

Introduzione

La Rivoluzione francese: evidenze lessicologiche, evidenze lessicometriche e interpretazioni storiografiche

CESARE VETTER

1. STRUTTURA DEL VOLUME: FONTI, METODOLOGIE, INTENDIMENTI

Questo secondo tomo de *La felicità è un'idea nuova in Europa* ha un filo conduttore ben preciso: permettere al lettore di testare attraverso evidenze lessicologiche e lessicometriche i più recenti e importanti dibattiti sulle questioni attinenti alla Rivoluzione francese. Le evidenze che qui proponiamo provengono dall'interrogazione di due *corpora* informatici distinti: il *corpus* informatico di testi della Rivoluzione francese che in questi anni abbiamo costituito e stiamo continuando a implementare – con l'apporto decisivo e determinante di Marco Marin – presso il Dipartimento di Storia (ora Dipartimento di studi umanistici) dell'Università di Trieste e il *corpus* di catechismi rivoluzionari costituito autonomamente nell'ambito di una tesi di dottorato per il SUM da Marco Marin. Il *corpus* sulla Rivoluzione francese nella mia disponibilità (che per il momento non può essere messo in rete per vincoli dovuti alle normative sui diritti editoriali) comprende la seguente bibliografia: *Œuvres politiques* di Marat (10 voll., Bruxelles, 1989-1993) e altri scritti di Marat del periodo precedente la Rivoluzione; *Œuvres* di Robespierre (11 voll., Paris, 2000-2007); *Œuvres complètes* di Saint-Just (Paris, 1984); il giornale di Hébert (*Le Père Duchesne*, 10 voll., Paris, 1969); *Du Bonheur* di Lequinio (20 brumaire an second). Il *corpus* informatico costituito da Marco Marin comprende 112 catechismi, dei quali 105 a stampa e 7 manoscritti. La maggior parte di

questi catechismi è stata trascritta manualmente non utilizzando programmi di riconoscimento automatico del testo. Marco Marin e Elisabetta Gon hanno inoltre trascritto, digitalizzato e analizzato lessicometricamente la lettera inedita di Robespierre del 1792 venuta recentemente alla luce¹.

Per quanto riguarda il versante Rivoluzione francese (un altro fronte aperto riguarda il Risorgimento italiano)² presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Trieste stiamo procedendo alla digitalizzazione degli scritti giornalistici di Babeuf (2 voll., Paris, 1966), del secondo tomo delle *Œuvres complètes* di Jean Meslier (Paris 1974; gli altri due tomi sono interrogabili presso il sito dell'ATILF) e del materiale pubblicato da W. Markov e A. Soboul in *Die Sansculotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung. 1793-1794* (Berlin, 1957). In prospettiva conto di acquisire (finanziamenti e forze permettendo) le *Œuvres* di Desmoulins (10 voll., Paris, 1980), le *Œuvres* di Condorcet (12 voll., Paris, 1847-1849), la raccolta di fonti *Aux origines de la République 1789-1792* (6 voll., Paris, 1991), alcuni segmenti temporali del *Moniteur* e delle *Archives parlementaires*. Sulla bibliografia acquisita (cioè trasformata da documento cartaceo in documento elettronico) stiamo applicando programmi di interrogazione dei testi, che permettono di produrre elaborazioni lessicologiche e lessicometriche (occorrenze, co-occorrenze, *collocations*, frequenze assolute e frequenze relative, espressioni di sequenza, concordanze, flussi temporali, concordanze di co-occorrenze). Per le tecnicità legate a questi aspetti rinvio all'*Introduzione metodologica* di Marco Marin alla seconda parte del primo tomo de *La felicità* e alle presentazioni di Marco Marin e di Elisabetta Gon del materiale lessicologico e lessicometrico proposto in questo volume. Qui vorrei solo ribadire che l'approccio informatico (l'acquisizione di documenti in formato elettronico e l'applicazione di programmi di interrogazione dei testi) costituisce, a mio avviso, la nuova frontiera nello studio della storia delle idee (e forse nell'attività storiografica *tout court*). Il «*tourant linguistique*», su cui ha richiamato più volte l'attenzione Jacques Guilhaumou³ anche a proposito della Rivoluzione francese, ha prodotto e sta producendo risultati importanti e apprezzabili. Molto però resta da fare e – per quanto riguarda la Rivoluzione francese – un significativo salto di qualità sarà possibile solo acquisendo *corpora* vasti, in primo luogo il *Moniteur* e le *Archives parlementaires*. È un vero peccato che il *corpus* di testi rivoluzionari messo in campo dall'ATILF (FRAN-TEXT) sia sostanzialmente ancora molto esiguo e che il materiale digitale messo a disposizione da Gallica non permetta indagini lessicometriche. Altre banche dati, come *Internet Archive*, hanno motori di ricerca molto primitivi, che si limitano alla funzione cerca e trova, tra l'altro non del tutto affidabile vista la cattiva qualità della digitalizzazione. Per restare sul caso di *Internet Archive*, la formattazione in TXT (Full Text) – che, una volta scaricata, potrebbe essere trattata con *software* linguistico proprietario adeguato (*Concordance*, ...) – ha molte imperfezioni e un tasso di errori che la rende inutilizzabile. Anche se si scarica il formato PDF del testo non si ottengono risultati. La conversione dal formato PDF (scaricato) in TXT ripropone infatti un materiale identico al TXT (Full Text) in rete. Evidente-

mente i PDF sono stati creati non con una digitalizzazione autonoma ma con le stesse immagini acquisite dal cartaceo. Di conseguenza, per esempio, le *Œuvres* di Condorcet non possono essere trattate con i metodi e gli strumenti della linguistica dei *corpora*. Analoghe considerazioni vanno fatte per i volumi del *Moniteur* messi in rete da *Internet Archive*. In prospettiva bisognerà arrivare a una testoteca della Rivoluzione francese il più possibile completa, consultabile da tutti e interrogabile con adeguati motori di ricerca. È un progetto che implica enormi investimenti in organizzazione, coordinamento, lavoro, impegno finanziario e che richiede scelte coraggiose (perché non immediatamente spendibili sul piano della visibilità e dei risultati) nell’allocazione delle risorse. Le grandi istituzioni e le grandi strutture si sono mosse e si stanno muovendo con lentezza e vischiosità burocratiche, anche se per la Rivoluzione francese la situazione è indubbiamente di gran lunga migliore rispetto al Risorgimento italiano (i due ambiti di ricerca che frequento con maggiore assiduità e che conosco meglio: ma il discorso potrebbe essere tranquillamente esteso, per quanto riguarda l’Italia, al fascismo).

Le evidenze lessicologiche e lessicometriche proposte da Marco Marin e da Elisabetta Gon hanno attinenza con le più recenti e le più importanti discussioni storiografiche sulla Rivoluzione francese. Elisabetta Gon ha costruito queste evidenze sul *corpus* a disposizione presso il nostro Dipartimento (5.572.407 *tokens*). Marco Marin ha lavorato sul *corpus* dei catechismi rivoluzionari (985.256 *tokens*). Sulle caratteristiche dei *corpora*, sul *software* linguistico usato per l’interrogazione dei testi digitalizzati (*Bruco*, *Concordance*, *Lexico 3*, *Treetagger*) e sulle tecniche di analisi del discorso e di linguistica dei *corpora* messe in campo rinvio alle presentazioni del materiale linguistico. Io qui mi limiterò a esplicitare i criteri di attinenza storiografica con cui abbiamo scelto le parole da mettere al centro della nostra analisi lessicologica e lessicometrica.

2. DICTATURE E BONHEUR

Le concordanze della stringa «dict*» rinviano alle ricerche sulla nozione di dittatura che ho portato avanti in questi anni⁴. Conto di poter presentare nel terzo volume un quadro completo delle parole che hanno attinenza con queste problematiche nel lessico di Marat («dictateur», «dictature», «tribun», «triumvir(s)», «chef(s)», ...).

Le concordanze della lessia «bonheur» integrano i risultati di ricerca già esposti nel primo tomo e rinviano a una parola chiave del lessico della Rivoluzione. Resto convinto – come ho avuto modo di ribadire in più occasioni – che la nuova idea di felicità elaborata nell’anno secondo (1793-1794) sia uno dei lasciti più importanti che la Rivoluzione francese consegna ai secoli XIX e XX e mi sembra che questo aspetto sia rimasto decisamente in ombra nei recenti tentativi di disegnare una storia dell’idea di felicità (Fulvia de Luise e Giuseppe Farinetti, Darrin M. McMahon, Antonio Trampus, Georges Minois)⁵. La que-

stione della felicità sta al centro della narrazione che fin dagli inizi la Rivoluzione francese produce su se stessa. La promessa e la speranza di felicità sono ingredienti fondamentali della sua capacità di riaccendere speranze millenaristiche e del suo presentarsi ed essere vissuta come «buona novella». La parola *bonheur* è largamente presente – anche se in una misura che allo stato degli studi non è quantificabile con precisione – nel lessico della Rivoluzione. Alla «felicità vegetativa»⁶ di chi si accontenta comunque della propria condizione la Rivoluzione francese contrappone una idea emancipativa di felicità. Esempio al riguardo la risposta di Condorcet (1789) alle obiezioni dei proprietari di schiavi secondo cui non aveva senso liberare gli schiavi perché questi ultimi erano pienamente soddisfatti della vita che conducevano: «il ne s'agit pas de savoir si les noirs sont heureux, mais s'ils jouissent des droits dont tous les hommes doivent jouir»⁷.

Le caratteristiche e i contenuti di questa felicità tanto evocata variano a seconda delle fasi della Rivoluzione e degli orientamenti ideali e politici che si contendono il campo. Per alcuni (Condorcet, girondini, ...) si tratta di creare le condizioni in cui ogni individuo possa cercare al meglio la propria felicità, sviluppando i propri talenti e le proprie capacità. È questa l'impostazione che potremmo chiamare procedurale. Altri (montagnardi, giacobinismo robespierrista e sanculotti) propongono una visione sostantiva della felicità: la politica deve intervenire concretamente nella costruzione della felicità rieducando l'uomo e rimuovendo le ineguaglianze sociali. Anche le formule cambiano: «bonheur de tous», «bonheur commun», «bonheur commun de tous», «bonheur républicain», «bonheur du peuple», «bonheur de la nation» etc. Non abbiamo trovato – ma lo dico con cautela, perché risultati definitivi si potranno avere solo avendo a disposizione *corpora* digitali completi – l'espressione «le plus grand bonheur du plus grand nombre», ossia il corrispettivo francese della formula utilitarista «the Greatest Happiness of the Greatest Number»⁸. Anche se non alla lettera, la sostanza liberale della formula benthamiana – largamente circolante nel Settecento francese e italiano – risuona però in molti interventi, in particolare girondini. Così per esempio – nella discussione sulla costituzione – Vergniaud l'8 maggio 1793 afferma che «la constitution la plus parfaite sera celle qui fera jouir de la plus grande somme de bonheur possible et le corps social et les individus qui le composent»⁹.

La formula *bonheur commun* – recepita nella *Déclaration* del 1793 e ampiamente usata nell'anno secondo – attraversa tutta la Rivoluzione. La si ritrova, per esempio, in Mirabeau e Condorcet, con significati diversi da quelli del giacobinismo e della sanculotteria e ancor più radicalmente diversi dall'accezione che assumerà con Babeuf. Il «bonheur commun» del filone babuvista-buonarottiano («communauté des biens») radicalizza il «bonheur commun» dell'anno secondo («bonheur partagé»). In tutte e due le varianti comunque l'espressione non ha nulla a che vedere con la nozione di «bene comune» con cui viene a volte erroneamente tradotta¹⁰. Non ha nulla a che vedere inoltre con il «common bles-

sing» di Pope (tradotto in francese con «bonheur commun»)¹¹, con il «common good» evocato nella costituzione del Massachusetts del 1780 e con il «commonwealth» del lessico politico britannico del Settecento. Non abbiamo elementi per tematizzare l'eventuale nesso tra «bonheur commun» e «sens commun», nozione – come è noto – al centro di una recente e affascinante indagine di Sophia A. Rosenfeld¹². In Robespierre abbiamo individuato solo 8 occorrenze di «sens commun», tutte generiche e non in relazione con «bonheur». Anche le altre occorrenze e co-occorrenze di «sens commun» individuate nei *corpora* a nostra disposizione non sono significative. Analogo discorso vale per la lessia «bon sens».

Nella dialettica tra spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa¹³ l'anno secondo rappresenta per l'idea di felicità una svolta decisiva. Il «bonheur commun» dell'anno secondo rafforza la cifra emancipativa della felicità rivoluzionaria e lascia in eredità al XIX e al XX secolo un'idea nuova di felicità: una felicità accessibile a tutti, connotata socialmente in senso egualitario e suscitata politicamente per via rivoluzionaria. Sono questi aspetti – tra loro strettamente correlati – che costituiscono la novità evocata da Saint-Just nella celebre frase del 3 marzo 1794 («La felicità è un'idea nuova in Europa»). Il nesso rivoluzione-eguaglianza sociale-felicità segna uno spartiacque tra la felicità degli antichi e la felicità dei moderni. Il concetto di felicità si arricchisce di una nuova concezione¹⁴. Una concezione eversiva, che mette in crisi la «felicità vegetativa» delle masse popolari di antico regime, evocata da Tocqueville, e spazza via i supporti teorici alla rassegnazione, quelli tradizionali di ispirazione filosofica e religiosa ma anche quelli messi in campo nel secolo dei lumi con l'intrigante dottrina del «compenso» e della «bilancia»¹⁵. Gli estensori della *Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo e del cittadino* del 1795, come è noto, rinunceranno a inserire la felicità tra i diritti dell'uomo, in base alla considerazione che era impossibile mettersi d'accordo sul significato preciso della parola. Nella seduta della Convenzione del 16 messidoro anno III (4 luglio 1795) verrà ricordato che «il y a deux mille ans que l'on comptait 288 espèces de bonheur»¹⁶. Il vero motivo è però la potente carica eversiva della promessa di felicità. L'impegno – espresso insistentemente in molti documenti dell'anno secondo¹⁷ – a continuare la rivoluzione fino a che sulla terra fosse rimasto un solo essere povero e infelice («malheureux» indica nella maggior parte dei casi sia l'infelice che il povero) configurava l'idea di una rivoluzione permanente, in netto contrasto con gli orientamenti di chi (foglianti e girondini prima, termidoriani poi) era intenzionato a chiudere la rivoluzione¹⁸.

In questo secondo tomo, come già nel primo con riferimento ai primi dieci volumi delle *Œuvres* di Robespierre, presentiamo anche le concordanze di «félicité», nelle varie grafie con cui la lessia compare nei nostri *corpora*. Le concordanze di «félicité» a questo punto sono complete. Nel terzo volume pubblicheremo le concordanze di «bonheur», che ancora mancano all'appello. Sono molte: 96 occorrenze in Saint-Just e 533 occorrenze in Marat. Alla luce delle evidenze lessicologiche e lessicometriche ottenute attraverso l'interrogazione dei testi con il

software linguistico a nostra disposizione, posso però già segnalare che nei nostri *corpora* «bonheur» e «félicité» sono sinonimi e termini assolutamente intercambiabili. Ciò che risulta – all'interno di questa intercambiabilità – è la netta prevalenza di «bonheur» rispetto a «félicité»¹⁹. In Hébert il rapporto è di 139 occorrenze di «bonh(n)eur» (frequenza relativa: 0,0254%) a fronte di 4 occorrenze di «félicité(s)» (frequenza relativa: 0,0007%). Nel discorso *Du bonheur* di Lequinio (4.618 *tokens*) troviamo 28 occorrenze di «bonheur» (FRN²⁰: 0,6063%) e 6 di «fé(e)licité (FRN: 0,1299%). In Marat sono presenti 533 occorrenze di «bonheur» (FRN: 0,0213%) e 81 occorrenze di «fé(e)licité» (FRN: 0,0032%). In Robespierre si possono riscontrare 501 occorrenze di «bonheur» (FRN: 0,0232%) contro 59 occorrenze di «félicité» (FRN: 0,0027%). In Saint-Just sono 96 le occorrenze di «bonheur» (FRN: 0,0264%) e 12 quelle di «félicité» (FRN: 0,0033%). Nei catechismi, infine, le occorrenze di «bonh(n)e(é)ur(s)» sono 938 (FRN: 0,0952%) e 96 quelle di «fé(e)l(licité(s))» (FRN 0,0097%)²¹.

La distinzione tra «bonheur» (situazione occasionale di benessere dettata da fattori esterni) e «félicité» (situazione continuativa di benessere attinente a una dimensione interiore), suggerita da Gabriel Girard nei *Synonymes François* del 1736 e ripresa da molti altri autori settecenteschi²², tra cui Voltaire, che la ripropone con una curvatura ironica e scherzosa nella voce *Félicité* pubblicata nell'*Encyclopédie*²³, non risulta recepita nei *corpora* a nostra disposizione. Dai sondaggi che ho fatto sul cartaceo e sul materiale disponibile in rete il dato sembra essere lo stesso per l'intero lessico della Rivoluzione: è evidente però che sulla questione saranno necessari ulteriori supplementi di indagine.

Un'ultima considerazione. Il *mainstream* sull'idea di felicità nella Rivoluzione francese – che riprende un *cliché* elaborato nel periodo termidoriano²⁴ – insiste sulla prevalenza della felicità pubblica sulla felicità privata. La felicità dei giacobini in particolare sarebbe essenzialmente «felicità pubblica». È un'impostazione che non condivido. La contrapposizione tra felicità pubblica e felicità privata non si confronta con la polisemia dell'espressione «felicità pubblica» nel lessico dei rivoluzionari²⁵ ma soprattutto espunge o banalmente dimentica la nozione di felicità individuale. La questione meriterebbe una trattazione specifica. Mi limiterò ad osservare che – sul piano analitico e al di là degli usi lessicali e delle sovrapposizioni che di volta in volta è possibile riscontrare nelle varie fonti – sarebbe opportuno tener ben distinte non solo le nozioni di felicità pubblica e felicità privata ma anche le nozioni di felicità privata e felicità individuale. La felicità individuale, ovviamente sempre presente nella felicità privata, può espandersi sia nella dimensione privata (nelle due articolazioni fondamentali della *vita activa* e della *vita contemplativa*) che nella dimensione pubblica del rapporto con gli altri e del confronto politico. La dimensione pubblica del confronto politico è stata considerata a lungo l'ambito di eccellenza della *vita activa*. La felicità della tradizione repubblicana è *anche* una felicità individuale, che trova fioritura nell'ambito pubblico del confronto politico. La felicità evocata nel fortunato saggio di Hirschman²⁶ è una felicità individuale, che ciclicamente si rivolge alla

dimensione privata (*vita activa* del cittadino consumatore) e alla dimensione pubblica (*vita activa* del cittadino che si dedica ai pubblici affari). Nel caso della Rivoluzione francese il rapporto triadico tra felicità individuale, felicità privata e felicità pubblica²⁷ andrebbe studiato con maggiore attenzione, non dimenticando – tra l'altro – che il giacobinismo non annulla l'individuo né nella società né nello stato²⁸. Esempio al riguardo il discorso *Du Bonheur* del 20 brumaio anno secondo (10 novembre 1793)²⁹. La «*félicité publique*» invocata da Lequinio significa in primo luogo «*le bonheur des autres*», ma configura anche un'idea relazionale di felicità in cui l'individuo si realizza attraverso il lavoro, gli affetti familiari e amicali, la cura per gli altri e l'impegno politico.

Il materiale che qui presento può suggerire utili spunti di riflessione. Per quanto riguarda le formule «*bonheur public*» e «*félicité publique*» abbiamo i seguenti dati: in Hébert la prima compare 3 volte (FRN su «*bonheur*»: 2,16%³⁰), la seconda 2 volte (FRN su «*félicité*»: 50%); in Lequinio si riscontrano 2 occorrenze di «*bonheur public*» (FRN su «*bonheur*»: 7,14%) e 1 di «*félicité publique*» (FRN su «*félicité*»: 16,66%); in Marat «*bonheur public*» ricorre 27 volte (FRN su «*bonheur*»: 5,07%) e «*félicité publique(s)*»³¹ 62 (FRN su «*félicité*»: 76,54%); in Robespierre 51 sono le occorrenze di «*bonheur public(s)*» (FRN su «*bonheur*»: 10,18%) e 14 quelle di «*félicité publique(s)*» (FRN su «*félicité*»: 23,73%); in Saint-Just abbiamo 6 occorrenze di «*bonheur public*» (FRN su «*bonheur*»: 6,25%) e 2 di «*félicité publique*» (FRN su «*félicité*»: 16,66%); nei catechismi, infine, «*bonheur public*» ha una frequenza assoluta di 23 (FRN su «*bonheur*»: 2,45%) e «*fé(e)licité publique(s)*» di 13 (FRN su «*félicité*»: 13,54%).

3. LIBERTÉ PUBLIQUE

Strettamente legata alla questione della felicità è la messa a punto del significato della lessia «*liberté publique*» nel lessico della Rivoluzione. Nel saggio *On Revolution* (1963, 1965) Hannah Arendt – come è noto – legge il diritto configurato nella *Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America* (4 luglio 1776) come «*pursuit of Happiness*» in chiave prevalentemente di «*public happiness*» e suggerisce che ciò che gli americani del XVIII secolo chiamavano «*public happiness*» veniva definito dai francesi nello stesso periodo «*liberté publique*» («*public freedom*», «*public liberty*»)³². I concetti veicolati dalle due espressioni andrebbero equiparati e indicherebbero la felicità provata dal cittadino nel partecipare attivamente ai processi di decisione politica. L'unica vera e autentica felicità dell'uomo secondo l'interpretazione proposta da Hannah Arendt, che assolutizza e radicalizza elementi presenti nell'idea di felicità della tradizione repubblicana e in Tocqueville. Secondo la Arendt questa felicità era un'esperienza («*experience*») in America e un gusto ed una passione («*passion*», «*taste*») in Francia. La distinzione di Robespierre tra libertà civile («*civil liberty*») e libertà pubblica («*public liberty*») corrisponderebbe «*to the vague, conceptually ambi-*

guous american use of the term happiness». La libertà civile robespierriana indicherebbe l'area del «private welfare», la libertà pubblica il «well-being as well as being a participator in public affairs». Sulla nozione di felicità dei padri fondatori americani (Jefferson in particolare) il discorso resta aperto e potrà essere messo ulteriormente a fuoco recependo gli spunti e le sollecitazioni del paradigma repubblicano applicato alla Rivoluzione americana, non dimenticando però che l'espressione «pursuit of happiness» – come ha evidenziato correttamente Darrin M. McMahon – è più volte usata da Locke nel *Saggio sull'intelletto umano* (1689)³³. Ho trovato invece finora – tramite la tradizionale schedatura del cartaceo e i sondaggi sul materiale digitale in rete – scarsi riscontri alle suggestioni linguistiche della Arendt. Il materiale digitalizzato a nostra disposizione – come si può vedere dalle concordanze qui presentate – non offre alcun riscontro. Forse Hannah Arendt ha sovrapposto – senza verifiche documentarie adeguate – al lessico dell'Illuminismo francese e della Rivoluzione il lessico di Tocqueville, che nell'*Ancien régime et la révolution* (1856: livre III, ch. III) si sofferma analiticamente su «l'idée et le goût de la liberté publique» nella Francia del XVIII secolo e usa indistintamente le espressioni «liberté publique» e «liberté politique» per indicare la partecipazione ai pubblici affari, partecipazione che Tocqueville descrive secondo i canoni della tradizione repubblicana:

Je me suis souvent demandé où est la source de cette passion de la liberté politique qui, dans tous les temps, a fait faire aux hommes les plus grandes choses que l'humanité ait accomplies, dans quels sentiments elle s'enracine et se nourrit [...] Ce qui, dans tous les temps, lui a attaché si fortement le cœur de certains hommes, ce sont ses traits mêmes, son charme propre, indépendant de ses bienfaits; c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer sans contrainte, sous le seul gouvernement de Dieu et des lois. Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir.

4. REPUBBLICANESIMO

La messa a fuoco dei significati di «liberté publique» impatta anche sulle recenti riflessioni riguardo ai rapporti tra repubblicanesimo e Rivoluzione francese. Il repubblicanesimo, da alcuni decenni, ha guadagnato una significativa rilevanza nel dibattito intellettuale contemporaneo, investendo una pluralità di ambiti disciplinari: teoria politica, filosofia politica, storiografia, storia del pensiero e delle dottrine politiche, storia del pensiero giuridico, filosofia del diritto³⁴. L'avvio è costituito dall'opera di John Pocock (1975)³⁵. Come paradigma storiografico il repubblicanesimo ha rovesciato l'interpretazione tradizionale della Rivoluzione americana (Rivoluzione americana = rivoluzione liberale)³⁶ e ora sta investendo con forza la Rivoluzione francese, mettendo in discussione – con approcci diversi e contrapposti – l'«eccezionalismo» francese³⁷. Le concordanze di «liberté publique» possono portare un utile contributo ai dibattiti in corso. Così come le concordanze di altre lessie complesse che hanno al centro il sintagma nomi-

nale «liberté». Sulla nozione di libertà – come è noto – i neo-repubblicani sono profondamente divisi e può essere un esercizio interessante ed euristicamente produttivo verificare quale libertà (la libertà come partecipazione à la Pocock, la libertà come non dipendenza à la Skinner, la libertà come non dominio à la Pettit) sia effettivamente riscontrabile nel lessico della Rivoluzione. E se e come queste diverse articolazioni della libertà repubblicana incrociano la concezione liberale della libertà come non interferenza. Ovviamente le concordanze che presentiamo sono solo un piccolo tassello di un mosaico che dovrà essere costruito con molto lavoro e molta pazienza. Personalmente io resto ancora molto legato alla distinzione di Berlin tra libertà positiva e libertà negativa ma ritengo che non sia assolutamente possibile prescindere dalle sollecitazioni che provengono dalla tradizione repubblicana e dalla riflessione neo-repubblicana.

Alle problematiche del repubblicanesimo fanno riferimento anche le concordanze delle stringhe «*conom*» e «tax*». Secondo alcune interpretazioni infatti l'«économie politique populaire» configurerebbe una delle modalità con cui il repubblicanesimo – attraverso Robespierre, i montagnardi e i sanculotti – si presenta sulla scena della Rivoluzione. La nozione di «économie politique populaire» – come è noto – è stata al centro di recenti e vivaci dibattiti storiografici³⁸. Allo stato attuale degli studi l'espressione risulta un *hapax*. Ma ovviamente questo è un dato provvisorio in attesa di avere a disposizione *corpora* digitali se non completi almeno più significativi. Le concordanze che presentiamo possono contribuire a mettere meglio a fuoco il campo semantico di «économie» nel lessico di Robespierre.

Alle problematiche del repubblicanesimo ma anche alle problematiche del terrore fanno riferimento le concordanze di «ennemis de l'humanité», «ennemis du peuple», «hors (de) (-) la (-) loi», «droit(s) naturel(s)», «droit(s) de la nature», «nature humaine». Le tesi storiografiche da testare in questo caso sono quelle avanzate da Dan Edelstein³⁹. Dan Edelstein così come Keith Baker, di cui è allievo, usa la nozione di «repubblicanesimo classico» con riferimento alla tradizione esplorata da Pocock e a Pocock stesso. Non si adegua quindi alla distinzione tra umanesimo civico e repubblicanesimo classico proposta da Rawls e accettata da molti altri⁴⁰. Per Dan Edelstein – così come per Keith Baker – c'è un «repubblicanesimo classico» e un «repubblicanesimo moderno». È questa in fondo l'impostazione di larga parte della storiografia anglosassone. I giacobini e i montagnardi si ricollegerebbero al repubblicanesimo classico, i girondini e Condorcet al repubblicanesimo moderno. Per Baker i giacobini (Robespierre, Marat, Saint-Just) portano a metastasi il repubblicanesimo classico⁴¹, per Edelstein i giacobini (che non distinguono dai montagnardi) trasformano il repubblicanesimo classico in un «repubblicanesimo naturale», facendo confluire nel repubblicanesimo classico tematiche legate al diritto naturale. Per Dan Edelstein il Terrore nasce dalla confluenza nella politica giacobina di tre filoni culturali: il mito dell'età dell'oro, il re-

pubblicanesimo classico, le teorie del diritto naturale. La contaminazione di questi tre filoni culturali confluiti nella politica giacobina dell'anno secondo avrebbe trasformato il repubblicanesimo classico dei giacobini in un «repubblicanesimo naturale», imperniato sulla nozione di «nemico del genere umano» e sulla categoria di «hors (de) la loi»⁴². Da qui il nesso tra giacobinismo dell'anno secondo e Terrore. A mio avviso l'interpretazione culturalista di Dan Edelstein – che ha il merito, tra l'altro, di insistere sull'importanza del decreto del 19 marzo 1793, già studiato in termini di incidenza statistica nel lavoro del 1935 di Donald Greer⁴³ e riportato all'attenzione degli storici dai lavori di Jean-Clément Martin sulla Vandea e sulla Controrivoluzione⁴⁴ – è suggestiva e molto intrigante e meriterebbe di essere testata in modo organico e sistematico. Potrebbe essere – per di più – integrata proficuamente con le sollecitazioni di David Bell sulle origini culturali settecentesche della «guerre absolue»⁴⁵. Il quadro che qui presentiamo è ovviamente insufficiente per poter trarre qualsiasi conclusione.

Dan Edelstein sottolinea insistentemente l'importanza dei miti nella strutturazione delle culture politiche e – nella sua esposizione dei filoni culturali che conducono al Terrore – assegna un ruolo centrale al mito dell'età dell'oro⁴⁶. C'è un altro mito, a mio avviso, che meriterebbe di essere testato: il mito di Armageddon. Nel mito di Armageddon esiste un popolo (secondo la tradizione apocalittica ebraica e paleocristiana il popolo di Dio) puro e incontaminato. Questo popolo è attaccato da forze interne corrotte e corruttrici, sostenute da potenti forze esterne, a loro volta corrotte e corruttrici. Un ristretto gruppo di virtuosi sotto la guida di un Salvatore riuscirà a condurre il popolo di Dio alla vittoria, sconfiggendo e sterminando i nemici interni ed esterni. Dopo lo scontro finale (la battaglia di Armageddon nell'*Apocalisse* di San Giovanni) il popolo di Dio continuerà a vivere felice e incontaminato, in una società perfetta e armoniosa, liberata da ogni impurità e corruzione. Il mito di Armageddon è stato relazionato con vari momenti storici e varie culture politiche da molti studiosi. Tra gli altri da Norman Cohn, André Glucksmann, Paul Berman⁴⁷. Come ho già avuto modo di ribadire in più occasioni, io ritengo che potrebbe essere messo in campo anche per la Rivoluzione francese. L'affermazione di Robespierre (*Sur les crimes des rois coalisés contre la France: 7 prairial an II, 26 mai 1794*)⁴⁸ che in Francia esistono due popoli – uno virtuoso e l'altro corrotto e corruttore, in combutta con gli stranieri corrotti e corruttori – tenderebbe a confermare questa mia ipotesi. Lascio il discorso aperto e spero di riuscire a produrre materiale al riguardo nel terzo volume.

5. TERREUR

Le concordanze di «terreur» ci portano a una questione chiave dei dibattiti storiografici sulla Rivoluzione francese, già affrontata nel primo tomo con riferimento specifico a Robespierre. Recentemente, come è noto, Jean-Clément Martin ha avanzato una tesi suggestiva: il Terrore è un'invenzione storiografica che – sulla

scorta della costruzione memoriale termidoriana – ha proiettato in una dimensione di sistema e di paradigma un momento della storia (l'anno secondo) in cui il potere ha reso visibile attraverso discorsi espliciti e dibattiti pubblici il suo sostanziale rapporto con la violenza⁴⁹. Che il Terrore – contrariamente a quanto ha sempre affermato una vulgata storiografica ripetitiva e una manualistica poco attenta alla documentazione – non sia mai stato messo ufficialmente all'ordine del giorno è un dato certo ed acquisito, che Jean-Clément Martin ha fatto bene a ribadire e a evidenziare⁵⁰. Quanto poi il discorso pubblico dell'anno secondo abbia usato la parola «*terreur*» con accezione positiva è questione tuttora aperta e difficile da quantificare⁵¹. Sicuramente c'è una divaricazione tra la prudenza dei membri della Convenzione e le disinvolture dei gruppi militanti. Solo quando avremo a disposizione banche dati complete o comunque ampie e significative potremo però dare risposte certe. Le concordanze che qui presentiamo sembrano suggerire che anche nell'anno secondo la parola continua ad essere usata con cautela e con significati non sempre univoci.

Alle problematiche del Terrore ci conducono anche le concordanze della stringa «*veng**». In questo caso l'intendimento è testare le interpretazioni di Arno Mayer⁵² che, nell'ambito della dialettica Rivoluzione-Controrivoluzione, individua nella vendetta⁵³ l'elemento esplicativo del Terrore. Nello schema di Mayer la vendetta – invariante antropologica, che prescinde dalle ideologie e dagli orientamenti politici – viene messa in moto dalla Rivoluzione, che toccando inevitabilmente interessi concreti e corposi suscita reazioni aspre e cicli di violenza. La vendetta – di cui Mayer sottolinea le potenzialità euristiche come categoria interpretativa storiografica – appare quando la sovranità e il sistema giudiziario si decompongono e lasciano il posto a forme di violenza pre-moderne. La vendetta dal basso esplode quando il sistema di sovranità affonda. Il Terrore del 1793-1794 – che secondo Mayer è un terrore istituzionalizzato – sarebbe un tentativo di regolamentare in forma moderna la vendetta e la violenza arcaica. Le concordanze che presentiamo tentano di verificare – nell'ambito ovviamente di un campione molto ristretto – quanto di queste dinamiche si rifletta sul piano lessicale. Abbiamo inserito anche «*vindictes*», che pur avendo un significato diverso da «*vengeance*» rientra nelle problematiche sollevate da Mayer. Nel terzo volume presenteremo le concordanze di «*violence*», strettamente legata alla «*vengeance*» nello schema esplicativo di Mayer. Il rapporto «*violence*»-«*terreur*» – da sempre al centro dei dibattiti storiografici sul Terrore – è stato declinato di volta in volta in modi diversi (tra i più suggestivi forse quello suggerito da Georges Lefebvre nella sequenza paura-reazione difensiva-volontà punitiva)⁵⁴. Recentemente è tornato alla ribalta nei dibattiti sollevati dalle sopraccitate suggestioni di Jean-Clément Martin e da altri e importanti lavori tra i quali mi limiterò a segnalare quelli di Sophie Wahnich⁵⁵ e di David Andress⁵⁶. Nel terzo volume tenteremo anche di verificare la consistenza della «*bestialisation prégnante de l'ennemi*» nel discorso pubblico, indicata da Pierre Serna come elemento prodromico delle

violenze rivoluzionarie⁵⁷. Proveremo inoltre a testare sul piano lessicale alcune interpretazioni del Terrore, che dopo le celebrazioni del bicentenario⁵⁸ si sono proposte di portare il dibattito storiografico fuori dalle secche della contrapposizione tra scuola classica (teoria delle circostanze) e scuola revisionista (filiazione ideologica): quella di Patrice Higonnet⁵⁹, per esempio, che interpreta il Terrore come conseguenza della schizofrenia del giacobinismo, incapace di ricomporre e di portare a sintesi la dialettica tra due suoi valori fondamentali, l'individuo e la società («private rights and public good»), e quella di Patrice Guennifey, che applica al Terrore la nozione di «radicalisation cumulative du discours», messa in campo da Hans Mommsen nell'analisi del nazionalsocialismo⁶⁰.

6. IL SANCULOTTO

L'ultimo gruppo di concordanze che presentiamo rinvia a una figura che è tornata centrale negli studi sulla Rivoluzione: il sanculotto. Dopo la vivace stagione degli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento (Albert Soboul, Richard Cobb, Georges Rudé, Walter Markov, Kare Tonnesson, ...) e le successive messe a punto, tra gli altri, di Marcel Reinhard, Daniel Roche, Michael Sonenscher, Steve Kaplan, il cantiere sulla sanculotteria – come è noto – è stato riaperto da Haim Burstin⁶¹. Recentemente sono usciti il documentato lavoro di Michael Sonenscher⁶² e il bel dizionario di Michel Biard sul lessico del *Père Duchesne*⁶³. Mancano tuttora studi organici ed esaustivi sull'uso della lessia «sans(-)culotte(s)» nel lessico della Rivoluzione. I contributi più importanti rimangono i saggi di Annie Geffroy⁶⁴ e il soprattutto lavoro di Sonenscher. L'indagine di Sonenscher ha spostato le datazioni lessicografiche tradizionali e ha evidenziato che il neologismo nasce nei salotti del Settecento come «plaisanterie» per indicare i letterati privi di protezione e – dopo un iniziale uso diffamatorio da parte dei pubblicitari anti-rivoluzionari – si afferma man mano con connotazione positiva nel corso della Rivoluzione a partire dall'inverno 1791-1792. Nell'anno secondo diventa un emblema repubblicano carico di suggestioni e di simbolismi. Anche dopo queste preziose messe a punto resta aperta una grande questione storiografica, che riguarda la consistenza e le caratteristiche di coloro che il lessico della Rivoluzione definisce sanculotti. Qual è il referente concreto che sta dietro e oltre il significante e il significato? «Sanculotto» è fondamentalmente – come suggerisce Sonenscher – uno stratagemma linguistico escogitato dai girondini e successivamente confiscato dai giacobini e dai montagnardi? Una categoria dell'«esprit public», un idealtipo, costruito dai giacobini e dalle altre avanguardie rivoluzionarie in funzione delle alleanze da mettere in campo nella lotta rivoluzionaria, come suggerisce Burstin? I sanculotti corrispondono a un gruppo sociale effettivo anche se composito, come suggeriva Soboul? E quale è il perimetro di questo gruppo sociale? Le classi popolari urbane nel loro insieme o il mondo dell'artigianato («échoppe») e del piccolo commercio («boutique»)? Se i sanculotti non corrispondono a un gruppo sociale reale

anche se differenziato, almeno lo rappresentano in modo significativo? E quanti sono i sanculotti? 100.000 a Parigi, come sostiene Marat⁶⁵? 16.000 a Parigi e tra i 12.000 e i 15.000 a Marsiglia come sostiene Vovelle⁶⁶? O poche migliaia di militanti («sectionnaires», «clubistes» nel lessico dell'epoca) armati e organizzati a Parigi e poche centinaia nelle altre grandi città, come sostengono studi recenti⁶⁷? I sanculotti in carne e ossa sicuramente sono esistiti nel senso che attori importanti – e in certi momenti decisivi – del processo rivoluzionario si sono definiti sanculotti. È esistita anche un'ideologia e una pratica politica sanculotta, che ha condizionato fortemente l'anno secondo. Ma – come suggeriva a suo tempo, e a mio avviso giustamente, Claude Mazaauric⁶⁸ – il combinato disposto dei tratti sociali, politici e ideologici che caratterizza la sanculotteria parigina sembra un *unicum*, che non trova riscontro nelle altre realtà della Francia. I sanculotti fuori Parigi possono essere definiti tali solo scomponendo e selezionando di volta in volta i tratti connotativi che si integrano e si saldano nell'esperienza della capitale. A volte selezionando e privilegiando i tratti politici e i tratti ideologici, se si fa riferimento ai sanculotti che sostengono Chaliier a Lione e Carrier a Nantes. A volte selezionando e privilegiando i tratti sociali, se si evocano i sanculotti di Marsiglia presenti – con linee di frattura tra l'«échoppe» e la «boutique» – negli schieramenti contrapposti che si contendono il potere nella città. La riapertura del cantiere sui sanculotti potrà scompaginare molte certezze e potrà mettere in discussione narrazioni e schemi interpretativi consolidati. Potrà forse confermare la prospettiva indicata da Jean-Clément Martin, che suggerisce di leggere la Rivoluzione – almeno fino al 1794 – come un insieme di dinamiche caratterizzate da rivalità permanenti tra gruppi e correnti rivali alla ricerca di legittimità politica⁶⁹. Qui noi ci limitiamo a documentare l'uso del termine nei *corpora* digitalizzati a nostra disposizione. Le evidenze che risultano tendono a confermare la polisemia del designante «sans-culotte» nel lessico della Rivoluzione. In particolare risulta confermata la divaricazione tra l'uso politico e l'uso sociale di questo sintagma, diventato nell'anno secondo una parola chiave. Una divaricazione che il tuttora fondamentale lavoro di Soboul del 1958⁷⁰ ma anche il recente lavoro di Vovelle sui sanculotti marsigliesi⁷¹ non sono riusciti a risolvere sul piano della concettualizzazione e del lessico storiografico, generando non poche ambiguità.

7. CONSIDERAZIONI FINALI: LESSICO STORICO E LESSICO STORIOGRAFICO

L'interrogazione del materiale linguistico alla luce dei dibattiti storiografici è il tratto connotativo di questo tomo. Ho discusso a lungo con i miei collaboratori su tale impostazione, che può prestarsi a molte obiezioni. La più importante è che gli uomini fanno la storia ma non sanno la storia che fanno⁷² e che quindi il lessico dei protagonisti non è decisivo per testare le interpretazioni storiografiche. Che il lessico dei protagonisti non sia decisivo per verificare la fondatezza di una interpretazione storiografica è una verità quasi ovvia, che condivido pienamen-

te. «Assolutismo» non compare nel lessico politico fino alla fine del XVIII secolo: ciononostante è una categoria storiografica valida per indicare l'organizzazione del potere negli Stati monarchici europei dal XVI al XVIII secolo. Per restare nell'ambito delle problematiche affrontate in questo volume, possiamo legittimamente accreditare alla Rivoluzione francese la nascita del militante – figura chiave nella lotta politica dell'Ottocento e del Novecento – anche se nel lessico francese dell'epoca e fino al 1830 il termine «militant» non compare mai come sostantivo per designare il militante rivoluzionario. È legittimo accreditare a Marat la teorizzazione della violenza rivoluzionaria – elemento cardine di molte impostazioni politiche del XIX e del XX secolo – anche se la lessia «violence révolutionnaire» non compare mai nei suoi scritti. Così come è legittimo individuare i prodromi della «dittatura rivoluzionaria» in autori e filoni di pensiero che non usano l'espressione specifica. Analogo discorso vale per l'«économie politique populaire». Anche se fosse un *hapax* in tutto il lessico della Rivoluzione – e allo stato attuale degli studi è così – le caratteristiche evocate nel suo uso storiografico potrebbero effettivamente corrispondere alla visione di società e alla sostanza del progetto politico di alcuni dei protagonisti delle vicende rivoluzionarie. Insomma, e per concludere su questo punto: l'uso nel lessico storiografico di parole ed espressioni che non ricorrono nel lessico storico è legittimo e può essere euristicamente valido. Vale anche la regola inversa: certe parole possono essere state usate con frequenza dai protagonisti degli eventi storici («circonstances» per esempio nel caso del Terrore) e non corrispondere alla sostanza degli eventi in questione. Interpretare la storia con le parole dei protagonisti della storia può portare a gravi distorsioni di giudizio. Per quanto riguarda la Rivoluzione francese, la questione – come è noto – è stata posta con vigore da François Furet e sta al centro delle contestazioni mosse dalla scuola revisionista alla scuola classica. Furet aveva di mira soprattutto lo snodo continuità-discontinuità⁷³ e il rapporto circostanze-terrore⁷⁴. Ma il discorso può essere facilmente allargato. Mi limiterò qui a segnalare l'uso indiscriminato di «despotisme», «fédéralisme», «contre-révolution», «contre-révolutionnaire(s)» nel lessico dei rivoluzionari. Il mestiere dello storico è complesso. Ogni interpretazione storiografica deve misurarsi non solo con le intenzioni consapevoli e con i fini professati ma anche con le forze in campo, le pulsioni inconsce e i condizionamenti di ogni tipo che spingono gli uomini ad agire. Compito dello storico è descrivere ciò che è avvenuto, il contesto in cui è avvenuto, ciò che è stato detto, ciò che è stato fatto e ciò che è stato percepito. Nella dialettica tra realtà e intenzioni vanno colti anche e forse soprattutto i risultati delle azioni promosse dagli attori della storia, mettendo in luce gli eventuali contrasti tra etica della responsabilità e etica dei fini. L'influenza di ciò che è stato detto o è stato fatto inoltre passa anche attraverso il percepito e si estende al di là dei limiti temporali in cui è stato detto o è stato fatto per prolungarsi in culture politiche e filoni di pensiero che a loro volta produrranno azioni e comportamenti in tempi successivi. La controversa nozione di causa in storia comprende ciò che è stato detto, ciò che è stato fatto e ciò che è stato percepito⁷⁵.

Attraverso il lessico un fatto diventa evento⁷⁶: il lessico dei protagonisti, il lessico della costruzione memoriale, il lessico dell'interpretazione. In questo quadro lo storico deve riuscire a trovare un equilibrio tra il lessico della storia vissuta, il lessico della storia ricordata e il lessico della storia raccontata o tematizzata. Il lessico della storia vissuta fornisce un materiale indiziario delle tensioni tra spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa di un'epoca. Va opportunamente integrato con altri tasselli per arrivare ad una concettualizzazione il più possibile compiuta e completa, in grado di saldare al meglio schemi interpretativi ed erudizione fattuale. Ma anche il lessico dello storico rifletterà inevitabilmente – come il lessico della storia vissuta e il lessico della storia ricordata – la tensione tra spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa. È con questo spirito e con la consapevolezza di questi limiti che presento il volume al giudizio del lettore.

- 1 Il documento, acquisito dalle Archives nationales, è ora disponibile in rete: *Lettre inédite de Robespierre à un destinataire inconnu sur le bonheur et la vertu, non datée* [1792]: 683AP/1/dossier 2, URL: <<http://www.culture.gouv.fr/documentation/archim/ROB/ROB-accueil.htm>>. A mio avviso più che di una lettera si tratta di una bozza di saggio e il destinatario non è un destinatario reale ma un interlocutore immaginario: forse Rousseau. È solo un'ipotesi e sulla questione sarà necessario un supplemento di indagine.
- 2 Cfr. C. Vetter, A. Stefanel, Giuseppe Mazzini. Felicità, reincarnazionismo e sacralizzazione della politica, in «Contemporanea», a. XIV, n. 1, gennaio 2011, pp. 5-32.
- 3 J. Guilhaumou, *À propos de l'analyse de discours: les historiens et le «tourmant linguistique»*, in «Langage et société», n. 65, septembre 1993, pp. 5-38. Cfr. inoltre Idem, *Discours et événement. L'histoire langagière des concepts* (2006), Paris, 2008, pp. 43-86.
- 4 Cfr. in particolare C. Vetter, *Il dispotismo della libertà. Dittatura e rivoluzione dall'Illuminismo al 1848*, Milano, 1993; Idem, *Dittatura e rivoluzione nel Risorgimento italiano*, Trieste, 2003; Idem, *Dictature: les vicissitudes d'un mot. France et Italie (XVIII et XIX siècles)*, in «Révolution Française.net», Mots, messo in linea il 1° marzo 2008, URL: <<http://revolution-francaise.net/2008/03/01/212-dictature-vicissitudes-mot-france-italie-xviii-xix-siecles>>; Idem, *Marat et la dictature: évidences lexicométriques, précisions philologiques, conceptualisation*, in «Révolution Française.net», Mots, messo in linea il 1° aprile 2009, URL: <<http://revolution-francaise.net/2009/04/01/305-marat-dictature-evidences-lexicométriques-philologiques-conceptualisation>>.
- 5 F. de Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino, 2006, pp. 489 ss.; D. M. McMahon, *Happiness. A History*, New York, 2006, pp. 253-267; A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, 2008, pp. 203-210; G. Minois, *L'âge d'or. Histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, 2009, pp. 346-360. La Rivoluzione francese è completamente assente nel volume curato da Alexander Schnell: A. Schnell (a cura di), *Le bonheur*, Paris, 2006.
- 6 A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*, in *Mémoires de la Société Académique de Cherbourg*, Cherbourg, 1835, pp. 293-344, URL: <http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/memoire_pauperisme_1/memoire_pauperisme_1_texte.html>.
- 7 M.-J.-A.-N. Condorcet, *Sur l'admission des députés des planteurs de Saint-Domingue, dans l'Assemblée Nationale (1789)*, in *Œuvres de Condorcet*, publiées par A. Condorcet, O' Connor et M. F. Arago, 12 voll., Paris, 1847-1849, t. IX, Paris, 1847, pp. 477-485, a p. 484, URL: <<http://archive.org/stream/oeuvresdecondorc09cond#page/477/mode/1up/search/planteurs>>.
- 8 Per una messa a fuoco sulle vicende di questa formula, usata per la prima volta dal filosofo scozzese Francis Hutcheson (1725), cfr. R. Shackleton, *The Greatest Happiness of the Greatest Number: the History of Bentham's phrase*, in «Studies on Voltaire», vol. XC, 1972, pp. 1461-1482; G. Francioni, nota 27, in P. Verri, *Meditazioni sulla felicità* (1763), a cura di G. Francioni, Como-Pavia, 1996, alle pp. 82-83.
- 9 *Réimpression de l'ancien Moniteur*, t. XVI, Paris, 1860, p. 345.
- 10 Gastone Manacorda – per esempio – traduce nel seguente modo l'articolo 1 della *Déclaration* del 1793 («Le but de la société est le bonheur commun»): «Lo scopo

della società è il bene comune» (F. Buonarroti, *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, Introduzione e traduzione di G. Manacorda, Torino, 1971, p. 275). Cfr. L. Canfora, *Saggio introduttivo*, in G. Minois, *La ricerca della felicità. Dall'età dell'oro ai giorni nostri* (2009), Bari, 2010, pp. 7-21, nota 5, a p. 20.

11 Nella traduzione francese (*Essai sur l'homme*, Paris, 1761, p. 59) l'idea che in ogni parte dell'universo, e quindi anche in tutti gli uomini, ci sia lo stesso grado di felicità è espressa con la formula «bonheur commun» (nel testo originale inglese: «common blessing»): «Le Ciel, qui a soufflé dans tous les membres de l'Univers une âme commune, leur a aussi donné un bonheur commun».

12 S. Rosenfeld, *Common Sense. A political history*, Cambridge (Mass.)-London, 2011. Per un approccio linguistico cfr. G.-A. Sarfati, *Analyse du discours et sens commun: institutions de sens, communauté de sens, doxa, idéologie*, in J. Guilhaumou, Ph. Schepens (a cura di), *Matériaux philosophiques pour l'analyse du discours*, Toulouse, 2011, pp. 139-173.

13 Per le categorie di «spazio di esperienza» («Erfahrungsraum») e «orizzonte di aspettativa» («Erwartungshorizont») cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Bologna, 2007, pp. 300-322. Cfr. inoltre P. Ricoeur, *Temps et récit*, tome 3: *Le temps raconté*, Paris, 1985, pp. 374-390.

14 Per la distinzione tra concetto e concezione cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Milano, 2002, p. 23. Come è noto, la distinzione è stata contestata da Quentin Skinner: Q. Skinner, *Un troisième concept de liberté au-delà d'Isaiah Berlin et du libéralisme anglais*, in «Actuel Marx», 2002/2, n. 32, pp. 15-49, nota 125 a p. 42, URL: <<http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2002-2-page-15.htm>>.

15 Cfr. C. Rosso, *Moralisti del «bonheur»* (1954), Pisa, 1977, pp. 59 e ss., 87 e ss.; Idem, *Illuminismo, felicità, dolore*, Napoli, 1971, pp. 61 e ss.

16 *Réimpression de l'ancien Moniteur*, t. XXV, Paris, 1862, p. 150.

17 Cfr., per esempio, *Instruction. Adressée aux Autorités Constituées des Départemens de Rhône et de Loire, par la Commission Temporaire [établie à Ville Affranchie (Lyon)]*, 26 brumaire an II (16 novembre 1793), in W. Markov, A. Soboul, *Die Sansculotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung. 1793-1794*, Berlin, 1957, pp. 218-236, a p. 220: «Tout est permis pour ceux qui agissent dans la sens de la révolution [...] Tant qu'il y aura un être malheureux sur la terre, il y aura encore des pas à faire dans la carrière de la liberté». «Le but de la Révolution est le Bonheur du Peuple» si legge nell'intestazione del documento, citato frequentemente, ma interpretato in modo diverso. Albert Soboul lo definisce il manifesto dei sanculotti, Françoise Brunel il manifesto di quella parte della Montagna più sensibile ai «droits sociaux». Donald Sutherland sottolinea che i suoi firmatari sono militanti radicali di estrazione sociale prevalentemente non popolare e Hannah Arendt prende il documento come cartina di tornasole per testare le diversità tra Rivoluzione francese e Rivoluzione americana. Cfr. A. Soboul, *Storia della rivoluzione francese* (1983), Milano, 2001, p. 121; D. M. G. Sutherland, *Rivoluzione e controrivoluzione. La Francia dal 1789 al 1815* (1985), Bologna, 2000, pp. 211 e ss., 243 e ss.; F. Brunel, *Thermidor. La chute de Robespierre*, Bruxelles, 1989, pp. 12-13; H. Arendt, *On Revolution* (1963, 1965), New York-London, 2006, p. 82. Sulla *Commission temporaire* resta tuttora fondamentale R. Cobb, *La Commission temporaire de Commune-Affranchie (brumaire-germinal an II). Étude sur le personnel d'une*

institution révolutionnaire («Cahiers d'histoire», 1957, tome 2, pp. 23-57), in *Terreur et Subsistances 1793-1795*, Paris, 1965, pp. 55-94.

18 «Chiudere» nel significato di porre fine, arrestare, porre un limite. Nel lessico della Rivoluzione «clore la révolution», «terminer la révolution» significa ciò ma significa anche portare ad adempimento fino in fondo tutte le promesse e quindi continuare a radicalizzare ulteriormente la rivoluzione. Manca tuttora uno studio esauriente sui diversi significati delle espressioni «clore la révolution» e «terminer la révolution». Per un primo orientamento cfr. B. Baczko, *Thermidoriani*, in F. Furet, M. Ozouf, *Dizionario critico della rivoluzione francese* (1988, 1992), 2 voll., Milano, 1994, vol. I, pp. 475 - 489, alle pp. 484 - 485.

19 I dati sono stati elaborati da Marco Marin e da Elisabetta Gon.

20 Nel volume questa sigla indica l'indice di frequenza relativa normalizzata. La frequenza relativa normalizzata viene calcolata dividendo il numero delle occorrenze di una lessia per il totale delle parole presenti nel testo e moltiplicando questo dato per cento in modo da esprimerlo in termini percentuali.

21 Le eventuali discordanze con i dati forniti nel primo tomo sono da imputarsi a implementazioni dei corpora informatici. Dal 2005 ad oggi, infatti, abbiamo lavorato sull'eliminazione delle note redazionali che erano presenti nelle edizioni cartacee, base dei corpora su cui lavoriamo.

22 La distinzione è ripresa anche da Jean-François Féraud nel *Dictionnaire critique de la langue française* (Marseille, 1787-88), URL: <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/getobject__?p.o:576./var/artfla/dicos/feraud/IMAGE/; <<http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dicoilook.pl?strippedhw=bonheur>>.

23 Voltaire, *Félicité*, in *Encyclopédie*, tome VI, Paris, 1756, pp. 465-466. Cfr. L. Canfora, *Saggio introduttivo*, cit., p. 19. La distinzione tra «bonheur» e «félicité» è proposta da Gabriel Girard nei *Synonymes François*, che Voltaire cita esplicitamente: G. Girard, *Boneur (sic!), Félicité, Béatitude*, in *Synonymes François*, Paris, 1736, pp. 72-73. L'opera fu ripubblicata tre volte dall'autore in vita e successivamente – dopo la sua morte – ebbe varie edizioni con titoli diversi e con aggiunte e integrazioni di altri autori. Voltaire riprende la distinzione tra «bonheur» e «félicité» – senza però citare in questo caso Gabriel Girard – anche nella voce *Heureux, heureuse, heureusement* pubblicata nel tomo VIII dell'*Encyclopédie* (Paris, 1765, pp. 194-195). Sia la voce *Félicité* che la voce *Heureux* verranno riproposte nell'edizione postuma del *Dictionnaire philosophique* (1785). Alla distinzione di Gabriel Girard fa riferimento anche Diderot nella voce *Béatitude, bonheur, félicité*, in *Encyclopédie*, tome II, Paris, 1752, p. 169. Le sopraccitate voci di Diderot e di Voltaire sono consultabili nell'edizione in rete dell'*Encyclopédie*, URL: <<http://portail.atilf.fr/encyclopedie/>>. Anche la prima edizione dei *Synonymes François* è consultabile in rete, URL: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57126368.r=.langFR>>.

24 Cfr. E. B. Courtois, *Rapport fait au nom de la commission chargée de l'examen des papiers trouvés chez Robespierre et ses complices* (séance du 16 Nivôse, An III), Paris, 1795, p. 5: «On avait oublié que le bonheur public ne se compose que des éléments du bonheur individuel, et l'on tuait le bonheur individuel pour créer le bonheur public; c'est-à-dire, que pour rendre les hommes heureux en général, on les accoutumait en particulier à

être malheureux; comme pour leur apprendre à devenir libres collectivement, séparément on les ployait à l'esclavage».

25 L'espressione «felicità pubblica», elemento costante nel lessico del potere e nel lessico dei critici e dei competitori per il potere, ha avuto e continua ad avere vari e distinti significati. Nel Settecento francese e nel lessico della Rivoluzione è usata in molte accezioni: la somma delle varie felicità individuali, il grado di prosperità di uno stato, le possibilità offerte dallo stato ai propri membri di realizzare e incrementare la propria felicità individuale, la felicità degli altri, il bene pubblico, la felicità che l'individuo prova nell'esercitare la «sociabilità», la «bienfaisance» e la «bienveillance». Le espressioni più usate sono: «bonheur public», «bonheur général», «bonheur collectif», «bonheur social», «félicité publique», «félicité générale», «félicité sociale». Per la declinazione della «pubblica felicità» nel Settecento italiano cfr. L. Bruni, *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Roma, 2004, pp. 84-90.

26 A. O. Hirschman, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton, 1982.

27 Le tre dimensioni sono ben evidenziate linguisticamente da Jacques Necker, che distingue il «bonheur individuel», il «bonheur domestique» e il «bonheur social». Cfr. *Cours de morale religieuse*, 3 voll., Paris, 1800, vol. II, p. 72. Nel *Cours* il «bonheur social» è a volte definito «bonheur public» e «bonheur commun». Il «bonheur individuel» è definito anche «bonheur particulier», URL: <<http://books.google.it/books?id=x4QfAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=bibliogroup:%22Cours+de+morale+religieuse%22&source=bl&ots=0VWZsDkllG&sig=K>

I6lmwh2n9z2CovDFN268vvMJv-Q6-hl=it#v=onepage&q&f=false>.

28 Cfr. C. Vetter, *La fragile e dolente felicità di Robespierre*, in «Filosofia Politica», a. XXVI, n. 3, dicembre 2012, pp. 419-437. Sulla nozione di «individuo» nel giacobinismo il dibattito storiografico resta aperto. Per un primo orientamento – anche bibliografico – cfr. L. Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, 1989, pp. 151 e ss.; P. Higonnet, *Goodness beyond Virtue. Jacobins during the French Revolution*, Cambridge (Mass.), 1998, pp. 3, 68-69, 325-327; J. Guilhaumou, *Jacobinisme et marxisme. Le libéralisme politique en débat*, in «Révolution Française.net», *Notions*, messo in linea il 1° ottobre 2006, modificato il 28 marzo 2008, URL: <<http://revolution-francaise.net/2006/10/01/68-jacobinisme-et-marxisme-le-liberalisme-politique-en-debat>>.

29 Cfr. in questo volume il capitolo 27.

30 La frequenza relativa di una lessia complessa nel volume indica la percentuale delle occorrenze della lessia in questione in rapporto alle occorrenze della lessia semplice di base.

31 Sono state prese in considerazione anche le occorrenze in cui «bonheur» e «félicité» sono affiancate dall'aggettivo «publics/publiques».

32 H. Arendt, *On Revolution*, cit., p. 110.

33 D. M. McMahon, *Happiness*, cit., ad nomen.

34 Per un primo orientamento sul repubblicanesimo cfr. M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia Politica», XII, 1998, n. 1, pp. 101-132; Idem, *Alla ricerca della libertà repubblicana*, Prefazione a Philip Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. V-XXVII.

35 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975.

36 Per una buona ricostruzione del dibattito storiografico sulla Rivoluzione americana cfr. G. Morgan, *The Debate on the American Revolution*, Manchester-New York, 2007.

37 Per un primo orientamento cfr. Y. Bosc, *Révolution française: refonder les problématiques du républicanisme*, in «*Révolution Française.net*», aprile 2012, URL: <<http://revolution-francaise.net/2012/04/24/485-revolution-francaise-refonder-les-problematiques-du-republicanisme>>.

38 L'espressione «économie politique populaire» è usata da Robespierre nel *Discours sur la Constitution* del 10 maggio 1793. Risulta nell'edizione originale conservata presso la Bibliothèque Nationale de Paris e nella raccolta antologica curata da J. Poperen (3 voll., Paris, 1957). Per un refuso tipografico, non risulta nel tomo IX delle *Œuvres*, che, al posto di «économie politique populaire», propone «économie populaire» (Séance du 10 mai 1793, *Discours de Maximilien Robespierre. Sur la Constitution*, in *Œuvres*, 11 voll., Paris, 2000-2007, t. IX, pp. 494-510, p. 507). Il refuso – riprodotto tra l'altro in molte raccolte antologiche – è stato segnalato da Florence Gauthier: F. Gauthier, *De Mably à Robespierre. De la critique de l'économie à la critique du politique. 1775-1793*, in E. P. Thompson, F. Gauthier, G.-R. Ikni, *La guerre du blé au XVIII^e siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique au XVIII^e siècle*, Montreuil, 1988, pp. 111-144, nota 4, a p. 112; Idem, *Le droit naturel en révolution*, in E. Balibar [et al.], *Permanences de la Révolution*, Montreuil, 1989, pp. 31-51, nota 7, a p. 51; Idem, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*

1789-1795-1802, Paris, 1992, nota 51, a p. 93; Idem, *Robespierre critique de l'économie politique tyrannique et théoricien de l'économie politique populaire*, in J.-P. Jessenne, G. Deregnaucourt, J.-P. Hirsch, H. Leuwers (a cura di), *Robespierre. De la Nation artésienne à la République et aux Nations (Actes du colloque Arras, 1-2-3 avril 1993)*, Lille, 1994, pp. 235-243, nota 1, a p. 235. Per l'uso della nozione di «économie politique populaire» nei recenti dibattiti storiografici cfr. *Révolution Française.net*. Cfr. in particolare: Florence Gauthier, *Très brève histoire de la Révolution française, révolution des droits de l'homme et du citoyen*, in «*Révolution Française.net*», Synthèses, messo in linea il 2 dicembre 2005, URL: <<http://revolution-francaise.net/2005/12/02/10-tres-breve-histoire-de-la-revolution-francaise-revolution-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen>>. Per un giudizio critico, che contesta la legittimità storiografica e la validità euristica della formula «économie politique populaire» cfr. D. Margairaz, Ph. Minard, *Marché des subsistances et économie morale: ce que «taxer» veut dire*, in «A. H. R. F.», n. 352, avril-juin 2008, pp. 53-99, alle pp. 76-78.

39 D. Edelstein, *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature and the French Revolution*, Chicago-London, 2009.

40 J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1993, pp. 205-206. John Rawls recepisce e sistematizza la distinzione tra «civic humanism» e «classical republicanism», già prospettata in precedenza da Quentin Skinner.

41 K. M. Baker, *Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth Century France*, in «*The Journal of Modern History*», vol. 73, n. 1, march 2001, pp. 32-53.

42 Per una lettura diversa della categoria di «hors de la loi» cfr. E. de Mari, *La mise hors de la loi sous la*

Révolution française (19 mars 1793 – 9 Thermidor an II), thèse de droit sous la direction de J.-P. Royer, 2 voll., Université de Montpellier, 1991; A. Simonin, *Le déshonneur dans la révolution. Une histoire de l'indignité. 1791-1958*, Paris, 2008, pp. 315 ss.

43 D. Greer, *The Incidence of the Terror during the French Revolution. A Statistical Interpretation (1935)*, Harvard, 1966, pp. 14, 71-85. Sul decreto del 19 marzo 1793 cfr. anche i sopracitati lavori di Eric de Mari e di Anne Simonin.

44 J.-C. Martin, *Blancs et Bleus dans la Vendée déchirée*, Paris, 1986, p. 47; Idem, *La Vendée et la France*, Paris, 1987, pp. 31, 194, 206 ss.; Idem, *Contre-Révolution, Révolution et Nation en France. 1798-1799*, Paris, 1998, pp. 170-171; Idem, *La Vendée et la Révolution*, Paris, 2007, p. 26.

45 D. Bell, *Les origines culturelles de la guerre absolue. 1750-1815*, in J.-C. Martin (a cura di), *La Révolution à l'œuvre. Perspectives actuelles dans l'histoire de la Révolution française*, Rennes, 2005, pp. 229-239; Idem, *The First Total War. Napoleon's Europe and the Birth of Warfare as We Know It*, Boston-New York, 2007.

46 D. Edelstein, *The Terror of Natural Right*, cit., pp. 6, 11-14, 45 e ss., 82-86, 87 e ss., 231 ss., *passim*.

47 N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse (1957)*, Torino, 2000; A. Glucksmann, *L'undicesimo comandamento (1992)*, Milano, 1992; P. Berman, *Terrore e liberalismo (2003)*, Torino, 2004, in particolare pp. 55 ss.

48 M. Robespierre, *Sur les crimes des rois coalisés contre la France*, 7 prairial an II, in *Œuvres*, cit., t. X, pp. 473-478, alle pp. 476-477.

49 J.-C. Martin, *La Terreur. Part maudite de la Révolution*, Paris, 2010. Cfr., in particolare, ivi, p. 88. Cfr. inoltre J.-C. Martin, *Violence/s et R/révolution, les raisons d'un malentendu*, in M. Biard (a cura di), *La Révolution française. Une histoire*

toujours vivante, Paris, 2010, pp. 169-181, alle pp. 174-177. Il tema de la «publicité» è solo sfiorato in J.-C. Martin, *Massacres, tueries, exécutions et meurtres de masse pendant la Révolution, quelles grilles d'analyse?*, in «La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française», 2011 (3), *Les massacres aux temps des Révolutions*, messo in linea il 15 febbraio 2011, URL: <<http://lrf.revues.org/201>>.

50 J.-C. Martin, *La Terreur. Part maudite de la Révolution*, cit., pp. 56-58, 104. Cfr. J.-C. Martin, *Violence et révolution. Essai sur la naissance d'un mythe national*, Paris, 2006, pp. 186-193; Idem, *Violences et justice*, in M. Biard (a cura di), *Les politiques de la Terreur. 1793-1794* (Actes du colloque international de Rouen: 11-13 janvier 2007), Paris-Rennes, 2008, pp. 129-140, alle pp. 132-133, 137; Idem, *La machine à fantasmes. Relire l'histoire de la Révolution française*, Paris, 2012, p. 86; Idem, *Nouvelle histoire de la Révolution française*, Paris, 2012, p. 395. Su *Violence et Révolution* di Jean-Clément Martin cfr. il forum di H-France con interventi di Lynn Hunt, David Andress, Sophie Wahnich, D. M. G. Sutherland e una risposta dello stesso Martin: H-France Forum, Volume 2, Issue 2 (Spring 2007), URL: <<http://www.h-france.net/forum/h-franceforumvol2.html>>.

51 Sui percorsi dell'espressione «la terreur à l'ordre du jour» nel discorso pubblico della Rivoluzione cfr. J. Guilhaumou, *La terreur à l'ordre du jour: un parcours en révolution (1793-1794)*, in «Révolution Française.net», *Mots*, mis en ligne le 6 janvier 2007, URL: <<http://revolution-francaise.net/2007/01/06/94-la-terreur-a-lordre-du-jour-un-parcours-en-revolution-juliet-1793-mars-1794>>.

52 A. J. Mayer, *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton, 2000. Per i dibattiti sollevati dal libro di

Mayer cfr. in particolare «French Historical Studies», 24, n. 4, 2001.

53 Per un primo orientamento bibliografico sulla nozione di «vendetta» (R. Verdier, J.-P. Poly, G. Courtois) cfr. A. J. Mayer, *The Furies*, cit., note al capitolo V.

54 Cfr. G. Lefebvre, *Les foules révolutionnaires* (1932, 1934), in *La grande peur de 1789* (1932), Paris, 1988, pp. 241-264, alle pp. 257-258; Idem, *La Révolution française* (1930, 1951), Paris, 1989, p. 118. Per un allargamento dell'analisi dei meccanismi della paura (in particolare la paura del complotto) dalle masse popolari alle élites cfr. T. Tackett, *When the King took Flight*, Harvard, 2003; Idem, *La Révolution et la violence*, in J.-C. Martin (a cura di), *La Révolution à l'oeuvre. Perspectives actuelles dans l'histoire de la Révolution française*, cit., pp. 207-216. Per il ruolo della paura nei comportamenti del «personnel révolutionnaire» cfr. B. Baczkó, *Les peurs de la Terreur*, in J. Berchtold, M. Porret (a cura di), *La peur au XVIII^e siècle. Discours, représentations, pratiques*, Genève, 1994, pp. 69-86.

55 S. Wahnich, *La liberté ou la mort. Essai sur la terreur et le terrorisme*, Paris, 2003; Idem, *La longue patience du peuple. 1792. Naissance de la République*, Paris, 2008; Idem, *Peuple et violence dans l'histoire de la révolution française*, URL: <<http://revolution-francaise.net/2009/06/02/326-people-et-violence-dans-lhistoire-de-la-revolution-francaise>>; Idem, *Des mécanismes de dépacification du jeu politique. Pourquoi la Révolution française n'a pas été de velours?*, URL: <<http://revolution-francaise.net/2011/06/06/439-des-mecanismes-de-depacification-du-jeu-politique>>.

56 D. Andress, *The Terror. Civil War in the French Revolution*, London, 2005. Sui dibattiti sollevati dal libro di David Andress cfr. *La Terreur. Dossiers, textes réunis*

par Y. Bosc et J. Guilhaumou, in «Révolution Française.net», messo in linea l'11 gennaio 2007, ultimo aggiornamento 11 febbraio 2009, URL: <<http://revolution-francaise.net/2007/01/11/99-la-terreur>> ().

57 P. Serna, *Pour un épilogue: Le massacre au XVIII^e siècle ou comment écrire une histoire de l'in-humain des Lumières aux Révolutions, puis à la conquête de l'Algérie*, in «La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française», 2011 (3), *Les massacres aux temps des Révolutions*, messo in linea il 14 gennaio 2011, URL: <<http://lrf.revues.org/248>>.

58 Per una buona messa a punto su alcuni lavori pubblicati tra il 1992 e il 2002, cfr. A. de Baecque, *Apprivoiser une histoire déchaînée: dix ans de travaux historiques sur la Terreur*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», a. 57, n. 4, 2002, pp. 851-865, URL: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_2002_num_57_4_280083>.

59 P. Higonnet, *Goodness beyond Virtue*, cit. Cfr. in particolare pp. 3, 68-69, 325-327.

60 P. Guennifey, *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire. 1789-1794*, Paris, 2000. Per il riferimento a Hans Mommsen cfr. *ivi*, p. 230, nota 4.

61 H. Burstin, *I sanculotti: un dossier da riaprire*, in «Passato e presente», 1986, n. 10, pp. 23-52; Idem, *La politica alla prova. Appunti sulla rivoluzione francese*, Milano, 1989, pp. 139-180; Idem, *L'invention du sans-culotte. Regards sur Paris révolutionnaire*, Paris, 2005.

62 M. Sonenscher, *Sans-Culottes: An Eighteenth-Century Emblem in the French Revolution*, Princeton (New Jersey), 2008. Sul lavoro di Sonenscher cfr. il forum di H-France con interventi di Th. Kaiser, J. Hardman, Ch. Walton, J.

- K. Wright e la risposta dello stesso Sonenscher: H-France Forum, Volume 4, Issue 2 (Spring 2009), URL: <<http://www.h-france.net/forum/h-franceforumvol4.html>>.
- 63 M. Biard, *Parlez-vous sans-culotte? Dictionnaire du Père Duchesne. 1790-1794*, Paris, 2009.
- 64 Cfr. A. Geffroy: *Sans-culotte(s) (novembre 1790-juin 1792)*, in *Équipe «18^{ème} et Révolution»*, *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, fasc. 1: *Désignants socio-politiques*, Paris, 1985, pp. 159-186; Idem, *Désignation, dénégation: la légende des sans-culottes (1780-1980)*, in Ch. Croisille, J. Ehrard, M.-C. Chemin (a cura di), *La légende de la Révolution. Actes du colloque international de Clermont-Ferrand (juin 1986)*, Clermont-Ferrand, 1988, pp. 581-592.
- 65 J.-P. Marat, *Publiciste de la République française*, n. 181, 29 avril 1793, in *Œuvres politiques*, 10 voll., Bruxelles, 1989-1993, t. IX, pp. 6212-6217.
- 66 M. Vovelle, *La Révolution française. 1789-1799* (1992), Paris, 1998, pp. 143-145; Idem, *Les sans-culottes marseillais. Le mouvement sectionnaire du jacobinisme au fédéralisme. 1791-1793*, Aix-en-Provence, 2009, p. 12. Vovelle, sulla scorta di Soboul, afferma che i sanculotti a Parigi costituiscono dall'8 al 9% della popolazione maschile adulta. Nel 1792 a Parigi i maschi con età superiore a 21 anni sono circa 162.000.
- 67 J.-C. Martin, *La Révolution française, 1789-1799. Une histoire socio-politique*, Paris, 2004, p. 218.
- 68 C. Mazauric, *Sans-culottes/Sans-culotterie/Sans-culottisme*, in A. Soboul, *Dictionnaire historique de la révolution française*, Paris, 1989, pp. 957-964, p. 959.
- 69 Cfr. H-France Forum, Volume 2, Issue 2 (Spring 2007), URL: <<http://www.h-france.net/forum/h-franceforumvol2.html>>.
- 70 A. Soboul, *Les sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (2 juin 1793 – 9 thermidor an II)*, Paris, 1958.
- 71 M. Vovelle, *Les sans-culottes marseillais*, cit.
- 72 Cfr. R. Aron (1965), *Leçons sur l'histoire (1972-1973, 1973-1974)*, Paris, 2007, p. 511: «Les hommes font leur histoire, mais ils ne savent pas l'histoire qu'ils font». Mi limito qui a segnalare che sarebbe opportuna una messa a punto sulla fortuna di questa formula, spesso citata e disinvoltamente attribuita a Marx. Anche Furet la riconduce a Marx: F. Furet, *Penser la Révolution française* (1978), Paris, 1983, pp. 38, 220. In realtà il passo di Marx implicitamente o esplicitamente evocato esprime un concetto diverso, l'idea cioè che gli uomini fanno la storia ma sono condizionati dalle circostanze che trovano davanti a sé. Cfr. K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1852): «Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione»: <<http://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1852/brumaio/cap1.htm>>.
- 73 Cfr. in particolare F. Furet, *Le catéchisme révolutionnaire*, in «Annales. Économies. Sociétés. Civilisations», a. 26, n. 2, 1971, pp. 255-289, a p. 257. Il saggio è riproposto – con alcune integrazioni – in *Penser la Révolution française*, cit., pp. 113-172 (cfr. p. 117).
- 74 Cfr. in particolare F. Furet, *La Révolution française est terminée* (1978), in *Penser la Révolution française*, cit., pp. 13-109, alle pp. 88-101.
- 75 Cfr. G. Lefebvre, *Les foules révolutionnaires*, cit., pp. 245-246, 257; Idem, *La révolution française*, cit., p. 117.
- 76 Sulla dialettica fatto – evento cfr. J.-C. Martin, *Pour une typologie des «événements»*, in *La Vendée et la Révolution*, cit., pp. 19-39.