

Una destra fra rivoluzione e tradizione. Recenti contributi italiani sulla destra francese di fine secolo (*)

di Francesco Germinario

Non sono stati molti, finora, i contributi che la storiografia italiana ha dedicato alla cultura politica antidemocratica francese di fine Ottocento. A fronte degli studi sul pensiero politico della Restaurazione, l'interesse per Maurras, Barrès, il boulangismo, l'antisemitismo, come per il pensiero di Le Bon, Tarde ecc. risulta nel complesso scarso. Almeno per rimanere all'ultimo decennio, il contributo più significativo è stato quello di Luisa Mangoni (1). I volumi di Battini e della Petyx interrompono quindi un panorama di studi caratterizzato da un certo disinteresse per l'argomento.

Rintracciare i motivi di questo disinteresse richiederebbe un lavoro supplementare. In questa sede ci occuperemo soprattutto del lavoro di Battini. Il saggio della Petyx - una studiosa del pensiero politico della Restaurazione - è un'onesta, ma niente affatto originale ricostruzione della cultura politica della destra francese di fine secolo. Ben poco aggiunge, in termini di approfondimento dell'argomento, a quanto scritto dai vari Sternhell, Eugen Weber, Girardet, Birbaum, tanto per richiamare solo alcuni degli storici più famosi che si sono cimentati con quest'argomento nell'ultimo trentennio.

Non ci pare che la Petyx tenga nella dovuta considerazione l'ormai ventennale dibattito storiografico sulla cosiddetta «destra rivoluzionaria» francese di fine secolo (2). Per fare solo qualche esempio, risulta difficile comprendere perché la storica italiana non abbia tenuto conto del non ancora superato studio di P. Sorlin su *"La Croix" et les juifs*, una vera e propria miniera per quanto riguarda l'antisemitismo di fine secolo, e della monografia di Y. Guchet su Valois. Per quanto riguarda i contributi recenti, non c'è nessun riferimento al monumentale lavoro di V. Nguien sulla formazione politico-culturale del giovane Maurras (3).

Le pagine più interessanti - di cui comunque in questa sede non ci occuperemo - la Petyx le dedica alla ricostruzione delle posizioni estetico-letterarie di Maurras (pp. 135 sgg.).

Particolarmente felice ci sembra l'analisi delle posizioni maurrassiane sui parnassiani, i simbolisti e i romantici, un argomento su cui, in genere, le numerose biografie, anche recenti, non si sono mai soffermate molto. In polemica con Ivan Bako, uno studioso del pensiero letterario di Maurras, la studiosa italiana sostiene che è la letteratura a condurre il fondatore dell'Action Française all'antidemocrazia. Maurras, scrive la Petyx, «scopre i valori della tradizione, e abbozza la tesi del decentramento amministrativo in funzione antidemocratica, attraverso il felibrismo, quindi attraverso interessi squisitamente letterari.» (p. 137).

Altri giudizi storiografici ci sembrano, invece, particolarmente discutibili. Come quando a proposito del famoso «Cercle P.-J. Proudhon» - un'iniziativa culturale che, negli anni Dieci, accomunò teorici sindacalisti rivoluzionari come Berth e importanti intellettuali nazionalisti, fra i quali Valois e Maurras - la Petyx scrive che la dedica all'autore della *Philosophie de la*

misère si giustificava col fatto che siccome «predicava la distinzione tra buono e cattivo capitalismo, è soprattutto un ottimo *escamotage* per convogliare sugli Ebrei i malumori contro il capitalismo, per additare negli Ebrei i colpevoli della miseria che troppo sbrigativamente viene imputata al capitalismo *tout court*.» (p. 176). E' un giudizio che non tiene conto della stima di Maurras, per non dire degli intellettuali sindacalisti rivoluzionari come Berth o di provenienza anarcosindacalista come Valois, per Proudhon. L'interesse degli intellettuali nazionalisti per Proudhon certamente non prescindeva dalle posizioni antisemite proudhoniane. Esso però trovava motivi altrettanto validi nel recupero di Proudhon quale autore il cui spirito politico era radicato nella cultura francese. Per dire meglio, per i nazionalisti si trattava di contrapporre Proudhon ad un universo teorico, il marxismo, in cui, accanto al materialismo, si pretendevano di rintracciare elementi di germanesimo e di ebraismo, profondamente estranei all'Esagono. Proudhon era visto, per un verso, come il «grand décentralisateur» (4) critico dello statalismo e del centralismo giacobino; per l'altro, come il difensore dei valori famigliari e religiosi contrapposti alla modernizzazione egualitaria. «Proudhon - avrebbe scritto Maurras nei primi anni del secolo - était fédéraliste: que lui veut cette république centralisatrice? Il était syndicaliste: que lui veut cette république étatiste? Il était nationaliste et papaline: que lui veut cette république anti-catholique et anti-française?» (5). Ciò che comunque risulta difficilmente condivisibile è l'atteggiamento storiografico nei confronti del problema dell'antisemitismo. L'analisi della Petyux, infatti, rivela l'eco del ben noto atteggiamento di un marxismo d'epoca che giudicava l'antisemitismo una specie di «socialismo degli imbecilli» - secondo una definizione popolare attribuita ad August Bebel - 'inventato' da alcuni personaggi, nella fattispecie dai vari Barrès, Maurras, Drumont, Morès, ecc. Costoro, pur consapevoli che il malessere delle masse era da addebitare ai rapporti di produzione capitalistici, deviavano altrettanto consapevolmente questo malessere verso un obiettivo fittizio, ossia contro la finanza di religione israelitica. In altri termini, l'antisemitismo è interpretato quale *escamotage* di teorici e intellettuali che dimostrano una notevole astuzia politica nel deviare su sponde antisemite - e dunque della conservazione della società borghese - movimenti la cui radicalizzazione politica anticapitalistica rischiava di fare saltare la società borghese medesima. Non a caso, si attribuiscono ai teorici dell'antisemitismo qualità luciferine e torve (v. il giudizio su Drumont, p. 101), assumendo un atteggiamento storiografico poco utile per comprendere il reale svolgimento dei fatti, a cominciare dai motivi che favorirono lo sviluppo di un antisemitismo così diffuso.

Il volume di Battini - frutto di una ricerca durata più di un decennio - è invece, a nostro avviso, destinato a rimanere come punto di riferimento necessario per gli studiosi futuri sia per l'ampiezza del panorama d'analisi che per la tesi che guida il lungo viaggio nei meandri della cultura politica francese. La ricerca di Battini parte da de Bonald e arriva al primo decennio del nostro secolo, attraverso Lamennais e Saint-Simon, Destutt de Tracy e Tocqueville, Le Play e Jules Simon, Fustel de Coulanges e Renan, Taine e Vacher de La Pougè, Barrès e Drumont, Maurras e Berth, Durkheim, La Tour du Pin e Sorel. Si tratta,

quindi, di un articolato e complesso panorama d'indagine. Anticipando il nostro giudizio, crediamo che si tratta di un contributo che riaprirà il mai del tutto chiuso dibattito storiografico sull'esistenza di un *fascisme à la française*.

La tesi che ha ispirato la ricerca di Battini è che, lungo tutto il corso dell'Ottocento, in Francia si è sviluppata una reciproca influenza fra la cultura controrivoluzionaria, tradizionalista prima e nazionalista poi, e quella illuministica, progressista e rivoluzionaria, comprese certe propaggini sindacaliste rivoluzionarie di fine secolo (Pelloutier, Berth, Sorel). Destra e sinistra nell'Ottocento francese hanno registrato numerosi punti di contatto e diverse contaminazioni. Convinto che la storia post-1789 non può essere letta come uno scontro fra il progresso e la reazione, né sia riducibile a un duello fra il «"principio individualistico" e il "principio della gerarchia"» (p. 381), perché «spesso gli stessi progressi della cittadinanza provocarono effetti che hanno messo in discussione le "conquiste" precedenti, e la stessa identità politica di chi guidò la reazione contro di essi non sempre era così facilmente collocabile sul versante dei "reazionari" e delle "destra"» (p. 25), l'autore usa quasi sempre di malavoglia i concetti di «destra» e di «sinistra», addebitando, come nel caso dell'*affaire Dreyfus*, l'uso di questa dicotomia agli intellettuali, piuttosto che ai politici (pp. 374-375). Non sempre, secondo Battini, le concezioni gerarchiche di ordine sociale possono essere declinate come espressioni del pensiero tradizionalista o reazionario (p. 30), specie se in qualche occasione, come nel 1817, si assistette al paradosso che a difendere il suffragio di massa fossero gli *ultras* (pp. 49-50). In altri momenti, poi, come alla fine del secolo, la differenza fra le posizioni della «destra» e della «sinistra» risultò molto ridotta (p. 323).

Attorno alla tesi centrale, Battini ne sviluppa altre due. La prima è che gli sforzi delle culture tradizionalista e progressista sono da interpretare come un tentativo di «terminare la rivoluzione», cioè di chiudere un lungo periodo storico che viene visto come contrassegnato da incertezze politiche ed istituzionali. È il problema di Saint-Simon (p. 98), così come, un cinquantennio dopo, di Barrès, Maurras, Sorel (p. 324). La seconda tesi è che è discutibile il concetto sternheliano di «fascismo intellettuale» per la cultura politica antidemocratica fra il 1890 e il 1930 (p. 12). Se di fascismo alla francese bisogna parlare, si dovrebbe spostare l'angolo di osservazione agli anni Trenta, quando matura una cultura politica che si sviluppa attorno al concetto di «crisi di civiltà» (p. 35).

Richiamiamo solo alcuni dei numerosi casi in cui, ad avviso di Battini, si è avuta la contaminazione fra i temi della destra e quelli della sinistra. Negli anni Trenta dell'Ottocento le tematiche tradizionaliste circolarono ampiamente negli ambienti liberali, influenzando anche Tocqueville (p. 70). Sia de Bonald che Saint-Simon lessero la crisi dell'*ancien Régime* quale «crisi sociale dei rapporti tradizionali tra l'economia e le istituzioni» (p. 87), condividendo entrambi il disprezzo per la classe politica (ivi). I socialisteggianti *ateliers nationaux* del 1848 erano una riedizione degli *ateliers de charité* di Villeneuve-Bargemont e della cultura politica cattolica (p. 114). Ad avviso di Battini, durante il periodo della Restaurazione il dibattito fra costituzionalismo e tradizionalismo fu egemonizzato da quest'ultimo (p. 44), mentre il persistere di una forte cultura tradizionalista nel primo

cinquantennio del secolo rivela la formazione di una concezione autoritaria della società segnata dalla sintesi fra vecchi e nuovi elementi teorici (p. 161). La critica del suffragio universale che, dopo il 1860, non era solo appannaggio del cattolicesimo, ma era anche diffusa nelle fila del laicismo democratico (p. 165), sul finire degli anni Ottanta assume addirittura toni socialisti (p. 205). Se Tocqueville recupera l'apologetica cattolica e due temi della cultura tradizionalista, ossia l'identificazione della società moderna come crisi dei valori e l'urgenza di integrare pezzi di società (il proletariato) che lo sviluppo industriale e lo Stato liberale avevano abbandonato a se stesso (p.127), Le Play riprende il giudizio storico-politico tocquevilliano sulla Rivoluzione (p. 152). A sua volta, il laico e socialista Durkheim riattualizza la tradizione apologetica di de Bonald, Lamennais e Le Play, istituendo « un nesso forte tra la sfera del potere e quella dei valori religiosi e sociali, definendo i valori sociali come valori sacri e insigniti di un'autorità morale, tale da esercitare sull'individuo un potere coercitivo di natura morale.» (p.371).

Un dato che accomuna liberali e tradizionalisti è che risultano dissolti tutti i legami sociali tradizionali (p.106), al di fuori del tenue filo di un suffragio (p.118) che però, stando all'analisi di Tocqueville, rischia di essere foriero di instabilità politico-istituzionale, producendo soluzioni cesaristiche o comuniste (p. 126, p. 131). L'obiettivo, almeno per i tradizionalisti, è di «terminare la rivoluzione» ridefinendo una gerarchia sociale che freni lo slittamento verso una società troppo individualistica (p. 81), restaurando la centralità della famiglia (Le Play) quale garanzia della stabilità sociale e dei valori tradizionali (p. 153), in uno Stato corporativo e antiparlamentare (pp. 158-160). Quanto al cesarismo, una 'terza via' fra il tradizionalismo e l'individualismo liberale, essendo una commistione fra pratiche autoritario-repressive, libertà dal controllo dell'istituto parlamentare e appelli alla nazione attraverso il suffragio universale, sapientemente utilizzato per legittimare a posteriori le scelte del leader (p. 116), rimane pur sempre una scelta istituzionale eccezionale, inabilitata a garantire la normalità politica. Il pensiero sociale cattolico - segnato negli anni Cinquanta dell'Ottocento da una «seconda, straordinaria stagione intellettuale» (p. 141) - se, per un verso, aveva posto all'ordine del giorno già con de Bonald (p. 63), il problema dell'aumento della povertà, per l'altro, è costretto dal pensiero politico liberale a discutere la questione del suffragio (p. 48), fino al punto che un cinquantennio dopo Maurras lo accetterà, pur a patto che non decidesse della sovranità (p. 348). Sia la «destra» che la «sinistra» erano consapevoli che la realizzazione della volontà generale aveva prodotto pericolose instabilità politico-istituzionali e soluzioni autoritarie (Luigi Napoleone, Boulanger). Inoltre, «il suffragio universale presupponeva l'uguaglianza per contare i voti, ma aveva ignorato le diversità, le comunità, le tradizioni, i diritti corporativi che avevano rappresentato nel passato alcune importanti libertà (...)» (p. 380). Il suffragio universale aveva prodotto, in conclusione, non la normalità nella scelta dei governanti, ma una pericolosa eccezionalità politico-istituzionale.

Per venire all'ultimo ventennio del secolo, le contaminazioni non sono meno numerose. Se il boulangismo è una commistione fra autoritarismo e critica sociale (pp. 220-228), il socialismo di Vacher de La Poughe è razziale, organicistico e antiliberalista (pp. 202-203, p. 220, p.242). Il

barrèsiano «La Cocarde» vede l'alleanza fra anarcosindacalisti (Pelloutier), nazionalisti (Maurras e Léon Daudet) e teorici del razzismo (Soury) in nome della lotta contro uno sviluppo industriale che distruggeva la cultura di mestiere e l'artigianato (pp. 239-240). Trent'anni dopo «La Cocarde», il soreliano ortodosso Edouard Berth contrappone la figura del «mercante» a quella del «guerriero» (p. 291), una tipica contrapposizione della cultura *volksisch*. Lo stesso Berth legge il pensiero soreliano come un attacco alla decadente democrazia «urbaine» in nome dei valori della democrazia della Bibbia, rurale e antindustriale (6) e, dalle pagine dei «Cahiers P.-J. Proudhon», critica il pacifismo socialista perché influenzato dal mercantilismo capitalista (7).

Come si vede, i casi di contaminazioni fra «destra» e «sinistra» che Battini analizza per legittimare la sua tesi sono numerosi.

Una prima conseguenza di questa ricostruzione è quella di guardare da una nuova angolazione a quel concetto di *guerres franco-françaises* che la contemporaneistica francese ha elaborato per leggere la storia della Francia fra il 1789 e Vichy (8). La posizione di Battini non ci pare estranea a questo concetto: la constatazione sia che tra cultura liberale e progressista e cultura tradizionalista e nazionalista ci siano state delle «contaminazioni», sia che non sempre la prima fosse stata immune da aspetti teorico-politici di natura organicistica, non esclude il riconoscimento dell'esistenza, appunto, di due culture dotate di soluzioni politiche diverse. Riconosciuto che con il 1789 si apre un serrato confronto fra una cultura laica, illuministica, egualitaria e democratica e una cultura antiegalitaria, tradizionalista, organicistica e antidemocratica, non esclude che ciascuno dei due campi abbia influenzato l'altro. Semmai, è il caso di parlare di una duplice articolazione del concetto di *guerres franco-françaises*: da un lato, si precisa che nello scontro ultrasecolare ciascuna delle due culture impone all'altra gli argomenti di cui discutere (quella laico-illuministica la questione del suffragio universale, quella tradizionalistico-organicistica la denuncia del dilagare del pauperismo e il rafforzamento di *liens sociaux* non riducibili al solo suffragio); dall'altro, si riconosce che c'è stato un periodo, quello precedente lo scoppio dell'*Affaire Dreyfus* in cui «potevano ancora mescolarsi con grande confusione opzioni che sarebbero state negli anni seguenti inconciliabili.» (p. 239). In effetti, non è solo la più gigantesca battaglia campale *franco-française* prima di Vichy, ma si ritaglia un'ulteriore specificità storico-politica anche perché, alla fine della battaglia, non saranno più possibili, né praticabili sintesi o convergenze fra i due campi; ad esempio, l'antisemitismo, fino ad allora ampiamente diffuso negli ambienti del socialismo francese, subirà un veloce tracollo, divenendo un aspetto residuale. Nel corso degli anni Trenta-Quaranta del Novecento si verificherà certamente qualche tentativo di mediare ancora una volta la sinistra con la destra, come nel caso della definizione, da parte di Brasillach, del fascismo «immenso e rosso», o del *Socialismo fascista* di Drieu de la Rochelle (9). Saranno, però, più che altro tentativi da parte della cultura di destra di appropriarsi di alcuni temi della sinistra per rafforzare una lettura movimentistica e sovversivistica dei fascismi.

Ampiamente condivisibile ci pare il disincantato giudizio di Battini sul complesso dibattito sulla razza, che vide impegnati autori come Le Bon, Tarde, La Pougè, Soury ecc. «L'ideologia razzista - scrive Battini - costituì (...) né un errore, né una falsa credenza rispetto alla cultura e alle scienze del tempo, né uno dei tanti frutti velenosi dell'età delle ideologie della storia moderna, bensì una sorta di sottoprodotto *normale* delle scienze biologiche e sociali sottoposto ai loro stessi procedimenti "scientifici"» (p. 208, corsivo nel testo).

Rileviamo in proposito due aspetti, a nostro avviso centrali, per comprendere le motivazioni politiche che sottostavano al dibattito sulla razza. Il primo è che, dietro la costruzione di una gerarchia delle razze, ci pare si avverta l'esigenza di individuare nuove gerarchie che traessero la loro legittimità non da un mondo, quello socio-politico, giudicato variabile e sottoposto ai capricci del suffragio universale, ma da una natura le cui leggi erano interpretate in maniera deterministica. Dietro il pensiero politico razzista si avverte, cioè, il bisogno di una governabilità più sicura, di un punto stabile attorno a cui ricostruire una sovranità non sottoposta a oscillazioni: governante non può essere colui il quale l'opinione pubblica o il suffragio universale riconoscono come tale, pena un'instabilità politico-istituzionale segnata dalle continue modifiche dei governanti, bensì colui il quale la natura ha collocato su un gradino superiore della scala gerarchica. In altri termini, la condanna dell'egualitarismo è il risultato della contrapposizione fra la società supposta sulla via di una progressiva eguaglianza e una natura letta quale regno dell'ineguaglianza. È anticipata così quella convinzione che percorre gran parte del pensiero politico razzista contemporaneo - almeno quello che affonda le radici nella cultura positivista - per cui, se natura e società sono state scisse ad opera delle forzature rivoluzionarie, è necessario ristabilire il precedente equilibrio, riconducendo la seconda alla prima, essendo quello della natura un registro gerarchico corretto e quello sociale, proprio perché egualitario, un registro deviato. Insomma, *omnis potestas a natura* perché questa, non essendo soggetta a modifiche, non ha storia. La legge naturale delle gerarchie razziali riceveva la legittimità dall'essere trascendente e metastorica, non essendo sottoposta a quelle modifiche e rivoluzioni che caratterizzano la storia umana (10).

Opportunamente Battini osserva che la classificazione delle razze «appariva (...)quasi come una rappresentazione teologica scritta in linguaggio positivo» (p. 207). Se si considera che un autore molto importante come Maurras si era mosso fin dalla fine degli anni Ottanta lungo la linea teorica di una sintesi tra tradizionalismo e scienze positive (11), probabilmente tra questa cultura laica e positivista e quella tradizionalista-cattolica della Restaurazione le rotture erano meno radicali di quanto si possa supporre, condividendo entrambe categorie d'analisi molto simili. Ambedue dividevano l'anticontrattualismo giuridico-politico, il giudizio sulla Rivoluzione come malattia, la contrapposizione fra storia e natura - per cui quest'ultima era costretta a sostituire le sue leggi a quelle «difettose» (l'aggettivo è di de Bonald; ma già Burke aveva respinto la Rivoluzione come contronatura) che l'uomo introduceva nella società -, infine la convinzione che esistesse una trascendente violenta legge di natura che conduceva gli uomini a combattersi fra di loro (12). In conclusione, ambedue le culture antiegalitarie si reggevano su un giudizio sulla Rivoluzione quale fenomeno da respingere perché *innaturale*.

Il problema della continuità fra il primo tradizionalismo e le culture e i movimenti autoritari, plebiscitari, antisemiti che si sviluppano a partire dal boulangismo c'introduce a quella che ci sembra essere la conseguenza storiografica decisiva della ricerca di Battini. La questione riguarda particolarmente l'*Action Française*, ma più in generale i rapporti fra questi movimenti e il fascismo.

Intanto, Battini tende a ridurre lo spessore teorico-politico del boulangismo, radicandolo nel terreno di una crisi istituzionale. A caratterizzare il boulangismo in senso cesaristico, plebiscitario e antidemocratico contribuì un «sistema bloccato e privo di alternative» (p. 218). Se *quella* repubblica incarnava la democrazia per antonomasia, la rivolta contro quel sistema era come obbligata a diventare *tout court* la rivolta contro la democrazia stessa.» (ivi, corsivi nel testo). Ad avviso di Battini, fermo restando che si trattava di «una nuova destra autoritaria e sociale» (p. 228), la sintesi ibrida fra revisionismo costituzionale, l'anticapitalismo cattolico e l'antisemitismo socialisteggiante impediscono di leggerlo come un'anticipazione del fascismo (ivi), così come proposto da Zeev Sternhell.

Per quanto riguarda l'*Action Française*, poi, il quadro complessivo che emerge ci pare che non sia quello di un movimento pre o profascista o fascista *ante litteram*, bensì dell'ultimo più significativo movimento che si muoveva lungo il solco del tradizionalismo (v., ad es., p. 87, p.336, pp.349-350). Identico discorso vale per il Barrès degli anni Ottanta-Novanta: numerosi aspetti innovativi delle sue posizioni politiche risultano innervati in una visione filosofico-politica cattolica e tradizionalista (p. 231, p.240). Anzi, proprio quegli aspetti che costituiscono la novità del pensiero politico barrèsiano, come il socialismo protezionistico, in realtà sono gli strumenti che dovrebbero frenare una modernizzazione giudicata devastante perché distrugge le figure sociali e i valori della Francia rurale e provinciale, introducendo macchinismo, industrialismo e alienazione. Non solo, dunque, la rivolta contro la modernità - oltre all'identificazione di questa come decadenza - ha una connotazione tipicamente cattolica, ma la soluzione non si distanzia molto dai codici politici elaborati all'inizio del secolo dal tradizionalismo (13). Se il pensiero politico di Barrès è ancorato alla tradizione cattolica e quello di Maurras riesce a realizzare una sintesi fra tradizionalismo e positivismo, il «socialismo cattolico» del Drumont della *Fin d'un monde* risulta aderente al pensiero cattolico, così come aveva adombrato a suo tempo Arturo Labriola, soprattutto nella sua polemica contro il potere del denaro (14).

Non è questa la sede per rimarcare le profonde differenze fra queste posizioni e quelle successive dell'ideologia fascista. Qui rileviamo brevemente solo due aspetti. Il primo è che a queste posizioni mancherà sempre l'ambizioso obiettivo antropologico che sarà a fondamento del totalitarismo fascista, l'intenzione di costruire l' "uomo nuovo". L'uomo nuovo dei Drumont, come dei Maurras e Barrès, è l'uomo vecchio della tradizione, mentre la loro concezione della politica è priva di un significativo spessore antropologico tipici dei movimenti fascisti. Si tratta certamente di una destra autoritaria e impregnata di corporativismo, ma del tutto estranea a prospettive totalitarie, non foss'altro perché la sua

profonda vocazione cattolica escludeva che le coscienze dei governati fossero plasmabili attraverso gli strumenti della politica.

Il secondo aspetto riguarda la diffusione della visione cospirazionistica della storia.

All'argomento Battini dedica pagine interessanti (pp. 333 sgg.), anche se non ci pare molto condivisibile la scelta di non avere trattato l'argomento nelle pagine sul tradizionalismo nella Restaurazione. Risulta così sottovalutata l'influenza che un libro come le *Mémoires* di Barruel esercitò su diversi autori, a cominciare da de Maistre, e, più in generale, come aveva già rilevato Croce a suo tempo, su quasi tutto il pensiero controrivoluzionario cattolico (15). Corretta, invece, ci pare l'osservazione che la ricca pubblicistica antisemita che si sviluppa lungo la seconda metà dell'Ottocento, dai *Juifs, rois de l'époque* di Toussenel (1845) alla *France juive* (1886) di Drumont - il vero e proprio successo editoriale dell'epoca, potendo vantare 200 edizioni fino all'inizio del secolo - apre la strada «al Vangelo dell'antisemitismo europeo, i *Protocolli*, un testo che attinge pienamente dalla tradizione dell'antisemitismo francese.» (p.334). La persistenza di una decisa lettura cospirazionistica degli avvenimenti politici è una spia interessante per verificare la forte componente culturale del tradizionalismo cattolico presente nella destra francese di fine secolo (16). Il pensiero cospirazionista di inizio secolo aveva letto le rivoluzioni come un complotto di individui ispirati da Satana; il cospirazionismo di fine secolo - ci si passi il gioco di parole - espelle Satana dalla Storia, satanizzando l'ebreo: questi è un cospiratore non più eterodiretto, ma consapevole e responsabile; non è più lo strumento di un soggetto, Satana, trascendente la Storia, ma è divenuto egli stesso la *longa manus* che dirige i Parlamenti e le Borse d'affari. Siamo quindi in presenza di un cospirazionismo che, sebbene mostri diversi segni di una lettura secolarizzata dei nuovi fenomeni storico-politici, rimane pur sempre all'interno di un panorama concettuale i cui elementi di novità - compresi quelli provenienti dalle scienze positive - sono fortemente segnati dalla cultura politica controrivoluzionaria. Nella pubblicistica antisemita di fine secolo è difficile discernere con precisione i motivi provenienti dalla tradizione antiggiudaica cristiana da quelli 'positivi', pronti a utilizzare la fisionomica e le ipotesi sulla nevrosi della scuola di Charcot (17). La conclusione, quindi, è che è probabile che la destra francese di fine secolo sia stata meno rivoluzionaria e moderna di quanto in genere la più recente ricerca storiografica abbia supposto (18), e che sia, invece, riclassificabile come una destra di transizione fra quella tradizionalista e cattolica del primo ventennio dell'Ottocento e quella dichiaratamente moderna del fascismo. Gli aspetti fascisteggianti, anche se presenti, risultano decisamente minoritari e inseriti in un mosaico culturale ancora fortemente tradizionalista.

NOTE

(*) VINCENZA PETYX, *Dimenticare la Rivoluzione. La cultura di destra nella Francia di fine Ottocento*, Edizioni La Città del sole, Napoli, 1995; MICHELE BATTINI, *L'ordine della*

gerarchia. *I contributi reazionari e progressisti alla crisi della democrazia in Francia 1789-1914*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995¹

(1) L. MANGONI, *Una crisi di fine secolo. La cultura italiana e la Francia tra Otto e Novecento*, Einaudi, Torino, 1986.

(2) Per un bilancio su questo dibattito, sia permesso rimandare ai nostri *Fascisme et idéologie fasciste. Problèmes historiographiques et méthodologiques dans le modèle de Zeev Sternhell*, in «Revue française d'histoire des idées politiques», 1995, n.1, pp. 39-78; *L'affaire Dreyfus nella recente storiografia francese*, in «Italia contemporanea», n.200, 1995, pp.445-454.

(3) Rispettivamente, P. SORLIN, «*La Croix*» et les Juifs (1880-1899), Grasset, Paris, 1967; Y. GUCHET, *Georges Valois, L'Action Française - Le Faisceau, la République Syndicale*, Albatros, Paris, 1975; V. NGUIEN, *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XXe siècle*, Fayard, Paris, 1991.

(4) Così un altro intellettuale molto vicino all'*Action Française*, Jules Lemaître, nella risposta a C. Maurras in *Enquête sur la Monarchie*, Paris, Nouvelle librairie Nationale, 1909, ma cit. dall'ed. Hachette, 1928, p. 381.

(5) C. Maurras, *Proudhon*, in «Action Française», 13 août 1910, poi in Id, *Dictionnaire politique et critique*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1933, t. IV, p. 222, ma cit. da G. Navet, *Le Cercle Proudhon 1911-1914 (Entre syndicalisme révolutionnaire et l'Action Française)*, in «Les travaux de l'atelier Proudhon», E.H.E.S.S.-Atelier Proudhon, 1987, n.6, p. 3; poi col medesimo titolo in «Mil neuf cent», 1992, n.10, p. 47.

(6) « (...) pour Sorel, il y a deux formes radicalement différentes de la démocratie: la forme rurale et la forme urbaine; la Bible est le livre de la démocratie rurale; les démocratie urbaines ne sont que pourriture et corruption, et la démocratie dreyfusienne est bloquée et bien une démocratie essentiellement urbaine. Les démocratie rurales sont fédéralistes, antiétatistes, pénétrées du sentiment du droit et fidèles à ses traditions de vite familiale forte et sévère; les démocratie urbaines sont unitaires, étatistes livrées aux caprices des politiciens et aux courtisanes de tout acabit. ». Così Berth in una lettera inedita ad Agostino Lanzillo, ora nel nostro *Una lettera del 1910 di Edouard Berth ad Agostino Lanzillo sul pensiero di Sorel*, in «Storia e problemi contemporanei», (V), 1992, n. 10, p.132.

(7) V. J. DARVILLE (pseudonimo di E. BERTH), «*Satellites del la Ploutocratie*», in «Cahiers du Cercle Proudhon», 1913, Cinquième et Sixième Cahiers, pp. 177-213.

(8) Per il concetto di *guerres franco-françaises*, v. da ultimo P. BIRBAUM, «*La France aux Français*». *histoire des haines nationalistes*, Seuil, Paris, 1993, p.83.

(9) DRIEU DE LA ROCHELLE, *Socialisme fasciste*, Gallimard, Paris, 1934 (trad. it. Edizioni Generali Europee, Roma, 1973).

(10) Sulla concezione razzista dell'estraneità della razza ai circuiti distruttivi e involutivi della Storia, utili indicazioni in G. LUKACS, *La Distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959, ma cit. dall'ed. 1974, v. II, pp. 739-740.

(11) V. quanto Battini scrive, ad es., p.336, pp. 340-341. Ma su questo v., M. SUTTON, *Charles Maurras et les catholiques français 1890-1914. Nationalisme et positivisme*, (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1982) Beauchesne, Paris, p. 61.

(12) Su quest'aspetto del pensiero politico di De Maistre, v. D. FISICHELLA, *Il Pensiero politico di de Maistre*, Laterza, Bari, 1993; I. BERLIN, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, in ID, *Il Legno storto dell'umanità. Capitoli di storia delle idee*, trad. it., Adelphi, Milano, 1994, pp. 166-168.

(13) Sull'identificazione fra nazione e religione nel pensiero politico nazionalista francese di fine secolo, indicazioni importanti in P. BIRBAUM, *op. cit.*

(14) V. la Prefazione di Art. LABRIOLA, a E. DRUMONT, *Socialismo cattolico*, Napoli, Società Editrice Partenopea, 1911, trad. it del cap. VI di E. DRUMONT, *La Fin d'un monde*, Dentu, Paris, 1890, pp. 187-235. (Si richiama l'attenzione del lettore su queste pagine di Drumont perché generalmente ignorate dagli studi sull'antisemitismo in Italia. Si tratta, a quanto ci risulta, della prima trad. it. di un saggio di Drumont).

(15) V. B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano, 1991, pp. 34-35.

(16) V. P. -A. TAGUIEFF, *Les Protocoles des Sages de Sion. Faux et usage d'un faux*, v.I, Berg International, Paris, 1992.

(17) Su questo v. M. ANGENOT, *Ce que l'on dit des juifs en 1889. Antisémitisme et discours social*, Presses universitaires de Vincennes, Paris, 1989, pp.144-145.

(18) Z. STERNHELL, *La Droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme 1885-1914*, Seuil, Paris, 1978.