critical History», 5, 2/2015, pp. 109-136.

²¹ J. ROUX, *Adresse à la Convention nationale, 25 giugno 1793*, noto come *Manifeste des Enragés*, in M. DOMMANGET, *Les Enragés contre la vie chère*, Paris, Spartacus, 1948, pp. 83-89; J.F. Varlet, *Projet d'un mandata spécial et impératif, aux mandataires du Peuple à la Convention nationale (1792)*: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6255308z>.

²² F. FURET – M. OZOUF, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano, Bompiani, 1988.

²³ A. SOBOUL, *La Rivoluzione francese*, Roma, Newton, 1974, p. 262.

²⁴ K. MARX, *Il capitale* (1867), vol. 1, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 781.



petto di libertà, *un* concetto di uguaglianza e di sovranità popolare. La modernità, dal punto di vista teorico-concettuale, è stata un processo di singolarizzazione dei concetti politici che ha trasformato le *auctoritates* nel potere statale, le *libertates* nella libertà individuale, le storie nella storia universale. In questo modo i concetti politici sono divenuti vettori di un processo che ha posto la modernità occidentale nell'apice della freccia del tempo storico e l'enorme "resto", costituito da traiettorie alternative ed extra-europee, è stato marginalizzato come residuale o arretrato nel nome di una pretesa tendenza storica. Va detto che, nel nome di una filosofia progressiva della storia, negli anni '50, anche Marx parlava di una tendenza progressiva e «civilizzatrice» del capitale²⁵, e giustificava il colonialismo attribuendo all'Inghilterra una duplice missione: «una distruttiva, l'altra rigeneratrice – annichire l'antica società asiatica e gettare le basi materiali della società occidentale in Asia»²⁶. Questo modo di pensare la storia (moderna) permea sia le concezioni ottimistiche del progresso sia quelle pessimistiche del declino. La differenza tra esse è solo il segno algebrico che viene posto davanti allo stesso vettore storico.

Questa singolarizzazione e temporalizzazione dei concetti politici, all'origine dell'autorappresentazione del moderno, va ora pluralizzata non solo in relazione alle molte temporalità extra-europee, ma anche ai molteplici strati temporali della storia europea. Con Kant la storia universale viene singolarizzata facendola diventare normativa per l'intera umanità, che, gradualmente, deve incanalarsi nel corso della modernità inaugurato dall'Europa. La Rivoluzione francese opera come un prisma ottico inverso, che accoglie una molteplicità di colori diversi per farne uscire la luce bianca del progresso dell'umanità. Le diverse storie vengono incanalate nel corso evolutivo mostrato dall'evento della Rivoluzione, che diventa, per la sua universalità, l'*evento* in grado di mostrare la tendenza del genere umano verso il progresso. Le diverse storie e temporalità della Rivoluzione, cioè le rivoluzioni che attraversarono la Rivoluzione sia in Europa sia al di fuori dell'Europa, diventano ruscelli la cui misura del tempo è dettata dal fiume della storia universale. Quei ruscelli, riprendendo l'immagine di Herder, hanno però una temporalità autonoma che non si definisce a partire dal tempo normativo dell'esito della Rivoluzione epurato da eventuali *dérappages*²⁷. I *dérappages* indicano traiettorie possibili delle modernità e originali riconfigurazioni del materiale giuridico e politico ereditato da tradizioni passate.

Per mettere in discussione la filosofia della storia moderna, il cui assunto è la concezione unilineare del tempo, non è però sufficiente andare a scavare negli archivi delle storie dimenticate. Non basta fare la storia di quelli che sono stati sconfitti e rimasti senza voce.

²⁵ K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, vol. II, Firenze, La Nuova Italia, 1971, p. 185.

²⁶ K. MARX – F. ENGELS, *India, Cina, Russia*, p. 112. Dopo che tanta enfasi è stata fatta sui *Grundrisse*, bisognerebbe mostrare oggi come molti passaggi che hanno affascinato generazioni di marxisti siano impregnate della stessa filosofia della storia che giustificava il colonialismo. Marx abbandonerà in seguito questa concezione della storia: K.B. ANDERSON, *Marx at the Margins*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

²⁷ F. FURET – D. RICHEL, *La rivoluzione francese* (1965), a cura di S. Brilli Cattarini – C. Patanè, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. IX.

Non basta, in sostanza, un modello storiografico dal basso, così come non basta pluralizzare le storie in una molteplicità di narrative. Riprendendo il progetto storiografico di Benjamin, la mia proposta è di lavorare sui «differenziali di tempo»²⁸, cioè sulle traiettorie che deviano dal corso dominante e normativo della storia moderna e di ciò che chiamiamo modernità. Queste traiettorie, che attraversano carsicamente la modernità, sono visibili negli attriti che si generano quando esse entrano in contatto e confliggono fra loro.

Detto questo, è ancora possibile ripartire da Kant? La risposta è affermativa perché Kant ha il merito di non giudicare la Rivoluzione dal punto di vista del suo successo o fallimento. Per Kant la Rivoluzione non è una questione militare. La Rivoluzione viene piuttosto indagata dal punto di vista del campo delle possibili esperienze che essa apre nel presente. Questo campo di possibilità, che Kant ci ha mostrato, può e deve ora essere esteso spazialmente e temporalmente riposizionando il punto di vista dello spettatore. Non più solo Parigi, ma anche Cap Français a Santo Domingo. Dal punto di vista spaziale, l'indagine non può limitarsi a Parigi, ma deve comprendere quanto meno una costellazione atlantica costituita, oltre che da Parigi, anche da Philadelphia e Santo Domingo, dove i partecipanti alla Rivoluzione di Haiti rielaborarono profondamente l'universalismo della dottrina francese dei diritti dell'uomo²⁹. Da un punto di vista temporale, ciascun fenomeno rivoluzionario è articolato da temporalità che si intrecciano, confliggono e costituiscono ponti inediti tra l'antico materiale giuridico e politico e le moderne concezioni di libertà ed eguaglianza, risvegliando il sovrano dal torpore in cui la moderna democrazia rappresentativa cerca di porlo.

4. *Dichiarazioni universali*

È possibile tracciare una storia delle storie della modernità attraverso le *Dichiarazioni* e i *Manifesti* che di volta in volta hanno dato un senso, una direzione, all'enorme materiale politico, giuridico ed economico ereditato dalla tradizione. Anche quando si sono presentati come rottura nei confronti del passato. Così è accaduto quando la *Dichiarazione di Indipendenza* del 1776 mise in discussione la subordinazione della colonia americana al dispotismo inglese; quando la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* del 1789 attaccò l'ordine feudale dell'Antico Regime; quando la *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* del 1793 mise in discussione l'ordine politico e sociale esistente dando voce a una universalità politica eccedente l'universalismo giuridico dell'89; e ancora, durante l'esperimento della Comune parigina, quando con la *Dichiarazione al popolo francese* del 19 aprile 1871 i comunardi si posero l'obiettivo di universalizzare il potere e la proprietà riattivando le istituzioni comunali del medioevo; e in Russia con la *Dichiarazione dei diritti del popolo lavoratore e sfruttato*, approvata nel gennaio 1918 e che combinava federalismo e anticentralismo sovietico con una concezione del possesso simile a quella che è possibile

²⁸ W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1986, p. 591 (N 1.2).

²⁹ N. NESBITT, *Alter-Rights: Haiti and the Singularization of Universal Human Rights, 1804-2004*, «International Journal of Francophone Studies», 12, 1/2009, pp. 93-108.



ritrovare nelle concezioni indigene del suolo. Queste Dichiarazioni, che ho elencato in ordine cronologico, costituiscono esperimenti, tentativi di dare espressione alla questione moderna della sovranità e dell'eguaglianza. Come tali non sono da intendere in termini di progresso dalla più antica alla più recente, ma come una costellazione dalla quale dobbiamo far emergere le possibilità mancate e i futuri rimasti bloccati.

Non furono gli ideali dell'illuminismo a porre la questione coloniale e l'abolizione della schiavitù all'ordine del giorno, ma furono le insurrezioni degli schiavi a dettare una nuova agenda politica e un nuovo ritmo all'emancipazione universale. Nel 1790 la Commissione sulle Colonie presieduta da Antoine Barnave dichiarava che

«l'Assemblea nazionale non intende apportare alcuna innovazione, diretta o indiretta, nel commercio tra la Francia e le colonie; essa pone i colonialisti e la loro proprietà sotto la speciale protezione della nazione»³⁰.

Nella teoria, il girondino e presidente della *Société des amis des Noirs* Jean-Paul Brissot, ancora nel dicembre 1791, riteneva che gli schiavi fossero sì degni della libertà, ma non ancora maturi per essa³¹. Fu l'insurrezione degli schiavi dell'agosto 1791 a costringere l'Assemblea Nazionale a riconoscere un nuovo livello di universalità. Il *fatto* dell'emancipazione operò come anticipazione prassica della teoria: il *fatto* dell'emancipazione aveva surclassato il kantiano «fatto di ragione»³². Le insorgenze degli schiavi erano filosofia in azione, anticipazioni teoriche che costringevano la filosofia a pensare il nuovo campo di possibilità che veniva aperto. Nelle pratiche quotidiane di insubordinazione, di rifiuto del lavoro e di *maroonage*, gli schiavi occuparono lo spazio pubblico e politico ed imposero, nell'agosto 1793, l'abolizione della schiavitù: «Tutti i negri e i mezzo sangue, attualmente in schiavitù, sono dichiarati liberi di godere di tutti i diritti che spettano alla qualità di cittadino francese»³³. La *Proclamazione* di emancipazione degli schiavi che Léger-Félicité Sonthonax scrive a Santo Domingo a nome della Repubblica francese non cade dal cielo né cola dall'inchiostro della penna di Sonthonax. Nell'articolo 14 del *Concordat* dell'ottobre 1791 tra i bianchi e gli uomini di colore si afferma che termini come «cittadini di colore» o «nero libero, mulatto libero» ed altri simili dovevano essere rigorosamente vietati in futuro: «d'ora in avanti saranno usati per tutti i cittadini delle colonie solo quei termini usati per i bianchi»³⁴.

La rivoluzione di Haiti non fu il compimento, ma una sfida all'universalismo della *Dichiarazione* del 1789 perché sfidava l'autorappresentazione e le categorie occidentali che

³⁰ Cfr. R. BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery: 1776-1848*, New York, Verso, 1988, p. 179.

³¹ J.P. BRISSOT, 1 dicembre 1791, Vol. 35, pp. 488-9 in *Archives parlementaires de 1789 à 1860: recueil complet des débats législatifs & politiques des Chambres françaises*, Paris, Librairie administrative de P. Dupont, 1862-. (http://frda.stanford.edu/fr/catalog/nx651mw8445_00_0496).

³² I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Milano, Rizzoli, 1992, p. 165 (AA 5:47).

³³ L.F. SONTONAX, *Proclamation*.

³⁴ *Concordat, ou traité de paix entre les citoyens blanc et les citoyens de couleur des quatorze paroisses de la Province de l'Ouest*: <https://ive.org/details/concordatoutrait00pari>.

rendevano impensabile l'agire politico degli schiavi³⁵. Le insorgenze dal 1791 al 1793 imposero un nuovo livello di universalità fondato sul *fatto* dell'emancipazione. Si trattava di un universale che ha luogo nella dimensione fenomenologica di una concreta situazione storica ad opera di soggetti concreti. L'idea di sovranità popolare aveva preso la forma del diritto all'autodeterminazione, un diritto che veniva esercitato oltre la sfera della cittadinanza legale, dello stato e dei rapporti di proprietà che si andavano configurando. La rivoluzione di Haiti non è solo l'estensione dell'universalismo della *Dichiarazione* francese a quei soggetti che ne erano rimasti esclusi. Essa non si iscrive in una sorta di storia progressiva della *querelle* tra inclusione ed esclusione³⁶. L'universalismo della *Dichiarazione* veniva portato dal piano giuridico a quello sociale e a un nuovo piano politico. L'universalità praticata dagli insorti è di natura diversa rispetto all'universalismo dell'89 e getta un ponte tra Haiti e le insorgenze delle donne e dei poveri di Parigi durante il 1792-3. L'agenda politica nel 1793 era aggiornata dalla presa di parola di soggetti che non chiedevano l'inclusione in un ordine ingiusto, fondato su rapporti di dominio articolati secondo linee proprietarie, di genere e razziali. Essi praticavano una sorta di dis-appartenenza a quell'ordine, che veniva dis-ordinato e aperto a nuove possibili configurazioni sociali e politiche. Quei soggetti agivano nelle loro assemblee una cittadinanza politica che eccedeva quella legale. Le discussioni alla Convenzione ne dovevano prendere atto, come testimonia l'intervento di Guyomar: «liberiamoci del pregiudizio del sesso, così come ci siamo liberati del pregiudizio del colore dei negri»³⁷. A Parigi come ad Haiti le donne ebbero un ruolo importante nella rivoluzione³⁸. E per questo, per aver dis-ordinato l'ordine naturale della società, vale a dire il sistema patriarcale che attribuiva ai soli maschi bianchi e possidenti la capacità di agire politicamente nella sfera pubblica, venivano stigmatizzate come ancora più violente dei maschi³⁹.

L'irrompere di questa nuova universalità insorgente scuoteva anche i rapporti proprietari che si stavano delineando a partire da una nuova concezione della proprietà privata individuale. Se a Parigi gli *enragés* mettevano in discussione il diritto assoluto di proprietà rivendicando un *maximum* in modo da limitarne la concentrazione in poche mani, gli insorti di Haiti mettevano in pratica misure redistributive che andavano definendo un nuovo regime di proprietà. Nell'articolo 12 della *Proclamazione* di Sonthonax si leggeva:

«la rendita di ciascuna piantagione sarà divisa in tre parti eguali dopo la deduzione delle tasse sull'intero ammontare. Un terzo sarà vincolato alla proprietà e andrà al proprietario. Egli avrà la

³⁵ R. TROUILLOT, *Silencing the Past*, Boston, Beacon Press, 1997, pp. 70-107. Ma si veda anche la critica di D. TOMICH, *Thinking the 'Unthinkable': Victor Schoelcher and Haiti*, «Review» (*Fernand Braudel Center*), 31, 3/2008, pp. 401-431.

³⁶ A. GETACHEW, *Universalism After the Post-Colonial Turn: Interpreting the Haitian Revolution*, «Political Theory», 44, 6/2016, pp. 821-845.

³⁷ P. GUYOMAR, 29 aprile 1793, in *Archives Parlementaires*, vol. 62, p. 592: http://frda.stanford.edu/fr/catalog/sy666bw3655_00_0595.

³⁸ A. MAZZOTTI, *Madri di Haiti tra schiavitù e rivoluzione (Saint-Domingue XVII-XIX secolo)*, «Annali di Ca' Foscari», XLVIII, 1-2/2008, pp. 175-203.

³⁹ D. GEGGUS, *The Haitian Revolution. A Documentary History*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2014, p. 92.



disponibilità di un altro terzo per i costi di gestione. Il terzo rimanente sarà diviso tra i coltivatori»⁴⁰.

I coltivatori limitavano attraverso il lavoro e l'uso della terra il diritto di proprietà del proprietario. Se ne può avere sentore nelle lamentele dei proprietari raccolte da Descourtiz: «Siamo i padroni della nostra proprietà senza essere in grado di usarla»⁴¹. Non era la titolarità della proprietà a venir messa in questione. Piuttosto, il diritto individuale di proprietà veniva limitato dall'uso reale della terra da parte di chi la coltiva⁴².

È possibile rappresentare questo conflitto in termini di temporalità. Da una parte c'è la modernità dominante basata sul diritto di proprietà e la produzione per il mercato: T₁. Dall'altra, ci sono rapporti tradizionali di uso e proprietà collettiva, temporalità diverse che possono essere indicate come T₂, T₃, T₄ ecc. Qualcosa di simile accadeva in Francia, dove i sanculotti consideravano il proprietario custode (*dépositaire*) di beni appartenenti al popolo e, riconfigurando forme dell'antico regime, sottoponevano la proprietà al controllo popolare in vista del bene comune⁴³. Bisogna evitare di sovrapporre questo conflitto tra temporalità al modulo unilineare della storia universale, secondo il quale la prima temporalità esprimerebbe il progresso mentre le altre un residuo premoderno, prestatale e precapitalistico che, come tale, deve essere spazzato via.

Nella concezione unilineare del tempo storico le differenze qualitative possono infatti solo essere ridotte a differenze quantitative, e quindi a ritardi o residui da collocare nel passato della freccia del tempo normativo della modernità europea. Se però si abbandona questa visione del tempo storico, allora la scelta non è tra il progresso della temporalità dominante e il romanticismo delle temporalità T₂, ma nelle possibilità di riconfigurazione del pre-esistente materiale giuridico, politico ed economico in una direzione diversa da quella impressa dalla temporalità dominante della modernità⁴⁴. Queste possibilità si danno nel conflitto tra temporalità, perché sarebbe ovviamente ingenuo pensare a una riattivazione museale di qualcosa che è già stato. Per gli ex schiavi di Haiti si trattava di organizzare il lavoro in vista del fabbisogno su piccoli appezzamenti di terra, in contrasto con l'economia coloniale invece orientata alla produzione su larga scala per il mercato mondiale⁴⁵. Era sul-

⁴⁰ L.-F. SONTONAX, *Proclamation*, art. 12.

⁴¹ D. GEGGUS, *The Haitian Revolution*, p. 159.

⁴² Si vedano le considerazioni di Paolo Grossi sul *dominio utile*: P. GROSSI, *ad v.* "Proprietà", in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXVII, Varese, Giuffrè Editore, 1988, pp. 226-254; P. GROSSI, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano, Giuffrè, 1992.

⁴³ W.H. SEWELL, *Work & Revolution in France. The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 109 e 138.

⁴⁴ La nostra distinzione può ricordare quella di Chakrabarty tra Storia₁ e Storia₂ nel suo celebre libro *Provincializing Europe*. Infatti, sono debitore a Chakrabarty per il modo in cui ha provincializzato l'Europa e la sua autorappresentazione concettuale. Ciò che però intendo fare è pluralizzare la concezione a tratti monolitica dell'Europa che emerge dalla rappresentazione di Chakrabarty. Mostrare la modernità europea come attraversata da molteplici temporalità in conflitto tra loro mi permette di porre la questione dei molteplici ponti possibili tra tradizioni e temporalità europee ed extra-europee. In questo modo l'universale non si colloca solo al livello astratto di quella che Chakrabarty chiama S₁, confinando le S₂ nella particolarità, ma si esprime nei conflitti tra diverse temporalità e, come nel caso che stiamo indagando, getta inattesi ponti tra la ridefinizione dei rapporti di proprietà delle comunità bossale e i sanculotti di Parigi.

⁴⁵ C.E. FICK, *The Making of Haiti: Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990, p. 168.

la base di questi rapporti di proprietà e di produzione che i coltivatori organizzavano la loro libertà e imprimevano all'autodeterminazione una direzione non sovrapponibile a quella degli stati europei e del mercato capitalistico. Nel fare questo, i bossales, ex-schiavi nati in Africa e che costituivano la maggioranza della popolazione di Santo Domingo, riconfiguravano forme comunitarie indigene in un «sistema egualitario senza stato» in grado di autoregolarsi e contenere l'accumulazione sia di potere politico sia di proprietà⁴⁶.

Porre la questione della rivoluzione di Haiti solo in termini di abolizione della schiavitù e anticolonialismo significherebbe restare ancora all'interno della temporalità dominante dell'emancipazione occidentale, dei diritti individuali e dei moderni rapporti di proprietà privata. La questione va articolata. Di fronte ai proprietari e ai colonialisti bianchi c'erano gli affrancati e i Creoli, e c'erano anche gli schiavi nati in Africa, i bossales. Ciascuno di questi strati agisce politicamente nello stesso spazio ma con temporalità diverse: i colonialisti bianchi difendono il sistema coloniale e schiavistico, cercando di separare, come fu possibile in America, rivoluzione sociale e politica in modo da preservare il sistema schiavistico sulla base della discriminazione razziale. Le comunità bossale mettevano in pratica modalità non individualistiche di autoregolazione del sistema egualitario contadino in assenza di stato⁴⁷. Toussaint, d'altra parte, ossessionato dall'idea di ripristinare il funzionamento normale dell'economia della piantagione, imponeva ad Haiti un corso accelerato di modernizzazione a base di lavoro forzato in piantagioni di larga scala, produzione per il mercato mondiale e stato⁴⁸. Toussaint, come emerge anche dalla costituzione del 1801, cercò di sincronizzare il nascente stato di Haiti al corso delle statualità europee attraverso un'enorme concentrazione di potere nelle mani del governo e a spese del sistema contadino di auto-organizzazione su piccola e media scala. Dal 1796 nella rivoluzione di Haiti si confrontavano almeno due diverse concezioni della libertà: una individualistica e basata sullo stato-nazione e il sistema di produzione per il mercato; l'altra egualitaria, comunitaria e basata sull'economia di sussistenza. La prima era la visione delle élite, l'altra quella delle comunità bossale.

In modo simile la rivoluzione a Parigi, tra il 1792 e 1793, era divisa tra una concezione individualistica dei diritti e dello stato fondato sulla rappresentanza della nazione, e una articolazione di club, sezioni e distretti che praticavano la libertà in forme istituzionali che disseminavano la sovranità in molteplici assemblee con mandato imperativo. A Parigi furono il Terrore e Robespierre a fare piazza pulita delle rivendicazioni dei sanculotti; ad Haiti fu Toussaint a gettare le basi per edificare lo stato sul modello dello stato francese e a orientare il sistema delle piantagioni verso il mercato mondiale. Questa impresa di normalizzazione al corso della modernità dominante fu coronata in Francia dal *Code Civil* napoleonico del 1804; ad Haiti dalla *Dichiarazione di Indipendenza* del 1804, con l'incoronazione di

⁴⁶ N. NESBITT, *Turning the Tide: The Problem of Popular Insurgency in Haitian Revolutionary Historiography*, «Small Axe», 12, 27/2008, p. 21; G. BARTHÉLEMY, *L'univers rural Haïtien. Le pays en dehors*, Paris, L'Harmattan, 1990; G. BARTHÉLEMY, *Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronage en Haïti*, «Chaiers d'études africaines», 37, 148/1997, pp. 839-862.

⁴⁷ N. NESBITT, *Turning the Tide*, p. 23.

⁴⁸ G. BARTHÉLEMY, *Le rôle des Bossales*, p. 846.



Jean-Jacques Dessalines a imperatore⁴⁹. Haiti veniva così allineata al principio dello stato moderno, attraverso il quale venivano messi in pratica il principio della sovranità nazionale e l'accumulazione originaria di capitale. L'alternativa bossale, comunitaria, egualitaria, non-individualistica, era stata repressa così come, in Francia, lo era stata l'alternativa sezionaria del mandato imperativo e della limitazione del diritto assoluto di proprietà. Due dimensioni che, storicamente e teoricamente, non possono essere indagate indipendentemente l'una dall'altra.

5. *Una tradizione alternativa per la modernità*

La Rivoluzione francese tentò di imporre una nuova struttura sociale basata sull'individualismo, la libertà formale e la proprietà privata sul preesistente sistema delle corporazioni, che aveva costituito la base istituzionale del tessuto sociale e produttivo fin dal medioevo⁵⁰. La Rivoluzione fu un urto tra queste due temporalità. Lo scorrimento e l'attrito tra questi distinti strati, in Europa e nelle colonie, portò all'eruzione delle molteplici temporalità rivoluzionarie che hanno caratterizzato la Rivoluzione. Un conflitto del genere si manifestò nell'attacco impresso dalla legge Le Chapelier del giugno 1791 alle coalizioni operaie. In una seduta dell'Assemblea Nazionale, Le Chapelier affermò che

«non ci sono più corporazioni nello stato, non c'è che l'interesse particolare di ciascun individuo e l'interesse generale. A nessuno è permesso di ispirare nei cittadini un interesse intermedio o di separarli dalla cosa pubblica attraverso lo spirito di corporazione»⁵¹.

Nella sostanza veniva distrutta la struttura tripartita della società, composta oltre che da individui e stato, anche da corpi e interessi intermedi. L'occasione per accelerare l'attacco alle corporazioni fu data da grosse rimostranze dei falegnami che, nel maggio 1791, chiedevano l'intervento del governo per regolare i loro contratti di lavoro. Le Chapelier presentò una legge che, il 14 giugno, passò il voto dell'Assemblea Nazionale:

«Se, contro i principi della libertà e della costituzione, cittadini che svolgono la stessa professione, arte e mestiere prendessero deliberazioni o stabilissero fra di loro accordi tendenti in maniera concertata a rifiutare o a non accordare che ad un prezzo determinato la prestazione della loro industria o del loro lavoro, le dette deliberazioni e accordi sono dichiarate incostituzionali, un attentato contro la libertà e la dichiarazione dei diritti dell'uomo, e prive di effetto»⁵².

Si scontrano qui due opposte concezioni della libertà. Da un lato, nel nome di una concezione individualistica della libertà e dei diritti dell'uomo, Le Chapelier attaccava come un residuo dell'Antico Regime le forme collettive delle corporazioni artigiane⁵³. Dall'altro lato

⁴⁹ N. NESBITT, *Alter-Rights: Haiti and the Singularization of Universal Human Rights, 1804-2004*, «International Journal of Francophone Studies», 12, 1/2009, pp. 93-108.

⁵⁰ W.H. SEWELL, *Work & Revolution*, p.60.

⁵¹ P.-J. BUCHEZ – P.C. ROUX, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, Paris, J. Hetzel, 1834-8, vol. 10, p. 194.

⁵² *Ivi*, p. 196.

⁵³ Cfr. L. JAUME, *Citizen and State under the French Revolution*, in Q. SKINNER – B. STRÅTH (eds), *State & Citizen. History, Theory, Prospects*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 135-137; L. JAUME, *Le Discours Jacobin et la Démocratie*, Paris, Fayard, 1989, p. 298-290.

c'erano la tradizione operaia e la riattivazione delle arcaiche strutture corporative in forme nuove. La posta in gioco andava oltre il tentativo operaio di stabilire accordi e contrattazioni collettive. Riguardava un diverso modo di intendere la sovranità e la libertà. È ancora Le Chapelier, il 28 febbraio 1791, a nome del *Comité de Constitution* ad affermare che

«solo la nazione intera possiede la sovranità, che essa esercita attraverso i suoi rappresentanti; la sovranità non può essere alienata o divisa: nessun dipartimento, nessun distretto, nessun comune, nessuna sezione del popolo partecipa alla sovranità, e ogni cittadino, senza eccezione, è soggetto ad essa»⁵⁴.

Si delineava un conflitto tra la concezione di una sovranità nazionale una e indivisibile, e la sovranità delle assemblee popolari che prendevano sul serio l'inalienabilità della sovranità popolare espressa nelle forme del mandato imperativo e del diritto di revoca dei rappresentanti⁵⁵. Questa posizione, inizialmente sostenuta anche da alcuni giacobini, era avversata dai girondini. Condorcet cercò di risolvere quello che ai suoi occhi era il paradosso di una sovranità indivisibile e, al tempo stesso, contraddittoriamente composta di parti sovrane. Per fare questo cercò di riportare l'intero discorso al tema del potere costituente: per lui il problema non era né poteva essere la revoca dei rappresentanti da parte delle sezioni, cosa che avrebbe portato a distruggere l'unità di volontà e azione della nazione, ma il solo diritto di «disapprovare una costituzione» attraverso referendum⁵⁶. La dinamica insurrezionale delle assemblee sovrane poteva così essere disattivata in nome del potere costituente del popolo; la sovranità, tenuta assopita, poteva essere sonnambula nel plebiscito, poteva essere articolata territorialmente, ma non doveva assolutamente essere articolata attraverso un ritorno ai corpi sociali che, come ribadiva Le Chapelier, appartenevano all'arcaico Antico Regime. Ciò che non fu possibile a Condorcet e ai girondini, cioè l'eliminazione delle assemblee sovrane dei sanculotti, fu possibile al Terrore e a Robespierre. Il decreto del 10 ottobre 1793 poneva in essere una forte spinta accentratrice del potere nazionale, contemporaneamente a una guerra contro i club degli *Enragé* e delle donne.

Il sistema comunitario corporativo sopravvisse però nella forma di una «sotterranea tradizione della classe lavoratrice» e costituì la base per l'esperimento socialista del 1848, quando i lavoratori riattivarono la tradizione corporativa attraverso le loro associazioni⁵⁷. La tradizione del sistema corporativo schiacciato dalla Rivoluzione francese veniva riattivata dai lavoratori, non contro artigiani e proprietari, ma contro la nuova configurazione capitalistica dell'individualismo proprietario e concorrenziale. Si tratta della lunga guerra tra il moderno sistema della proprietà privata individuale e i *commons* che caratterizza ciò che Marx ha chiamato *accumulazione originaria di capitale*. Da una parte il nascente individualismo proprietario, la libertà formale e il diritto di proprietà come «diritto di disporre delle cose nel modo più assoluto», come recita l'articolo 544 del *Code Civil*. Dall'altra parte

⁵⁴ N. CONDORCET, 28 agosto 1791, *Archives Parlementaires*, vol. 23, p. 559: http://frda.stanford.edu/fr/catalog/wz883qs5666_00_0563.

⁵⁵ P.-H. ZAIMAN, *Le mandat impératif de la Révolution française à la Commune de Paris*, Paris, Éditions du monde libertaire, 2008.

⁵⁶ L. JAUME, *Le Discours Jacobin*, pp. 299-307.

⁵⁷ W.H. SEWELL, *Work & Revolution*, p. 205.



le strutture comunitarie e associative che praticano la loro libertà in relazione alla loro specifica sfera di autorità; da una parte il diritto assoluto di proprietà, dall'altra rapporti proprietari che definiscono negli usi della cosa la *misura* e il *limite* a un diritto altrimenti smisurato di proprietà.

La lunga guerra contro i *commons*, tutt'altro dall'essere confinata a un qualche momento della protomodernità, segna il passo dell'intera modernità sfrangiandola in molteplici temporalità. La «trasformazione dello sfruttamento feudale in sfruttamento capitalistico»⁵⁸ non è un esito storico necessario o una tappa inevitabile del processo di civilizzazione. La domanda da porre non è che cosa ha portato alla genesi del modo di produzione capitalistico. Questa domanda presuppone già un *telos*. La domanda è un'altra: in quali altri modi poteva configurarsi l'enorme materiale giuridico e politico medievale caratterizzato da autorità plurali e possesso collettivo della terra. In altre parole, la libertà ottenuta dai «neoaffrancati»⁵⁹ a costo di dure lotte poteva prendere un'altra traiettoria e riconfigurare il materiale dell'ordinamento giuridico medievale in senso diverso. Accanto alla traiettoria della proprietà privata e dello stato moderno, sul cui corso si ergono i nomi di Hobbes e Cromwell fino alla legge Le Chapelier contro le corporazioni, altre traiettorie erano possibili. Lungo queste traiettorie alternative si articolano *commons* e strutture comunitarie. I nomi che le rappresentano sono meno noti, come lo sono in genere i nomi degli sconfitti: Gerrard Winstanley invece di Cromwell, Thomas Müntzer invece di Lutero e Jacques Roux invece di Robespierre. In Inghilterra, Winstanley riattivò il cristianesimo della comunità originaria, il comunismo dei beni e il diritto dei *commons* contro il sistema delle *enclosures* e l'incipiente sistema della proprietà privata⁶⁰; in Germania, Müntzer evocava la comunità dei beni creata da Dio per difendere la proprietà comune delle *Markgenossenschaften*⁶¹ e il comunismo agrario rivendicato nel *Manifesto* dei contadini tedeschi del 1525, detto dei «Dodici Articoli»⁶². In Francia, l'ex prete cattolico Jacques Roux denunciava nel *Manifesto degli Enragés* il diritto assoluto di proprietà in nome del diritto naturale alla vita e la concentrazione di ricchezza in nome dell'eguaglianza repubblicana. Contemporaneamente un altro *Enragé*, Jean-François Varlet, si batteva per il mandato imperativo e il diritto del popolo di praticare la propria sovranità nelle assemblee e nei distretti. Questa tradizione, passando attraverso le associazioni del 1830 e '48, giunge fino alla Comune di Parigi. Sono infatti i comunardi a porre all'ordine del giorno la creazione di nuove istituzioni, riattivando nuovamente il mandato imperativo e la tradizione comunale del XII secolo⁶³. Questi esempi, che possono essere moltiplicati fino a comprendere le esperienze dei consigli del Ventesimo

⁵⁸ *Ivi*, p. 779.

⁵⁹ K. MARX, *Il capitale*, p. 779.

⁶⁰ J. THIRSK, *Enclosing and Engrossing*, in J. THIRSK – H.P.R. FINBERG (eds), *The Agrarian History of England and Wales*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, vol. 4, p. 200.

⁶¹ G. RUDOLPH, *Thomas Müntzer Sozialökonomische Konzeption und das Traditionsbewusstsein der sozialistischen Arbeiterbewegung*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 23, 4/1975, p. 562.

⁶² P. BLICK, *Die Revolution von 1525*, München, Oldenbourg Verlag, 2004, pp. 321-327.

⁶³ Cfr. il *Manifest des Vingt Arrondissements*, «Le Cri du Peuple», n. 26, mar. 27 1871, ora in J. ROUGERIE, *Paris libre 1871*, Paris, Seuil, 1971, p. 137.

simo secolo, la rivoluzione russa e la *Dichiarazione dei diritti del popolo lavoratore e sfruttato* del 1918, mostrano una tradizione alternativa della modernità che, come per le insorgenze dei poveri, delle donne di Parigi e gli schiavi di Haiti, può istituire ponti con tradizioni non-europee. Qui anche la possibilità di fondare una diversa concezione dell'universalità.

6. *Conclusione*

Kant aveva guardato alla Rivoluzione per indicare nel diritto di un popolo di darsi la costituzione che reputa più adeguata un evento in grado di confermare il progresso storico dell'età moderna. Aveva guardato a Parigi e alla sovranità popolare nella sua forma rappresentativa. Altre costituzioni, dichiarazioni e manifesti, sia a Parigi sia ad Haiti, mostravano possibilità alternative che non possono essere livellate sul corso della storia dominante. Kant, contrariamente alle filosofie della storia successive, non ha fatto della *Weltgeschichte* la *Weltgerichte*⁶⁴. Sono le successive filosofie teleologiche della storia, hegeliane e giovani hegeliane, a giudicare le temporalità alternative, che sono state abbandonate e sconfitte, come non meritevoli di sussistere e quindi superate dallo sviluppo razionale della storia. Per Kant, invece, il carattere di evento di un evento storico non va definito in base al successo o all'insuccesso storico. Questa visione non militare della storia ci permette di tenere aperto il campo di possibilità che Kant ha dischiuso per noi. Solo che, dentro questo campo, si incrociano ora molteplici temporalità e possibilità, come in un edificio le cui molte stanze racchiudono futuri possibili ed esperienze bloccate. Serve solo un approccio storiografico in grado di aprire quelle stanze. Benjamin scriveva che «mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, continua, la relazione tra ciò che è stato e l'ora (*Jetzt*) è dialettica: non è un decorso ma un'immagine discontinua, a salti»⁶⁵.

Queste immagini interrompono la temporalità della modernità statale e capitalistica attraverso nuove configurazioni dell'arcaico. Il provincialismo dello spazio che aveva marginalizzato le colonie nella periferia di una pretesa centralità europea va superato assieme al provincialismo del tempo che costantemente confina le asincronie in un tempo residuale. Va abbandonata la concezione della storia universale che, se da un lato comprende le più diverse culture all'insegna di un'universale e astratta appartenenza all'umanità, dall'altro le gerarchizza in base alla temporalità normativa della civilizzazione occidentale.

Nel quadro storico che ho delineato, la Rivoluzione francese, come la intesero i comunisti nel 1871, racchiudeva con Jacques Roux e gli *Enragés* una tradizione non giacobina del potere e possibilità che i comunisti riattivarono nelle loro associazioni e nell'idea di Repubblica Universale. Così, ciò che per la storia universale sono deviazioni e residui storici non degni di essere menzionati, se non come curiosità erudite, diventano per una nuova storiografia materialista della modernità le molte stanze dell'edificio storico. Stanze disposte non in successione lineare, ma compresenti come diverse temporalità del presente. In que-

⁶⁴ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1987, § 304.

⁶⁵ W. BENJAMIN, *Parigi*, p. 598 (N 2a,3).



sto quadro, che, sulla scia di Bloch, ho chiamato “multiversum storico-temporale”, temporalità anacronistiche cessano di essere residui del passato, e masse enormi di materiale giuridico e politico, definite arcaiche secondo la concezione unilineare del tempo, dischiudono invece nuove possibilità di riconfigurazione del presente. Ci sono traiettorie alternative della modernità. Schematizzando: c'è una temporalità che, nonostante le molte sfumature interne, parla il linguaggio dell'accumulazione originaria di capitale e di potere politico nelle mani dello stato: T_1 . Ce n'è un'altra, o altre, che invece configurano diversi rapporti di proprietà e disseminano la sovranità in parti sovrane, costituite, nella storia francese che abbiamo ricostruito a ridosso della Rivoluzione, da sezioni, dipartimento e distretti. Questa seconda temporalità ($T_2, T_3, T_4...$), che appare come «un ritorno dell'arcaico»⁶⁶, riattivava, invece di sincronizzarle al dogma della sovranità nazionale indivisibile, strutture esistenti in una forma nuova, praticando un'altra possibile modernità politica ed economica. Questa seconda tradizione della modernità, che ho chiamato *insurgent universality*, là dove si è espressa si è sempre articolata in autonome forme istituzionali e si è trovata in tensione con la traiettoria dominante della modernità caratterizzata da accumulazione di potere politico statale e di capitale.

Innumerevoli temporalità alternative non solo stratificano la storia europea, ma mostrano, nella riattivazione di possibilità che si aprono nel conflitto tra T_1 e $T_2, T_3...$, possibili ponti con le innumerevoli temporalità extra-europee. Gli anacronismi cessano così di essere visti come ritardi da sincronizzare, conformemente a una supposta tendenza della modernità, e diventano cariche di energia in grado di ri-orientare la modernità e aprire nuove possibilità di vita in comune. In questo senso il ponte tra le comunità bossales e i sanculotti di Parigi è istruttivo di un diverso modo di guardare alla storia. I loro linguaggi erano diversi, ma tutt'altro che intraducibili. L'arte della traduzione richiede però la conoscenza della grammatica dei tempi storici, dove l'arcaico cessa di essere semplicemente passato e diventa segnavia di possibili futuri. Certo, l'energia che scaturisce da ciò-che-è-stato può dare esiti molto diversi. Anche reazionari. Ma è questo ciò che accade quando temporalità diverse entrano in conflitto tra loro.

⁶⁶ L. JAUME, *Le Discours Jacobin*, p. 318.