

STORICI EUROPEI DEL SECOLO XIX

(Contin. : v. fasc. II, pp. 118-128)

II.

GIULIO MICHELET.

S'è detto che gli studii vichiani hanno suggerito al Michelet l'idea di una stretta connessione tra la filosofia e la storia. Ma l'esecuzione di una storia romana permeata di categorie filosofiche non costituiva, agli occhi del Michelet, l'attuazione piena di quella sintesi. Al di sopra della storia propriamente detta doveva elevarsi una filosofia della storia, intesa come un complesso di principii speculativi o di leggi, che regolano il corso delle nazioni. L'*Introduction à l'histoire universelle*, pubblicata nell'anno stesso dell'*Histoire romaine*, cioè nel 1831, è il frutto di questo più elevato ordine di meditazioni. Ma è importante notare, come segno di una certa inconstanza filosofica del Michelet, che i concetti ispiratori di questa nuova opera non sono più vichiani. Nel 1825 il Michelet aveva conosciuto, presso il Cousin, Edgardo Quinet, col quale s'era legato in una fraterna amicizia, che doveva durare un cinquantennio, fino alla sua morte. Il Quinet intendeva in quel tempo a una traduzione di un famoso libro dello Herder: *Idées pour servir à la philosophie de l'histoire de l'humanité*; e la veniva leggendo, manoscritta, al suo amico. Da quello scritto, e insieme dal commento del Quinet che in parte ne modificava la linea (non senza reminiscenze hegeliane, attinte forse nei suoi studi in Germania) è nata l'*Introduction* del Michelet. Quivi la legge universale del divenire storico è data dall'opposizione eterna di due principii: la natura e lo spirito, la fatalità e la libertà. La storia non è che il racconto della loro interminabile lotta, e nel tempo stesso, del progressivo trionfo dello spirito e della libertà: un trionfo, la cui immancabile ragione sta in ciò, che l'uno dei due avversari, la natura, resta sempre lo stesso, mentre l'altro muta e diviene sempre più forte. Dall'Oriente all'Occidente, dall'antichità remota ai tempi più recenti, sfilano innanzi all'occhio dello storico le genti umane, per offrirsi come esemplificazioni viventi di questa legge. All'inizio l'uomo, trovando da per tutto forze naturali sproporzionate al suo potere, oppresso da

esse, non cerca neppure di lottare, ma vi si affida incondizionatamente. Egli confessa con una voluttà cupa e disperata, che Dio (come compendio di quelle forze) è tutto e che tutto è Dio, ed a sè stesso non dà altro valore che di un accidente o a un fenomeno dell'unica sostanza. Ovvero, in una paziente e schiva immobilità, egli contesta l'esistenza a questa natura nemica, e si vendica con la logica della realtà che lo schiaccia. Siamo nell'ambito della mentalità dell'Oriente.

Ma sopravviene la Grecia: « Posta al punto intermedio in cui il divino è divino ancora e già umano, dove, liberandosi dalla natura fatale, il fiore della libertà comincia a sbocciare, la Grecia è rimasta per il mondo il tipo del momento della bellezza — della bellezza fisica e ancora immobile: l'arte greca non ha superato la statuaria. Questo momento, nella letteratura è Erodoto, è Platone, è Sofocle: momento breve, irripetibile, che la saggezza civile del genere umano non può rimpiangere, ma che le torna sempre alla memoria col fascino del primo amore. Questo piccolo mondo porta nella sua stessa bellezza la sua condanna. Bisogna che la bellezza passi, che la grazia della giovane età dia posto alla maturità, che il fanciullo diventi uomo. Quando Aristotele ha precisato, prosaizzato, codificato la scienza greca, quando Alessandro ha disperso la Grecia dall'Ellesponto all'Indo, tutto è finito ».

E sopravviene Roma. La Grecia aveva due città, Sparta e Atene: ciò vuol dire che il processo di unificazione politica era incompiuto. Esso si compie in Roma. Inoltre, mentre la città greca, colonizzando ma non adottando mai, si disperdeva e doveva alla lunga morire di esaurimento, Roma guadagna e si accresce con la regolarità di un organismo vivente. La magnifica adozione di popoli che essa ha effettuato ha potuto far credere a lungo, agli stessi romani, che avessero compiuto l'opera dell'umanità e realizzato le esigenze della libertà e dello spirito. Ma l'adozione non procedeva da spontaneità e da consenso, bensì dalla forza; e inoltre il mondo eroico di Roma (come già quello della Grecia), lasciando le arti manuali ai vinti e agli schiavi, non poteva conseguire quella vittoria dell'uomo sulla natura, che prende il nome di industria.

Di qui il valore del nuovo contributo della civiltà cristiana. A differenza delle altre religioni orientali che affondavano l'uomo nella materia e prendevano per simbolo il segno osceno della vita e della generazione, il Cristianesimo abbracciò lo spirito, abbracciò la morte e ne adottò il funebre segno. La vita, la natura, la materia, la fatalità, furono da esso immolate. Il corpo, la carne, divinizzati fino allora, furono segnati nei suoi templi col segno della consunzione che

li logora. Ma un trionfo dello spirito e della libertà nella rinuncia e nella morte, non poteva appagare l'esigenza umana di liberazione. Dalla lunga gestazione medievale delle idee cristiane, dalla fusione di esse, nell'umanesimo, con le idee greco-romane, vien fuori il Rinascimento. Con esso la libertà vince, e crolla il mondo della fatalità. Il principio eroico del mondo, la libertà, a lungo maledetto e confuso con la fatalità sotto il nome di Satana, riappare sotto il suo vero nome. L'uomo si è staccato a poco a poco dal mondo naturale dell'Asia, e si è fatto, con l'industria, con l'esame, un nuovo mondo, che prende forma dalla libertà.

Ma questo mondo ha perduto quell'unità visibile che dava un carattere semplice e vivo alla storia dell'umanità. L'Europa moderna è un organismo molto complesso, la cui unità — l'anima, la vita — non è in una o in un'altra parte preponderante, ma nel loro scambievole nesso e nella loro profonda armonia. Nella grande famiglia dei popoli europei, il carattere della «razza» germanica, che doveva mescolarsi a tante altre, è la facile abnegazione di sé: il vassallo si dà al signore; lo studioso, l'artigiano, alla corporazione; l'uomo religioso a Dio. E a Dio nulla saprà rifiutare, nemmeno la sua moralità e la sua libertà: essa si getterà tutto in questo abisso, confonderà l'uomo nell'universo e l'universo in Dio. La Germania è l'India nell'Europa: vasta, vaga, ondeggiante e feconda come il suo Dio, il Proteo del panteismo. Questo spirito di abnegazione è invece estraneo all'Italia. Qui, come da per tutto, l'opposizione dei due popoli è recisa. L'italiano non abdica sé stesso, nè si confonde con Dio e col mondo: il tratto distintivo del suo carattere è l'individualità. La sintesi di questa opposizione è opera della Francia, la quale pertanto è, secondo il Michelet, il paese più universalmente europeo. Mentre la Germania non ha centro, e l'Italia ha più centri, la Francia ha un centro solo: una e identica da secoli, essa dev'essere considerata come una persona, che vive e si muove. Il segno e la garanzia dell'essere vivente, cioè la potenza assimilatrice, si ritrova in essa al più alto grado. Ma l'assimilazione (o l'adozione) universale a cui tende la Francia non è quella che hanno vagheggiata, con la loro politica egoistica e materiale, Roma e, nei tempi moderni, l'Inghilterra. È l'assimilazione delle intelligenze, la conquista intima delle volontà. È così che ogni armata francese, ritirandosi da un territorio straniero, lascia dietro di sé una nuova Francia; è così che la lingua e la letteratura francese dominano l'Europa. Questo felice concorso d'individualità e di universalità ha la sua ragione nel carattere peculiare della storia della Francia. Se la libertà delle città fosse prevalsa, se

i comuni medievali fossero persistiti, la Francia, disseminata di repubbliche, non sarebbe mai diventata una nazione; com'è accaduto all'Italia, le città avrebbero assorbito le campagne, disertate dai loro abitanti. Grazie alla lenta estinzione della feudalità, la Francia s'è trovata forte nelle campagne, come la Germania; forte nelle città, come l'Italia; vivente e feconda come la tribù, una e armonica come la città. È il Michelet del 1831 era ancora tanto ben disposto verso la monarchia, da attribuire ad essa il merito di avere effettuato il lento e salutare livellamento della Francia, che equilibrava in un tutto armonico la città e la campagna. In quest'azione, egli vedeva il tratto differenziale della storia di Francia da quella d'Inghilterra. Qui hanno trionfato l'elemento germanico-feudale, l'aristocrazia, la libertà per privilegio. Ma «la libertà senza l'eguaglianza, la libertà ingiusta ed empia, non è altro che l'insociabilità nella società stessa. La Francia invece vuole la libertà nell'eguaglianza, che è precisamente il genio sociale. Sarà molto perdonato a questo popolo per il suo istinto di socialità. Esso s'interessa alla libertà del mondo».

Son queste le linee schematiche dell'*Introduction à l'histoire universelle*. Vi si avvertono facilmente le reminiscenze herderiane e, mediamente, quelle hegeliane; ma tutto l'insieme ha un certo sapore d'illuminismo e di oratoria democratica settecentesca. La costruzione (come tutte le costruzioni dello stesso genere) è debole: basti pensare che il progresso della libertà vien distribuito in una serie fatalistica di momenti storici, e che ciascun momento e ciascun popolo vengono costretti in un letto di Procuste per poter significare e simboleggiare quel che la trascendente legge attribuisce a ciascuno di essi, nulla di più.

Ma non giova indugiarsi in una critica troppo facile: i grandi disegni della filosofia della storia e della storia universale non vanno discussi nel loro intrinseco valore scientifico; bisogna prenderli come documenti umani, il cui interesse dipende da quello del momento storico o psicologico che vi si esprime. Da questo punto di vista, noteremo che l'antitesi natura-libertà, nel piano dell'*Introduction*, rivela un certo carattere di reminiscenza libresca, almeno per ciò che concerne la posizione del primo termine. Il giovane Michelet che abbiamo conosciuto amico di Virgilio e che conosceremo ancora, non più giovane, autore di libri sulla montagna, sul mare, sugli insetti, sugli uccelli, non poteva sentir la natura come un'antitesi statica e immobile al divenire umano; egli ha sempre avuto un sentimento romantico e umanistico della natura, anche se non s'è mai spinto fino al panteismo. Ma nel 1831, fresco ancora dei ricordi e degli entusiasmi

smi della rivoluzione del luglio, egli poneva in primo piano il problema della libertà, ed era portato a prender d'accatto una concezione della natura, che, pur contraria alla sua intima ispirazione, serviva per il momento a creare, all'idea di libertà, un imponente piedistallo. Le esperienze del luglio 1830 venivano così ad elevarsi alla visione di un luglio universale ed eterno (1), epilogo di una lotta cosmica, contro un avverso principio di schiavitù e di fatalismo. E quel che gli rendeva più suggestivo questo quadro, era che la libertà, dopo numerosi tentativi compiuti attraverso i secoli per emergere alla luce, aveva alla fine trionfato proprio in Francia, e trionfando aveva palesato il proprio carattere universale, dissociandosi da ogni idea di privilegio, e traendo con sé la rivelazione del sentimento sociale ed egualitario di tutta l'anima popolare. Così l'entusiasmo liberale e democratico del Michelet si fondeva col suo orgoglio patriottico; e da questa fusione nasceva l'idea di una storia della Francia, cioè di un paese che, realizzando sé stesso, aveva attuato il fine universale della natura umana.

Abbandonando la storia di Roma alla fine della repubblica, nel momento in cui sopravveniva un dispotismo che inaridiva le fonti della sua ispirazione, il Michelet si dedicò fin da quel tempo all'esecuzione del grande compito, che impegnò le sue energie per più di un quarantennio. Come monumento letterario, la Storia di Francia ha una mole imponente, che comprende una trentina di volumi: 19 dell'*Histoire de France* propriamente detta, che va dalle origini al 1789; 7 (o 9 nelle ultime edizioni) della Rivoluzione francese, 3 della storia napoleonica. Questo enorme lavoro, distribuito in un lunghissimo spazio di tempo, non presenta unità di piano nè continuità di redazione. L'ottimismo liberale-democratico dei primi anni è fortemente scosso dalle fiere lotte anticlericali del 1843, poi dagli eventi della rivoluzione del 1848; infine dal nuovo dispotismo imperiale del 1852. E non solo l'intima ispirazione dell'opera, ma anche l'ordine della composizione risente di questi contraccolpi. Dopo avere scritto, di seguito, i primi 8 volumi dell'*Histoire de France*, che abbracciano tutto il periodo medievale, fino alle lotte tra Luigi XI e i baroni, che aprivano la via all'assolutismo monarchico, il Michelet interruppe bruscamente l'ordine cronologico della sua narrazione, e, dal 1847 al 1853, pubblicò i volumi dell'*Histoire de la révolution française*. Riprese poi, dal 1855, il filo della sua storia, con gli 11

(1) Pref. del 1869 al 1.º vol. dell'*Histoire de France* (ediz. del 1881, I, p. 11).

volumi che si estendono dall'età della Rinascenza ai primi anni del regno di Luigi XVI. Infine l'*Histoire du XIX^{me} siècle*, limitata soltanto al periodo napoleonico, chiude fiaccamente l'attività letteraria del vecchio e sfiduciato Michelet.

La grande cesura nella composizione dell'*Histoire de France*, attraversata dagli studi e dalla redazione dei volumi sulla Rivoluzione francese, ha un'importanza così capitale nella formazione del pensiero del Michelet, che anche noi siamo costretti a tenerne conto nella nostra esposizione, e a interrompere l'ordine cronologico del tema, per non perdere l'ordine genetico dell'evoluzione intellettuale dell'autore. Cominceremo pertanto col parlare degli 8 volumi della storia medievale; e tra questi e gli 11 libri dell'età dell'assolutismo inseriremo l'esposizione dell'opera sulla Rivoluzione francese e degli altri scritti minori composti nello stesso intervallo, che possono anch'essi giovare a spiegarci il grande mutamento d'ispirazione e di piano che s'è venuto effettuando nell'intervallo tra le due parti principali dell'*Histoire de France*.

Quando iniziava il suo lavoro, intorno al 1832, il Michelet poteva a buon diritto affermare che una storia di Francia non era stata ancora scritta. « La Francia aveva degli annali, non una storia. Io per primo la vidi come un'anima e una persona » (1). E nessun annalista recente aveva sentito il bisogno di risalire al di là dei documenti letterari, fino alle fonti primitive, allora in gran parte inedite e sepolte nei manoscritti delle biblioteche e nei documenti di archivio. La carica di archivista, che il Michelet coprì per venti anni, fino all'avvento del secondo Impero, gli permise di compiere delle esplorazioni assidue e metodiche negli archivii francesi, e così di arricchire la sua narrazione di molti dati originali, che integrano e spesso modificano le versioni dei fatti tramandate dagli annali. Non meno deficienti erano i criterii destinati a coordinare e a indirizzare la vasta congerie del materiale storico. Chi s'interessava esclusivamente delle razze, chi delle istituzioni, senza rendersi conto come queste cose possono difficilmente isolarsi, e come l'una reagisca sull'altra. La razza, p. es., resta forse identica, senza subire l'influenza dei mutevoli costumi? La vita non è veramente vita se non v'è intreccio e dipendenza reciproca di funzioni, che nel loro insieme ne determinano la continuità di sviluppo. E la storia, come storia della vita, non è un dramma in cinque atti, un seguito di contrazioni spasmo-

(1) *Hist. de France*, Paris, 1881, Prefazione del 1869, vol. I, p. 1.

diche e saltuarie, ma è come lo spiegamento armonico d'un'anima (1). Tuttavia il Michelet lodava nel suo predecessore più immediato, il Thierry, lo sforzo per raggruppare intorno a un centro unico di visione gli sparsi elementi della storia di Francia; ma deplorava nel tempo stesso che si fosse assoggettato a un tiranno: il punto di vista esclusivo, sistematico, della perpetuità delle razze. « Ciò che fa in fondo, egli diceva, la bellezza del suo grande libro, è che con questo sistema, che si crederebbe fatalistico, si sente battere dappertutto un cuore commosso contro la forza fatale — l'invasione —, tutto pieno del sentimento nazionale e del diritto della libertà »; e aggiungeva la giusta osservazione che: « la razza, elemento forte e dominante nei tempi barbarici; prima del grande lavoro delle nazioni, diviene meno sensibile, più debole e quasi attenuata, a misura che ciascuna si elabora e si personifica » (2).

Un altro criterio storico-sociale cominciava in quegli stessi anni a farsi strada, tra molte stranezze che ne tradivano l'im maturità: quello dei sansimoniani. Ma il Michelet si lasciò sfavorevolmente colpire da quelle stranezze, che lo distolsero dall'indagare il nucleo solido della dottrina, dove forse avrebbe potuto trovare appagamento la sua esigenza di una visione sociale della storia umana. Egli ci racconta di aver preso parte una sola volta, insieme col Quinet, a una seduta sansimoniana, e di averne tratto un senso di repulsione: « Noi vedemmo con meraviglia in questa religione della banca un ritorno singolare di ciò che si diceva di volere abolire. Vedemmo un clero e un papa; vedemmo il predicatore ricevere da questo papa, con l'imposizione delle mani, la trasmissione della grazia. Egli disse: abbasso la croce! Ma la croce era presente, con le forme sacerdotali, autoritarie del Medioevo » (3).

Non gli restava che far da sè, trarre dal proprio fondo quel criterio che nessuna tradizione storiografica gli offriva bell'e pronto. La sua filosofia molto sommaria glielo suggeriva, come s'è accennato, nella forma di un'analogia tra lo svolgimento della storia e quello di un organismo vivente; le reminiscenze vichiane gli davano i corrispondenti gradi psicologici — senso, fantasia, ragione — di quella evoluzione; il suo credo illuministico-herderiano gli additava la libertà, o meglio la triade rivoluzionaria culminante nella libertà, come

(1) *Hist. de France*, I, 3.

(2) *Ibid.*, I, 6.

(3) *Ibid.*, I, p. 13.

termine e significato interiore di tutto il processo. Son questi, in breve, i punti di orientamento della sua storia.

Egli cominciava col notare che l'unità organica della Francia ha la sua base nella configurazione geografica del territorio. « Senza una base geografica, egli diceva argutamente, il popolo, l'attore storico, par che cammini nell'aria, come nelle pitture cinesi, dove manca il terreno » (1). E non contentandosi dell'enunciato astratto di questa verità, egli compiva, prima con le proprie gambe, e poi mentalmente, un giro di Francia, da occidente a oriente, soffermandosi nelle singole regioni per osservare le peculiarità di ciascuna, e mostrando come tutte insieme gravitassero armonicamente intorno a un centro comune, l'Ile de France, destinata a diventare, con la sua capitale Parigi, il centro storico della nazione. Questa rassegna, che è una delle parti più suggestive della Storia del Michelet, occupa buona parte del 2.º volume. Naturalmente, l'elemento geografico e quello storico vi s'intrecciano insieme, l'uno essendo considerato in funzione dell'altro, o meglio come una potenzialità che l'altro converte gradualmente in atto.

Ma se l'unità non è, e non può essere in atto nel mero territorio per sè considerato, bisognerà ricercarla nella storia, come anima di quel corpo, secondo l'analogia degli organismi. Con questo intento, il Michelet studiava le varie stratificazioni delle razze umane sul suolo francese: la celtica, la romana, la germanica. Ognuna di esse gli pareva che avesse lasciato tracce durevoli di sè nel carattere storico del popolo. E traeva argomento di ciò specialmente dall'esame della lingua, « che è la rappresentazione fedele del genio dei popoli, la rivelazione della loro esistenza intima, il loro Verbo, per così dire ». E ai fautori troppo esclusivi dell'influenza romana, egli obiettava che « se l'elemento celtico è persistito nella lingua, bisogna che sia durato anche altrove, che sia sopravvissuto nei costumi come nel linguaggio, nell'azione come nel pensiero » (2).

La persistenza delle tre razze suggeriva al Michelet che non fosse da ricercare in questo elemento il principio unitario. V'era anzi qui una molteplicità da unificare; e poichè, secondo le considerazioni già fatte a proposito del Thierry, l'influenza delle razze, forte all'inizio, era destinata a decrescere progressivamente, se ne poteva inferire che il principio unificatore dovesse esplicarsi in un senso opposto all'a-

(1) Ibid., I, p. 6.

(2) Ibid., I, p. 198.

zione delle razze. Queste rappresentano ancora una forte sopravvivenza della natura nel regno dello spirito; bisogna dunque che siano forze schiettamente spirituali o storiche, quelle che liberano l'umanità dalla schiavitù naturalistica delle origini. Tra queste forze il Michelet intuiva che non potesse ancora annoverarsi la monarchia dell'età carolingia. Un'opera unificatrice della monarchia francese non s'inizia che molto più tardi, nei secoli XIII e XIV; invece l'impero di Carlomagno esprime ancora la sovrapposizione brutale e materiale di una razza germanica sopra elementi indigeni non unificati. Di qui, lo scarso interesse che l'*Histoire de France* dedica alle vicende dei Carolingi. Perchè l'ordine da essi fondato è stato così poco durevole? « Perchè era tutto materiale, tutto esteriore, e nascondeva il disordine profondo, la discordia ostinata di elementi eterogenei, riuniti soltanto con la forza... La materia vuole la dispersione, lo spirito l'unità. Un'unità materiale è un non senso. In politica, è la tirannia » (1).

continua.

GUIDO DE RUGGIERO.

(1) Ibid., II, p. 72.