



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

SEDE AMMINISTRATIVA: UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**Dipartimento di Filosofia – Dipartimento di Studi Storici e Politici**

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO FILOSOFIA POLITICA E STORIA DEL PENSIERO POLITICO

CICLO XXII

**POPOLO SOVRANO E GOVERNO DEL POPOLO**

**SAGGIO SU ROBESPIERRE**

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore di indirizzo: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Supervisore: Ch.mo Prof. Giuseppe Duso

Dottorando: Paolo Perenzin



<b>INTRODUZIONE</b> .....	5
<b>PARTE PRIMA. <i>Nation versus population</i>: reazione nobiliare e monarchia assoluta</b> .....	9
<b>CAPITOLO PRIMO. Che cos'è il terzo stato? Sieyès fra scienza e battaglia politica</b> .	11
1. Individui o nazione? .....	11
2. Il Terzo stato è il nuovo conquistatore .....	15
<b>CAPITOLO SECONDO. L'<i>Histoire de l'ancien gouvernement de la France</i> di Henri de Boulainvilliers</b> .....	19
1. Indagine storica e battaglia politica .....	19
2. La libertà dei Franchi.....	21
3. Il sogno carolingio .....	25
4. Il dispotismo capetingio .....	31
5. Boulainvilliers nel dibattito sulla monarchia assoluta.....	36
<b>CAPITOLO TERZO. Dalla convocazione degli Stati generali alla <i>séance royale</i> del 23 giugno. L'orizzonte teorico della monarchia assoluta</b> .....	43
1. Il <i>Reglement pour la Convocation des États généraux</i> .....	43
2. La <i>séance royale</i> del 23 giugno 1789 .....	52
<b>CONCLUSIONI DELLA PRIMA PARTE</b> .....	61
<b>PARTE SECONDA. Robespierre e il governo del popolo</b> .....	67
<b>SEZIONE PRIMA. <i>Peuple</i></b> .....	69
<b>CAPITOLO QUARTO. <i>Le caractère de la nation française</i></b> .....	71
1. L' <i>Adresse aux départements</i> di Brival .....	71
2. Il dibattito sulla riunificazione della Savoia .....	72
3. Il carattere del popolo francese.....	82
<b>CAPITOLO QUINTO. <i>Instituer le peuple</i>. J.-J. Rousseau: un'altra modernità?</b> .....	87
1. Un altro Rousseau? Il <i>Manuscrit de Genève</i> .....	87
2. Dal <i>Manuscrit</i> al <i>Contrat social</i> : un cambio radicale di prospettiva?.....	94
3. Il <i>Manuscrit</i> nel <i>Contrat social</i> . Popolo, legislatore, legge.....	97
<b>CAPITOLO SESTO. La concezione robespierriana del popolo</b> .....	107
1. <i>La nature même des choses</i> : ciò che è naturale è costituzionale .....	107

2. <i>Peuple e nation</i> .....	112
3. Il popolo si è mostrato, mostrare il popolo. Lo «spectacle» del 10 agosto .....	121
4. Parigi, «le rendez-vous de tous les Français».....	130
<b>SEZIONE SECONDA. <i>Gouvernement</i></b> .....	137
<b>CAPITOLO SETTIMO. Il governo in Rousseau</b> .....	139
1. <i>Puissance législative e puissance exécutive</i> .....	139
2. <i>Que les plus sages gouvernent la multitude</i> . Governo e virtù.....	141
3. Popolo, deputati, magistrati: lo statuto della rappresentanza .....	149
4. Agitazione della libertà o pacificazione? Lo spettro dell'unanimità.....	159
<b>CAPITOLO OTTAVO. La concezione robspierriana del governo</b> .....	171
1. Pro e contro l'appello al popolo. Quale concetto di rappresentanza? .....	171
2. Il <i>Défenseur de la Constitution</i> come laboratorio concettuale .....	178
3. Robespierre nel dibattito sulla Costituzione dell'anno I: rappresentanti o magistrati? .....	189
<b>CAPITOLO NONO. La comunità unanime</b> .....	213
1. Dal <i>gouvernement constitutionnel</i> al <i>gouvernement révolutionnaire</i> .....	213
2. <i>A l'autre extrémité du cercle l'unanimité revient</i> .....	218
<b>CONCLUSIONI GENERALI</b> .....	239
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	245

## Introduzione

Questo lavoro nasce dal tentativo di indagare, in una prospettiva storico-concettuale<sup>1</sup>, il concetto di rappresentanza in Maximilien Robespierre, scelto fra i *leader* giacobini per la costante e profonda attenzione da lui riservata, in tutta la sua vicenda politica, alla riflessione sulla nozione di *governo*, che egli elabora a partire da una generale opposizione al principio rappresentativo sposato dalla maggioranza dell'Assemblea costituente in occasione della redazione della Costituzione del 1791. L'obiettivo della presente analisi è pertanto quello di mettere a fuoco lo statuto che, in Robespierre, assume la relazione di comando nei rapporti fra i membri della comunità politica, cercando di comprendere la logica che la sostiene e su che cosa si misuri la differenza con la concezione rappresentativa "moderna" dei suoi avversari. Prima ancora, si tratterà di capire se la proposta robespierriana sia effettivamente in grado di superare i limiti che quella concezione porta con sé – il «dispotismo rappresentativo» che Robespierre non smette di criticare –, se essa, al di là delle apparenze, non costituisca altro che il risvolto della concettualità che critica, rimanendo ad essa totalmente interna e riproducendone quindi le identiche aporie, o se invece non vada incontro ad uno scacco su un terreno diverso, che bisognerebbe in tal caso portare in chiaro.

Il momento privilegiato per analizzare la concezione robespierriana del *governo* è senz'altro costituito dal biennio '93/'94, dove Robespierre ha dapprima l'occasione di confrontarsi con la redazione della Costituzione dell'anno primo, nel corso della quale emerge chiaramente la sua visione del governo costituzionale, e quindi con le problematiche poste dalla diretta esperienza del governo rivoluzionario. Tuttavia, questa fase dell'elaborazione robespierriana non può prescindere da un preliminare affondo sul concetto di *popolo*, per la guida, la cura e la direzione del quale vengono pensati dal giacobino i meccanismi di governo. In quest'ottica, abbiamo scelto di indagare i concetti di popolo e nazione in Robespierre, così come essi emergono nella riflessione che il giacobino conduce nei primi anni della Rivoluzione, e in particolare intorno allo snodo cruciale del 10 agosto 1792. In questa analisi, abbiamo riscontrato la forte presenza di una serie di elementi caratterizzanti del dibattito settecentesco sulla nazione, filtrati attraverso l'opera di Rousseau, sui quali abbiamo pertanto ritenuto opportuno soffermarci.

---

<sup>1</sup> Si veda S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, F. Angeli, 2008.

La suddivisione del lavoro rispecchia, rovesciandoli, questi passaggi della ricerca. Esso risulta così strutturato in due parti: nella prima (*Nation versus population: reazione nobiliare e monarchia assoluta*) abbiamo tentato di mettere a fuoco i concetti di popolo e nazione, così come essi, attraverso alcune tappe significative del dibattito settecentesco, giungono fino alle soglie della Rivoluzione; nella seconda (*Robespierre e il governo del popolo*), che abbiamo a propria volta suddiviso in due sezioni (sezione prima: *Peuple*, e sezione seconda: *Gouvernement*), abbiamo posto a tema la concezione robespierriana del *governo del popolo*, accostandola – al fine di farne risaltare eventuali assonanze – ad una lettura del *Contratto sociale* di Rousseau.

Un'introduzione dettagliata di ogni parte e sezione del lavoro si trova all'inizio di ciascuna di esse. In questa sede, riteniamo opportuno premettere alcune avvertenze.

Innanzitutto, fra la prima parte, che termina con l'analisi della *séance royale* del 23 giugno 1789, e la seconda, che si apre direttamente sullo scenario del 10 agosto 1792, si avverte uno scarto: di esso ci proponiamo di dar conto in sede conclusiva.

In secondo luogo, è necessario premettere qui un'avvertenza di ordine metodologico: i materiali con cui abbiamo lavorato non sono – per la gran parte – opere di filosofi, né di filosofi politici o di teorici della politica; essi sono, semplicemente, discorsi *di politici*. Il metodo con cui si procede all'analisi di tali materiali, dunque, non può essere lo stesso che si impiega nella lettura degli autori. Qui i testi che ci si offrono sono sempre subordinati alle esigenze della “battaglia politica” che chi scrive o parla sta conducendo in quel preciso momento: non si tratta cioè di comprendere, di problematizzare, ma di agire, di convincere, di determinare scelte, convinzioni, comportamenti. In questo quadro i riferimenti teorici, che innervano la gran parte dei discorsi, sono assunti ad un tempo come presupposti indiscussi e come riferimenti autoritativi in grado di giustificare e sostenere le diverse posizioni. Sono utili in quanto permettono la costruzione di una rappresentazione convincente del proprio agire e della propria proposta politica in riferimento ad un senso politico comune, ad una lingua politica comune che si sono venuti stratificando nel tempo e che costituiscono il modo con cui i Francesi dell'89 leggono, pensano, interpretano, autorappresentano il loro essere comunità politica; allo stesso tempo, questi discorsi incidono su quel senso comune, modificandolo, plasmandolo, ricreandolo. Per i protagonisti della Rivoluzione non si tratta dunque di assumere una teoria politica e di realizzarla, ma di interpretare ciò che sta accadendo e che si sta facendo accadere alla luce delle riflessioni teoriche disponibili, non per forza omogenee e coerenti fra loro, a volte riconducibili a filiazioni

genealogiche differenti, così come esse si sono sedimentate e depositate nell'impasto della cultura politica del momento<sup>2</sup>.

Infine, per quanto riguarda i riferimenti bibliografici delle fonti e le eventuali abbreviazioni e sigle che abbiamo ritenuto di impiegare, essi saranno forniti in nota nel corso del lavoro, alla prima occorrenza. Riteniamo invece utile segnalare fin d'ora alcune opere e strumenti che ci hanno accompagnato nel nostro lavoro, che in esso ci siamo limitati a indicare per lo stretto necessario, ma ai quali abbiamo fatto un riferimento costante per poterci orientare nella fitta trama di avvenimenti, uomini, processi di cui la Rivoluzione è costituita. Si tratta in primo luogo delle magistrali storie della Rivoluzione di Michelet e Quinet<sup>3</sup> che, nonostante siano state fra le prime ad essere scritte, continuano a mio avviso ad imporsi come un riferimento necessario; in secondo luogo, della cronologia della rivoluzione di Yann Fauchois, che segue giorno per giorno con penetrante asciuttezza gli eventi rivoluzionari<sup>4</sup>, e dell'atlante della Rivoluzione, in undici agevoli volumi, indispensabili per farsi un quadro della società e del territorio della Francia rivoluzionaria e di *ancien régime*<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. Jaume Lucien, Laquière Alain (s. dir.), *Interpréter les textes politiques*, «Les cahiers du CEVIPOF», 39, 2005, in particolare le pp. 69-73.

<sup>3</sup> J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, éd. Etablie et annotée par Gérard Walter, Paris, Folio Histoire, 2007, 2 tomes, 4 vol.; E. Quinet, *La Révolution*, Paris, Belin, 2009, 2 vol.; *Id.*, *Philosophie de l'histoire de France*, post-face de Jean-Michel Rey, Paris, Payot, 2009.

<sup>4</sup> Y. Fauchois, «XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle», in F. Cibiel et al., *Journal de la France et des Français*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 1, *Chronologie politique, culturelle et religieuse de Clovis à l'an 2000*, in particolare le pp. 1016-1217, dal regno di Luigi XVI al 9 termidoro. Di questa cronologia vanno senz'altro segnalate, oltre alle numerose schede sui personaggi, le istituzioni, le tematiche principali, le pagine introduttive alle diverse fasi della Rivoluzione, sintetiche ma assolutamente chiare, in particolare pp. 1069-1079, 1143-1150.

<sup>5</sup> S. Bonin, C. Langlois (s. dir.), *Atlas de la Révolution française*, Paris, éd. EHESS, 1992-2000, 11 vol.; vol. 1, G. Arbellot, B. Lepetit, J. Bertrand, *Routes et communications*; vol. 2, D. Julia, H. Bertrand, S. Bonin, A. Laclau, *L'enseignement, 1760-1815*; vol. 3, J.-P. Bertraud, D. Reichel, J. Bertrand, *L'armée et la guerre*; vol. 4, D. Nordman, M.-V. Ozouf-Marignier, R. Gimeno, A. Laclau, *Le territoire (1) : Réalités et représentations*; vol. 5, D. Nordman, M.-V. Ozouf-Marignier, A. Laclau, *Le territoire (2) : Les limites administratives*; vol. 6, J. Boutier, P. Boutry, S. Bonin, *Les sociétés politiques*; vol. 7, J.-P. Goubert, R. Rey, J. Bertrand, A. Laclau, *Médecine et santé*; vol. 8, B. Lepetit, M. Sinarellis, A. Laclau, A. Varet-Vitu, *Population*; vol. 9, C. Langlois, T. Tackett, M. Vovelle, S. Bonin, M. Bonin, *Religion*; vol. 10, G. Béaur, P. Minard; A. Laclau, *Économie*; vol. 11, E. Ducoudray, R. Monnier, D. Roche, A. Laclau, *Paris*.





**Parte prima. *Nation versus population*: reazione nobiliare e monarchia assoluta**

L'obiettivo della prima parte consiste nel tentativo di mettere preliminarmente a fuoco che cosa significano, alle soglie della Rivoluzione, le parole *popolo* e *nazione*, e quale concetto è da esse veicolato.

Un punto di partenza imprescindibile mi pare essere costituito dalle analisi di Joseph-Emmanuel Sieyès (capitolo primo). In particolare, lasciandomi guidare da alcune indicazioni del suo notissimo saggio *Che cos'è il terzo stato?*, scritto immediatamente a ridosso della convocazione degli Stati generali del 1789, tenterò sommariamente di ricostruire il gioco dei richiami in esso presente: o meglio, più modestamente, cercherò di far emergere, a partire da un riferimento polemico molto presente nel testo – l'*Histoire de l'ancien gouvernement de la France* di Henri de Boulainvilliers, pubblicato nel 1727 – il movimento conflittuale fra monarchia e ceti, nobiltà in

particolare, che ha innervato la storia dell'*ancien régime* (capitolo secondo). Si tratterà pertanto di mettere in risalto, a partire dalle considerazioni di Boulainvilliers sull'antica costituzione del regno, il tentativo compiuto dalla monarchia assoluta per scardinarla, immettendo nella società francese proto-moderna dei ceti un'idea del tutto nuova di *societas civilis*, di cui mi pare rimanere traccia evidente proprio nel regolamento di convocazione degli Stati generali del 1789 e negli atti ad esso collegati (capitolo terzo). In questo modo, mi pare, diverrà possibile chiarire in via preliminare a che punto del processo teorico-politico della modernità si collochi la sintesi rivoluzionaria, sempre che di sintesi si possa parlare. Una maniera, insomma, per delimitare concettualmente il campo di lavoro, mostrando le linee di forza che in esso si muovono, si scontrano e si incontrano.

# Capitolo primo. Che cos'è il terzo stato? Sieyès fra scienza e battaglia politica

## 1. Individui o nazione?

1.1 Sieyès scrive il suo celeberrimo *pamphlet Che cos'è il terzo stato?*<sup>1</sup> a ridosso della riunione degli Stati generali del 1789, nello stesso periodo in cui la monarchia si appresta a prepararne le modalità di convocazione<sup>2</sup>.

A prima vista, la differenza di orizzonte che separa l'opera di Sieyès dai presupposti che sovrintendono alla convocazione degli Stati non può essere più netta. L'antico ordine per ceti della Francia appare totalmente scardinato dall'argomentazione serrata dell'abate che, in particolare negli ultimi due capitoli del saggio<sup>3</sup>, riepiloga in maniera esemplare le acquisizioni degli ultimi due secoli di teoria politica: un vero e proprio manifesto programmatico, che anticipa in modo puntuale ciò che, di lì a pochissimo, verrà fatto diventare realtà.

Com'è noto, Sieyès ricostruisce logicamente le fasi che portano gli uomini a vivere in società: a partire dalla condizione originaria dello stato di natura, in cui gli individui vivono isolatamente, come tanti atomi che ruotano nel vuoto, gli uomini avvertono la necessità di unirsi per soddisfare i propri bisogni e per trovare assieme i mezzi con cui farvi fronte. Gli elementi di base di qualsiasi società umana, gli ingranaggi della macchina sociale, sono dunque gli individui, tutti uguali, portatori ognuno di un interesse e di una volontà, che per convenienza decidono di riunirsi.

Fino a quando le dimensioni della comunità lo consentiranno, saranno gli stessi individui, tutti assieme, a curare gli affari che riguardano tutti, e cioè appunto la soddisfazione dei bisogni per la quale si sono riuniti. Quando invece la comunità avrà aggregato tanti individui, da rendere impossibile una gestione diretta degli affari comuni, essi saranno giocoforza costretti a delegare alcuni di loro per lo svolgimento di tale mansione: si giunge così alla terza fase, quella del governo esercitato per procura da alcuni membri, mentre tutti gli altri saranno liberi di perseguire i propri interessi privati.

---

<sup>1</sup> J.-E. Sieyès, *Che cos'è il Terzo stato?*, in J.-E. Sieyès, *Opere e testimonianze politiche*, tomo I: scritti editi, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 209-287.

<sup>2</sup> Un'accurata disamina delle operazioni preliminari alla convocazione degli Stati generali si trova in P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza. Francia, 1788-1789*, Roma, XL edizioni, 2008<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. J.-E. Sieyès; *Che cos'è il terzo stato*, op. cit., pp. 252-287.

A questo punto resta però una precauzione da prendere. Infatti, chi garantisce che le decisioni prese dai membri delegati corrispondano effettivamente all'interesse comune risultante dal gioco delle volontà dei singoli membri, e non assecondino invece l'interesse di un gruppo particolare di associati, coalizzatosi in seno alla comunità per avere maggiore forza contro gli altri? Chi garantisce che non siano gli stessi rappresentanti a formare un corpo separato dal resto dei membri, approfittando delle funzioni ad essi assegnate?

«Un effetto simile è assicurato, se la Costituzione è abbastanza valida»<sup>4</sup>, risponde Sieyès: è cioè necessario trovare gli stratagemmi formali che consentano di indirizzare e soprattutto di limitare la gestione del potere, costituito dalla riunione delle volontà. Sarà così sufficiente, prima di delegare i rappresentanti ordinari, incaricati della gestione degli affari comuni, eleggere dei rappresentanti straordinari, con il compito di stabilire la Costituzione: l'insieme dei limiti entro cui i rappresentanti ordinari dovranno rimanere nell'esercizio delle loro funzioni, e allo stesso tempo l'indicazione dei principi cui dovranno guardare per dedurre da essi i provvedimenti da prendere.

Il primo di questi principi sarà di ammettere la legittimità ad essere rappresentati per due soli tipi di interesse: gli interessi individuali, e l'interesse comune da essi risultante. Non c'è infatti nessuno spazio per l'antica idea secondo cui l'ambito del politico è quello in cui le diverse parti che compongono la comunità, ricercando le soluzioni comuni, si confrontano e confliggono fra loro, nel tentativo di mediare le decisioni. Non c'è più nessuna disponibilità a pensare la differenza nel corpo sociale nei termini di una differenza sostanziale fra diversi ceti, ordini, corporazioni. Qui i membri del corpo politico hanno diritto a farsi rappresentare per ciò che hanno di comune, e non per ciò che li differenzia: per le volontà individuali dunque, dal cui gioco soltanto emergono le decisioni che a tutti convengono. Infatti,

Che cos'è la volontà di una Nazione? È il risultato delle volontà individuali, così come la nazione è l'insieme degli individui<sup>5</sup>.

In queste poche pagine, l'orizzonte complessivo che Sieyès delinea richiama in maniera evidente il procedere serrato e rigoroso, tutto improntato alle deduzioni logiche e formali, della scienza politica moderna, di cui fa propri e riepiloga gli assunti di base<sup>6</sup>,

---

<sup>4</sup> *Id.*, op. cit., p. 255.

<sup>5</sup> *Id.*, op. cit., p. 276.

<sup>6</sup> Così G. Duso, *Rivoluzione e costituzione del potere*, in G. Duso (a cura di), *Il potere Per la storia della filosofia politica moderna*, Carrocci, Milano, 1999, pp. 206-207; A. Biral, *Storia e critica della filosofia*

indicando altresì con lucidità gli strumenti con cui essi potranno essere colati entro la prassi politica del suo tempo<sup>7</sup>.

In definitiva, gli individui stanno a monte dell'associazione politica, in quanto questa si costituisce soltanto sulla base di un gesto della loro libera volontà; e gli individui risultano primeggiare a valle del meccanismo associativo quando, delegati i propri mandatari e trovate le garanzie per l'esercizio del potere, tornano ad occuparsi dei propri personalissimi interessi, in una trama di rapporti che, di fronte al livello della decisione politica, si risolve nella dimensione della privatezza.

Tuttavia, l'impressione che si prova nella lettura del testo è che questa chiave di lettura permetta di penetrare soltanto un lato dell'argomentazione di Sieyès. Se infatti spostiamo il fuoco dell'attenzione dal gioco delle volontà individuali al corpo collettivo che questo gioco, nella ricostruzione dell'abate, crea, notiamo l'erompere di alcuni elementi che paiono incrinare la sequenza delle deduzioni, fino all'emersione di un quadro diverso, per certi aspetti rovesciato, rispetto a quello appena tratteggiato.

**1.2** Fin dall'inizio del ragionamento, Sieyès mette in campo alcuni elementi che permettono a mio avviso di suffragare questa impressione. Egli scrive infatti che nella prima fase, quella in cui gli individui vivono isolati e vogliono unirsi, essi costituiscono già una nazione, per il solo fatto di volersi unire. A rigore non è dunque pensabile nessuno stato di natura, giacché anche al livello elementare in cui gli individui sono isolati, essi in realtà fanno già parte di una comunità: anzi, chiosa Sieyès, «ne hanno già tutti i diritti; non resta che esercitarli»<sup>8</sup>.

Ciò che sembra essere originario qui non sono dunque gli individui, ma la nazione, nella quale gli individui sono comunque sempre e da sempre inseriti<sup>9</sup>. Poco oltre, infatti, Sieyès chiarisce in maniera perentoria che

---

*politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1999; *Id.*, *La società senza governo. Lezioni sulla Rivoluzione francese. Volume secondo: 1789-1791*, a cura di Lorenzo Furano, Saonara (PD), Il Prato, 2009, pp. 155-172.

<sup>7</sup> La cifra forse più rilevante della sua speculazione sta proprio nelle intuizioni di carattere, potremmo dire, ingegneristico-costituzionale, che consentono il passaggio dalla teoria politica moderna al moderno stato di diritto; su ciò si vedano in particolare S. Mannoni, *Une et indivisible. Storia dell'accentramento amministrativo in Francia*, Milano, Giuffrè editore, 1994; vol. 1: *La formazione del sistema (1661-1815)*, parte seconda, titolo primo: "Un grand tout national": il progetto di Sieyès e la costituzione del 1791, pp. 259-347; P. Brunet, *Vouloir pour la nation. Le concept de représentation dans la théorie de l'Etat*, Paris-Bruxelles, LGDJ-Bruylant, 2004, pp. 102-107; P. Pasquino *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, Paris, Odile Jacob, 1998; P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza*, op. cit..

<sup>8</sup> J.-E. Sieyès, *Che cos'è il Terzo stato?*, op. cit., p. 253.

<sup>9</sup> Così C. Pacchiani, *Assolutismo e rivoluzione*, in P. Schiera et alii, *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, Bari, De Donato, 1979, pp. 42-69, in particolare p. 65: «A differenza di quanto aveva sostenuto Hobbes, Sieyès non intende dunque l'esistenza di un potere sovrano come la conseguenza del superamento di una condizione naturale originaria in cui uno stato di crisi generalizzata renderebbe impossibile qualsiasi forma di associazione. Al contrario, egli

La Nazione esiste prima di ogni cosa, essa è l'origine di tutto. Prima di essa e al di sopra di essa non c'è che il diritto *naturale*<sup>10</sup>.

Si potrebbe pensare che il riferimento al diritto naturale torni ad indicare il livello dello stato di natura, in cui vi siano soltanto individui isolati che non sentono nemmeno il bisogno di unirsi, ma questa possibilità di lettura mi sembra esclusa da un passo di poco successivo, in cui l'abate scrive:

Se [una nazione] per diventare una nazione avesse dovuto aspettare una condizione *positiva*, non sarebbe mai divenuta tale. Una nazione si costituisce solo in virtù di un diritto *naturale*. Un governo, al contrario, è frutto solo del diritto *positivo*. La Nazione è tutto quel che può essere per il solo fatto di esistere. È totalmente indipendente dalla sua volontà la facoltà di attribuirsi più o meno diritti rispetto a quelli che le sono naturalmente propri<sup>11</sup>.

Il livello del diritto naturale sembra qui chiarirsi per una sorta di “capacità di diritto” che pertiene essenzialmente alla nazione come comunità di uomini, e che non dipende da nessun atto di volontà: ogni società ha per essenza un suo diritto, che in tal senso è “naturale”<sup>12</sup>.

Se è così, è dunque la nazione che esiste prima di ogni cosa, e che costituisce per Sieyès il vero soggetto di riferimento. Certo, tale soggetto è astratto, in quanto non può darsi empiricamente<sup>13</sup>: ciò non toglie che la sua esistenza venga assunta da Sieyès come un dato di immediata evidenza. La nazione si consulta, si convoca, decide; la nazione è la popolazione che risiede su un territorio e che contribuisce alle spese comuni; la nazione

---

ritiene già sussistenti prima della formazione di una ‘costituzione dello Stato’ tanto la realtà di un potere sovrano, quanto quella di una forma associativa naturale»; P. Pasquino, *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 36-42 e 61-68.

<sup>10</sup> J.-E. Sieyès, *Che cos'è il Terzo stato?*, p. 255.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> G. Rametta, «Sartre e l'interpretazione dialettica della Rivoluzione francese», in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XI, 2009, 2, pp. 371-398, p. 377, scrive: «Al vuoto che si spalanca di fronte e alle spalle, il “Terzo stato” risponde con una *invenzione*, che è al tempo stesso logica e ontologica. È logica, per l'azzeramento dell'antica società per ceti implicato e operato dall'idea moderna della Nazione sovrana; ma è anche, e in questo contesto è soprattutto una invenzione ontologica: *invenzione*, perché il nuovo soggetto *comune* che nasce, nasce appunto per auto-costituzione. Ma allora, non stiamo tornando al modello giusnaturalistico della genesi del soggetto collettivo tramite *creatio ex nihilo*? Propriamente no, poiché il Terzo stato *era già il tutto*, e mediante il giuramento del Jeu de Paume non fa che *porsi come ciò che già era*». Su questo saggio, davvero rilevante, avremo modo di tornare in seguito.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 260: «Se essa potesse riunirsi davanti a voi per esprimere la sua volontà, osereste contestargliela perché la esercita in una forma piuttosto che in un'altra? Qui la realtà è tutto, la forma è nulla». Sull'*astrazione* cfr. P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 35-74.

ha una sua natura, delle proporzioni, delle regole che l'assemblea dei rappresentanti deve poter riprodurre<sup>14</sup>.

Che cosa, dunque, viene prima? Il formalismo della teoria politica, che a partire dalle volontà libere e indipendenti degli individui astratti deduce il meccanismo sociale, ovvero l'esistenza di una realtà societaria, di rapporti e di condizioni sostanziali nei quali gli uomini si trovano inseriti dalla nascita? In altri termini, che cos'è dunque una *nazione*? Un insieme di individui che per contratto volontario si associano, dandosi dei meccanismi formali che permettano di creare la volontà comune, ovvero una realtà concretamente esistente, con i suoi bisogni, le sue esigenze, le sue aspettative che chiedono di essere intese, interpretate, governate?

## 2. Il Terzo stato è il nuovo conquistatore

**2.1** Su questa questione, sono proprio le pagine di apertura di *Che cos'è il Terzo stato?* a costituire uno snodo cruciale. Sieyès infatti, per giustificare le pretese del terzo a "diventare qualcosa"<sup>15</sup>, affinché cioè al terzo siano riconosciuti un ruolo, una parte nella gestione del paese, sceglie di muovere proprio dalla definizione di nazione<sup>16</sup> o, meglio, dall'analisi delle precondizioni<sup>17</sup> necessarie per il darsi di una nazione.

La prima di queste condizioni è per Sieyès una condizione economica<sup>18</sup>: una nazione sussiste soltanto se in essa vengono esercitate attività e funzioni, cioè lavori di produzione, scambio, gestione e direzione: il lavoro, e tutto ciò che è utile al processo di produzione, accumulazione e fruizione<sup>19</sup> della ricchezza, è ciò che fa vivere e prosperare una nazione. Così, ovunque siamo in presenza di una nazione, là dove vi siano uomini che, partecipando al movimento generale di produzione e dividendosi i lavori, assicurano il mantenimento delle funzioni vitali della nazione stessa. La nazione è

---

<sup>14</sup> Cfr. J.-E. Sieyès, *Che cos'è il Terzo stato?*, op. cit., pp. 257-264.

<sup>15</sup> Cfr. J.-E. Sieyès, *Che cos'è il Terzo stato?*, op. cit., p. 209.

<sup>16</sup> Nella definizione della nazione giocano in Sieyès due componenti essenziali – una economica, sociale, storica, politica, e una giuridica, filosofica – che agli interpreti son parse segnare un'ambivalenza non facilmente conciliabile. M. Foucault, "*Bisogna difendere la società*", sotto la direzione di François Ewald e Alessandro Fontana, a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 188, parla di «una definizione del tutto diversa, o piuttosto *sdoppiata*, della nazione» (*corsivo mio*); Alessandro Biral, *La società senza governo*, op. cit., p. 171 di «due definizioni che sembrano abbastanza *incompatibili* fra di loro» (*corsivo mio*).

<sup>17</sup> Così M. Foucault, "*Bisogna difendere la società*", op. cit., pp. 188-192; l'analisi di Foucault della nazione in Sieyès, collocata nel contesto del discorso storico-politico settecentesco inaugurato da Boulainvilliers, è a mio avviso straordinariamente feconda e costituisce per le pagine che seguono e per l'impostazione complessiva di questo lavoro un riferimento costante.

<sup>18</sup> Oltre a Foucault, insistono sulla preminenza della condizione economico-sociale anche P. Pasquino, *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, op. cit., pp. 36-42 e 61-68, P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza*, op. cit., pp. 124-125.

<sup>19</sup> Cfr. J.-E. Sieyès, *Che cos'è il Terzo stato?*, op. cit., pp. 209-213.

dunque innanzitutto per Sieyès una società di uomini, vista nei termini di un processo, di un fermento, di un brulicare continuo di attività le più varie: un organismo vivente vero e proprio, che grazie all'apporto di tutti i suoi membri può espandersi, progredire, aumentare le proprie capacità e funzioni, la propria potenza.

A questa preconditione sostanziale, se ne aggiunge però una formale, altrettanto necessaria: affinché questa realtà societaria, che Sieyès vede evolversi con rapidità nella Francia del suo tempo, sia a tutti gli effetti una nazione, c'è bisogno che i suoi membri siano legati da una legge comune e rappresentati dallo stesso legislativo<sup>20</sup>. C'è infatti bisogno di un'istanza che sia in grado di dar voce alle sollecitazioni che dalla società si levano, di un organo che tali sollecitazioni rappresenti e governi; e poiché tutti i membri della comunità partecipano ad essa in virtù di una caratteristica comune – contribuire al benessere comune, perseguendo il proprio –, anzi, poiché proprio la comune caratteristica del contribuire al benessere della comunità è ciò che la fa essere e crescere, bisogna che questa istanza sia comune e una<sup>21</sup>.

Ora, che cosa avviene in Francia nel 1789? Esattamente il contrario. Il terzo stato, infatti, svolge da solo tutte le funzioni necessarie al darsi e al prosperare della nazione, tanto che se si eliminasse la nobiltà, la nazione non subirebbe per questo nessun danno, nessuna diminuzione; ne trarrebbe anzi un vantaggio giacché il terzo, che è da solo l'intera nazione, non ha nessuna voce che ne rappresenti le istanze.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Cfr. J.-E. Sieyès, *Che cos'è il Terzo stato?*, op. cit., p. 212. Pongono l'accento sulla preminenza della condizione giuridico-formale A. Biral, *La società senza governo*, op. cit., p.171: «Ma oltre a questo vi è l'altra definizione di nazione, che è l'elemento invece fondamentale»; P. Brunet, *Vouloir pour la nation*, op. cit., pp. 102-107, G. Duso, *Rivoluzione e costituzione*, op. cit. pp. 206-207.

<sup>21</sup> P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza*, op. cit., pp. 124-125 spiega in questo modo la sovrapposizione dei diversi elementi: «leggendo il pamphlet ci si rende conto però che la legge non è che l'ultima e più astratta epifania del centro coesivo del meccanismo sociale inventato da Sieyès. Il testo ne propone quattro: 1. La legge come proiezione più astratta; 2. L'assemblea nazionale come proiezione istituzionale; 3. La nazione come proiezione e/o trasfigurazione "ideologica"; 4. Il terzo stato come proiezione sociologico-politica»; il «*processo* di invenzione che ha determinato l'immagine» è dunque un processo che va «dalla più astratta espressione del comando alla più concreta individuazione del ceto che spinge a quella formalizzazione del comando».

<sup>22</sup> Meglio, è come se non avesse voce, poiché essendoci tre rappresentanze separate, corrispondenti ai tre ordini con cui ci si ostina a voler dividere il corpo dei cittadini, e coalizzandosi sempre le prime due rappresentanze contro quella del terzo, questo viene sempre costretto al silenzio. Conviene leggere il passo in cui J.-E. Sieyès, *Che cos'è il Terzo stato?*, op. cit., pp. 209-212, chiarisce questo punto: «Cosa occorre perché una nazione viva e prosperi? Attività *private* e funzioni *pubbliche* [...] Sono queste le attività su cui si regge la società. Chi ne sopporta il peso? Il Terzo stato [...] Chi dunque oserebbe sostenere che il Terzo stato non comprende in sé tutto quel che occorre per formare una nazione completa? [...] Il più disorganizzato fra tutti [gli Stati] sarebbe quello in cui non solo degli individui singoli, ma una classe intera di cittadini si gloriasse di restare immobile nel bel mezzo del movimento generale e sapesse consumare la parte migliore di un prodotto, allo sviluppo del quale non avesse minimamente contribuito. Una tale classe, per il suo *non far nulla*, è senza dubbio estranea alla Nazione. L'Ordine nobile non è meno estraneo fra tutti noi per le sue prerogative *civili* e *politiche*. Che cosa è una nazione? Un corpo di associati che vivono col vincolo di una legge *comune* e sono rappresentanti dallo stesso *legislativo*, etc.» (*corsivi miei*).



La situazione è dunque davvero paradossale: ciò che sostanzialmente costituisce la nazione, ciò che la fa essere e che la mantiene in vita viene tenuto lontano dal livello formale della decisione politica; a pesare invece nella formazione delle leggi è un piccolo manipolo di aristocratici, i quali ormai, dal punto di vista della sostanza delle cose, non hanno più nulla da dare e da dire alla società, e pur tuttavia continuano ad esercitare il loro potere, pretendendo di far passare per diritto comune ciò che altro non è se non privilegio.

## 2.2 Ma come è possibile che si sia creata questa situazione? Scrive Sieyès:

Una volta, il Terzo era schiavo, l'Ordine nobiliare era tutto. Oggi il terzo è tutto, la nobiltà è una parola; ma dietro questa espressione si è insinuata illegalmente una nuova intollerabile aristocrazia, e il popolo ha tutte le ragioni per non volerne di aristocratici<sup>23</sup>.

C'è stato un tempo in cui il diritto dei nobili era realmente diritto, per il semplice fatto che i nobili erano tutto: essi erano la "nazione completa", vale a dire, nell'insieme degli abitanti del paese, quelli che avevano esercitato ed esercitavano la funzione allora vitale per la nazione, quella funzione che aveva fatto essere la nazione e che la teneva in vita: la conquista, l'uso e l'esercizio delle armi, la guerra.

Quella funzione, però, da lunghi secoli ormai ha cessato di costituire l'elemento centrale attorno a cui ogni cosa ruota e si dispone, sicché non può più bastare accampare pretese sul semplice fatto della discendenza da chi, in tempi remoti, quella conquista compì: il diritto si fonda sullo svolgimento reale di una funzione, ed è impossibile reclamare il diritto nel momento in cui quella funzione non viene più esercitata, o cessa di essere essenziale. Oggi, dice Sieyès, l'ordine nobiliare non è che una parola, e le sue assurde genealogie un paravento, dietro a cui mascherare il vuoto.

Anche ammettendo che la conquista dei Germani abbia sconvolto tutti i rapporti, essa non è un dato immodificabile, destinato a tramandare quei rapporti per l'eternità: i rapporti di forza in seno alla società mutano costantemente, e la situazione che Sieyès ha di fronte è una situazione completamente mutata. Anche ammettendo che la conquista sia stata una funzione vitale per la comunità, oggi essa non lo è più; o meglio,

---

<sup>23</sup> *Id.*, p. 269.

chiamiamo pure conquista la funzione che, di volta in volta, è vitale per la comunità: ebbene, il conquistatore è oggi il Terzo stato<sup>24</sup>.

Se così stanno le cose, Sieyès identifica allora la nazione con quella parte della sua popolazione che contribuisce al suo sviluppo: per questa via, una prima risposta alla domanda che ponevamo sopra risulta, a mio avviso, da una semplice riformulazione della domanda stessa. Per sapere, in un dato momento storico, *che cos'è* una nazione, basterà chiedersi *chi* quella nazione realmente costituisce, e per Sieyès, nel 1789, non vi è dubbio alcuno: la nazione è il Terzo stato.

Tuttavia, rimanendo al testo di Sieyès, è innegabile che si compirebbe una forzatura notevole nel ridurre l'importanza dell'impianto teorico-politico, che lo innerva da cima a fondo, per portare invece in primo piano gli elementi storico-politici, economici, sociologici in esso presenti. Per ora ritengo pertanto opportuno limitarmi a segnalare la coesistenza di questi due filoni nelle pagine e nella riflessione dell'abate, demandando la ricerca di elementi di comprensione ad una ricostruzione, seppur sommaria, del contesto in cui tale riflessione si colloca<sup>25</sup>.

Poiché Sieyès, proprio nel punto del suo *pamphlet* che meno mi sembra essere spiegabile alla luce degli assunti teorici che utilizza, chiama direttamente in causa, mostrando di accettarne la sfida, il conte Henri de Boulainvilliers, il quale nella sua opera aveva tentato di giustificare le prerogative della nobiltà ancorandole alla conquista franca della Gallia, è da quest'ultimo che intendo partire.

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 216: «E qualora gli aristocratici intendano, al prezzo stesso di quella libertà di cui apparirebbero indegni, mantenere il popolo in stato di oppressione, il popolo oserà chiedersi a che titolo. Se gli si rispondesse che ciò avviene a titolo di conquista, convenite che questo significherebbe voler risalire un po' troppo indietro. Ma il Terzo non deve temere di risalire ai tempi passati. Rivada all'anno che ha preceduto la conquista; e poiché è abbastanza forte oggi per non lasciarsi conquistare, la sua resistenza sarà certo più efficace. Perché non potrebbe rimandare nelle foreste della Franconia tutte queste famiglie che accampano ancora l'assurda pretesa di discendere dalla razza dei conquistatori e di essere eredi dei *diritti della conquista*? Allora, una volta epurata, la Nazione non sarà inconsolabile, credo, all'idea di essere composta esclusivamente dai discendenti dei Galli e dei Romani. In verità, se si vuol distinguere fra nascita e nascita, non si potrebbe rivelare ai nostri poveri concittadini che discendere dai Galli e dai Romani vale almeno quanto discendere dai Sicambri, dai Velchi, e dagli altri selvaggi provenienti dai boschi e dalle paludi dell'antica Germania? È vero, si dirà, ma la conquista ha sconvolto tutti i rapporti, la nobiltà di nascita è passata dalla parte dei conquistatori. Ebbene! Occorre farla passare nuovamente dall'altra parte; il Terzo ridiverrà nobile divenendo a sua volta conquistatore».

<sup>25</sup> Nelle conclusioni della prima parte, cercheremo di rispondere al quesito che qui ci siamo limitati a porre.

## Capitolo secondo. *L'Histoire de l'ancien gouvernement de la France* di Henri de Boulainvilliers

### 1. Indagine storica e battaglia politica

1.1 I tre volumi dell'*Histoire de l'ancien gouvernement de la France*<sup>1</sup>, scritti dal conte Henri de Boulainvilliers<sup>2</sup> agli inizi del Settecento e pubblicati postumi nel 1727, costituiscono un particolarissimo punto di vista per indagare la storia dei rapporti sociali e politici dell'*ancien régime*.

In essi, l'autore si propone di redigere una sintesi commentata, una sorta di guida per la lettura dei quarantadue tomi compilati dagli intendenti regi su ordine di Luigi XIV, per avere un quadro completo dello stato del regno, della sua progressiva formazione, degli usi e delle pratiche di governo antichi e moderni. Boulainvilliers si propone non soltanto di rendere possibile la lettura di un'immensa mole di materiali che il duca di Borgogna, delfino di Francia, deve giocoforza conoscere se vorrà essere in grado di governare il paese; bensì, soprattutto, di rovesciare la prospettiva con cui queste memorie sono state redatte: una condizione di sudditanza cieca nei confronti di un potere monarchico

---

<sup>1</sup> H. de Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France, avec quatorze lettres historiques sur les parlements ou états généraux*, La Haie/Amsterdam, 1727, 3 tomes in 8°. Nel primo volume, trovano spazio l'introduzione (pp. I-XXXII), l'*histoire* dei Franchi e delle tre «*raças de rois*» (pp. 1-169), e le lettere 1-5; nel secondo volume compaiono le lettere 6-10; nel terzo le lettere 11-14. L'opera – si tenga presente che nella versione digitale il primo volume è stato separato in due parti (introduzione e storia; lettere 1-5) – è direttamente accessibile e gratuitamente scaricabile in formato testo all'indirizzo <http://visualiseur.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k87689j> (vol. 1, prima parte; per gli altri volumi cambiano soltanto le ultime tre cifre, che sono rispettivamente: [690r](#), [6913](#), [692f](#)). Nell'*histoire*, Boulainvilliers segue le vicende del regno in maniera rigorosamente cronologica; le lettere riprendono poi la narrazione dall'inizio, approfondendo tematiche precise che segnaleremo all'occorrenza, seguendo le quali Boulainvilliers abbandona a volte l'ordine cronologico. Per questo è utile evidenziare subito che Boulainvilliers, *Histoire*, op. cit., vol. 3, pp. 137 ssgg., dedica tutta la prima parte della XIII lettera a riepilogare il percorso svolto nelle lettere II-XII: queste pagine sono dunque preziose come guida da tenere presente per riordinare intorno ad esse le innumerevoli riflessioni che l'autore, spesso in modo non sistematico, svolge nelle lettere precedenti sul governo dei re carolingi e capetingi.

<sup>2</sup> Per un inquadramento complessivo della figura e dell'opera di Boulainvilliers, si veda D. Venturino, *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers (1658-1722)*, Torino, Casa Editrice Le Lettere, 1993. È opportuno segnalare qui che Boulainvilliers fu il primo a tradurre in francese l'*Etica* di Spinoza, del quale conosceva a fondo anche l'opera politica; sul rapporto di Boulainvilliers con Spinoza cfr. D. Venturino, *Le ragioni della tradizione*, op. cit., pp. 20-26, 138-148, nonché la nota 62 a p. 21. Questo dato va tenuto presente nell'affrontare la lettura della sua opera storico-politica, che risente in maniera evidente del pensiero dell'olandese. Y. Citton, *L'envers de la liberté: l'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006 mostra come Boulainvilliers costituisca una tappa fondamentale nel processo di penetrazione del pensiero spinoziano nella Francia del Settecento.

divenuto ormai assoluto ed irresistibile, e che gli intendenti del re non sanno far altro che giustificare, o temere, o adulare<sup>3</sup>.

Boulainvilliers confida dunque ad uno sforzo di memoria storica il compito di dimostrare quanto inadeguato e dannoso sia cercare di condurre l'amministrazione del regno sotto il segno di un dispotismo assoluto, quasi che lo spirito della nazione francese fosse lo stesso dei Persiani, dei Turchi o di altri popoli orientali<sup>4</sup>, e come se la consuetudine ad uno stato di servitù volontaria<sup>5</sup> sia un dato immodificabile e perenne che da sempre ha caratterizzato il «*génie*» franco. Ripercorrendo le tappe dell'antichissima storia dei Franchi, ponendo per primo il tema dell'opposizione fra questi e i Galli e ricostruendo in funzione di tale opposizione il ruolo e il percorso della monarchia, egli mette così in luce i principi su cui si fonda il diritto comune della nazione<sup>6</sup> e, con essi, i punti cardinali entro cui l'azione dei sovrani non può non tenersi, se aspira ad un regno che duri tanto a lungo quanto al presente è assoluto.

Boulainvilliers assegna in tal modo alla sua ricostruzione storica, che a tratti assume i contorni di una lunga, forse prolissa narrazione, un compito teorico di primo piano: mostrare l'infondatezza, alla luce dei fatti, delle teorie prodotte nella Francia del suo tempo per legittimare l'azione accentratrice della monarchia assoluta. La storia, che cessa di essere semplice fonte di esempi cui attingere, per divenire, direttamente e fortemente, campo di battaglia politica, mostra infatti come tutto ciò che riguarda la vita associata degli uomini debba essere riportato al misurarsi dei rapporti di forza fra gruppi, nazioni, razze, che costituiscono la vera sostanza di ogni comunità umana e rispetto a cui le istanze di governo non sono che emanazioni<sup>7</sup>.

---

<sup>33</sup> Cfr. H. de Boulainvilliers, *Histoire*, op. cit., vol. 1, pp. XXII-XIV Sono interessantissimi i termini che Boulainvilliers impiega per descrivere la magistratura degli intendenti regi. Essi, che vorrebbero essere «*les nerfs de la Monarchie [...] [qui] rendent l'obéissance exacte et précise; [...] portent le jour partout, et font que le Souverain est instruit des moindres détails*», non fanno in realtà che «*détrui[re] les liens sacrez de la Société, nous réduisant à vivre attentifs à nos seuls intérêts, c'est-à-dire, dans les dispositions où les sauvages sont à l'égard les uns des autres*» (*corsivi miei*).

<sup>4</sup> Cfr. H. de Boulainvilliers, *Histoire*, op. cit., 1 vol., pp. XXV-XXVI.

<sup>5</sup> Il riferimento è a E. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, testo francese a fronte, trad. it. di Giuseppe Pitorno, Milano, La Vita Felice, 1996, opera davvero significativa, su cui avremo modo di ritornare.

<sup>6</sup> H. de Boulainvilliers, *Histoire*, op. cit., 1. vol, pp. XXVIII-XXIX: «*Je ne craindrai donc point de rapeler par le moyen de l'Histoire, nos usages présents à leur véritable origine; de découvrir les principes du Droit commun de la Nation; et d'examiner avec ordre ce que l'on y a changé dans la suite des tems, la justice de ce changement, quand le dessein y a eu part, ou la force des idées populaires, lorsqu' il est nécessaire de le rapporter aux diférens caractères des Hommes, qui ont vécu dans l'étendue d'un grand nombre de siècles*» (*corsivi miei*).

<sup>7</sup> Boulainvilliers costituisce così secondo M. Foucault, «*Bisogna difendere la società*», op. cit., pp. 111-188 uno snodo cruciale e decisivo nel contesto del pensiero politico francese: con lui si afferma «un discorso che credo sia di tipo *assolutamente nuovo*, a causa delle sue funzioni, dei suoi oggetti, delle sue conseguenze» (p. 111); si tratta del discorso storico-politico in opposizione al discorso filosofico-giuridico, della nazione come comunità fondata sul sangue di contro agli individui, del barbaro contro il selvaggio. La lettura che Foucault sviluppa a partire da Boulainvilliers costituisce un riferimento capitale

Correndo il rischio di rimanere impigliato nelle maglie della narrazione di Boulainvilliers, ritengo assolutamente necessario soffermarmi sui principali snodi della sua argomentazione: essa segna infatti, per la Francia del Settecento, un tornante decisivo nel modo di riflettere sui fondamenti che regolano la vita in comune degli uomini, marcando in maniera indelebile il dibattito teorico-politico futuro e immettendovi una serie di elementi e materiali a cui anche i rivoluzionari, più o meno consapevolmente, attingeranno a piene mani<sup>8</sup>.

## 2. La libertà dei Franchi

2.1 L'origine della storia dei Franchi<sup>9</sup> coincide per Boulainvilliers con l'invasione della Gallia romanizzata da parte di popoli germanici, originariamente stanziati nella Frisia, al seguito di Clodoveo: invasione non certo incruenta, giacché costò la libertà agli abitanti della Gallia. Fu Clodoveo a ridurre sotto la sua obbedienza tutti i popoli che avevano partecipato alla spedizione, uccidendo o facendo uccidere, a conquista avvenuta, tutti i capi dei Franchi, e dando origine per questa via alla potente monarchia della nazione francese<sup>10</sup>.

Già in questi pochi tratti iniziali Boulainvilliers pone due questioni che resteranno centrali per tutta l'opera: da un lato il fatto incontrovertibile che la libertà dei Franchi è

---

per tutto il presente lavoro. Altrettanto illuminante la lettura proposta da A. Biral, *La crisi della monarchia di diritto divino e il problema della costituzione*, in P. Schiera et alii, *Il concetto di Rivoluzione*, op. cit., pp. 15-40, secondo cui l'opposizione della nobiltà alla monarchia assoluta assume con Boulainvilliers «un carattere del tutto nuovo, non assimilabile alla tradizionale opposizione svolta dai poteri locali contro le tendenze accentratrici della monarchia» (p. 25). Su una linea leggermente diversa mi sembra collocarsi il saggio dello stesso A. Biral, *Rappresentazione e governo nel '700 francese*, in A. Biral, *Storia e critica*, op. cit., pp. 189-205: qui sembra infatti che l'autore tenda a ricondurre l'opposizione di Boulainvilliers alla tradizionale rivendicazione cetuale. Sulla nascita del concetto di nazione cfr. B. Anderson, *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 2005; D. A. Bell, «Nation et patrie, société et civilisation. Transformations du vocabulaire social français, 1700-1789», in «Raisons pratiques», 14, Epistemologie, sociologie, théorie sociale, EHESS, 2003, pp. 99-120. Sulla relazione fra nazione e nazionalismo, cfr. M. Mauss, «Annexe. Sociologie politique. La nation et l'internationalisme», in Marcel Mauss, *Œuvres. 3. Cohésion sociale et divisios de la sociologie*, présentation de Victor Karady, Paris, Les Editions de minuit, 1981, pp. 571-639, e la recente lettura di questo saggio compiuta da B. Karsenti, «Une approche de la nation: Marcel Mauss», *Revue du Mauss*, 36, Octobre 2010, pp. 283-295; sul nesso nazione/razzismo, si veda A. Burgio, *L'invenzione delle razze: studi su razzismo e revisionismo storico*, Roma, Manifestolibri, 1998.

<sup>8</sup> M. Foucault, «Bisogna difendere la società», op. cit., p. 182; si veda inoltre K. Pomian, *Francs et Gaulois*, in P. Nora (s. dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Quarto Gallimard, 1997, vol. 2, pp. 2245-2300, il quale mostra come con l'opposizione fra Franchi e Galli, Boulainvilliers legittimi «la prétention de certains Français d'être plus Français que les autres, justifiée par l'affirmation que leurs ancêtres furent les vrais fondateurs de la nation» (p. 2249): egli introdurrebbe così «le principe d'exclusion de la vie politique», l'«idée d'un antagonisme séculaire prolongeant la conquête franque» (p. 2272); tale idea «fonctionne tout au long de la Révolution. Désormais, on n'est français qu'à condition d'avoir pour ancêtres les Gaulois» (*ibid.*, corsivo mio).

<sup>9</sup> D. Venturino, *Le ragioni della tradizione*, op. cit., pp. 211-221.

<sup>10</sup> Cfr. H. de Boulainvilliers, *Histoire*, op. cit., vol. 1, pp. 18-24.

possibile solo a fronte della privazione della libertà inflitta ai Galli attraverso la conquista capitanata da un re particolarmente valoroso e violento<sup>11</sup>; dall'altro la problematicità creata dalla nuova situazione, nella quale la tradizionale libertà dei Franchi deve trovare una possibilità di coesistenza con l'obbedienza richiesta dal re.

È questo secondo punto, in particolare, ad attrarre l'attenzione dell'autore che, indagando sullo stato della nazione francese dopo la conquista della Gallia<sup>12</sup> o, ancor meglio, risalendo agli istanti immediatamente precedenti la conquista, si sofferma sull'originaria libertà dei Franchi.

Essi infatti sono, all'origine, «tous libres et parfaitement égaux et indépendans»: scelgono certo in tempo di pace i propri re, che altro non sono se non magistrati civili con il compito di regolare le contese particolari<sup>13</sup>, ed in tempo di guerra i propri capi, per essere condotti nelle imprese e nelle conquiste<sup>14</sup>, ma ciò non significa che essi si assoggettino in alcun modo. Di essi non si può dunque dire che siano sudditi di qualcuno; sono al contrario tutti liberi ed uguali, tutti indipendenti ed uguali:

C'est le premier principe. Ils étoient tous *compagnons*, et c'est pour cela qu'ils furent apelez *Leudes*, du mot Alemand *Leuch*, dont ils usoient entr'eux, qui veut dire, *Compatriotes, Gens de même société et condition*<sup>15</sup>.

Libertà, uguaglianza ed indipendenza<sup>16</sup> sono tre caratteristiche che accomunano i Franchi, ed è la nascita, è il sangue<sup>17</sup> franco che fanno essere i Franchi ciò che sono,

---

<sup>11</sup> Sull'opposizione barbaro/selvaggio si veda M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., pp. 168-169: «il barbaro non cede mai la propria libertà [...] E quando si dota di un potere, quando si dà un re, quando elegge un capo, non lo fa per diminuire la propria parte di diritti. Lo fa, al contrario, per moltiplicare la propria forza, per essere più forte nelle sue rapine, per essere più forte nei suoi furti e nei suoi stupri, per essere un invasore più certo della propria forza. È come *moltiplicatore della propria forza individuale* che il barbaro instaura un potere» (*corsivo mio*). Per una lettura "depotenziata" dell'opposizione Franchi-Galli e della figura del barbaro cfr. D. Venturino, *Le ragioni della tradizione*, op. cit., p. 197 e nota 10.

<sup>12</sup> Cfr. H. de Boulainvilliers, *Histoire*, op. cit., vol. 1, p. 25: «c'est à cette époque que nous devons rapporter cette *police* et l'ordre politique, suivis depuis par la Nation. Deplus c'est delà que nous avons tous reçu notre *droit essentiel et primordial*» (*corsivo mio*).

<sup>13</sup> *Id.*, p. 28.

<sup>14</sup> *Id.*, pp. 26-27: «On ne se souvient plus que dans l'origine *Clovis* n'étoit que le Général d'une armée *libre*, qui l'avoit *choisi* pour la conduire dans des entreprises, dont la gloire et le profit devoient être *communs*» (*corsivi miei, eccetto Clovis*).

<sup>15</sup> *Id.*, pp. 30-31 (*corsivi miei, eccetto Leudes e Leuch*).

<sup>16</sup> È davvero sorprendente la maniera in cui, con un semplice accostamento, Boulainvilliers risignifica all'interno di un orizzonte completamente diverso i tre aggettivi cardine della scienza politica moderna.

<sup>17</sup> L'elemento del *sangue* franco è centrale in tutta l'opera, e costituisce l'elemento a partire dal quale, per Boulainvilliers, è possibile pensare la comunità politica. Si veda, ad es. *Id.*, p. 40: «les diverses stipulations des Loix *Saliques*, qui rendent les Gaulois punissables de mort, où le Franc est seulement amandable, qui ne mettent qu'un prix léger à son *sang*, lorsque celui d'un Franc est *de la dernière valeur*» (*corsivo mio*). Per i giudizi negativi su Boulainvilliers, legati alla sua concezione della conquista, cfr. D. Venturino, *Le ragioni della tradizione*, op. cit. 199-210.

cioè guerrieri gelosamente fieri della propria libertà ed indipendenza, ed assolutamente diversi dai Galli che, conquistati, sono divenuti loro servi.

La libertà è dunque opposta alla schiavitù che deriva dalla sconfitta in guerra, mentre è pienamente compatibile con l'accettazione volontaria di sottomissione ad un capo, indispensabile in ogni società per necessità assoluta di natura: al capo si tributano «respect, assistance, concours, fidélité et obéissance»<sup>18</sup>, ma ciò non ha nulla a che vedere con la situazione di sudditanza a cui soltanto gli sconfitti sono costretti. I capi, i re, altro non sono che *primi inter pares*, «*compagnons*» anch'essi, che come tutti partecipano, a guerra conclusa, alla spartizione comune del bottino, e che come tutti devono accontentarsi della propria parte di beni, terre e persone<sup>19</sup>.

**2.2** Tuttavia, fu proprio la conquista della Gallia ad incrinare pericolosamente questa consuetudine: Clodoveo infatti, che a guerra finita avrebbe normalmente dovuto deporre la sua dignità militare, e riprendere a svolgere le funzioni di magistrato civile, continuò invece ad esercitare anche le funzioni di generale d'armata, rafforzando la sua posizione in maniera così grande da minacciare la libertà stessa della nazione<sup>20</sup>. Con Clodoveo, primo re dei Francesi, si assiste già in tal modo all'affacciarsi di un'autorità dispotica, che di certo avrebbe asservito i Franchi, uguagliando la loro condizione a quella dei Galli<sup>21</sup>, se Clodoveo stesso non fosse morto prematuramente.

Invece, nelle circostanze caotiche della spartizione del regno fra i suoi figli, tornano in vigore le leggi e gli usi dei Franchi, primo fra tutti quello delle assemblee generali di marzo e di maggio, vero fulcro dell'attività politica della nazione: in esse tutta la nazione si riunisce per deliberare, giudicare e provvedere all'ordine interno ed estero, in conformità con le leggi che essa stessa non tanto si è data in virtù di un'azione politica precisa, quanto piuttosto si trova ad avere sulla base degli usi e dei sentimenti che la caratterizzano<sup>22</sup>.

Il problema per Boulainvilliers è dunque posto: la nascita della monarchia francese con Clodoveo porta con sé, accanto alle condizioni di sviluppo e perfezionamento del governo e della nazione, il tarlo del dispotismo. I costumi e le leggi dei Franchi, che riemergono con forza nei momenti di debolezza del potere centrale, sono in ogni caso il

---

<sup>18</sup> H. de Boulainvilliers, *Histoire*, op. cit., vol. 1, p. 34.

<sup>19</sup> Cfr., *Id.*, pp. 25-67; l'intero passo è assolutamente decisivo.

<sup>20</sup> *Id.*, pp. 56-57. Interessante l'annotazione per cui la libertà pubblica sarebbe stata senz'altro oppressa «si le Droit successif n'avoit porté la Couronne à des Princes enfans ou *imbéciles*».

<sup>21</sup> *Ibid.*, «Francs et Gaulois seroient tombez dans la même servitude».

<sup>22</sup> *Id.*, pp. 58-63: «aucun Législateur ne s'est mêlé de cet ouvrage, et que c'est la Nation entière qui a fait ses Loix *par usage et par sentiment plutôt que par politique*» (58-59.63, corsivo mio).

naturale antidoto contro le possibilità degenerative insite nell'istituzione monarchica, il baluardo che i nobili non mancheranno ogni volta di innalzare a difesa del proprio diritto, fondato sulla natura e sul sangue.

La situazione che l'istituzione della monarchia disegna è dunque potenzialmente conflittuale: e in effetti l'intera opera di Boulainvilliers può agevolmente essere letta come la storia del plurisecolare conflitto che oppone la monarchia da un lato, e la nazione dall'altro. Tuttavia, ciò che all'autore interessa non è sicuramente il rimpianto di una condizione originaria perduta<sup>23</sup>, quanto piuttosto il tentativo di comprendere se, nella nuova situazione che l'istituzione della monarchia ha creato, vi siano le condizioni per liberare le potenzialità positive che in essa comunque ci sono<sup>24</sup>.

Ora, avendo individuato nel ripristino delle assemblee generali di marzo e di maggio ciò che ha permesso di garantire la salvaguardia della libertà franca dopo il tentativo dispotico di Clodoveo, è esattamente su questa istituzione che Boulainvilliers si concentra per tentare di trovare una soluzione al problema. Anticipando quello che sarà uno dei fuochi della sua ricostruzione, egli scrive infatti:

Et, ce qui est singulier pour confondre la fausse politique qui rejette absolument le concours de la Noblesse dans le régime de notre Monarchie, c'est que rien n'a porté si haut la gloire et la puissance des Rois, que la sage administration de ces Assemblées, comme il sera démontré sous les regnes de Pepin et de Charlemagne<sup>25</sup>.

C'è dunque la possibilità di far funzionare all'unisono la monarchia con la pratica delle assemblee generali, vale a dire con il rispetto della natura della nazione francese: e questa possibilità non è né un compromesso al ribasso – in quanto è il sistema per sublimare gli usi, i costumi, le leggi e i diritti dei Franchi, innalzando al contempo la gloria e la potenza del trono; né una vuota utopia, giacché ha avuto almeno un esempio di realizzazione concreta nella millenaria storia del regno: Carlo Magno, re saggio e grande, a cui Boulainvilliers dedica nel prosieguo dell'opera pagine dense e ammirate.

---

<sup>23</sup> Egli sa bene, infatti, che senza la guida e la permanenza di un re non sarebbe stato possibile per i diversi popoli Franchi consolidare e mantenere le proprie conquiste.

<sup>24</sup> Se vi sia una possibilità, in altre parole, di accordare le esigenze della monarchia con il carattere dei Franchi, di far essere la Francia un regno *franco* a tutti gli effetti, e non la copia di qualche satrapia orientale, di riprodurre ad un livello più alto e complesso la coesistenza di libertà ed obbedienza, escludendo la sudditanza, che caratterizzava la condizione primordiale precedente la conquista. Se vi sia insomma la possibilità di superare il conflitto permanente, individuando un modello di condotta politica da portare alla luce *ad usum Delphini*. Boulainvilliers cerca così gli elementi che gli consentano di ripensare il concetto di *comando* e di *potere* che la monarchia assoluta è venuta affermando.

<sup>25</sup> *Id.*, p. 58.



È su di esse che intendo ora portare l'attenzione, poiché è riflettendo su Carlo Magno che Boulainvilliers chiarisce in maniera definitiva che cosa egli intenda per nazione e, soprattutto, per governo della nazione, delineando i contorni di un vero e proprio «sogno carolingio»<sup>26</sup>, il quale costituirà uno dei modelli di riferimento per l'immaginario della Rivoluzione.

### 3. Il sogno carolingio

**3.1** L'avvento della seconda razza di re a partire da Carlo Martello segna un secondo accesso di dispotismo, con l'eliminazione delle assemblee generali; già il figlio Pipino deve però reintrodurle, cambiandone la forma e modificandone il nome in "parlamenti", per tentare di placare le ire suscitate dall'azione di governo del padre<sup>27</sup>. Con Pipino i parlamenti sono però piuttosto una messa in scena spettacolare di un cerimoniale vano<sup>28</sup>, che l'autentica re-istituzione di un sistema effettivo di governo; egli infatti tenta di mantenere a sé tutto il potere possibile dal sistema dispotico ereditato dal padre.

È con Carlo Magno che le cose cambiano realmente<sup>29</sup>: il suo incomparabile genio, che gli deriva dall'insieme delle doti di saggezza, amore paterno per i sudditi, equità naturale, gli consentono di conoscere a fondo il carattere della sua nazione. Ciò lo induce a ristabilire i parlamenti nei loro antichi diritti e prerogative, portando l'istituzione alla perfezione e donando per questa via alla sua nazione riunita in parlamento una potenza più grande di quella che Roma ebbe all'apice del suo splendore. Carlo riconosce infatti ai Parlamenti una effettiva compartecipazione al governo del regno, assicurando la libertà di discutere e deliberare su tutte le materie fondamentali, vale a dire sui mezzi per conservare la monarchia, sulla sicurezza e sulla conservazione dei beni, sull'onore e sulla religione, sulla guerra e qualsiasi impresa di conquista; ad essi sono inoltre affidate competenze in materia giudiziaria, fiscale, regolamentare. In

---

<sup>26</sup> Riprendiamo l'espressione di M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, op. cit., pp. 181-182. Scrive: «È così che all'interno della rivoluzione – proprio a partire, in un certo senso, da quel roussevismo giuridico che per molto tempo ne era stato il filo conduttore – sono state riattivate due grandi forze storiche»: Roma e le sue libertà, Carlo Magno «come punto di giunzione tra le libertà franche e le libertà gallo-romane»; ciò ha dato vita durante tutta la rivoluzione a un «sogno carolingio»: si pensi al Campo di Marte e al 14 luglio 1790, vera e propria «festa carolingia» in cui «si cerca di ricostituire o di riattivare un certo rapporto del popolo radunato con il suo sovrano [...] Nel punto di confluenza del sogno carolingio (un po' misconosciuto) e del sogno romano troveremo, ovviamente, l'impero napoleonico».

<sup>27</sup> H. de Boulainvilliers, *Histoire*, vol 1., pp. 99-100.

<sup>28</sup> *Id.*, p. 114

<sup>29</sup> D, Venturino, *Le ragioni della tradizione*, op. cit., pp. 221-243.

tutti questi casi il ruolo svolto dalle assemblee non è fittizio, ma assolutamente reale: il re non decide nulla se non ha prima acquisito il consenso del Parlamento<sup>30</sup>.

Per questa via,

toute la dignité de la Nation et des ses Rois même résidoit en cette Auguste Assemblée, qui étoit d'ailleurs le bien *de l'union et de la concorde de tous les Peuples sujets à la Monarchie Française avec leur Souverain*<sup>31</sup>.

Secondo la ricostruzione che Boulainvilliers traccia in questo primo affresco del regno di Carlo, il re riesce dunque a superare il conflitto chiamando la nazione intera, vale a dire la nobiltà, a partecipare al governo nei parlamenti. Questo produce infatti, per conseguenza, una situazione di concordia ed unione fra il re ed i popoli a lui soggetti.

Questo punto è cruciale: che cosa significano unione e concordia? Qual è l'idea di governo, di società, di rapporto fra governante e governati che Boulainvilliers vagheggia in cuor suo e che proietta nel lontano passato della sua ricostruzione storica?

**3.2** Se nelle pagine che abbiamo appena attraversato il problema è accennato, e l'autore si limita a qualche fugace indicazione, è nella seconda lettera sulla storia degli Stati generali che si trovano, a mio avviso, delle risposte decisive<sup>32</sup>. In essa infatti Boulainvilliers riprende l'analisi del regno di Carlo Magno, soffermandosi con cura sulla descrizione delle pratiche di governo del grande sovrano e soprattutto delle conseguenze che esse ebbero sui rapporti strutturanti le relazioni sociali.

Lo schema seguito inizialmente dall'autore è nella sostanza lo stesso; ciò che qui appare nuovo, è l'attenzione che l'autore pone nel descrivere le modalità con cui i Parlamenti discutono e deliberano. Per fare questo, Boulainvilliers si appoggia ad una fonte che – ci dice – nessuno storico prima di lui ha tenuto in considerazione: egli traduce, sforzandosi di attenersi al testo originale, un trattato semisconosciuto, redatto da Hincmar<sup>33</sup>, arcivescovo di Reims all'epoca di Carlo il Calvo, e cugino di Adelard, ministro di Carlo Magno. In esso, Hincmar riporta le notizie apprese dal cugino sul funzionamento del governo ai tempi del grande sovrano, soffermandosi sulle virtù che presiedevano ai

---

<sup>30</sup> *Id.*, pp. 113-119.

<sup>31</sup> *Id.*, p. 113 (*corsivo mio*).

<sup>32</sup> Cfr. *Id.*, vol. 1, pp. 210-251. La seconda lettera è interamente dedicata ai Parlamenti sotto il regno di Carlo Magno.

<sup>33</sup> Hincmarus Remensis, *De ordine palatii*, edidit V. Krause, Hannoverae, Lipsiae, impensis Bibliopolii Hahniani, 1894.

rapporti sociali e politici, sulle istituzioni che Carlo aveva creato attorno a sé e, soprattutto, sul ruolo svolto dalle assemblee generali.

Esse, convocate regolarmente due volte all'anno, erano composte da due ordini – la nobiltà e l'alto clero –, che deliberavano su tutti gli affari davvero importanti del regno, «hors de la vue du Souverain». Il re, infatti, finché i due ordini decidevano, era impegnato a ricevere il popolo, ed interveniva nelle deliberazioni soltanto se il Parlamento lo giudicava necessario,

afin que ses lumières fissent revenir la diversité de sentimens à une unanimité entière<sup>34</sup>.

Il popolo o «multitude», che Hincmar distingue dalla «vil populace» e che Boulainvilliers intende come una «multitude [...] seulement des François», distinta dai Galli schiavi e dediti al lavoro<sup>35</sup>, non aveva diritto di intervenire nelle deliberazioni. Esso però – chiosa Boulainvilliers – aveva diritto di assistervi, autorizzandole attraverso la promessa di obbedirvi, che pronunciava quando immancabilmente ne acclamava il risultato, annunciato alla fine delle sedute<sup>36</sup>.

Ciò che regola l'intero svolgimento delle assemblee è dunque un forte spirito di unanimità: una unanimità, però, che non viene difficoltosamente cercata, che non ha bisogno di mediazioni estenuanti, che non passa attraverso la composizione di un conflitto, bensì che si raggiunge quasi immediatamente. Il popolo franco accoglie l'annuncio del risultato delle delibere acclamandolo e vi si sottomette senz'altro promettendo obbedienza; gli ordini che deliberano, in piena autonomia, raggiungono da soli l'esito che il sovrano si attende, tanto che egli può dedicarsi in assoluta tranquillità ad altre ed importanti mansioni: solo se, per caso, essi si trovano in dubbio su qualche questione sarà necessario mandare a chiamare il re, ed in tal caso la sua presenza ed i suoi «lumi» sono sufficienti per ristabilire pienamente l'unità dei sentimenti.

---

<sup>34</sup> H. de Boulainvilliers, *Histoire*, op. cit., pp. 240-241.

<sup>35</sup> La tripartizione in ordini suggerita da Hincmar diviene per Boulainvilliers un elemento che passa decisamente in secondo piano di fronte all'esigenza di marcare l'omogeneità originaria della nazione franca, contro i galli conquistati e sottomessi. Ciò che per Boulainvilliers resta indiscutibile è che all'origine del regno franco ci troviamo di fronte a *due nazioni* risiedenti sullo stesso territorio, e che una nazione, avendo vinto, domina, mentre l'altra, avendo perso, è dominata: signori da un lato, servi dall'altro; qualsiasi ulteriore segmentazione all'interno dei due blocchi, se anche c'è stata, è talmente inessenziale da non meritare nemmeno di essere approfondita. D. Venturino, *Le ragioni*, op. cit., pp. 197-198: «Il risultato è una semplificazione della storia sociale francese: spariscono le complesse alchimie cetuali proprie dell'Antico regime, la tradizionale immagine tripartita (che mal si adatta del resto al meccanismo concettuale del germanismo storiografico)».

<sup>36</sup> *Id.*, p. 242.

Del resto, ci suggerisce Boulainvilliers, non può funzionare che così quando si tratta di individuare il bene comune in un secolo il cui carattere specifico è quello del disinteresse personale, e tutti i membri della comunità politica sono intimamente persuasi che il loro bene particolare si può incontrare soltanto nel bene generale: dimostrazione chiara, tra l'altro, di quanto il genio del sovrano influisca sulla disposizione individuale dei suoi sudditi.

Questa è dunque l'opera più grande che Carlo abbia compiuto: creare una situazione in cui il «concours des sentimens [...] étoit toujours parfait entre le Souverain et le Parlement», perché il primo è geloso della sua autorità soltanto se essa è separata dal buon ordine, e il secondo non aspira

à partager cette autorité, que pour la rendre plus générale, et l'*obéissance plus exacte et plus volontaire*. Car, quelque chose que notre siècle en puisse penser, il sera toujours vrai de dire qu'il y a une grande différence entre l'*obéissance forcée*, qui sent l'oppression, et celle qui, quoique nécessaire, étant *libre*, est moins rendue à la crainte qu'à la Raison, à la justice, et à l'amour des Peuples pour le Souverain<sup>37</sup>.

Quando il sovrano ammette i sudditi a partecipare della sua autorità, trasforma la sudditanza oppressiva in obbedienza libera e conforme a ragione, ed ottiene per questa via

l'*ordre*, la *correspondance* si nécessaire du Chef avec tous les membres, et l'*unanimité des sentimens*<sup>38</sup>.

È in questa situazione soltanto che re e società fanno un solo corpo<sup>39</sup>, e che si realizza una corrispondenza quasi meccanica ed automatica fra la volontà del re e quella dei membri della società: essi, per questa via, cessano così di essere sudditi, e ritrovano la libertà originaria della condizione primordiale, in cui tutti, re compreso, non erano che compagni.

In uno splendido aneddoto, riportato da Boulainvilliers all'inizio della lettera e che vale la pena leggere per intero, ritroviamo condensato in maniera puntuale il percorso che

---

<sup>37</sup> *Id.*, p. 245.

<sup>38</sup> *Ibid.* Il riferimento all'unanimità è davvero insistito nel testo; oltre ai luoghi già citati, si vedano ancora: «une *intime union* de tous les Membres avec leur Chef, une *parfaite unanimité de sentimens*, et une *correspondance mutuelle* pour le bien commun» (p. 212); «*uniformité* des volonte et des sentimens de tout le Peuple avec les siens» (p. 221); «*union* de sentimens et de volonte» (p. 250).

<sup>39</sup> Quando il sovrano abusa del proprio potere, egli si «sépare du Corps de la Société, pour jouir seul des avantages qui ne peuvent cesser d'être communs sans détruire politiquement cette même Société», *id.*, p. 229.

abbiamo appena cercato di ricostruire. Dopo aver sottolineato come l'esito di tale percorso, che ha bisogno della «vertu» di un re saggio e sapiente per essere raggiunto, sia la condizione essenziale perché la società non venga politicamente distrutta, perché anzi viva e prosperi, si fortifichi, si potenzi, fino a suscitare in qualsiasi osservatore esterno un'idea di grandezza, di ammirazione e di «terreur», Boulainvilliers scrive:

Les Ambassadeurs d'un Calife de Babilone, venus en France, et qui avoient assisté à une de ces Assemblées générales de la Nation<sup>40</sup>, disoient par tous les lieux où ils passoient en s'en retournant dans leur pays, qu'il s' étoit trouvé en Asie des Princes souvent braves, souvent éclairés, et aussi pour l'ordinaire capricieux ou cruels, mais qu'ils avoient vu en Europe *un Peuple de Rois*, auquel obéissoit un grand nombre de Nations; que ce Peuple avoit en sa disposition de nombreuses armées couvertes d'or et de fer; que ces Rois avoient pourtant *un Chef qui étoit le Roi des Rois*; et que néanmoins eux et lui *ne vouloient jamais que la même chose*; qu'ils obéissoient pourtant tous à ce Chef, quoiqu'en un sens ils fussent *tous libres et Rois comme lui*<sup>41</sup>.

In questo passo si chiarisce – mi pare in maniera definitiva – il fatto che la corrispondenza di volontà che unisce sovrano e nazione non è il risultato di un processo di mediazione, bensì un dato immediatamente attinto, fondato sul “volere la stessa cosa”. La volontà del re non è infatti qualcosa di eterogeneo, che viene imposto ai membri della nazione, i quali in tal caso sarebbero sudditi; al contrario, proprio perché tutti i membri della comunità sono altrettanto liberi quanto il loro re, proprio perché essi sono in un certo senso tutti re, la loro volontà nasce già uguale a quella del sovrano. Re e corpo politico fanno uno, e quindi hanno *una* volontà: tutti perseguono lo stesso ed identico obiettivo, cioè il bene generale, perché tutti sanno che soltanto in esso possono incontrare il loro bene particolare; né c'è in alcun modo la sensazione che il disinteresse immediato per il bene particolare costi qualche rinuncia, sacrificio o costrizione da parte dei membri della nazione.

**3.3** Ma come è possibile che si dia storicamente una situazione simile, in cui tutti i membri di una società si orientano verso il bene generale? Attraverso il carattere specifico di quella data epoca, risponde Boulainvilliers: carattere che non nasce certo spontaneamente e magicamente per suo conto, ma che può essere indotto attraverso due condizioni. La prima, è che il sovrano dia l'esempio delle disposizioni che vuole vedere

---

<sup>40</sup> Si intende delle assemblee dei tempi di Carlo Magno.

<sup>41</sup> *Id.*, pp. 221-222.

riprodotte a tutti i livelli nella società; la seconda, che in realtà è una preconditione per il darsi della prima, è che il sovrano si dimostri capace di capire il carattere della nazione di cui fa parte e che governa, e che crei un sistema di istituzioni che ne rispecchi lo spirito, il genio, gli usi, i costumi, il diritto. Nel caso specifico dei Franchi, bisogna che il re ne riconosca la peculiarità nella libertà originaria a cui essi sono abituati, che li associ a sé nel governo del paese, e che nella sua azione di governo sia esempio di disinteresse per il bene privato, antepoendo ad ogni cosa il bene generale della società intera<sup>42</sup>.

Vi è così un movimento circolare che va dai costumi ai costumi: identificato il carattere della società che vuole governare, il buon re disegna su di esso l'insieme delle leggi, delle regole, delle istituzioni che più le si addicono; quindi, creata per questa via la condizione di possibilità per il buon funzionamento dell'insieme, giacché nessuno si sente costretto entro un sistema artificiale e contrario alla sua natura, attraverso il suo esempio crea e rafforza in tutti i membri della società le abitudini e le attitudini necessarie affinché tutti perseguano allo stesso tempo ciò che è nell'interesse di tutti perseguire, affinché tutti, in definitiva, "vogliano la stessa cosa".

Nello stesso momento in cui sul versante di chi governa viene messa in atto questa attenta e complessa strategia, sul versante di chi è governato non vi è che l'esperienza dell'unanimità vissuta, dell'effettivo procedere all'unisono di tutte le voci, dell'unità intima, quasi mistica, di sentimenti e volontà. Non vi è che la *confiance* nei confronti di un capo che ha saputo riconoscere la società per ciò che essa è di reale, e che ha mostrato di apprezzarla, di ammirarla, di fidarsene lui stesso, al punto da mutuare da essa l'intero sistema di governo; non un re oppressore e tiranno, che tratta i suoi sudditi come una miriade indistinta di schiavi o come un gregge di pecore, bensì un re buono e saggio, che si riconosce egli stesso parte di una società, con la sua storia e il suo carattere, di un tutto che vive, cresce, si organizza secondo la natura propria, seguendo una legge remota e nascosta che lo fa essere ciò che è.

La concordia e l'unità di sentimenti e volontà che Boulainvilliers individua come fine a cui tendere nel governo della società, e allo stesso tempo come esempio storicamente realizzatosi ai tempi di Carlo, si fonda dunque sul duplice riconoscimento da parte dei

---

<sup>42</sup> Ad es. *id.*, pp. 245-246: «le désintéressement personnel, qui faisoit en quelque sorte le *Caractère* particulier du siècle de Charlemagne ; ce Prince ne voulant rien pour lui, qui ne fût à l'avantage de la Nation entière, et les Grands de l'état pleins de confiance en la sagesse de ce grand Prince, et persuadez que leur bien particulier se rencontroit dans le général, ne desirant rien d'avantageux qui ne fût commun à tout le Royaume. Et ce fut alors que, pour l'exemple des siècles à venir, l'on put s'apercevoir que *le génie du Souverain influe sur tous ses Sujets*».

soggetti in campo, re e società, da cui soltanto può sgorgare la *fides*, la fiducia che sola fa di essi un unico corpo.

Raggiunta questa situazione, i singoli atti di governo non sono a quel punto che qualcosa di quasi secondario, in quanto procedono automaticamente dalla natura delle cose e, a prescindere da chi dovrà prendere di volta in volta la decisione, questa, originando da una volontà identica, sarà sempre e comunque la stessa, quella che ognuno avrebbe preso: la migliore.

#### **4. Il dispotismo capetingio**

**4.1** Cercherò ora di seguire l'autore nella sua analisi della politica capetingia<sup>43</sup>, contro cui egli polemizza, giacché essa non è stata capace né di trarre insegnamento dall'esempio di Carlo né, ancor meno, di rispettare la nazione franca. I re della "terza razza", sfruttando abilmente a proprio vantaggio le circostanze storiche, si sono anzi sforzati di avvilirne il carattere, trasformandolo in maniera tale da renderlo compatibile con il proprio disegno di dominio incontrastato.

È da questo attraversamento, per quanto esso possa apparire estenuante agli occhi del lettore, che Boulainvilliers ricava gli argomenti per confutare le pretese della monarchia assoluta, contribuendo in maniera personalissima ed originale, come già abbiamo sopra accennato, al dibattito teorico-politico settecentesco. Ritengo pertanto che sia indispensabile insistere su di esso, anche a costo di compiere un'operazione che può apparire, in questa sede, fuori luogo.

**4.2** Per Boulainvilliers, è la stessa situazione politica della Francia a fornire a Ugo Capeto, iniziatore della nuova dinastia regnante, il piano dell'azione di governo che i nuovi sovrani perseguiranno con tenacia<sup>44</sup>. Egli si trova infatti a dover fare i conti con una situazione di desolante anarchia, in cui il regno si trova ad essere estremamente frammentato e governato sovranamente dai signori locali: per lui ed i suoi discendenti, dunque, riunificazione sotto la corona dei territori del paese, affermazione incontrastata dell'autorità regia, lotta contro le prerogative dei signori locali fanno tutt'uno<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> D. Venturino, *Le ragioni*, op. cit., pp. 243-253.

<sup>44</sup> Le vicende della dinastia capetingia sono seguite da H. de Boulainvilliers, *Histoire*, op. cit., vol. 1, pp. 124-169 e poi nuovamente a partire dalla fine della lettera III, *id.*, vol. 1, pp. 288 ssgg, e voll. 2 e 3.

<sup>45</sup> Ad es. *id.*, vol. 1, pp. 309-310: «De tout ce que dessus il résulte que ce n'est point Hugues-Capet qui a fait, entant que Roi, les grandes et petites Inféodations, dont je viens de parler; et qu'au contraire lui et ses Successeurs ont eu *pour maxime constante* d'employer toutes sortes de moyens pour les réunir toutes à la Couronne: en quoi ils ont merueilleusement bien réussi. Ainsi, *toute la face du Gouvernement ayant*

È proprio su quest'ultimo punto che i re concentrano i loro sforzi: rendendosi perfettamente conto di come, per diminuire l'influenza dei signori, essi dovessero innanzitutto aumentare quella del resto della popolazione, e cavalcando abilmente la concomitante diffusione della nuova civiltà urbana, i sovrani introducono una modificazione sostanziale nei rapporti sociali fino ad allora esistenti, destinata ad avere conseguenze epocali. Con i due processi della liberazione, e successivamente della nobilitazione dei servi, essi creano infatti le precondizioni necessarie per l'apparizione e l'ascesa del Terzo stato, contribuendo in maniera determinante all'evoluzione in senso cetuale della società<sup>46</sup>.

Le liberazioni, infatti, ebbero per effetto di sottrarre ai signori locali la parte più grande della loro autorità, vale a dire la facoltà di giudicare i propri sudditi, trasferendola automaticamente ai re. In tal modo, non soltanto i nobili vengono progressivamente privati della giurisdizione sulla popolazione che risiede sulle proprie terre, ma anche gli affrancati vengono direttamente posti sotto la giurisdizione del monarca, che si ritaglia così una posizione di assoluto vantaggio rispetto a tutti i membri della società, nobili o non nobili che essi siano.

Quando poi, a partire dal regno di Filippo il Bello, i sovrani presero ad emanare le *lettres d'annoblissement*, con cui elevavano al rango di nobili, per i servizi resi, famiglie che fino a due secoli prima erano servite, mentre contemporaneamente operavano per limitare le prerogative di piccoli e grandi signori<sup>47</sup>, risultò chiaro che la situazione che la monarchia veniva disegnando andava nella direzione di una società in cui tutti i membri, nessuno escluso, fossero ugualmente liberi<sup>48</sup>, vale a dire tutti nella stessa condizione di sudditanza rispetto all'autorità regia, che rimaneva ormai l'unica autorità a poter essere esercitata con pieno diritto.

Così, per effetto degli affrancamenti e delle nobilitazioni, la società francese conobbe una trasformazione radicale, giacché sparì progressivamente la distinzione fra vincitori

---

*changé, il ne faut plus considérer la police du Royaume que sous la forme qu'elle a prise sous la troisième Race».*

<sup>46</sup> *Id.*, vol. 1, pp. 292-321. L'intera lettera quarta è dedicata a chiarire il « *Détail du Gouvernement Féodale de l'établissement des Fiefs. Afranchissement des Serfs, ou Gens de main morte. Et Annoblissement des Afranchis*». Con la trattazione dei processi delle liberazioni e delle nobilitazioni, diviene definitivamente chiaro come per Boulainvilliers l'originaria nazione franca non fosse organizzata in maniera cetuale; infatti «la Noblesse [...] composoit *seule* l'état dans les premiers tems» (vol. 2, p. 63). La tripartizione in ordini che la Francia a lui contemporanea conosce è pertanto un segno di decadenza rispetto ai mitici tempi delle origini e, contemporaneamente, la prova più evidente delle manomissioni operate dalla monarchia nel corpo della società, al fine di consolidare il proprio potere irresistibile.

<sup>47</sup> *Id.*, vol. 1, pp. 322-353, lettera quinta. Qui Boulainvilliers passa ad indagare il movimento di abbassamento della nobiltà.

<sup>48</sup> Cfr *id.*, vol. 1, p. 310.



e vinti, e l'intera popolazione residente entro i confini del regno si ritrovò appartenente alla medesima condizione, e soggetta alla medesima legge<sup>49</sup>.

In pari tempo, la monarchia seppe mettere in campo una vera e propria ristrutturazione delle istituzioni del regno, modificando sensibilmente le strutture amministrative per l'amministrazione della giustizia, del fisco e dell'esercito. Per questa via, i Parlamenti si trasformarono progressivamente in una corte di giustizia, perdendo di fatto e di diritto le prerogative di cui essi godevano in passato, mentre i sovrani, trovandosi nella necessità di aumentare il prelievo fiscale per sostenere la nuova macchina amministrativa e militare, crearono una istituzione di nuovo conio, assai più funzionale alle loro esigenze, e tuttavia in grado di surrogare agli occhi della nazione, almeno formalmente, la funzione delle antiche assemblee generali. Fu Filippo il Bello ad avere la «*idée toute nouvelle*» di istituire l'assemblea degli stati del regno divisa nei tre ordini di Clero, Nobiltà e Terzo stato, convocando per la prima volta a Parigi, nel 1301, gli Stati generali della nazione francese<sup>50</sup>.

**4.3** Così, sottolinea Boulainvilliers, nel breve spazio di tempo che separa il regno di Filippo Augusto da quello di Filippo il Bello, vale a dire in un intervallo di sessantatre anni, la «*disposition de l'état se trouva altérée et changée*», al fine di assecondare il disegno che i re si erano proposti, e cioè quello di «*élever l'autorité royale*»<sup>51</sup>.

Infatti, le nuove assemblee generali del regno non hanno ora più niente a che fare con le adunanze delle origini, in cui il re e la sua nazione deliberavano assieme su tutte le questioni più rilevanti della politica interna ed estera, bensì si trovano degradate alla funzione ancillare di portare al re *auxilium et consilium*<sup>52</sup>. Riunioni che i re convocano per farsi riconoscere nuovi tributi e nuove entrate, lusingando gli ordini con promesse vane, che mantengono soltanto eccezionalmente nei casi di estremo pericolo per la salvezza della patria.

Il lungo periodo che va dal regno di Filippo VI a quello di Carlo VII, e cioè il lasso di tempo – decisivo per la formazione della Francia moderna – in cui si svolge la Guerra

---

<sup>49</sup> É davvero interessante l'espressione che Boulainvilliers, *Histoire*, vol. 3, p. 206, impiega per descrivere la nuova situazione creata dalla monarchia assoluta, la quale pervenne a dar vita ad una «*société totale de la Nation et de toutes les Conditions*».

<sup>50</sup> Cfr. *id.*, vol. 2, pp. 2-62, lettera sesta. L'autore esamina in particolare l'importante ruolo giocato da Luigi IX nell'organizzazione del regno, che prelude all'istituzione degli Stati generali sotto Filippo il Bello. Per uno sguardo d'insieme sulla storia degli stati generali si veda P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza*, op. cit., pp. 49-63; per una dettagliata analisi delle strutture amministrative d'ancien régime si veda R. Doucet, *Les institutions de la France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, éditions A. et J. Picard et C<sup>ie</sup>, 1948, 2 voll.

<sup>51</sup> H. de Boulainvilliers, *Histoire*, op. cit., vol. 2, p. 64.

<sup>52</sup> Per es., *ivi*, pp. 204-205.

dei Cento anni, è per Boulainvilliers la più forte riprova di questo assunto. Egli, ripercorrendo puntigliosamente la storia degli Stati generali e traducendo sovente articolo per articolo le ordinanze che ne risultarono, mostra come anche quando il Terzo stato riuscì a superare la disposizione servile con cui nel corso delle prime assemblee si rivolgeva al sovrano<sup>53</sup>, ed i tre Ordini trovarono un accordo unanime per resistere alle pressioni del dispotismo regio, i risultati ottenuti dai rappresentanti della nazione<sup>54</sup> non furono che vittorie effimere.

Essi riuscirono infatti a pretendere dai re l'emanazione di tutta una serie di carte statutarie, nelle quali i monarchi si impegnavano a riconoscere i diritti e le libertà particolari dei diversi Ordini e delle diverse terre del regno; essi riuscirono anche, nel corso degli Stati del 1355 che seguirono una delle più gravi crisi determinate dalla guerra, a strappare al re Giovanni II un'ordinanza che Boulainvilliers compara addirittura alla *Magna charta* inglese. La differenza sostanziale, chiosa amaramente l'autore, è che tali carte ed ordinanze non vennero in Francia mai rispettate, e quand'anche non fosse stato lo stesso sovrano a stracciare con la sinistra ciò che aveva sottoscritto con la destra, ci avrebbe pensato il successore a far restare nel cassetto documenti destinati a rimanere semplici dichiarazioni di intenti.

Per ironia della sorte, fu proprio la lunghissima durata delle ostilità a facilitare i monarchi nel loro progetto di rafforzamento dell'autorità e a portare all'oblio delle leggi del governo antico, in quanto i diritti particolari rimasero dimenticati, nel bel mezzo del disordine causato da un conflitto che aveva ormai penetrato tutte le parti del regno<sup>55</sup>, provocato la scomparsa di un grandissimo numero di antiche famiglie franche, imbastardito il sangue con quello degli invasori inglesi.

Così, ormai immemori delle proprie origini<sup>56</sup>, retrocedendo poco alla volta rispetto alla capacità massima di negoziazione raggiunta verso la metà del Trecento, gli Ordini si ridussero nel volgere di pochi decenni a difendere come unica loro prerogativa quella di contrattare con il sovrano l'ammontare delle imposte<sup>57</sup>.

Ormai, a partire dai grandi cambiamenti messi in atto dai tempi di Filippo Augusto, ed in particolare dalle riforme amministrative compiute da San Luigi, la strada

---

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, p. 74.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 283.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, p. 268.

<sup>56</sup> Si configura qui un legame fra sangue comune e memoria collettiva.

<sup>57</sup> Cosa che nella riunione del 1412, ad esempio, dimostrarono di fare ancora con un certo vigore, anche se, nota Boulainvilliers, «les termes employez par les Députez, savoir, ceux de demander la compassion et la miséricorde du Prince, de recourir à sa justice et à sa bonté, l'ont afoibli de telle manière que l'on osa soutenir peu après que les états n'en avoient d'autre que de faire de très humbles remontrances, et qu'il étoit au pouvoir du Roi d'y avoir tel égard qu'il lui plairoit» (*Id.*, vol. 3, pp. 28-29).

dell'assolutismo è saldamente imboccata da parte dei Capetingi e, all'inizio del XV secolo, non vi è quasi più traccia delle consuetudini antiche: non vi è più nessuna capacità di resistenza da parte della società intera nei confronti della volontà dei sovrani. L'atto in certo senso conclusivo di questo processo è visto da Boulainvilliers nella riforma dell'esercito compiuta da Carlo VII<sup>58</sup>. Se infatti da un lato fu grazie ad essa che la Francia riuscì finalmente a riportare la vittoria contro l'Inghilterra, dall'altro fu per suo tramite che il re trasferì

la défense commune de tous les Membres de l'Etat, auparavant divisée entre les diférens Seigneurs, à sa seule personne. D'où la Postérité a pris l'idée que le Roi est le légitime défenseur du Royaume au droit de sa dignité, et que qui ne combat pas sous ses étendards et ses ordres combat sans droit et sans justice ; le Monarque seul ayant le droit du glaive dans son Royaume<sup>59</sup>.

Per questa via, la «police du royaume» si trovò ad essere definitivamente modificata, e l'autorità del re risolutivamente affermata: con Carlo VII vengono completate le strutture che serviranno di base per lo sviluppo del potere monarchico assoluto.

D'ora in poi tutto sarà sottoposto alla sola volontà del sovrano, ed il potere esercitato dal re a propria discrezione, il quale concentra in sé soltanto ogni facoltà di decisione ed elude qualsiasi confronto con i rappresentanti della nazione<sup>60</sup>. Essa si ritroverà a quel punto in uno stato di obbedienza passiva, in cui i singoli non sono minimamente al riparo dall'oppressione del re e dei suoi ministri, come invece accadeva quando l'azione di governo era contenuta ed orientata dai costumi franchi.

L'arco temporale segnato agli estremi dalle riforme di San Luigi e di Carlo VII, individua dunque per Boulainvilliers il periodo di trasformazione delle strutture costituzionali e sociali della Francia. L'incorporazione nel corpo della nazione dei discendenti dei Galli sconfitti, accostumati alla sudditanza, e l'evoluzione in senso cetuale della società, tramutata nei fatti in un'occasione unica di livellamento sociale,

---

<sup>58</sup> Carlo VII, che chiude in certo modo la prima fase della politica capetingia iniziata con San Luigi, resta l'unico re ad essere additato da Boulainvilliers come modello per la posterità: tuttavia, l'ammirazione che l'autore gli tributa è cosa ben diversa dall'interesse quasi estetico che caratterizzava l'analisi del regno di Carlo Magno. Lì il conte di Saint-Saire aveva la consapevolezza di esaminare l'esempio paradigmatico del governo misto (cfr. *ivi*, p. 157), esercitato congiuntamente da monarca e nazione e proprio per questo perfettamente disegnato sulla specificità naturale dei Franchi; qui, invece, il modello che Carlo VII fornisce non può che servire per richiamare i sovrani che seguiranno a contenersi autonomamente entro i limiti di una misura accettabile. Poiché infatti «dans notre usage tout dépend aujourd'hui de la volonté du Souverain» (*ivi*, p. 129), non resta che sperare che tale volontà sia buona. Insomma, l'esempio di Carlo VII non costituisce per l'autore il modello desiderabile in assoluto, bensì il caso più felice che si sia dato entro le coordinate della nuova situazione caratterizzata dall'azione dispotica dei sovrani.

<sup>59</sup> *Ivi*, pp. 67-67.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 200.

non costituiscono che una travagliata e lunga fase di passaggio, innescata e cavalcata dai monarchi al fine di imporre senza distinzioni a tutti i membri della comunità la propria autorità senza limiti.

La Francia che esce dalla guerra dei Cento anni affacciandosi alla modernità è dunque un paese stravolto rispetto al passato, in cui sono state poste le basi per elevare l'autorità regia ad un'altezza sconfinata, e in cui sono state azzerate le possibilità di resistenza ad un potere dispotico che la tessitura dei rapporti sociali prima opponeva.

Così, da Luigi XI, indegno successore di Carlo VII ed iniziatore a pieno titolo del dispotismo capetingio, a Luigi XIII, al Cardinale Richelieu ed a Luigi XIV, il passo è davvero breve. Per questi ultimi non si tratterà infatti che di tirare le fila di un percorso iniziato molti secoli prima, quantunque sia fuori discussione che essi «ont plus fait en 30 ans, que toutes les entreprises des Rois précédens n'avoient pu gagner en 1200 ans»<sup>61</sup>.

Con l'ausilio di teorici compiacenti, uno per tutti Bossuet, che Boulainvilliers cita espressamente dedicandogli parole molto dure<sup>62</sup>, i monarchi del Seicento usurpano tutti i diritti e le prerogative che ancora potevano rimanere alla nazione, legittimando la loro posizione di dominio incontrastato. La Francia è ormai sprofondata in una situazione di schiavitù generale e, curva sotto il giogo dei suoi despoti, in balia dei loro umori e del loro arbitrio, si lascia condurre come un gregge di pecore. L'antica costituzione del regno, grazie alla quale tutti i membri della comunità partecipavano attivamente alla cura degli affari comuni, sembra affossata per sempre.

## **5. Boulainvilliers nel dibattito sulla monarchia assoluta**

**5.1** Questa, certo, non è che l'interpretazione che Boulainvilliers, aristocratico normanno che vive fra Sei e Settecento, offre delle dinamiche e dei processi che hanno interessato la storia di Francia. Tuttavia, non soltanto questa interpretazione, per il fatto stesso di essere stata avanzata, è per noi massimamente significativa; bensì, anche e ben più, è opportuno conclusivamente ricordare come Boulainvilliers non sia affatto una voce isolata nella denuncia del dispotismo regio, la quale invece occupa uno spazio di tutto rilievo nel dibattito politico francese cinque-seicentesco.

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>62</sup> *Id.*, vol. 1, pp. 254-256 : «Ainsi je pense que tout Homme, non intéressé et d'ailleurs sufisament éclairé, regardera le système politique de l'illustre Bossuet, évêque de Meaux, comme un des plus honteux témoignages de l'indignité de notre siècle, et de la corruption des cœurs [...] En effet il n'y a rien de si mauvaise foi que l'abus perpétuel, qu'il a fait des textes de la Sainte écriture, pour forger de nouvelles chaines à la liberté naturelle des Hommes, et pour augmenter le faste et la dureté des Rois [...]».

Già nel 1689 Jurieu, teologo e pastore protestante, costretto all'esilio dai provvedimenti contro gli ugonotti presi da Luigi XIV, i quali culmineranno con la revoca dell'editto di Nantes, tracciò, nella sua opera intitolata, assai significativamente, *Les soupirs de la France esclave*, una critica serrata della politica del sovrano. In essa, Jurieu afferma:

Dans le gouvernement présent tout est Peuple. On ne sait plus ce que c'est qualité, distinction, mérite et naissance. L'Autorité royale est montée si haut, que toutes les distinctions disparaissent, toutes les Lumières sont absorbées. Car dans l'élévation où s'est portée le Monarque, tous les humains ne sont que la *poussière* de ses pieds<sup>63</sup>.

Ciò che colpisce di questa formulazione, è la connessione che viene stabilita fra il processo di elevazione dell'autorità regia, e il livellamento della condizione dei sudditi non soltanto nei confronti del sovrano, bensì anche, in definitiva, fra di loro. Se infatti in rapporto alla sovranità del re tutte le distinzioni spariscono, tali distinzioni non potranno conservarsi a lungo nemmeno nelle relazioni fra i sudditi, giacché non sarà in alcun modo giustificabile l'esistenza di rapporti di dipendenza fra persone che si trovano ad essere, tutte, ugualmente dipendenti dal sovrano. Il principio della sovranità, una volta posto, è tale da scardinare l'ordine intero su cui la società francese si regge, perdono di senso le distinzioni in ceti e la strutturazione per corpi della società, e quantunque ci si possa sforzare nell'assicurare che gli ordini mantengono tutta la loro sostanza, bisognerà riconoscere che la situazione che si viene a produrre porta inevitabilmente verso l'affermazione di una società "mono-ordine", in cui sotto l'autorità reale vi è un unico "Popolo", composto da tanti granelli di polvere, tutti ugualmente calpestati, o calpestabili, dal monarca.

Paradossalmente, ciò che la monarchia francese assolutista produce nella società come effetto della sua azione è l'uguaglianza fra gli uomini: un'uguaglianza amara, però, giacché è raggiunta a un carissimo prezzo, vale a dire a costo della perdita della libertà da parte di tutti i membri della comunità.

Questa denuncia del pastore protestante richiama, per contrasto, la lucidissima analisi tracciata più di un secolo prima da Etienne de la Boétie, amico di Montaigne, nel suo

---

<sup>63</sup> P. Jurieu, *Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté*, reproduction en fac-similé de l'édition d'Amsterdam, 1689-1690; il testo è direttamente accessibile in rete e scaricabile in formato immagine all'indirizzo <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83508g.r>. Il passo in questione è citato in P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 2008 (reéd), p. 33 ; rimando alle pp. 11-48 per l'analisi del periodo di cui ci stiamo occupando qui.

*Discours sur la servitude volontaire*. Egli, nel tentativo di mostrare come un potere dispotico non sia fondato su nessun'altra cosa se non, in definitiva, sull'assenso volontario concesso dagli uomini al loro tiranno, vuoi per abitudine, vuoi per interesse, si chiede infatti:

comment douter alors que nous ne soyons tous naturellement libres, puisque nous sommes tous égaux ? Il ne peut entrer dans l'esprit de personne que la nature ait mis quiconque en servitude, puisqu'elle nous a tous mis en compagnie<sup>64</sup>.

Non c'è nulla di maggiormente contrario alla natura sociale degli uomini, che la regolazione dei rapporti politici nei termini di una relazione dispotica. La «compagnie» nella quale ognuno si trova inserito dalla nascita, la comunanza di dimora e di natura, la comunione di volontà resa possibile dallo scambio di parole e pensieri testimoniano in maniera chiarissima che gli uomini sono tutti fratelli, e le differenze che li distinguono l'un l'altro non sono che il primo cemento di ogni comunità, stabilendo la necessità del legame con cui essi si donano l'un l'altro reciprocamente soccorso. Istituire su tali dislivelli di forza la dominazione dei più forti sui più deboli significherebbe trasformare la comunità degli uomini in un ritrovo di briganti, negando, assieme all'uguaglianza che affratella gli uomini, la loro libertà<sup>65</sup>. Così, come è impensabile tenere insieme libertà e disuguaglianza, è altrettanto impossibile pensare assieme uguaglianza e schiavitù: il

---

<sup>64</sup> E. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, op. cit. P. Slongo, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, Franco Angeli, 2010, in particolare pp. 55-65, 78-90, mostra la rilevanza dell'opera di La Boétie per la riflessione filosofica di Montaigne.

<sup>65</sup> E. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, op. cit., pp. 34-38 ; per la rilevanza, oltre che dell'argomentazione, anche dei termini impiegati da La Boétie – i quali torneranno uno a uno, seppure in un contesto differente, nei discorsi di Robespierre – riporto il passo nella sua interezza : «Ce qu'il y a de clair et d'évident, que personne ne peut ignorer, c'est que la nature, ministre de Dieu, gouvernante des hommes, nous a tous créés et coulés en quelque sorte dans le même moule, pour nous montrer que nous sommes tous égaux, ou plutôt frères. Et si, dans le partage qu'elle a fait de ses dons, elle a prodigué quelques avantages de corps ou d'esprit aux uns plus qu'aux autres, elle n'a cependant pas voulu nous mettre en ce monde comme sur un *champ de bataille*, et n'a pas envoyés ici bas les plus forts ou les plus adroits comme des *brigands armés* dans une *forêt* pour y malmener les plus faibles. Croyons plutôt qu'en faisant ainsi des parts plus grands aux uns, plus petits aux autres, elle a voulu faire naître en eux *l'affection fraternelle* et les mettre à la même de la pratiquer, puisque les uns ont la puissance de porter secours tandis que les autres ont besoin d'en recevoir. Donc, puisque cette bonne mère nous a donné à tous la terre pour demeure, puisqu'elle nous a tous logés dans la même maison, nous a tous formés sur le même modèle afin que chacun pût se regarder *et quasiment se reconnaître dans l'autre comme dans un miroir*, puisqu'elle nous a fait à tous ce beau présent de la voix et de la parole pour mieux nous rencontrer et *fraterniser* et pour produire, par la *communication* et *l'échange* de nos pensées, la *communion* de nos *volontés* ; puisqu'elle a cherché par tous les moyens à faire et à resserrer le nœud de notre *alliance*, de notre *société*, puisqu'elle a montré en toutes choses qu'elle ne nous voulait pas seulement *unis*, mais *tel un seul être*, comment douter alors que nous ne soyons tous naturellement *libres*, puisque nous sommes tous *égaux* ? Il ne peut entrer dans l'esprit de personne que la nature ait mis quiconque en servitude, puisqu'elle nous a tous mis en *compagnie* » (*corsivi miei*).

governo dispotico contraddice ogni possibilità di comunanza fra gli uomini, negandone la natura intimamente sociale.

**5.2** È sorprendente notare come, partendo da queste stesse premesse, Jacques-Bénigne Bossuet<sup>66</sup> – quel Bossuet contro cui Boulainvilliers polemizza, e che si scontrò duramente, non a caso, proprio con Jurieu – giunga un secolo dopo a conclusioni diametralmente opposte. Il vescovo di Meaux, principale teorico dell'assolutismo monarchico, inizierà infatti la sua principale opera politica, la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, riconoscendo la fratellanza di tutti gli uomini, figli dello stesso padre, accomunati dal sangue e dal bisogno di prestarsi reciprocamente soccorso, dalla terra che li ospita e li nutre, dalla parola che permette loro di comunicare i propri pensieri, dalle lingue che, pur differenti per ogni contrada, permettono agli abitanti di uno stesso paese di creare fra loro un legame ancora più stretto. Tuttavia, prosegue Bossuet,

Il ne suffit pas que les hommes habitent la même contrée, ou parlent un même langage : devenus intraitables par la violence de leurs passions et l'incompatibilité de leurs humeurs, ils ne peuvent être unis, à moins que de se soumettre tous ensemble à un même gouvernement qui les règle tous<sup>67</sup>.

Contrariamente a quanto l'autore ha finora sostenuto, l'unione fra gli uomini non è affatto naturale, giacché i loro umori sono incompatibili, e le passioni umane talmente forti da scatenare violenza reciproca. Così, prendendo spunto dall'esempio biblico fornito dalla storia del popolo di Israele, Bossuet afferma:

---

<sup>66</sup> L. Scuccimarra, «Argomenti filosofici contro la sovranità monarchica prima della sua caduta», in Marcel Morabito, *Il comando negato. Rivoluzione francese e potere esecutivo*, Manduria-Bari-Roma, Piero Lacaita Editore, 1997, pp. 139-144, mostra il ruolo decisivo giocato da Bossuet per il passaggio alla moderna monarchia di diritto divino, in cui il monarca diviene «l'unica persona autenticamente pubblica [...] è qui che nasce l'idea che lo Stato coincida con la persona del monarca, sviluppata da Bossuet nella sua riflessione sulla politica. Con ciò il sigillo della volontà divina e della razionalità naturale interviene a legittimare, una volta per tutte, il modello assolutistico di gestione della sovranità in corso di sperimentazione nella Francia del XVII secolo». Su Bossuet si veda inoltre L. Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, pp. 368-382, che ricorda come Bossuet, nel suo ruolo di precettore del delfino «mobilise l'Écriture, mais il se sert aussi du grand théoricien anglais en faveur à la Cour de Louis XIV : il a lu, et possède dans sa bibliothèque, toutes les éditions de Hobbes. Il reprend principalement au philosophe anglais la notion d'autorisation, clé de la théorie de la représentation dans le *Leviathan*» (371-372).

<sup>67</sup> J.-B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, ouvrage postume de Jacques-Bénigne Bossuet, à Paris, chez Pierre Cot, 1709, p.21; l'opera è direttamente accessibile in rete e gratuitamente scaricabile all'indirizzo <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103256m.r..>

«Tout Israël sortit comme un seul homme. Ils estoient quarant mil hommes, et toute cette multitude estoit comme un seul». Voilà quelle est l'unité dans un peuple, lorsque chacun renonçant à sa volonté, la transporte et la réduit à celle du Prince et du magistrat. Autrement nulle union ; les peuples errent vagabonds, comme un troupeau dispersé<sup>68</sup>.

Esiste bensì la possibilità che gli uomini riescano a creare, da una moltitudine di vagabondi e dispersi, una comunità talmente unita da sembrare un solo uomo: essi devono però rinunciare alla propria volontà e alla propria forza, trasferendola nel sovrano, dichiarandosi disponibili a pagare la disobbedienza con la vita, in cambio della protezione che la forza intera della nazione, concentrata nel magistrato supremo, può garantire loro contro la violenza degli altri uomini<sup>69</sup>.

L'irruzione dell'elemento della violenza nei rapporti fra gli uomini è in definitiva ciò che ne vizia la natura, e che li rende incapaci di quella «compagnie», di quella reciprocità a cui sarebbero stati destinati da Dio. È dunque necessario, non soltanto auspicabile, che essi siano portati a viva forza entro una dimensione di socialità, pur che sia.

L'argomentazione che Bossuet conduce non si discosta dunque, nella sua genesi, da quella proposta da Bodin nei *Six livres de la République*, il quale aveva introdotto per la prima volta il concetto moderno di sovranità, inteso come concentrazione del potere nelle mani del sovrano, ancorandolo alla necessità fattuale di costruire l'ordine politico sulla base di un atto di conquista, in grado di porre fine con la violenza alle guerre e alle contese<sup>70</sup>. L'esperienza drammatica delle guerre di religione, che travagliano la Francia fra Cinquecento e Seicento, incidono in maniera indelebile sui rapporti sociali e sulla maniera di pensarli possibili, facendo desiderare la pacificazione anche a costo della perdita di peso politico da parte della società nel suo complesso.

Tuttavia, se in Bodin si nota lo sforzo di pensare assieme sovranità e differenziazione cetuale, libertà di cittadinanza e necessità di subordinazione al potere, questo problema sembra non porsi ormai più, un secolo dopo, nelle pagine di Bossuet. Per lui gli uomini,

---

<sup>68</sup> *Ivi*, I, 3, 3, p. 23.

<sup>69</sup> *Ivi*, I, 3, 5, pp. 25-26. «Toute la force est transportée au Souverain, chacun l'affermit au préjudice de la sienne, et renonce à sa propre vie en cas qu'il désobéisse. On y gagne, car on retrouve en la personne de ce suprême Magistrat plus de force qu'on n'en a quitté pour l'autoriser, puisqu'on y trouve toute la force de la nation réunie ensemble pour nous secourir. Ainsi un particulier est en repos contre l'oppression et la violence, parce qu'il a, en la personne du Prince, un défenseur invincible et plus fort, sans comparaison, que tous ceux du peuple qui entreprendraient de l'opprimer».

<sup>70</sup> Si vedano M. Scattola, «Ordine della giustizia e dottrina della sovranità in Jean Bodin», in G. Duso (a cura di), *Il potere*, op. cit., pp. 63-67; C. Pacchiani, *Assolutismo e rivoluzione*, op. cit., pp. 55-60; P. Slongo, *Governo della vita*, op. cit., pp. 15-23, 31-38, 230-238.



nati figli, hanno bisogno di essere comandati dal padre, nello stesso modo in cui il padrone domina sugli schiavi e sui servi: bisogna dunque che essi siano completamente sottomessi all'autorità del re, loro padre terreno. Parlando della monarchia come forma di governo perfetta e conforme alla natura dell'uomo, Bossuet scrive infatti:

Tout le monde commence donc par des Monarchies, et presque tout le monde s'y est conservé, comme dans l'état le plus naturel. Aussi avons-nous vu qu'il a son fondement et son modèle dans l'empire paternel, ç'est-à-dire, dans la nature même. Les hommes *naissent tous sujets*, et l'empire paternel qui les accoutume à obéir, les accoutume en même temps, à n'avoir qu'un chef<sup>71</sup>.

In Bossuet, dunque, gli uomini sono tutti uguali e fratelli in quanto tutti ugualmente sudditi, sottomessi ad un potere la cui forza irresistibile non può essere in alcun modo contrastata, e la cui parola non può essere minimamente contraddetta<sup>72</sup>. Come nei confronti dei re di Israele nulla potevano «ni les grands, ni les petits, ni tout le peuple, ni les Prophètes», così in Francia ogni individuo non può che riconoscersi suddito del sovrano, e non può pensare di servire lo stato diversamente che servendo il Principe ed obbedendogli, se non a costo di contendergli «une partie de l'autorité royale». Infatti, «tout l'état est *en la personne du Prince*. En lui est la puissance, en lui est *la volonté de tout le peuple*. A lui seul appartient de tout faire conspirer au bien public»<sup>73</sup>. Ogni individuo, senza distinzioni, è tenuto a forza entro la sfera del «particulier»: di fronte all'autorità del re non valgono né distinzioni, né corpi, né consuetudini, non si danno né articolazioni né differenziazioni, bensì un'unica moltitudine che soltanto in virtù della persona del re diviene popolo.

«Dans le gouvernement présent tout est Peuple», denuncia Jurieu. Bossuet ha effettivamente tratto dal principio di sovranità, nella maniera più rigorosa, tutte le conseguenze, e la monarchia di Luigi XIV ne ha messo a profitto il più possibile gli insegnamenti.

Proprio per reagire al duplice attacco che, in particolar modo nel corso del Seicento, la politica della corona e la scienza dei suoi teorici portano all'antica costituzione del

---

<sup>71</sup> J.-B. Bossuet, *Politique*, op. cit., II, 1, 7, p. 69.

<sup>72</sup> Vale la pena richiamare, del sopra citato passo di Jurieu, *Les soupirs*, op. cit., la constatazione secondo cui, in un regno dispotico, «toutes les lumières sont absorbés». E. de La Boétie, *Discorso*, op. cit., pp. 64-66 scriveva, assai significativamente: «Le zèle et la passion de ceux qui sont resté, malgré les circonstances, les dévots de la liberté, restent communément sans effet, quel que soit leur nombre, parce qu'ils ne peuvent s'entendre. Les tyrans leur enlèvent toute liberté de faire, de parler et presque de penser, et ils demeurent dans leurs rêves».

<sup>73</sup> J.-B. Bossuet, *Politique*, op. cit.

regno, Boulainvilliers si affida ad un discorso di tipo nuovo. Egli spera, forse, che i principi della sua opera vengano fatti propri dal futuro re di Francia, che egli preferisca istruirsi seguendo i suoi consigli piuttosto che le speculazioni astratte di un vescovo predicatore.

La condotta della corte per tutto il Settecento continuerà invece ad orientarsi in tutt'altra direzione. Ciò che Boulainvilliers non poteva prevedere, è che la sua riflessione non sarebbe comunque caduta nel vuoto.

## Capitolo terzo. Dalla convocazione degli Stati generali alla *séance royale* del 23 giugno. L'orizzonte teorico della monarchia assoluta

### 1. Il *Reglement pour la Convocation des États généraux*

1.1 L'accostamento delle due interpretazioni di Sieyès e Boulainvilliers ci ha posto di fronte a due letture, almeno apparentemente antitetiche, del ruolo e del significato dell'istituzione monarchica: per uno, essa ha costantemente cercato di scardinare l'antico ordine del regno, in buona parte riuscendovi, e creando una situazione per cui di fronte al re si stende una moltitudine di individui tutti uguali in diritti e doveri; per l'altro, al contrario, essa non è che l'estremo vertice di un edificio plurisecolare stratificato, di uno spazio gotico fondato sull'idea di una intollerabile ineguaglianza fra gli uomini, e assolutamente interessata al sostanziale mantenimento dello *status quo*, dalla rovina del quale non potrebbe che essere drammaticamente coinvolta.

A partire dall'analisi del *Reglement* per la convocazione degli Stati generali e della discussione avvenuta nel Consiglio di Stato del 27 dicembre 1788, fino alla *séance royale* del 23 giugno 1789, conviene dunque ora – per quanto sia possibile nei limiti del presente lavoro – prendere direttamente in esame l'orizzonte teorico di riferimento che informa la prassi di governo della monarchia alle soglie della Rivoluzione.

1.2 A seguito di una serie di tentativi di riformare gli apparati amministrativi del regno, che la monarchia ed il suo consiglio cercano di mettere in atto a partire dagli anni Settanta del XVIII secolo e che falliscono tutti per l'opposizione dei Parlamenti e della Nobiltà, re Luigi XVI si vede costretto a ricorrere all'*extrema ratio* della convocazione degli Stati generali<sup>1</sup>.

Viene così riesumata, in un periodo di particolare difficoltà per la compagine statale, l'istituzione a cui in passato i re erano soliti ricorrere nei momenti di bisogno e crisi; nulla di nuovo, dunque, se non fosse per il fatto che – com'è noto – per tutto il Seicento ed il Settecento, e cioè precisamente per tutto l'arco di tempo in cui si dispiega l'affermazione dello stato assoluto dei Richelieu e dei re Sole, l'assemblea degli Stati generali non era più stata convocata.

---

<sup>1</sup> P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza*, op. cit., pp. 27-168; P. Viola, *È legale perché lo voglio io. Attualità della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 7-41; S. Mannoni, *Une et indivisible*, op. cit., pp. 185-242.

La convocazione del 1789, dunque, chiede immediatamente di essere compresa alla luce di un duplice movimento, in grado da un lato di sondarne la continuità con la passata storia di Francia, la costituzione per ordini della società, ed i meccanismi di partecipazione politica ad essa propri, e dall'altro di confrontarsi con gli elementi di innovazione che la politica della Corona ha via via introdotto nella struttura del regno.

Il *Regolamento*<sup>2</sup>, emanato dal re il 24 gennaio 1789, mostra fin da una prima lettura questa tensione. È la premessa, in particolare, a risultare quanto mai significativa.

Il re, infatti, preoccupandosi innanzitutto di chiarire a chi si intendono rivolte le lettere di convocazione per l'Assemblea, si premura di rimarcare che

Le roi [...] a voulu que *ses sujets* fussent *tous* appelés à concourir aux élections des députés qui doivent former cette grande et solennelle assemblée ; Sa Majesté a désiré que *des extrémités de son royaume* et des habitations les moins connues, *chacun* fût assuré de faire parvenir jusqu'à elle ses *vœux* et ses réclamations<sup>3</sup>.

Quindi, prosegue Luigi XVI, per quanto riguarda il terzo stato viene previsto un meccanismo di elezione per gradi, capace di garantire pienamente la «représentation du tiers-état», nonché una comunicazione più sicura ed immediata con tutti gli abitanti del regno. Per quanto riguarda il clero, è previsto che vengano coinvolti nelle elezioni tutti i curati, i quali essendo a contatto diretto con il popolo ne conoscono meglio di chiunque altro le necessità ed i bisogni; con tale misura, ciò che si ottiene è inoltre di coinvolgere

---

<sup>2</sup> *Reglement fait par le roi pour l'exécution des lettres de convocation du 24 janvier 1789*, in *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises, fondé par J. Mavidal et E. Laurent, continué sous la direction de M. Reinhard, G. Lefebvre et M. Bouloiseau, 1<sup>re</sup> série (1787-1799)*, Paris, Dupont, 1875-1913, puis Paris, CNRS Editions, 101 tt., 1961-2005, t. 1, pp. 544-550. I volumi di riferimento per il presente lavoro (fino al 9 termidoro) sono i tt. 1-93; d'ora in poi le citazioni avranno la forma seguente: A.P., t. 1, p. 544. I tomi 1-82 (fino al 15 nevosio-4 gennaio 1794) sono direttamente accessibili on line e gratuitamente scaricabili in formato immagine e in formato testo a partire dall'indirizzo:

<http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&p=1&lang=EN&q=Archives+parlementaires>. Il primo tomo contiene l'introduzione generale, con la storia degli Stati generali, i resoconti delle assemblee dei notabili del 1787-88 e l'elenco dei deputati agli Stati dell'89; seguono i documenti preliminari alla convocazione (pp. 611-674), quindi la collezione dei *cahiers des doléances* (pp. 675 ssgg.); i tomi 2-6 completano la collezione dei *cahiers*; il tomo 7 ne costituisce l'indice. I tomi 8-31 contengono i lavori dell'Assemblea costituente (indice ai tomi 32-33). I tomi 34-50 contengono i lavori dell'Assemblea Legislativa (indice al tomo 51). I tomi 52-70 contengono i lavori della Convenzione dal 20 settembre 1792 al 10 agosto 1793 (indice ai tomi 71, prima e seconda parte). I tomi 72-93 contengono i lavori della Convenzione dall'11 agosto 1793 al 9 termidoro.

La lettura degli *Archives* va incrociata con la *Gazette National ou Le moniteur universel*, Paris, H. Agasse, 1789-1810, che ha il pregio di essere contemporanea agli eventi rivoluzionari, ma anche il difetto di contenere diversi errori e lacune.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 544; il passo citato prosegue così: «Sa Majesté ne peut souvent atteindre que par son amour à cette partie de ses peuples que *l'étendue* de son royaume et l'appareil du trône semblent éloigner d'elle, et qui, hors de la portée de ses regards, se fie néanmoins à *la protection de sa justice* et aux soins prévoyants de sa bonté».

con sicurezza tutti i membri dell'ordine ecclesiastico. Parimenti, viene esteso a tutti i nobili, «propriétaires ou non propriétaires», il diritto di essere eletti: tale diritto, dunque, non viene più riconosciuto loro sulla base del possesso di una porzione di territorio, e della giurisdizione esercitata su di esso, bensì in virtù delle loro «qualités personnelles»<sup>4</sup>.

Queste poche righe bastano, da sole, a rivelare le profondissime trasformazioni che la struttura della società francese ha conosciuto, ben al di là del tradizionale riferimento ai tre stati e alla convocazione dell'assemblea generale: accenno ad un ordine passato, di cui ormai viene salvata poco più che la forma esteriore.

Nelle assemblee degli Stati generali del tardo Medioevo, infatti, i deputati che vi prendevano parte lo facevano non perché eletti, non come rappresentanti dell'ordine di appartenenza, bensì in quanto titolari di giurisdizione su una porzione di territorio: signori proprietari di feudo, prelati titolari di diocesi, abbazie, conventi, magistrati cittadini, delegati di corporazioni e università, tutti questi erano convocati dal re in quanto esercitavano sui rispettivi territori, e sulla popolazione che vi risiedeva, un'azione diretta di governo, amministravano la giustizia, svolgevano le funzioni militari, battevano moneta. In questo contesto, non aveva nessun significato pensare ad una elezione che fosse in grado di coinvolgere tutti i singoli abitanti residenti entro i confini del regno, non si poneva il problema di ascoltare le volontà, i desideri di ciascuno, singolarmente preso, tutti essendo immediatamente presenti al sovrano nelle persone di chi li aveva sotto la propria potestà<sup>5</sup>.

Alla fine del Settecento, in seguito ad un processo durato quattro secoli, la situazione è radicalmente mutata. Sullo spazio fisico, geografico del regno, completamente delimitato entro confini ormai stabiliti e universalmente noti, si estende l'autorità del re, che rimane il solo ad esercitare, direttamente o attraverso i suoi funzionari, le funzioni giudiziarie e politiche: è il sovrano ad assicurare la protezione dei membri della comunità, che rispetto ad esso sono tutti ugualmente sudditi, portatori ciascuno di una volontà, di un voto, di una richiesta da rivolgergli, e che il sovrano si sforza di soddisfare immediatamente ed efficacemente. Compito del potere centrale è dunque

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Sulla struttura della Francia di *ancien régime* restano fondamentali i lavori di O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di Pierangelo Schiera, Milano, Vita e pensiero, 1970, e R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1994 (ed. originale 1959). Si vedano inoltre P. Schiera, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna, CLUEB, 2004; A. Biral, *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese, 1984/85*, vol. 1, pp. 163-213, e vol. 2, op. cit., pp. 38-71; F. Cosandey, R. Descimon, *L'absolutisme en France : histoire et historiographie*, Paris, Éd. du Seuil, 2002; P. Nora (s. dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Quarto Gallimard, 1997, 3 vol.

quello di trovare i mezzi più idonei per stabilire una comunicazione celere con tutti gli individui, in modo da collegare la più distante periferia alla capitale.

È in quest'ottica che, nel corso del tempo, il territorio del regno è stato ripartito in una serie di divisioni amministrative, per lo svolgimento delle funzioni politiche, giudiziarie, militari e fiscali, sottoponendo ogni divisione al controllo regio attraverso una fitta rete di magistrature, di intendenti e di funzionari, ed al contempo sottraendo porzioni di territorio e popolazione sempre crescenti alla giurisdizione dell'antica organizzazione signorile e corporativa<sup>6</sup>.

Per questa via, ciò che viene progressivamente a contare non è più la struttura complessa attraverso cui la società si articola in gruppi e corpi, bensì il dato matematico della quantità di popolazione che risiede in un territorio e contribuisce alla spesa pubblica<sup>7</sup>.

Non è un caso, infatti, che la convocazione degli Stati generali si trasformi, a partire già dalla fine del XV secolo, in un sistema che è sostanzialmente di tipo elettorale<sup>8</sup>. In conformità con i nuovi presupposti che regolano il funzionamento della società, essendo tutti i sudditi, in quanto tali, uguali di fronte al re, tutti, all'interno dell'ordine di appartenenza, devono essere chiamati a deputare i propri mandatari e tutti, almeno in teoria, devono poter essere scelti. Allo stesso tempo, conseguentemente, le persone deputate a presenziare all'assemblea generale vi parteciperanno non in virtù di una giurisdizione effettivamente esercitata, bensì, sempre più, come "rappresentanti" del proprio ceti<sup>9</sup>; così, se esteriormente l'articolazione per ordini della società non viene toccata, essa viene scardinata ed erosa dall'interno.

---

<sup>6</sup> R. Doucet, *Les institutions*, op. cit., analizza nel dettaglio le istituzioni amministrative del XVI secolo, mettendo particolarmente in evidenza il processo di progressiva sovrapposizione e stratificazione intercorso a partire dal XIII-XIV secolo; S. Mannoni, *Une et indivisible*, op. cit., segue lo sviluppo dell'amministrazione nei secoli XVII e XVIII, in corrispondenza con il processo di centralizzazione operato dalla monarchia assoluta.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2007<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza*, pp. 51-53, individua nella seduta degli Stati generali del 1484 un momento di svolta decisivo nella storia dell'istituzione.

<sup>9</sup> O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, op. cit., pp. 212-213 insiste sulla processualità interna dello stato per ceti, che fra XII e XVIII secolo non cessa di evolvere in direzione di un risultato finale consistente « nel fatto che abitanti delle città e contadini vengono sciolti dai loro vincoli locali, signorili e comunitari, e vengono direttamente sottoposti allo Stato monarchico», eleggendo «direttamente, per *bailliage*, i loro rappresentanti negli stati generali [...] Questo processo non poté non toccare anche gli altri ceti: nobiltà e clero. Essi non possedevano più alcuna diretta posizione signorile, ma solo un complesso di diritti feudali; perciò anch'essi eleggevano, per *bailliage*, i loro rappresentanti negli stati generali, non nella qualità di signori locali, ma in quanto appartenenti ad uno strato sociale». Sulle trasformazioni del concetto di rappresentanza, fondamentale il lavoro di H. Hoffmann, *Rappresentanza-rappresentazione: parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Milano, Giuffrè, 2007; sulla struttura logica del moderno concetto di rappresentanza, si veda G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003.

È con questo panorama che Luigi XVI, all'atto di convocare gli Stati del 1789, ha a che fare, ed è a partire da esso che si spinge ulteriormente avanti. Egli infatti, spiegando le modalità della convocazione, conferma l'uso, già impiegato negli Stati del 1614, di far eleggere i deputati dei tre ordini sulla base dei baliaggi, divisione amministrativa adattata per la circostanza a vera e propria circoscrizione elettorale. Non solo, «afin d'établir une règle uniforme», si premura innanzitutto di allargare il numero dei baliaggi che eleggeranno direttamente, tenendo in conto la crescita avvenuta dal 1614 in baliaggi allora esclusi da questa funzione<sup>10</sup>. In secondo luogo, rendendosi conto che con questo sistema

de petits bailliages auront un nombre de députés supérieur à celui qui leur aurait appartenu dans une division exactement proportionnée à leur population [...] Sa Majesté a diminué l'inconvénient de cette inégalité, en assurant aux autres bailliages une députation relative à leur population et à leur importance<sup>11</sup>.

Riconoscendo però che questa compensazione è ancora lontana dall'essere soddisfacente, e che tale inconveniente non sarebbe esistito «si l'on eût suivi une marche entièrement libre, et tracé seulement par la *raison* et par l'*équité*», rimette ai futuri stati generali il compito di disegnare «un système plus parfait»<sup>12</sup>.

In ogni caso, nonostante questi assai significativi rilievi, il sistema messo a punto fornisce secondo il re garanzie sufficienti perché i deputati eletti vadano a costituire «une assemblée représentative de la nation entière»<sup>13</sup>, in grado di prestare alla Corona un consiglio amicale<sup>14</sup>.

**1.3** Per meglio intendere la portata di queste disposizioni, e soprattutto il significato ad esse attribuito dalla corte, risulta particolarmente istruttivo rifarsi al rapporto che, nel corso del Consiglio di Stato del 27 dicembre 1788, il ministro delle finanze Necker<sup>15</sup> fa al re, e che prelude alla delibera di quello stesso consiglio con cui vengono stabiliti gli

---

<sup>10</sup> Cfr. *A.P.*, t. 1, p. 544. Per una rappresentazione grafica della divisione amministrativa della Francia fino al 1789, si veda l'*Atlas de la Révolution française*, vol. 4 et 5, op. cit. nell'introduzione.

<sup>11</sup> *A.P.*, t. 1, p. 544.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Nella *Lettre du roi pour la Convocation des États généraux à Versailles, 26 avril 1789, du 24 janvier 1789*, in *A.P.*, t. 1, p. 612, il re precisa in che cosa consistano l'*auxilium* e il *consilium*: l'assemblea sarà munita «d'instructions et pouvoirs généraux et suffisants pour proposer, remontrer, aviser et consentir tout ce qui peut concerner les besoins de l'État, la réforme des abus, l'établissement d'un ordre fixe et durable dans toutes les parties de l'administration, la prospérité générale de notre royaume, et le bien de tous et chacun de nos sujets».

<sup>15</sup> *Rapport fait au Roi, par M. de Necker, ministre des finances, sur la représentation du Tiers-État aux États généraux*, in *A.P.*, t. 1, pp. 487-498.

indirizzi generali per la redazione del *Regolamento*<sup>16</sup>. È in tali indirizzi, infatti, che troviamo annunciata l'intenzione di addivenire ad una convocazione in base a cui il numero dei deputati «sera formé, autant qu'il sera possible, *en raison composé de la population et des contributions de chaque bailliage*», e in cui inoltre – misura in sé ancora più rivoluzionaria – «le nombre des députés du tiers-état sera égal à celui des deux autres ordres réunis»<sup>17</sup>.

Nella sua relazione, il ministro si sofferma in maniera dettagliata su queste questioni, soppesandone con cura i *pro*, per i quali lui stesso propende, e i *contro*, per cui si schiera in maniera sostanzialmente compatta la nobiltà. Per quanto riguarda la prima, Necker si dice sicuro che i contrari saranno senza grossi problemi neutralizzati: è ora infatti finalmente disponibile, nella sua completezza, uno strumento del tutto nuovo, in grado di dare a chiunque «des connaissances suffisantes sur la population comparative de chaque bailliage», da cui risultano le enormi differenze che separano, quanto a densità, le diverse parti del regno<sup>18</sup>. Quando i notabili si sono pronunciati sull'opportunità di introdurre tale misura, questo studio era ancora incompleto; ma ora, di fronte alle «connaissances certaines» che esso rende definitivamente disponibili, nemmeno loro avranno più il coraggio di contravvenire alle regole più elementari della giustizia, a maggior ragione «aujourd'hui qu'on est attaché davantage aux règles de l'équité proportionnelle»<sup>19</sup>.

Più spinosa appare invece la seconda questione, contro cui la nobiltà snocciola una serie di obiezioni di un certo peso, prima fra tutte il sospetto che questa misura sia finalizzata a far votare gli Stati generali in comune, e quindi per testa, aprendo in tal modo una falla pericolosissima in direzione di un sistema democratico. Ritorrerò fra poco sulla posizione della corte in merito a questo punto, per sottolineare innanzitutto le motivazioni che, secondo Necker, spingono ad accogliere la richiesta del raddoppio<sup>20</sup>.

Il re, che secondo il ministro è, «à la fin du dix-huitième siècle, déterminée seulement par un sentiment d'équité», non può certo ignorare i grandi cambiamenti intercorsi negli ultimi due secoli, e cioè nell'intervallo di tempo in cui gli Stati generali non sono più stati convocati. In questo periodo, infatti, il terzo stato si è trasformato radicalmente, ha

---

<sup>16</sup> *Résultat du Conseil d'État du roi, tenue à Versailles le 27 décembre 1788*, *ivi*, p. 498.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 489. Ad esempio, sottolinea il ministro, mentre il siniscalcato di Poitiers ed il baliaggio del Vermandois contano rispettivamente 692.810 e 774.504 anime, i baliaggi di Gex e di Dourdan contano soltanto 13.052 e 7.162 anime.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 490.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 490-494. Fra i soggetti che Necker elenca come sostenitori di questa proposta, egli individua, «par-dessus tout, les adresses sans nombre des villes et des communes du royaume, et le vœu public de cette vaste partie de vos sujets, connue sous le nom de tiers-état. Je pourrais ajouter encore ce bruit sourd de l'Europe entière, qui favorise confusément toutes les idées d'équité générale» (*ivi*, p. 491).



incrementato le proprie ricchezze a tal punto che lo stato si sostiene su di esse e ne dipende, ha acquisito una serie di competenze su tutti i più importanti settori della vita economica e produttiva, che lui solo possiede e senza le quali l'attività del paese risulterebbe paralizzata; per queste ragioni, il terzo stato ha ormai dalla sua parte l'intera opinione pubblica<sup>21</sup>.

Raddoppiare il numero dei deputati del terzo stato non è dunque soltanto questione di giustizia, bensì innanzitutto di ragionevolezza. Così come Filippo Augusto aprì le assemblee generali alla partecipazione del terzo stato, ora Luigi ha il compito di aumentare il numero dei deputati di un ceto che, da solo, occupa tutte le posizioni di forza del paese.

Del resto, sottolinea Necker più volte, se la struttura degli Stati generali resta quella di sempre – e la monarchia non ha certo intenzione di eliminare la tripartizione dei ceti, né tantomeno le prerogative personali da essa derivanti a nobiltà e clero, le quali sono riconosciute dal sovrano come vera e propria proprietà privata – non vi è davvero alcuna ragione di temere un sovvertimento della costituzione del regno. Semplicemente, poiché i rappresentanti sono visti dalla corte alla stregua di puri e semplici «*indicateurs des besoins multipliés d'un grand peuple*», essendosi grandemente modificata la società nel corso degli ultimi due secoli, si rendono necessari alcuni aggiustamenti in grado di consentire all'assemblea degli Stati generali di “rappresentare” il più fedelmente possibile la struttura della società stessa. Insomma, così come si accoglie il principio della proporzionalità dei deputati alla popolazione di ogni baliaggio, seguendo il principio per cui c'è bisogno di più deputati per rappresentare le istanze di una popolazione maggiore, così anche si dovrà ragionare nel caso del terzo stato, e convenire sul fatto che sono necessari più deputati per non tralasciare nessuno dei molteplici aspetti su cui ormai il terzo è l'unico ceto in grado di portare aiuto e consiglio con cognizione di causa<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 492. Il passo merita di essere riportato per intero: «Cet intervalle a apporté de grands changements à toutes choses. Les richesses mobilières et les emprunts du gouvernement ont associé le tiers-état à la fortune publique ; les connaissances et les lumières sont devenues un patrimoine commun : les préjugés se sont affaiblis, un sentiment d'équité général a été noblement soutenu par les personnes qui avaient le plus à gagner au maintien rigoureux de toutes les distinctions [...] le nombre des députés du tiers-état n'est jusque-là qu'un moyen de rassembler toutes les connaissances utiles au bien de l'Etat ; et l'on ne peut contester que cette variété de connaissances appartient surtout à l'ordre du tiers-état, puisqu'il est une multitude d'affaires publiques dont lui seul a l'instruction, telles que les transactions du commerce intérieur et extérieur, l'état des manufactures, les moyens les plus propres à les encourager, le crédit public, l'intérêt et la circulation de l'argent, l'abus de perceptions, celui des privilèges, et tant d'autres parties dont lui seul a l'expérience. La cause du tiers-état aura toujours pour elle l'opinion publique».

<sup>22</sup> *Ivi*.

Arrestandosi a queste considerazioni, sembrerebbe quasi che le innovazioni introdotte nel *Regolamento* di convocazione non siano che piccole modifiche, atte ad aggiornare l'antica istituzione degli Stati generali ai tempi moderni o meglio, indispensabili concessioni volte a mantenere l'antica costituzione, evitando che la forza delle circostanze e degli eventi la cancelli dalla faccia del paese.

Tuttavia, non possiamo non tenere presente come Necker, nella sua relazione, sia impegnato da un lato a rassicurare nobiltà e clero, mostrando al re la linea delle argomentazioni che si possono mettere in campo per non inimicarsi tali ceti; dall'altro, a convincere il re che il raddoppio del terzo stato è l'unico sistema possibile per ottenere dagli Stati generali l'assenso al programma di riforma che la corte intende loro sottoporre<sup>23</sup>. Così, da un testo che è necessariamente ambivalente, si possono ricavare una serie di indicazioni che permettono di andare maggiormente in profondità, mettendo a giorno, per quanto possibile, l'orizzonte politico che la corte tiene come costante riferimento per la sua azione. Procediamo con ordine.

Il ministro si premura più volte di ribadire che il raddoppio dei deputati del terzo non viene proposto dalla corte per «forcer [...] la délibération par tête»<sup>24</sup>; tuttavia, quasi di punto in bianco, lo vediamo sostenere una tesi che con queste rassicurazioni ben poco ha a che vedere. Egli afferma infatti che, se nei prossimi stati generali si dovessero creare le condizioni perché i tre ordini, stanchi di una inazione risultante dal fuoco incrociato dei veti, dovuto alla tradizionale deliberazione separata, consentissero a riunirsi in comune per decidere sulle questioni generali a maggioranza, «une telle disposition [...] serait peut-être inadmissible ou sans effet, si les représentants des communes ne composaient pas la moitié de la représentation nationale»<sup>25</sup>.

Il che vuol dire che il sospetto della nobiltà, a cui abbiamo sopra accennato, è assolutamente fondato: la corte, immaginando che le proposte di riforma che vuole sottoporre agli stati troveranno l'opposizione dei primi due ordini, intende operare per creare le condizioni affinché, su quelle proposte, i ceti deliberino insieme; a quel punto, il numero dei deputati del terzo sarà determinante per rovesciare una maggioranza di cui altrimenti, tenendo ferme le quote di deputazione, sarebbe fin troppo facile prevedere l'orientamento.

Ma è giusto che il sovrano imbocchi questa strada? La risposta che il ministro suggerisce è davvero sorprendente:

---

<sup>23</sup> Incontriamo qui in maniera evidente la peculiarità e la specificità del “discorso politico”, cui abbiamo accennato nell'introduzione.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 493.

<sup>25</sup> *Ibid.*

le vœu du tiers-état, quand il est unanime, quand il est conforme aux principes généraux d'équité, s'appellera toujours le vœu *national* ; le temps le consacra, le jugement de l'Europe l'encouragera, et le souverain ne peut que régler dans sa justice ou avancer dans sa sagesse *ce que les circonstances ou les opinions doivent amener d'elles-mêmes*<sup>26</sup>.

La distinzione per ordini all'interno del paese ha ormai fatto il suo tempo, giacché che cosa sono ormai clero e nobiltà di fronte al terzo stato? Il terzo è ora talmente potente, che esso da solo è l'intera nazione, e se non sarà il sovrano a farsi carico di questa realtà, sarà la realtà stessa a reclamare i propri diritti.

È dunque per forza di cose che bisogna adeguare alle nuove circostanze gli apparati di governo, e cercare di creare le condizioni affinché sia assicurata, «sur les intérêts généraux de la nation, une influence égale aux députés de tout royaume», giacché soltanto

à l'époque où la répartition sera égale entre tous les ordres [...] il n'y aura plus qu'un vœu commun entre tous les *habitants* de la France [...] Le tiers-état, comme la noblesse, comme le clergé, comme *tous les Français*, n'a-t-il pas intérêt à l'ordre des finances, à la modération des charges publiques, à la justice des lois civiles et criminelles, à la tranquillité et à la puissance du royaume, au bonheur et à la gloire du souverain ?<sup>27</sup>

Il raddoppio dei deputati del terzo ha realmente senso soltanto se pensato in quest'ottica, cioè soltanto se esso può divenire all'occorrenza lo stratagemma formale necessario per creare una nuova maggioranza intorno alle proposte della corte le quali, a propria volta, si faranno carico di dare risposta alla nuova situazione, confrontandosi con una realtà in cui ormai la società nel suo complesso viene appresa secondo il principio dell'omogeneità.

Quali sono, infatti, queste proposte? Necker, nel suo intervento, le passa rapidamente in rassegna, disegnando un piano di riforma che preveda una scadenza fissa per la convocazione degli Stati generali, l'istituzione di Stati provinciali di nuova concezione, in modo da formare «un lien durable entre l'administration particulière de chaque province et la législation générale», nonché la riorganizzazione complessiva del sistema fiscale. In questo modo, il re darà da un lato dimostrazione ai sudditi di volersi

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ivi.*

circondare dei «députés de la nation», mentre conserverà, ed anzi potenzierà, «toutes les grandes fonctions du pouvoir suprême»<sup>28</sup>.

Il disegno che la corte ha in mente è così quello di uno spazio politico definitivamente modificato rispetto al passato, adeguato anche dal punto di vista istituzionale alla realtà materiale che si è prodotta nel corso degli ultimi due secoli: si tratta cioè di creare una situazione in cui il centro viene occupato da un potere monarchico forte, che si estende senza ostacoli su tutta la superficie del regno per le materie di sua competenza e raggiunge uniformemente tutti i cittadini, mentre alla periferia viene lasciata la gestione degli affari e dell'amministrazione locali.

Certo, la distinzione in ordini viene mantenuta; vengono anzi riconosciute come proprietà privata le prerogative personali derivanti ai membri dei ceti privilegiati dall'appartenenza al proprio stato: si tratta tuttavia di un riconoscimento sociale, che nulla o quasi ha più a che vedere con lo svolgimento di un ruolo politico<sup>29</sup>. Le funzioni di "aiuto e consiglio" che ora la corte – continuando ad utilizzare ad arte il linguaggio tradizionale – attribuisce agli ordini riuniti nell'assemblea generale, prendono l'accento, tutto nuovo, di un moderno organismo consultivo; le funzioni di governo del territorio attribuite alle assemblee locali rispondono all'esigenza di creare le strutture attraverso cui la legge che emana dal centro trovi una sua efficace e pronta applicazione; il re, infine, avrà di fronte a sé non una società composta di corpi e associazioni particolari, bensì il numero complessivo dei suoi sudditi, degli abitanti del suo regno, tutti uguali rispetto a lui, e diversi fra loro soltanto per la differente condizione patrimoniale privata.

## **2. La *séance royale* del 23 giugno 1789**

**2.1** Ecco dunque tracciata, con estrema chiarezza, la rotta da seguire nella congiuntura attuale: Luigi XVI, con l'aiuto del terzo stato che non mancherà di arrivare, riuscirà finalmente a realizzare quelle riforme che la corte persegue da decenni. È sorprendente notare come, sei mesi più tardi, in un quadro che sta completamente mutando rispetto alle previsioni iniziali, vi sia un caparbio tentativo da parte del sovrano di realizzare, punto per punto, la linea definita nel Consiglio di Stato del dicembre 1788.

---

<sup>28</sup> *Ivi*.

<sup>29</sup> R. Koselleck, *Critica illuminista*, op. cit., p. 18: «Sul piano sociale, i monarchi rimasero talmente legati alla tradizionale stratificazione basata sui ceti, che nella maggioranza dei casi si ingegnarono per conservarla. Sul piano politico, invece, i monarchi cercarono di eliminare o neutralizzare tutte le istituzioni autonome».

Infatti, nella seduta reale del 23 giugno 1789<sup>30</sup>, dopo la forzatura con cui la camera del terzo stato si è autoproclamata Assemblea nazionale costituente, il re convoca i tre ordini in seduta comune e, tentando non solo di cancellare l'esito degli ultimi imprevisti avvenimenti, ma anche di trarne il massimo del vantaggio possibile, si sforza di riportare il gioco politico entro i binari delle ipotesi di partenza. Vale la pena seguire la duplice dichiarazione che Luigi XVI sottopone all'attenzione dell'assemblea, perché essa costituisce, a mio avviso, una conferma di quanto finora abbiamo cercato di mettere in luce, contribuendo a chiarire definitivamente il quadro.

Dopo un veloce preambolo in cui il re rinfaccia ai tre ordini di non essere stati capaci, in due mesi, di trattare nessuno dei problemi per cui sono stati convocati, e di essersi bloccati nelle pastoie di mere discussioni formali, uno dei segretari di Stato dà lettura di una prima dichiarazione del re<sup>31</sup>.

Con essa, il re vuole sgombrare il campo dagli equivoci che la condotta del terzo sta producendo, e fare chiarezza sul quadro complessivo entro cui i tre ordini debbono tenersi:

Art. 1<sup>er</sup>. Le Roi veut que l'ancienne distinction des trois ordres de l'Etat soit *conservée en son entier*, comme essentiellement liée à la *constitution* de son royaume ; que les députés librement élus par chacun des trois ordres, formant trois Chambres, délibérant par ordre, et pouvant avec l'approbation du souverain, convenir de délibérer en commun, puissent seuls être considérés comme formant le corps des représentants de la nation<sup>32</sup>.

Le deliberazioni prese dall'assemblea del terzo stato nella seduta del 17 giugno sono dunque illegali ed incostituzionali, così come non ha nessun valore il giuramento che essi hanno prestato tre giorni prima nella sala della pallacorda. Rassicurati così nobiltà e clero, e pur continuando ad usare nei confronti dell'antica costituzione appena nominata un linguaggio assolutamente rispettoso e al limite dell'affettazione, il re porta però contro di essa alcuni decisivi affondi.

Innanzitutto, facendo intendere di voler lasciare alla libera valutazione degli ordini la scelta di riunirsi per deliberare in comune, egli non manca poco dopo di ricordare loro che è suo desiderio che questo avvenga, mettendo al contempo in campo tutte le

---

<sup>30</sup> Cfr. A.P., t. 8, pp. 142-147. Su ciò, si veda P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza*, op. cit., pp. 173-220, in particolare pp. 202-220; P. Brunet, *Vouloir pour la nation*, op. cit., pp. 85-90.

<sup>31</sup> *Déclaration du Roi, concernant la présente tenue des Etats généraux*, in *ivi*, pp. 143-144.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 143.

garanzie formali e sostanziali possibili, affinché nobiltà e clero non possano trovare pretesti per negare il loro consenso<sup>33</sup>.

In secondo luogo, diffondendosi sulle modalità che l'assemblea dovrà seguire nel corso delle deliberazioni, il re pone tre questioni della massima rilevanza: i deputati chiamati a discutere sugli affari urgenti dello Stato dovranno limitarsi ad esprimere «un avis *consultatif*»; il re non tollererà in alcun modo che essi considerino «les cahiers ou mandats [...] comme impératifs»; il re è disposto ad autorizzare la richiesta che le deliberazioni da prendere in comune passino «seulement à la pluralité des deux tiers des voix»<sup>34</sup>.

L'antica forma degli Stati generali<sup>35</sup> viene completamente spazzata via dalla prima *Dichiarazione*, e sostituita da una serie di indicazioni che abbiamo visto essere presenti già nella relazione di Necker nel Consiglio del dicembre. Certo, a quelle indicazioni ora si aggiunge una motivata e nuova preoccupazione per la condotta del terzo stato; tuttavia, per quanto riguarda il rapporto della corte con i primi due ordini, sembra addirittura che essa tenti di trarre giovamento dalla rivoluzione del 17 giugno, spingendo il più possibile sul suo tentativo di riforma: è evidente infatti che se nobiltà e clero non accoglieranno le proposte del re, i due ordini non salveranno, delle antiche prerogative, nemmeno quanto il sovrano è disposto a conservare loro.

A conferma di ciò, arriva subito dopo la lettura della seconda dichiarazione di Luigi XVI<sup>36</sup>, il cui contenuto è, se possibile, ancora più significativo. In essa si trovano in maniera dettagliata tutte le proposte valutate e discusse nel Consiglio di Stato, eccezion fatta – cosa assai interessante – per la calendarizzazione dei lavori degli Stati generali<sup>37</sup>. Ritroviamo infatti elencate una serie di proposte in materia di riorganizzazione dell'imposizione fiscale, che vanno nella direzione dell'abolizione dei privilegi, cosa peraltro a cui clero e nobiltà si sono già dichiarati in linea di massima disponibili. Ciò

---

<sup>33</sup> *Ibid.* Infatti, saranno escluse dalle deliberazioni comuni tutte le questioni «qui regardent les droits antiques et constitutionnels des trois ordres», mentre potranno essere trattati «seulement [...] les affaires d'une utilité générale»; inoltre, il re si fa carico di assicurare ulteriormente gli ordini privilegiati, garantendo loro che sarà sempre possibile ritornare anche su decisioni già prese.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Quella secondo cui gli ordini deliberano per ordine e non per testa, sulla base delle domande loro affidate dai corpi e dalle associazioni del regno, dalle quali i deputati non possono discostarsi, al fine di presentare al re non un parere consultivo su qualche questione, bensì le istanze unanimi dell'ordine che il re si impegna formalmente ad accogliere e a realizzare in cambio del consenso sulle richieste avanzate a propria volta dal re.

<sup>36</sup> *Déclaration des intentions du Roi*, in *ivi*, pp. 144-145.

<sup>37</sup> A quest'ultimi sono dedicati i primi articoli del testo sottoposto all'attenzione dell'assemblea, semplicemente però per richiamare la titolarità dell'istituzione in materia fiscale: imposte, prestiti, bilanci dello Stato, spese per la casa reale, su tutto ciò la corona si impegna a coinvolgere i “rappresentanti della nazione”, garantendo – e questa è una grossa novità – pubblicità e trasparenza. Del tutto assente, invece, il riferimento alla convocazione degli Stati generali secondo scadenze fisse e con modalità rinnovate, che era stato oggetto di ripetuti accenni nella relazione del Necker.

che qui interessa, più ancora dei contenuti, sono i termini che la corte decide di impiegare:

Art. 9. [...] l'intention du Roi est [...] qu'ils n'existent plus, dans le payement des contributions pécuniaires, *aucune espèce de privilèges ou de distinctions*. Art. 10. Le Roi veut que, pour consacrer une disposition si importante, le nom de taille soit aboli dans tout le royaume [...] qu'il soit enfin remplacé de quelque manière, mais toujours *d'après des proportions justes, égales, et sans distinction d'état, de rang et de naissance*<sup>38</sup>.

Non meno significativi una serie di articoli che riguardano la tutela della «liberté individuelle de tous les citoyens», che il re desidera poter assicurare in maniera solida e duratura; della «liberté de la presse»; della «circulation intérieure des marchandises nationales ou étrangères», a cui si provvederà portando «les douanes aux frontières du royaume»<sup>39</sup>.

Il re si dilunga poi sulle riforme amministrative, che riguardano da un lato l'istituzione degli Stati provinciali e di una commissione speciale per l'amministrazione locale<sup>40</sup>, e dall'altro le materie oggetto di legislazione centrale. Su queste ultime, non soltanto il sovrano rivendica in maniera nettissima il controllo assoluto della funzione militare, ma anche stabilisce un limite invalicabile per i Parlamenti, di fatto vietando loro di causare ritardi e di creare ostacoli nell'applicazione delle leggi, facendosi scudo del diritto di registrazione<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 144. Sulla stessa lunghezza d'onda anche l'articolo 13: «Art. 13. Les deux premiers ordres de l'Etat continueront à jouir de l'exemption des charges personnelles ; mais le Roi approuvera que les Etats généraux s'occupent des moyens de convertir ces sortes de charges en contributions pécuniaires, et qu'alors *tous les ordres de l'Etats y soient assujettis également*» (*ibid.* ; *corsivi miei*).

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.* Gli Stati provinciali saranno liberamente eletti dagli ordini in ogni provincia o generalità del regno; il clero avrà i due decimi dei seggi, la nobiltà i tre decimi, i restanti cinque decimi saranno assegnati al terzo stato; per essere elettori o eleggibili saranno stabilite delle condizioni di censo. Fra una seduta e l'altra degli Stati provinciali sarà istituita una «commission intermédiaire», con funzioni di amministrazione degli affari locali; agli Stati provinciali sono inoltre conferite competenze in ordine alla «administration des hôpitaux, des prisons, des dépôts de mendicité, des Enfants trouvés; l'inspection des dépenses des villes, la surveillance sur l'entretien des forêts, sur la garde et la vente des bois, et sur d'autres objets qui pourront être administré plus utilement par les provinces». É opportuno ricordare che questi Stati provinciali non hanno nulla a che vedere con le Assemblee provinciali già esistenti in alcune provincie del regno, i cosiddetti *Pays d'Etats*; cfr. art. 19, in cui si prevede che gli Stati provinciali rimpiazzeranno le Assemblee provinciali.

<sup>41</sup> *Ibid.*, art. 29: «Le Roi veut que les lois qu'il aura fait promulguer pendant la tenue et d'après l'avis ou selon le voeu des Etats généraux n'éprouvent, pour leur enregistrement et pour leur exécution, aucun retardement ni aucun obstacle dans toute l'étendue de son royaume». Vale la pena ricordare che proprio sul diritto di registrazione delle leggi emanate dal re i Parlamenti avevano giocato, nel corso del Settecento, una partita di dura opposizione alla monarchia: rifiutando di registrare gli editti emanati dal re – operazione in seguito alla quale soltanto una legge entrava in vigore - i notabili del regno erano riusciti

Il re si rende perfettamente conto dell'enormità della proposta, così come immagina che, se anche nobiltà e clero daranno nella circostanza presente il proprio assenso, magari perché intimoriti dall'intraprendenza del terzo, tenteranno subito dopo gli Stati generali di ritornare sulle proprie decisioni. Si sforza così di trovare i mezzi idonei per "blindare" l'esito degli Stati generali, nel caso in cui la sua riforma, di cui ribadisce scanso equivoci i punti essenziali, dovesse passare:

Art. 34. Le Roi veut que toutes les dispositions d'ordre public et de bienfaisance envers ses peuples, que Sa Majesté aura sanctionné par son autorité pendant la présente tenue des Etats généraux, celles entre autres relatives à *la liberté personnelle*, à *l'égalité des contributions*, à *l'établissement des Etats provinciaux*, ne puissent jamais être changés sans le consentement des trois ordres, pris séparément [...]<sup>42</sup>.

**2.2** Così, fra il Consiglio di Stato del 27 dicembre 1788 e la seduta reale del 23 giugno 1789, le intenzioni della corte e del re si svelano in tutta la loro trasparenza. Per il sovrano e per i suoi ministri tenere conto delle trasformazioni che si sono date nel paese negli ultimi due secoli significa dare compimento, anche dal punto di vista istituzionale e formale, al piano di riforma dello Stato intrapreso con risolutezza e coerenza a partire dall'azione politica del cardinale Richelieu, e decisamente affermatosi nel regno di Luigi XIV. Significa sminare le molteplici possibilità di resistenza che l'antica costituzione metteva nelle mani degli ordini, ed in particolare della nobiltà francese, significa abbattere per sempre lo spazio gotico del feudalesimo, e costruire un nuovo spazio politico, all'altezza dei tempi moderni: uno spazio sferico e omogeneo<sup>43</sup>, i cui confini sono delimitati dalle frontiere del regno<sup>44</sup> e al cui interno vi è un solo centro, occupato dal re, sole nel suo stato, attorno al quale ruotano, come pianeti tutti uguali, venticinque milioni di francesi.

Il re, sovrano senza ostacoli, non deve più essere impedito nella sua azione dalla strenua fatica delle mediazioni, né dallo stillicidio delle opposizioni: non deve più essere

---

a rallentare e a bloccare tutte le riforme ritenute indispensabili dalla corte per ammodernare la struttura del regno, arrivando addirittura a contendere al monarca il possesso della sovranità.

<sup>42</sup> *Ibid.*, art. 34.

<sup>43</sup> Sull'immagine del cerchio e della sfera come rappresentazione simbolica dell'ordine politico perseguito dalla monarchia assoluta si veda P. Violante, *Lo spazio della rappresentanza*, op. cit., pp. 156-170.

<sup>44</sup> Per la progressiva costruzione del concetto di frontiera in Francia, si vedano B. Guenée, *Des limites féodales aux frontières politiques*, in P. Nora, *Les lieux des memoires*, op. cit., vol. 1, pp. 1103-1124 e D. Nordman, *Des limites de l'Etat aux frontières nationales*, in *ivi*, pp. 1125-1146.



possibile contendere al monarca la sovranità assoluta, così come si erano spinti a fare, con impudenza sempre crescente, i notabili nel Settecento. Al contempo, sarà finalmente affermata una volta per tutte la teoria che i predecessori di Luigi XVI sono stati costretti a ribadire ogni volta contro corti e parlamenti, e che Luigi XV aveva condensato in maniera esemplare, nel corso della seduta del *lit de justice* del 1766, in un discorso che merita di essere riportato:

Comme s'il était permis d'oublier que c'est *en ma personne seule que réside la puissance souveraine* dont le caractère propre est l'esprit de conseil, de justice et de raison. Que c'est de moi seul que les Cours tiennent leur existence et leur autorité. Que la plénitude de cette autorité qu'elles n'exercent qu'en mon nom, demeure toujours en moi et que l'usage n'en peut jamais être tourné contre moi. Que c'est à moi seul qu'appartient *le pouvoir législatif sans dépendance et sans partage*. Que c'est par ma seule autorité que les officiers de mes Cours procèdent *non à la formation*, mais à l'enregistrement, à la publication et à l'exécution de la loi, qu'il leur est permis de me remontrer ce qui est du devoir de bons et fidèles conseillers. Que l'ordre public tout entier émane de moi. Que j'en suis le gardien *suprême*. Que mon peuple n'est *qu'un avec moi* et que et les droits et les intérêts de la nation, *dont on ose faire un corps séparé du monarque, sont nécessairement unis dans mes mains, et ne reposent qu'en mes mains*<sup>45</sup>.

Di fronte al sovrano non c'è alcuna nazione, né può esserci alcun corpo che, vantandosi di rappresentare una nazione che non esiste, possa frapporsi alla sua azione. La nazione, cioè il popolo, o meglio l'insieme costituito dagli individui che abitano lo Stato, tutti uguali, privatamente liberi, pubblicamente sudditi, è nel sovrano. Non c'è alcun gruppo che, vantando privilegi e prerogative, possa sottrarsi a questa ferrea logica.

Ecco dunque, in definitiva, il tentativo di Luigi XVI: innalzare il re e sancire definitivamente questa posizione, conquistata dai Capetingi in virtù dell'azzeramento dei privilegi, del livellamento della società, della costruzione di un orizzonte politico semplificato, geometrico, razionale.

A questo tentativo – mette in conto la corte – non mancherà di unirsi il terzo stato, che da una situazione siffatta ha tutto da guadagnare e che, in fondo, non chiede cose diverse.

---

<sup>45</sup> Louis XV, *Séance de la Flagellation*, 3 mars 1766, cit. in P. Brunet, *Vouloir pour la nation*, op. cit., p. 73.

È il conte di Mirabeau, tuttavia, a gelare le speranze della Corona. Egli è il primo a prendere la parola dopo l'intervento del re, e dimostrando la sua grandezza di politico di razza, racchiude in poche frasi lo spirito di un'epoca:

J'avoue que ce que vous venez d'entendre *pourrait être le salut de la patrie* si les présents du despotisme n'étaient pas toujours dangereux. Quelle est cette insultante dictature ? [...] Qui vous donne des *lois* impérieuses ? *Votre mandataire*, lui qui doit les recevoir de vous, de nous, Messieurs, qui sommes revêtus d'un sacerdoce politique et inviolable [...] Je demande qu'en vous couvrant de votre dignité, de votre *puissance législative*, vous vous renfermiez dans la religion de votre serment ; il ne nous permet de nous séparer qu'après avoir fait la constitution<sup>46</sup>.

Ciò che il re sottopone all'attenzione dell'assemblea potrebbe anche bastare, i contenuti delle sue dichiarazioni sono, nella sostanza, condivisibili. C'è tuttavia una cosa che al terzo stato non basta più: che sia il re ad avanzare queste proposte. La riforma dello stato, la nuova costituzione del regno deve infatti essere scritta dalla nazione, giacché è la nazione, e non il re, che decide e legifera sovranamente; è il re ad essere un individuo, scelto dalla nazione come suo funzionario, e non la nazione ad essere un aggregato di individui che trovano consistenza soltanto nel corpo del re<sup>47</sup>.

Sarà dunque l'Assemblea nazionale costituente a rivendicare per sé quel «*pouvoir législatif sans partage*», che Luigi XV solo trent'anni prima difendeva energicamente contro la nobiltà, vedendo in esso l'essenza stessa della sovranità regia, e che Luigi XVI tenta di avocare definitivamente a sé con le due dichiarazioni.

Tentativo serio, da lungo tempo meditato e predisposto nei dettagli; eppure privo in partenza di ogni possibilità di successo e già "bruciato" dagli accadimenti, come il re rivela, fosse pure inconsciamente, di sapere bene. Prendendo la parola dopo la lettura delle sue dichiarazioni per congedarsi dall'assemblea, rivolge ad essa un monito tanto maldestro, quanto rivelatore:

[...] et si, par une fatalité loin de ma pensée, vous m'abandonniez dans une si belle entreprise, seul, je ferai le bien de mes peuples; *seul, je me considérerai comme leur véritable représentant*<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> A.P., t. 8, p. 146.

<sup>47</sup> Del massimo rilievo anche gli interventi di Barnave: «Vous avez déclaré ce que vous êtes; vous n'avez pas besoin de sanction [...] Envoyés par la nation, organes de ses volontés pour faire une constitution, vous êtes obligés de demeurer assemblées [...]» e, in particolar modo, di Sieyès, che lucido e folgorante sentenza: «Messieurs, nous sommes aujourd'hui ce que nous étions hier. Délibérons» (*ivi*, pp. 146-147).

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 145-146. Il passo continua così: «et connaissant vos cahiers, connaissant l'accord parfait qui existe entre le vœu plus général de la nation et mes intentions bienfaisantes [...] je marcherai vers le but

I deputati degli Stati generali, e in particolare quelli del terzo proclamatisi costituenti, non potevano ottenere un riconoscimento più clamoroso. Il re, associandoli a sé nella rappresentanza, mostra di aver cessato di considerarli «indicateurs des besoins», e di ritenerli ormai, per la prima volta al par suo, «organes des volontés de la nation»<sup>49</sup>.

Sono bastati sei giorni per far crollare il sogno monarchico del possesso assoluto del potere legislativo, che si infrange contro un avversario diverso da quello contro cui, storicamente, era stato costruito. Tre anni dopo viene proclamata la Repubblica: cade sulla ghigliottina il capo di quell'edificio gotico che era la società francese antica, colui che – come i suoi predecessori – aveva combattuto contro di essa cercando di ammodernarla, restandone tuttavia alla testa.

---

[...] Réfléchissez, Messieurs, qu'aucun de vos projets, aucune de vos dispositions ne peut avoir force de loi sans mon approbation spéciale».

<sup>49</sup> P. Brunet, *Vouloir pour la nation*, op. cit., pp. 85-87.



## Conclusioni della prima parte

Nel percorso che abbiamo svolto in questa prima parte, si sono venuti accostando tre differenti discorsi: quello monarchico, condotto dalla corona di Francia almeno a partire dalla fine del Cinquecento e che si presenta nel 1789 al culmine della sua elaborazione teorica; quello aristocratico, sviluppato con grande energia nel corso del Settecento; e quello borghese, che si affaccia con prepotenza sulla scena alle soglie della Rivoluzione, per forgiarne il corso e spingerne la marcia.

Invero, è proprio da quest'ultimo che avevamo preso le mosse, fermandoci però ben presto, impigliati nell'ambivalenza della pagina sieyiana: se infatti abbiamo inizialmente riscontrato il grandissimo debito che l'abate francese contrae con l'elaborazione e i postulati della scienza politica moderna, ci siamo ben presto resi conto che alla luce di quest'ultima soltanto non riuscivamo a dipanare nella sua intrezza la matassa del suo ragionamento, una serie di riferimenti e passaggi del *pamphlet* rimanendo ad essa eterogenei. In particolare, a sembrarci difficilmente conciliabili con le categorie che Sieyès impiega nella parte finale dell'opera, erano stati i passaggi in cui egli descriveva la nazione come proiezione di un terzo stato dominante e conquistatore, che ribalta a suo favore i rapporti di forza fino ad allora esistenti nella società francese.

È stato proprio per ricercare i presupposti di questa parte del discorso di Sieyès che ho ritenuto opportuno soffermarmi innanzitutto sull'opera di Boulainvilliers, e quindi sull'azione della monarchia alle soglie della Rivoluzione, in modo da rendere disponibili una serie di elementi che mi consentissero di ricostruire, seppur sommariamente, la cornice del dibattito politico – teorico e pratico – che costituisce il contesto di riferimento alla luce del quale l'elaborazione e l'azione rivoluzionarie chiedono di essere rapportate per poter essere intese. È dunque ora venuto il momento di riordinare i materiali acquisiti, nel tentativo di ricostruire tale contesto.

Ripercorrendo a ritroso il cammino svolto nel corso del capitolo, mi pare utile sottolineare innanzitutto come il discorso compiuto dalla monarchia alle soglie della Rivoluzione sia fortemente intriso della concettualità politica moderna. Non solo infatti nelle parole del re e dei suoi ministri troviamo una serie di riferimenti allo spirito di equità, giustizia proporzionale, razionalità, trasparenza, che rimandano immediatamente alla cultura illuministica e alla mediazione da questa compiuta per immettere, per quanto possibile, lo spirito dei tempi nuovi dentro la struttura delle monarchie europee. Troviamo anche, insieme e ben più, il persistere del riferimento ad un quadro più antico,

ad un disegno di governo perseguito dalla monarchia nello spazio di diversi secoli, ed esplicitamente teorizzato a partire dalla fine del Cinquecento e soprattutto nel corso del Seicento: si tratta dell'appropriazione, da parte dei re francesi, dei principali capisaldi che l'elaborazione teorica della scienza politica moderna viene via via producendo, e che risultano funzionali alla ristrutturazione della compagine statale operata dalla monarchia nel processo di creazione dello stato moderno per uscire dall'immane tragedia delle guerre di religione. A ben vedere, infatti, i concetti di individuo, di uguaglianza politica, di sovranità, di rappresentanza, e ancora le coppie pubblico/privato, libertà/obbedienza, cittadino/suddito, sovranità/territorio, sono tutti elementi che innervano e strutturano l'azione della monarchia nella costruzione del potere assoluto, costituendone l'orizzonte teorico di riferimento.

È proprio contro questo orizzonte che prende corpo la reazione nobiliare: l'aristocrazia francese tenta in tutti i modi di resistere allo stravolgimento del quadro politico esistente operato dalla monarchia, riaffermando con vigore la consistenza politica della società. Il discorso nobiliare, impiegando a propria volta i termini del sapere nuovo – libertà, uguaglianza, indipendenza, rappresentanza, sovranità – cerca di rinnovare le condizioni di esistenza del mondo antico a cui esso è indissolubilmente legato. E così, rifiutando l'idea di una società polarizzata fra il livello della decisione politica, accentrato attorno al re, e la dimensione meramente economicistica e produttiva, che assorbe l'interesse della vita, delle preoccupazioni, delle aspirazioni degli individui, rifiutando insomma l'idea di una società polverizzata e disarticolata, si sforza di riaffermare la concezione di una comunità in cui tutti i membri che la compongono partecipano attivamente alla determinazione delle scelte che la riguardano, ne condividono la direzione e la gestione. È sufficientemente chiaro che da questa comunità sono di fatto esclusi tutti quelli che non hanno altro tempo che per provvedere al proprio sostentamento o, al contrario, che per badare allo sviluppo e all'incremento delle proprie ricchezze personali: tutti quelli che, non a caso, un tempo erano servi e che ora, nonostante il riconoscimento formale della loro libertà, non sono meno schiavi del proprio lavoro. Nella particolare modulazione di questo discorso che Boulainvilliers per primo propone, assistiamo così all'affermazione dei diritti, o meglio, della missione della nobiltà come erede della nazione franca: contestazione alla monarchia del proprio piano di dominio assoluto e solitario, e ad un tempo promessa al sovrano del possibile riscoperto di un'età dell'oro, in cui la concordia fra il re e la sua nazione riesca a riportare in primo piano la cura comune per la salute del corpo politico.

Boulainvilliers accetta di impiegare i termini della scienza politica moderna, ma utilizzandoli in un contesto che è, rispetto ad essa, assai diverso, li risignifica, ottenendo così di far transitare dentro la concettualità moderna, attraverso quelle parole, ciò che ancora era possibile della residuale “costituzione germanica”.

Se infatti gli antichi guerrieri franchi sono tutti liberi uguali e indipendenti, libertà uguaglianza e indipendenza non sono affatto condizioni originarie, caratteristiche essenziali che appartengano ad ogni uomo in ragione della sua natura: esse sono qui niente più che la conseguenza del fatto storico della conquista, e si definiscono per contrasto rispetto alla condizione di chi quelle caratteristiche ha perduto con la sconfitta, dimostrando la sua ineguaglianza nella forza rispetto al conquistatore, e divenendo per ciò stesso servo e dipendente. Così, sgombrato il campo dalla figura dell'individuo nello stato di natura, selvaggio buono o cattivo, ma in ogni caso ugualmente isolato e alieno da ogni civilizzazione, Boulainvilliers gli sostituisce la figura del barbaro, rude, violento, assetato di potenza, ma da sempre inserito in una comunità.

I Franchi, infatti, che in uno sforzo comune sottomettono i Galli, sono fra loro legati da un indissolubile legame: uniti nella guerra, nel valore, nel sangue, costituiscono una società coesa e omogenea, in cui tutti sono compagni, e in cui la necessità naturale della presenza del comando non introduce elementi di disparità. Il rapporto fra i membri della comunità ed il loro re non è marcato da nessun tipo di verticalità: il re, compagno di guerra e di bottino, regola le controversie e guida gli uomini alla vittoria, sceglie e decide dopo essersi consultato, ma mai si pone al di sopra della comunità di cui egli stesso non è che una parte: egli sa bene, infatti, che la sua autorità è tanto più forte e salda, quanto più sa riconoscere e rispettare, nella sua azione di governo, il confine fra l'obbedienza devota e la servitù riservata ai vinti. È la comunità dei vincitori, nel suo complesso, ad essere sovrana; e così, reagendo con forza alle teorizzazioni della monarchia, Boulainvilliers ne impiega i termini per rovesciarne i concetti, ricordando in definitiva ai monarchi che «non è dunque il re a costituire la nazione, ma è una nazione a darsi un re per lottare contro le altre nazioni»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., p. 188; il passo merita di essere letto nella sua interezza: «La tesi della monarchia assoluta era che la nazione non esisteva, o comunque che non poteva esistere, se non nella misura in cui trovava la sua condizione di possibilità, e la sua unità sostanziale, nella persona del re. Non vi è nazione solo perché c'è un gruppo, una folla, una molteplicità di individui che abitano su di una terra e che hanno la stessa lingua, gli stessi costumi, le stesse leggi. Non è tutto ciò a costituire una nazione. Se una nazione esiste è per il fatto che vi sono degli individui i quali, gli uni accanto agli altri, non sono nient'altro che degli individui e non formano neppure un insieme e tuttavia hanno, tutti e ciascuno, individualmente, un rapporto, al contempo giuridico e fisico, con la persona reale, vivente, corporea del re. A costituire dunque il corpo della nazione è il corpo del re, nel suo rapporto fisico-giuridico con ciascuno dei suoi sudditi [...] Pertanto la nazione non fa corpo, ma consiste interamente nella persona del re. Ebbene, proprio da questa nazione – in qualche modo semplice effetto

È questo, in buona sostanza, l'assunto che Sieyès fa proprio, ponendolo come principio di *Che cos'è il Terzo stato?*. La nazione francese può e deve sbarazzarsi degli sparuti discendenti dei Franchi, i quali in tredici secoli di storia hanno perso la loro posizione di predominio, e non possono continuare a pretendere di godere dei privilegi che solo in essa trovavano una giustificazione. La forza, ormai passata dalle armi alla produzione, è tutta dalla parte del terzo stato, il quale non esiterà a rendere di buon grado la pariglia ai suoi antichi e presenti oppressori: è ora *questa* nazione che esprime il suo re per adeguare i rapporti di forza allo stato di cose presente, e come non è più disposta a tollerare il peso smisurato di una nobiltà parassita, così rivendica con tutta la forza di cui è capace la sovranità, di cui il re non è altro che il primo funzionario.

Su questo impianto, Sieyès reinnesta nella maniera più organica tutti gli assunti della scienza politica, leggendo la fase che si sta aprendo come il primo vero momento nella storia in cui gli individui, liberi e uguali, costituiranno la propria comunità, ivi comprese le sue istituzioni. Ma questi individui non vivono affatto in uno stato di natura, isolati e senza relazioni, né sono astrattamente *tutti* gli uomini che abitano e popolano la Francia. Questi individui sono la società del terzo stato, cioè la nazione francese nella sua completezza: sono i discendenti dei Galli allora sconfitti, i fratelli e i compagni che, tutti uguali fra loro, respingeranno oggi nelle foreste della Franconia i discendenti dei Franchi invasori di un tempo, e non faranno prigionieri. Quindi, sgomberato il campo dall'insopportabile presenza dei nobili, il regno risulterà finalmente epurato, il terzo stato rimarrà l'unico protagonista in gioco, l'unica comunità politica insistente sul territorio. È soltanto adesso che tale comunità viene pensata, retroattivamente, come costituitasi sulla base del consenso di tutti i suoi membri, i quali a questo punto sono effettivamente tutti liberi e uguali, giacché liberatisi dai diversi. Così, ciò che Sieyès descrive, nei capitoli finali del suo saggio, come l'esito del processo di aggregazione degli individui secondo le note formule del contrattualismo moderno – vale a dire la comunità politica – è in realtà presupposto in partenza. Il passaggio attraverso la scienza politica moderna consente, “semplicemente”, di eliminare lo scarto dell'operazione di conquista: quella teoria, pensata astrattamente per pacificare lo scontro di tutti contro tutti, viene qui utilizzata per legittimare la vittoria di un gruppo contro un altro. Il tutto

---

giuridico del corpo del re – da una nazione cioè che traeva la sua realtà esclusivamente dalla realtà unica e individuale del re, la reazione nobiliare aveva derivato una molteplicità di “nazioni” (in ogni caso almeno due), tra le quali aveva stabilito dei rapporti di guerra e di dominazione. In questo modo però, la nobiltà aveva fatto passare il re dalla parte degli strumenti di guerra e di dominazione di una nazione su un'altra. Non è dunque il re a costituire la nazione, ma è una nazione a darsi un re per lottare contro le altre nazioni».



diventa la parte che ha vinto, perché chi ha perso viene estromesso dallo spazio conquistato, e gli “attributi” di uomo e di cittadino non sono disponibili ad essere predicati per ognuno, bensì soltanto per chi è *uguale* a chi ha vinto. Bisogna innanzitutto essere riconosciuti come cittadini, per poter vantare i diritti dell'uomo.



## **Parte seconda. Robespierre e il governo del popolo**



## Sezione prima. *Peuple*

C'est aujourd'hui la fête de la liberté; ce jour, autrefois, était consacré à la superstition et au royalisme: les prêtres seuls fêtaient le jour des rois; aujourd'hui, tous les vrais patriotes vont fêter un jour qui est devenu la fête des sans-culottes. Vous n'ignorez pas, citoyens, que la municipalité, exerçant sa législation sur le calendrier national, a décrété que la fête ci-devant des rois serait la fête des sans-culottes. C'est donc aujourd'hui la fête des vrais sans-culottes, des Amis de la liberté et de l'égalité. Célébrons donc ce jour immortel, Jacobins<sup>1</sup>.

L'apostrofe con cui Varlet, chiedendo di poter intonare un canto patriottico, si rivolge all'assemblea della Società dei Giacobini nel giorno dell'Epifania del '93 è forse il modo migliore per entrare nel vivo delle questioni che mi prometto di affrontare in questa parte del lavoro.

Il 1792 è un anno cruciale per la Rivoluzione: l'anno della dichiarazione di guerra, della patria in pericolo, del 10 agosto, della convocazione della Convenzione, della vittoria di Valmy, della proclamazione della Repubblica, del processo del re. Nella retorica dei protagonisti della Rivoluzione, è l'anno dell'*égalité*, del prorompente irrompere del *popolo* come protagonista indiscusso sulla scena politica, del maestoso dispiegarsi, di fronte al mondo, della *nation française*.

Il '92 è, per l'appunto, l'*epifania del popolo*, poiché è in questo '92 che *le peuple s'est montré encore une fois*. Costretti a mobilitare tutte le referenze teoriche disponibili per interpretare e giustificare una prassi vorticosa e convulsa, è nel torno di mesi che vanno dal giugno all'ottobre del '92, sulla duplice onda della guerra e dell'insurrezione, che i Giacobini mettono a punto in maniera pressoché definitiva la propria concezione del popolo-nazione.

La giornata rivoluzionaria del 10 agosto, con l'elaborazione teorica e retorica che la precede e la segue, costituisce il vero spartiacque della Rivoluzione, in quanto è l'evento che verifica innegabilmente, agli occhi dei protagonisti, l'ipotesi dell'esistenza del popolo. Il popolo c'è, è in piedi, si mostra, rivendica i propri diritti, esercita le proprie prerogative, vola alle frontiere. Preciserà Robespierre: «Le même principe de la

---

<sup>1</sup> F.-A. Aulard, *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du Club des Jacobins de Paris*, Paris, Jouaust-Noblet-Quantin, « coll. de documents relatifs à l'histoire de Paris pendant la Révolution française », 6 vol., 1889-1897, vol. 4, p. 662 ; d'ora in poi nelle citazioni indicherò il titolo con la sigla *SJ*. I sei volumi sono direttamente accessibili *on line* e gratuitamente scaricabili, sia in formato immagine che in formato testo, a partire dall'indirizzo:

<http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&p=1&lang=EN&q=aulard+jacobins>.

souveraineté nationale m'a conduit à penser que l'autorité de la nation *n'était pas une vaine fiction*»<sup>2</sup>.

Che cos'è, dunque, per i Giacobini e per Robespierre in particolare, questo *popolo*? quale ne è la sostanza? Questa è la domanda a cui tenterò di rispondere in questa prima sezione della seconda parte, tentando di mettere a fuoco la concezione robespierriana del popolo (capitolo sesto), chiarendo preliminarmente le coordinate concettuali entro le quali essa può divenire pienamente intelligibile. Così, alla luce della nostra domanda, si tratterà di interrogare, seppur sommariamente, alcuni punti cruciali del *Contrat social* di Rousseau, il filosofo a cui incontestabilmente Robespierre e i Giacobini si sono sentiti maggiormente vicini (capitolo quinto), non prima di aver riscontrato – seguendo lo sviluppo di un'interessantissima discussione interna alla Società parigina e alla Convenzione – che i termini di questa vicinanza vanno ricercati più sul terreno del dibattito settecentesco sulla specificità e sulle differenze dei popoli, sugli usi, sui costumi, sulla storia, sulla religione, sulla lingua delle comunità politiche, che semplicemente entro i confini della teoria seicentesca della sovranità (capitolo quarto). Ciò che ne emerge, nell'ambito di un tentativo di comprensione storico-concettuale dell'orizzonte teorico-politico del periodo rivoluzionario, è che *il popolo*, che proprio con la Rivoluzione si impone come grandezza costituente, è percepito come una realtà concreta, già da sempre costituita, plasmata dallo spazio fisico, dalle abitudini, dai rapporti e dalle relazioni, dalle convinzioni e dai pregiudizi che ne hanno accompagnato la storia millenaria. Il problema, filosofico e politico, che si pone ai protagonisti della Rivoluzione è quello della consistenza della comunità politica, e quindi delle strategie di governo necessarie per garantirne l'intima coesione, lo sviluppo e l'organizzazione.

---

<sup>2</sup> *Adresse de Maximilien Robespierre aux Français* (juillet 1791), in *OR*, t. 11, pp. 352 (*corsivo mio*).

## Capitolo quarto. *Le caractère de la nation française*

### 1. L'Adresse aux départements di Brival

1.1 In un intervento poco noto, eppure assai indicativo del clima e del pensiero che accompagna la fermentazione del 10 agosto, il deputato Brival riassume alla tribuna dei Giacobini di Parigi<sup>1</sup> le colpe del regno di Luigi XVI, che ne giustificano la destituzione e la detenzione. Il re non è semplicemente il tiranno che ha usurpato la sovranità del popolo, bensì, ben peggio, colui che dovendo guidare il suo popolo e prendersi cura della patria, li ha traditi a tutto vantaggio delle potenze straniere.

Così, opponendo il suo veto al decreto sui preti refrattari, Luigi XVI «a fait le divorce avec les pasteurs élus par le peuple, et a prostitué sa confiance et sa faveur aux apologistes des divisions ultramontaines [...] enfin le roi des Français se prosterne devant le pontifice-roi du capitole»<sup>2</sup>. Ancor peggio, Luigi non è più nemmeno realmente Francese poiché, sposo dell'austriaca Maria Antonietta, dotata di una «haine héréditaire contre la France»<sup>3</sup>, si è lasciato da questa incantare. È così che l'oratore, rivolgendosi personalmente al re, ha modo di osservare: «ce sont les caresses magiques de cette Circée qui, de Français, t'ont métamorphosé en autrichien»<sup>4</sup>.

La Rivoluzione è francese; la contro-rivoluzione nemica, straniera, anti-nazionale, vale a dire – in questa prima fase della guerra – austriaca e romana<sup>5</sup>. Il papa da un lato, l'imperatore dall'altro sono i nemici secolari contro cui la Francia ha vittoriosamente combattuto nella costruzione dei propri confini e della propria autonomia, tanto che l'odio di Maria Antonietta per la Francia intera è addirittura ereditario<sup>6</sup>, e che pare inevitabile un conflitto a morte tra Francesi e Austriaci.

---

<sup>1</sup> Per un inquadramento storico della Società dei Giacobini si vedano F.-A. Aulard, *Introduction*, in *id.*, *SJ*, op. cit., vol. 1, pp. I-CXXIV; J. Michelet, *Histoire*, cit. nell'introduzione, si vedano IV, 4, 5, 9, V, 4, 9, 11, VIII, 3, IX, 3, 4, 6, 10 (fino al processo del re); M. Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, Roma-Bari, Laterza, 1998; J. Boutier, P. Boutry, *Les sociétés politiques*, vol 6 dell'*Atlas* cit. in introduzione. Per l'analisi dell'elaborazione teorica dei Giacobini sono indispensabili L. Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit.; J. Boudon, *Les Jacobins. Une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, LGDJ, 2006 ; a entrambi questi lavori faremo riferimento costante nel corso della presente analisi.

<sup>2</sup> J. Brival, *Adresse aux habitants des 83 départements, lue à la tribune des Jacobins, le 19 Août 1792, l'an 4 de la liberté*, par J. Brival, député à l'Assemblée législative et membre de la société, Paris, G.-F. Galletti, 12 pp. in 8°, p. 5.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> È nel corso del '93-'94 che Inghilterra e Prussia assurgono al ruolo di nemici principali, e come tali diventano oggetto delle misure più rigide. Per un inquadramento generale sulle diverse fasi della guerra rivoluzionaria si veda il vol. 3 dell'*Atlas* cit. nell'introduzione.

<sup>6</sup> Un'eredità le cui radici affondano quantomeno nella Guerra dei Trent'anni. La pace di Westfalia del 1648, oltre a coronare il successo politico, prima ancora che militare, della Francia di Richelieu e

Non è dunque la vittoria *del* popolo, astrattamente parlando, che Brival esalta alla tribuna dei Giacobini: il 10 agosto ha vinto il popolo *francese*, che ha saputo far piazza pulita del proprio tiranno, il quale tradendo la propria patria ha scelto di costituire l'avanguardia delle operazioni nemiche, dirigendole da Parigi.

È utile chiedersi, per il ragionamento che sto tentando di impostare qui, da dove giungano argomentazioni di questo tenore, che sembrano decisamente in contrasto con la *Dichiarazione* dell'89, rivolta all'umanità intera e tesa a dichiarare quei diritti che, appartenendo all'uomo per la sua natura, non possono considerare distinzioni di sorta fra gli appartenenti alla specie umana; argomenti che paiono non avere nulla a che vedere nemmeno con la *Costituzione* del '91, che richiama al titolo VII<sup>7</sup> una prospettiva di pace e fratellanza universali, perorata da più parti durante la Costituente e direttamente dedotta dai principi della *Dichiarazione*<sup>8</sup>.

Cercherò dunque innanzitutto di far vedere dove l'opposizione Francese/straniero affondi le sue radici e come essa, ben prima della guerra, sia da sempre perfettamente integrata nell'orizzonte teorico degli uomini dell'89.

## 2. Il dibattito sulla riunificazione della Savoia

2.1 Per mostrare ciò, si può partire da un'annotazione che in apparenza ha poco a che vedere con ciò di cui stiamo parlando. Si tratta di un passaggio che troviamo nel famoso discorso per la revoca del decreto sul marco d'argento, pronunciato da Robespierre alla Costituente nell'aprile del 1791<sup>9</sup>. In esso, contestando alla maggioranza dell'assemblea

---

Mazzarino, segna definitivamente la fine del sogno di restaurazione imperiale degli Asburgo. È il caso di ricordare che è da questo momento in poi che la politica imperiale inizia a guardare ad est, ponendo le basi per quell'impero austro-ungarico la cui esistenza – non a caso – sarà sanzionata da Napoleone nel 1804, due anni prima che quest'ultimo decretasse la fine del Sacro Romano Impero della nazione tedesca; non è forse Napoleone, mille anni dopo, il nuovo Carlo magno? Su ciò si vedano i già citati saggi di B. Guenée e D. Nordman in P. Nora, *Les lieux des memoires*, op. cit., vol. 1, pp. 1103-1146; per l'importanza epocale della pace di Westfalia si legga di P. Schiera, *La pace di Westfalia fra due "tempi storici": alle origini del costituzionalismo moderno*, in P. Schiera, *Lo Stato moderno*, op. cit., pp. 199-212.

<sup>7</sup> *La Constitution de 1791*, in *Les Constitutions de la France depuis 1789*, présentation par Jacques Godechot, Paris, Garnier Flammarion, 1979, pp. 21-67, titolo VI, p. 65: «La Nation française renonce à entreprendre aucune guerre dans la vue de faire des conquêtes, et n'emploiera jamais ses forces contre la liberté d'aucun peuple».

<sup>8</sup> *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, in *ivi*, pp.

<sup>9</sup> M. Robespierre, *Sur le marc d'argent* (Cs, avril 1791), in *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Paris, Leroux, puis Paris, Alcan, puis Gap, Imprimerie Louis-Jean, puis Paris, PUF (publication de la VI<sup>e</sup> section de l'École des Hautes Etudes en science sociales et de la Société des Etudes Robespierristes), 10 vol., 1910-1967, t. 7, pp. 158-174.

I volumi 1 e 2 contengono le opere giovanili, giudiziarie e letterarie composte ad Arras; il vol. 3 contiene la corrispondenza di Robespierre e del fratello Augustin; i voll. 4 e 5 contengono le collezioni complete dei giornali di Robespierre, *Le Défenseur de la Constitution* e le *Lettres à ses commettans*; i voll. 6-10 contengono infine i discorsi politici pronunciati fra il 23 marzo 1789 e il 9 termidoro. L'opera, oggetto di



che possa essere il censo a determinare le condizioni della cittadinanza attiva, vale a dire, in buona sostanza, dell'appartenenza alla comunità politica, Robespierre ricorda con forza che tutti i nati e i domiciliati in Francia sono «membres de la société politique, qu'on appelle la nation française; c'est-à-dire, citoyens français. Ils le sont par la nature des choses et par les premiers principes du droit des gens»<sup>10</sup>.

Robespierre mostra in questo passaggio di non essere disposto a tollerare altre restrizioni, nella determinazione dei requisiti che decidono dell'appartenenza all'associazione politica, che quelle derivanti da un ordine di cose che appare talmente assodato e naturale, da essere incontestabile. Nessuno può sognarsi di pensare che una persona nata o residente in Francia non sia francese: è il legame con il suolo a determinare in prima e ultima istanza la caratterizzazione di un uomo come simile a quanti abitano la stessa terra, e diverso da quanti risiedono in un altro paese. È su questa naturalità, su questa ovvia constatazione che si fondano non soltanto le richieste di Robespierre, ma il diritto internazionale che regola i rapporti fra le potenze del mondo.

Questa prospettiva è del resto largamente condivisa dai costituenti, che la riportano all'inizio della *Costituzione*. Il titolo secondo, dedicato a chiarire le condizioni di cittadinanza, mostra nel modo più chiaro come sia il legame con il territorio a determinare la nazionalità dei cittadini. Per essere francese non basta essere di padre francese: bisogna in ogni caso eleggere la propria residenza in Francia. D'altro canto, si può diventare Francesi anche avendo genitori entrambi stranieri; in questo caso però il legame con il territorio deve essere rafforzato, giacché non sono sufficienti cinque anni di domicilio nel territorio del regno, ma bisogna anche sposare una Francese, ovvero acquisire degli immobili, o in alternativa ancora fondare uno stabilimento agricolo o commerciale<sup>11</sup>.

---

una recente ristampa anastatica (Paris, Phoenix, 2000), è stata ultimamente completata con l'aggiunta del vol. 11: *Compléments (1784-1794)*, édition présentée et annotée par Florence Gauthier, Paris, Société des Études Robespierriennes, 2007, contenente le omissioni e gli errata dei volumi precedenti.

Teniamo questa edizione come unico riferimento per tutte le citazioni di Robespierre che seguiranno, che avranno d'ora in poi la forma seguente: titolo (luogo, data), *O.R.*, vol., pp. (dell'intero intervento), p. (citata). L'indicazione del luogo in cui Robespierre pronuncia i suoi discorsi si rende a mio avviso necessaria, per chiarire subito in quale contesto egli stia parlando; verranno utilizzate le seguenti sigle: J per *Société des Jacobins*; Cs per Assemblée Nationale Constituyente; Cv per Convention Nationale; per gli articoli, riporterò fra parentesi nome del giornale (DC per *Le Défenseur de la Constitution*; LC1 e LC2 per le *Lettres à ses commettants*, première e deuxième série), numero e data.

Segnalo infine che i voll. 6-9 sono accessibili in rete, previo abbonamento individuale o istituzionale, al sito [www.atilf.fr](http://www.atilf.fr), casella di posta elettronica [contact@atilf.fr](mailto:contact@atilf.fr): si tratta del sito gestito dall'Università di Nancy e dal CNRS per l'«analyse e le traitement informatique de la langue française»; in esso i testi sono accessibili a partire da maschere di ricerca, predisposte per l'analisi lessicometrica. Le traduzioni italiane delle opere e dei discorsi, per le quali si rimanda alla bibliografia, sono numerose, ma tutte parziali.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>11</sup> *La Constitution de 1791*, in *Les constitutions de la France*, op. cit., p. 37: «Article 2. - Sont citoyens français : - Ceux qui sont nés en France d'un père français ; - Ceux qui, nés en France d'un père étranger,

In buona sostanza, il fatto di avere beni immobili e interessi economici all'interno del territorio nazionale, siano essi posseduti a titolo diretto o acquisiti attraverso i legami parentali e coniugali, è ciò che dà la garanzia sufficiente del fatto che un cittadino intenda stabilire un rapporto durevole con il paese, giacché fin quando avrà interessi da curare entro i confini del regno sarà in qualche modo tenuto a frequentarlo.

Ciò che davvero è interessante, in questa prospettiva, è osservare come la relazione territorio/nazionalità non si risolva per nulla in una condizione di tipo formale: il confine non è una linea tracciata sulla carta, bensì il limite ultimo che la natura pone alla estensione di un territorio omogeneo – nel caso della Francia, le Alpi e il mare a sud, l'oceano ad ovest e a nord, il Reno a est e a nord – individuando una porzione di terra che inevitabilmente farà nascere uomini simili, giacché è innanzitutto il clima a condizionare gli usi, i costumi, le maniere, le abitudini, perfino la lingua e il modo di pensare di quanti la abitano, forgiandone in buona sostanza il *carattere*.

**2.2** Per comprendere quanto sia rilevante nel pensiero dei rivoluzionari questa prospettiva, basta seguire l'interessantissimo dibattito che si sviluppa in seno alla Società dei Giacobini di Parigi a partire dal 21 novembre 1792 in merito alla richiesta avanzata dai Savoiani per l'unificazione della Savoia alla Francia<sup>12</sup>.

Alexandre Courtois, che pone per primo la questione all'attenzione del Club, apre il suo intervento con queste significative parole:

Je ne combattrai pas l'idée de faire une république universelle, semblable à celle que nous a présentée Anarcharsis Cloots sous les couleurs les plus séduisantes. Cette idée, qui plaît à l'âme, est peut-être plus belle que convenable. C'est une de ces idées infinitésimales, plus faciles à concevoir qu'à mettre en pratique. *Je sais que la nature nous a créés pour être frères, mais je sais aussi qu'elle nous a divisés en familles*, qu'elle a posé des *bornes* aux gouvernements, comme elle en a mis à l'esprit humain. Ces bornes sont sensibles : ce sont les *limites physiques*, les *mers* et les *hautes montagnes*. Elles *séparent les climats* et les *hommes*, parce que les

---

ont fixé leur résidence dans le Royaume ; - Ceux qui, nés en pays étranger d'un père français, sont venus s'établir en France et ont prêté le serment civique ; - Enfin ceux qui, nés en pays étranger, et descendant, à quelque degré que ce soit, d'un Français ou d'une Française expatriés pour cause de religion, viennent demeurer en France et prêtent le serment civique. Article 3. - Ceux qui, nés hors du Royaume de parents étrangers, résident en France, deviennent citoyens français, après cinq ans de domicile continu dans le Royaume, s'ils y ont, en outre, acquis des immeubles ou épousé une Française, ou formé un établissement d'agriculture ou de commerce, et s'ils ont prêté le serment civique».

<sup>12</sup> Cfr. Aulard, *SJ*, vol. 4, pp. 501-509.

hommes et les climats sont *divergents*. C'est, en effet, une question de savoir *si tous les hommes sont faits pour obéir aux mêmes lois et aux mêmes usages*<sup>13</sup>.

Ciò che appare a prima vista degno di nota è che l'idea di una repubblica universale di tutti gli uomini, di cui si è fatto portavoce Anacharsis Cloots, è più un elemento di impaccio che un ausilio per l'oratore, intento a costruire una argomentazione convincente per perorare la causa della riunificazione della Savoia alla Francia: eppure, che cosa più di questa concezione avrebbe permesso di giustificare agevolmente l'operazione che ci si accingeva a compiere? La riunificazione della Savoia non sarebbe potuta apparire un primo passo in direzione della repubblica universale?

Evidentemente, l'idea di una situazione in cui tutti gli uomini vivranno da fratelli nel seno di un'unica famiglia appare agli occhi di Courtois così contrastante con la realtà da dover essere derubricata come utopica già in apertura d'intervento: l'oratore avverte cioè l'esigenza di sgombrare innanzitutto il campo da una costruzione mentale che riconoscere essere estremamente suggestiva, eppure talmente artificiale, sottile, quasi capziosa da essere inservibile. Ciò che è sotto gli occhi di tutti è che se da un lato la natura ha fatto gli uomini simili, dall'altro aveva già trovato il modo perché essi, vivendo separati, si distinguessero: i mari e le alte montagne separano gli uomini fra di loro, perché individuano climi differenti, i quali hanno una ripercussione sui modi di vivere delle persone, che dunque a propria volta non possono essere governate sulla base delle stesse leggi. E non è certo un caso che Courtois citi come limiti naturali i mari e le *alte* montagne: la Savoia diventerà di lì a poco l'ottantaquattresimo dipartimento, con il nome di *Mont Blanc*. Le Alpi, e in particolare la montagna più alta della catena, segnano una discontinuità talmente forte che nessuno può contestare, al di qua e al di là della quale si stendono terre diverse, che formano un sistema a sé stante, in sé conchiuso, e che trova ciascuno un altro limite soltanto in riva al mare: come a dire che vi è meno differenza fra la Normandia e la Savoia (o fra il Piemonte e la Lucania), che fra la Savoia e il Piemonte.

Questa conclusione resta però soltanto implicita nelle parole di Courtois, al quale anzi nel prosieguo dell'intervento viene in mente un argomento la cui portata è tale da incrinare il filo dell'argomentazione: Rousseau infatti non si è limitato a dire che non vi può essere una società generale fra gli uomini, e nemmeno che sono i mari e le alte montagne a stabilire i confini dei paesi; il ginevrino ha invece concluso, ricorda l'oratore, che « *les mêmes lois ne pouvaient convenir à beaucoup de provinces* diverse;

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 502.

que ces provinces diverses ne pouvaient souffrir la même forme de gouvernement»<sup>14</sup>. Se così fosse, non solo la repubblica universale di Cloots sarebbe una chimera, ma anche una Francia che si estenda fino alla Savoia rischierebbe di essere troppo grande. Tuttavia, i motivi delle resistenze di Rousseau non sono in questo caso fondati sulla disomogeneità naturale di ambienti, climi e uomini, quanto piuttosto sul fatto che il governo di una grande estensione di territorio porta in sé dei vizi inestirpabili, quali la lentezza nell'azione, il rischio della divisione, e inoltre il fatto che deve far leva sul lusso anziché sulla virtù dei cittadini, può contare su uno spirito di patriottismo meno vigoroso, deve sostenere spese eccessive e, in ultima istanza, è per necessità maggiormente oppressivo ed esposto alle mire espansionistiche degli altri stati<sup>15</sup>. Per Courtois, questi rilievi indicano semmai la sfida che il governo di un paese come la Francia, che la natura ha creato così grande ed esteso, deve saper affrontare<sup>16</sup>.

Le ragioni della riunificazione ci sono dunque tutte<sup>17</sup>: la natura non si può cambiare, gli uomini possono semmai cercare i sistemi più adatti per risolvere i problemi che essa pone.

Sulla stessa lunghezza d'onda, e con l'autorità che gli deriva dalle sue origini savoiarde, interviene poco dopo il convenzionale Simond. Ci sono ragioni fisiche e politiche – dice – che impongono la riunificazione: quanto alle prime, Simond intende sottolineare che, data la natura dei luoghi, se la Savoia facesse parte della Francia basterebbero seimila uomini, anziché trentamila, per difendere le frontiere; quanto alle seconde, egli insiste sui vantaggi economici che deriverebbero alla Francia da un'unione con la Savoia, e dall'integrazione dei sistemi manifatturiero e commerciale dei due paesi. Tale

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 503.

<sup>15</sup> *Ibid.*: «Et J.-J. Rousseau a conclu lui-même que les mêmes lois ne pouvaient convenir à beaucoup de provinces diverses; que ces provinces diverses ne pouvaient souffrir la même forme de gouvernement. Il y aurait bien des raisons de se ranger à son avis: d'abord cette vérité triviale, mais juste, que les sociétés trop étendues sont des eaux plates où rien ne jaillit; que c'est le sort des grands empires de se diviser et de se dissoudre; que l'action des grands gouvernements est toujours lente, comme il est vrai qu'un poids devient plus lourd au bout d'un grand levier; que par sa trop grande latitude un gouvernement est moins propre aux mœurs qu'un petit Etat, parce que le luxe y est nécessaire, que les vertus y sont plus ignorées et les vices plus impunis; que ce gouvernement est moins propre au patriotisme, parce que les citoyens y sont moins rapprochés, que les affections y sont moins vives et les relations moins actives; qu'enfin les dépenses y sont excessives, et que ce même gouvernement peut être non seulement plus oppressif, mais encore en butte à la jalousie des autres nations».

<sup>16</sup> Lo stesso Rousseau, del resto, ha riconosciuto «qu'il y a des États tellement constitués que la nature de leurs conquêtes entraine dans la constitution même; qu'enfin, pour se maintenir, ils sont forcés de s'agrandir sans cesse. Cet agrandissement a sans doute ses inconvénients, *comme toutes choses humaines*, mais on peut les prévenir, et *notre siècle a trouvé des moyens pour cela qui n'existaient peut-être pas auparavant*» (*ibid.*, corsivi miei).

<sup>17</sup> E, lascia intendere l'oratore, ve ne sono rimaste altre da prendere in considerazione. Egli conclude infatti: «Au surplus, ce serait une raison d'accepter l'union d'un pays sans être obligé d'accepter l'union d'un autre, surtout si, comme au cas particulier, ce pays ne pouvait pas suffire à un gouvernement parce que sa population ne serait pas en proportion de son territoire, et que son territoire ne serait pas d'ailleurs assez riche. *Mais, en ce cas, il faudrait motiver l'union*. Je demande l'ajournement à demain».

integrazione avverrebbe secondo l'oratore senza difficoltà alcuna, perché le relazioni commerciali dei due paesi sono già le stesse; ciò che è particolarmente interessante da sottolineare per il nostro discorso è che questa vicinanza è soltanto l'ultima di una serie di elementi che accomunano Francia e Savoia. Ricorda Simond:

La Savoie a le *même langage* que les Français, le *même idiome* y est en usage; nous avons les *mêmes usages* que la France. Quand les *ultramontains* voulaient nous insulter, ils disaient que nous étions Français; les Piémontais étaient si persuadés que nous avons les *habitudes* des Français qu'ils voulaient nous forcer de parler le langage du souverain du Piémont. *Nos mœurs, si différentes de celles des Piémontais, se rapprochent beaucoup de celles des Français.* Il n'est pas extraordinaire de voir des Piémontais se promener longtemps *seuls sans se parler*, comme des pantomimes, au lieu que les Savoisiens ont des *mœurs douces, sociables*; et, semblables aux Français, ils sont *affables et prévenants pour les étrangers*. Les relations commerciales sont les *mêmes* [...] <sup>18</sup>.

I Piemontesi sono *ultramontains*: un'altra volta, sono le montagne a marcare una differenza sostanziale fra genti diverse, a segnare un *al di qua* e un *al di là* che paiono insormontabili. La barriera delle Alpi crea sistemi di comunicazione indipendenti e separati, tanto che gli idiomi e le lingue che si parlano nei due versanti non hanno nulla a che vedere l'uno con l'altro, e che le abitudini, i costumi, i modi di essere e di presentarsi sono assolutamente differenti. Così, di contro a dei Piemontesi caricaturalmente descritti, con un tocco di ironia e di folklore, con le caratteristiche tipiche che ancora nel nostro immaginario siamo soliti attribuire ai montanari – l'ombrosa, malinconica, forse cupa silenziosità, il carattere schivo e solitario, una ruvidità e una scontroosità ursine – di contro ai Piemontesi, dicevo, stanno i Savoiard, in tutto simili ai Francesi, dei quali condividono le caratteristiche della *affabilité*, della *douceur*, della *sociabilité* tanto care alla tradizione transalpina.

Certo, viene da chiedersi se i Savoiard non siano più montanari dei Piemontesi, e come mai un clima, che dovrebbe essere meno dissimile fra la Savoia e il Piemonte che fra la Savoia e la Provenza, abbia sui rispettivi caratteri delle conseguenze così diverse; argomento che resta invero velatamente sullo sfondo della discussione, fino a quando Villars, deputato della Savoia, non lo scioglie con un passaggio che ne permette, almeno momentaneamente, la rimozione. Ringraziando i Giacobini di Parigi per il loro vivo interessamento alle sorti del popolo savoiaro nota: «Les habitants des Alpes vous

---

<sup>18</sup> Aulard, *SJ*, vol. 4, p. 504.

offrent, par ma voix, le témoignage de leur reconnaissance; leur coeur est pur, *leur âme contraste avec la froideur des glaces qui les environnent*»<sup>19</sup>. Sia come sia, il dato rilevante è che tra Francia e non-Francia c'è un limite invalicabile; la Savoia è Francia; i Savoiani sono Francesi.

**2.3** Il dibattito sulla riunificazione, che ha occupato quasi per intero la seduta del 21 novembre, riprende qualche giorno dopo. Il 25<sup>20</sup> è la volta di Dautigoeyte il quale, usando una serie di argomenti che ripropongono da vicino quelli dei giacobini che lo hanno anticipato alla tribuna nei giorni precedenti, giunge a rifiutare esplicitamente l'idea della repubblica universale come una *chimère*, poiché «il ne faut pas seulement arranger un système de gouvernement *sur le papier*, il faut encore *l'adapter aux mœurs et aux habitudes des peuples*»<sup>21</sup>.

In questo modo, risalta ancora di più l'intervento proposto l'indomani<sup>22</sup> all'attenzione della Società da Milhaud, deputato del Cantal, il quale è l'unico, nell'ambito di tutta questa discussione, a difendere le posizioni di Cloots; egli lo fa tuttavia in un modo che attira ancora una volta la nostra attenzione.

La Francia, sostiene il giacobino, deve unire a sé non solo la Savoia, ma tutte quelle nazioni che «affranchies de la tyrannie, voudront ne former avec elle qu'une immense famille gouvernée par les mêmes lois», giacché moltiplicare i governi significa moltiplicare le possibilità di oppressione per i popoli; è dunque assolutamente ragionevole aspirare ad una repubblica universale<sup>23</sup>. Milhaud riconosce la forza delle obiezioni che sono state presentate nei giorni precedenti, tanto da comprendere che senza confutarle seriamente non può sperare di riuscire a convincere i membri della Società. Così, dopo aver ripreso ed enumerato uno a uno tutti gli argomenti usati dagli

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 507.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 513-517.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 516-517. Così prosegue l'oratore: «J'avoue que l'idée d'une république universelle n'est jamais entrée dans mon esprit: cette *chimère* ne doit pas occuper des législateurs. S'il existe des *barrières physiques*, si des montagnes impénétrables, si des mers immenses séparent les nations, si la nature leur a imprimé différents *caractères*, on est forcé d'avouer que le même gouvernement ne peut leur convenir. Il ne faut pas seulement arranger un système de gouvernement *sur le papier*, il faut encore *l'adapter aux mœurs et aux habitudes des peuples*; et, s'il est vrai qu'il n'y ait aucune analogie entre l'habitant de Pékin et celui de Paris, il est également vrai que le même gouvernement ne peut convenir à l'un et à l'autre. [...] Si on examine la position politique de la Savoie, son commerce, son *langage*, ses *habitudes*, on verra qu'elle forme une *portion naturelle de la France*, et que les deux nations n'étaient séparées que par le despotisme» (*corsivi miei*).

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 527-525.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 523. Milhaud prosegue: «Puisqu'il exista des tyrans assez fous, des Charles V, pour aspirer à la monarchie universelle, pourquoi, pourquoi ne nous pardonnerait-on pas la folie plus raisonnable d'aspirer à la république universelle?».

altri membri, fornendone una sintesi quasi sistematica<sup>24</sup>, si accinge a mostrarne l'inconsistenza. Infatti, se si prende sul serio il ragionamento secondo cui gli ostacoli naturali individuano territori uniformi, a cui corrispondono genti di volta in volta diverse, non si potrà non convenire sul fatto che la stessa Francia è troppo vasta e differenziata al suo interno per poter essere considerata a tutti gli effetti uno spazio geograficamente omogeneo. C'è di più, sostiene l'oratore; vi è infatti una variabile, finora trascurata dai suoi colleghi, che non può non essere presa in conto: non è soltanto la natura ad influire sui modi di essere, pensare ed atteggiarsi delle persone, giacché anche l'interazione dell'uomo con lo spazio in cui vive dà origine ad ambienti di volta in volta differenti, che hanno una ricaduta sulle abitudini di vita degli esseri umani. Così, l'antropizzazione del territorio e l'organizzazione dello spazio urbano introducono differenze talmente profonde fra quanti vivono in città e quanti invece abitano la campagna, da poter essere comparate – iperbolicamente forse, ma assai significativamente – alla distanza che separa i Francesi dai Turchi<sup>25</sup>.

A questo punto, ci si attenderebbe che Milhaud concludesse all'impossibilità di fondare un discorso serio sulla diversità dei popoli, magari mostrando come, se si portasse il ragionamento alle sue estreme conseguenze, potremmo trovarci di fronte alla constatazione che ogni singolo individuo reagisce a suo modo agli stimoli ambientali, e che dunque in definitiva non ha nemmeno senso parlare di popoli diversi, gli uomini essendo davvero membri di un'unica, immensa famiglia, come aveva detto in apertura.

L'argomentazione dell'oratore prende invece una torsione differente allorché, dipingendo la repubblica universale nei termini di una Convenzione mondiale, deputata

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 524 : «Mais la nature, dira-t-on, a posé elle-même des bornes physiques et morales qui marquent jusqu'ou peuvent s'étendre les associations humaines. C'est elle qui à élevé ces montagnes escarpées et inabordables entre les différentes contrées; aussi les peuples qui les habitent se trouvent nécessairement divisés par le défaut ou la difficulté de communication. C'est la nature qui a mis des obstacles invincibles à l'unité des gouvernements en creusant l'abîme profond des mers qui séparent par des mille lieux les continents entre eux. D'ailleurs, faites disparaître de la terre les montagnes et les mers : la vaste distance d'un pôle à l'autre ne rendrait-elle pas impossible l'action des ressorts politiques, et ne romprait-elle pas notre unité indivisible? Ajoutez à tous ces inconvénients insurmontables la différence des climats, des mœurs, qui doivent être le thermomètre des lois sociales, la différence des langages, des religions, même des peuples, et vous conviendrez que le système de la république universelle est une chimère purement spéculative et ne peut présenter à l'imagination qu'une arène stérile».

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 524-525 : «N'avons-nous pas dans l'intérieur de la France des départements, qui sont séparés par des monts presque inaccessibles et couverts de neige les deux tiers de l'année? N'existe-t-il pas dans notre République des départements dont le climat, les mœurs et le langage sont tout à fait différents? Les habitants agricoles du Nord et ceux du Midi ne s'entendraient pas entre eux et n'entendraient pas même le français; ils vivent cependant dans le même gouvernement et sont les remparts les plus fermes de la République une et indivisible. Quant aux mœurs, je pense que les mœurs du citoyen diffèrent autant des mœurs du robuste laboureur que celles des Turcs diffèrent des nôtres. Si vous me rappelez l'objection de la distance des lieux, on peut répondre: N'avons-nous pas des départements coloniaux, éloignés par les mers de plus de deux mille lieues de la Convention nationale? Et, sans les trames perfides du royalisme contre-révolutionnaire, nos frères de l'Amérique jouiraient en paix du bonheur du gouvernement républicain».

al mantenimento dei diritti dell'uomo, della libertà del commercio e della pace del genere umano, afferma:

que chaque *région*, devenue libre, forme alors un gouvernement *conforme à l'étendue plus ou moins grande que la nature lui aura fixée*, et que de toutes ces Conventions *nationales* un certain nombre de députés extraordinaires forment au centre du globe une Convention universelle [...] <sup>26</sup>.

La Convenzione universale, formata dai deputati di tutte le nazioni del mondo, porterebbe in qualche misura a dare meno peso ai singoli stati e con ciò anche alla loro estensione, e così potrebbero maggiormente essere rispettati i limiti naturali di ogni territorio, che diverrebbe in quest'ottica una sorta di regione-nazione.

In questo modo, tuttavia, la logica della relazione territorio/carattere nazionale si trova ad essere riaffermata con ancora maggiore vigore. Così, quando l'oratore si accorge di essersi lasciato trasportare dall'entusiasmo a disquisire dei massimi sistemi, mentre è chiamato a pronunciarsi sulla riunificazione o meno della Savoia alla Francia, non stupisce affatto che concluda in questi termini:

hâtons-nous d'ouvrir notre sein aux sages Savoisiens qui soupirent comme nous après la réunion éternelle de tous les hommes libres. Vous dirai-je *qu'ils ont leurs mœurs, leurs usages conformes aux mœurs et aux usages de plusieurs départements*, et surtout des Cantalisles, qui, comme eux, ont toujours été appelés Savoyards? <sup>27</sup>

In tal modo, nemmeno Milhaud mostra di aderire pienamente all'idea della repubblica universale, e alla logica ad essa sottesa. Cloots, che il 29 settembre aveva presentato per primo alla Convenzione un progetto di indirizzo per sollecitare la riunione della Savoia alla Francia, parlando in nome del genere umano e perorando la causa della Repubblica degli individui uniti <sup>28</sup>, si trova ad essere in netta minoranza all'interno della Società e, come risulta in maniera lampante dal rapporto di Grégoire del 27 novembre, anche alla Convenzione.

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 525 (*corsivi miei*).

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Cfr. A.P., t. 52, p. 232. Particolarmente significative le seguenti parole: «C'est au nom du *genre humain* que je vous propose l'adresse suivante pour les Savoisiens [...] Les *individus* de la Corse se déclarèrent librement Français en 1789, nonobstant la séparation des mers et l'existence d'une Cour perturbatrice. C'est aux Savoisiens à décider s'ils veulent augmenter la prospérité de la *République des individus unis*» (T. 52, p. 232, *corsivi miei, eccetto individus unis*).



**2.4** A nome dei comitati diplomatico e di costituzione riuniti, spetta a Grégoire il compito di relazionare in assemblea sul progetto di decreto per la riunificazione della Savoia<sup>29</sup>. Chiedendosi in prima battuta se nazioni diverse abbiano il diritto di riunirsi in un unico corpo politico, Grégoire ha immediatamente l'occasione per fare chiarezza su un punto, attorno a cui si sono soffermate le analisi nei giorni e nelle settimane precedenti. Sostiene il relatore:

Il serait beau, sans doute, de voir tous les peuples ne former qu'un corps politique, comme ils ne forment qu'une famille, mais quand on nous parle de *République universelle*, quelle est l'acception de ces mots ? Si l'on entend que l'univers entier aura les mêmes lois, il est évident que, *quoique les principes de la nature et la déclaration des droits soient de tous les lieux, comme de tous les temps*, leur application est *subordonnée* à une foule de *circonstances locales* qui nécessitent des *modifications*. *Les immenses variétés résultant des climats, des distances, de l'idiome, de mœurs, de l'habitude repoussent le projet d'amener l'univers à l'unité politique* [...] sous ces divers aspects, la république universelle est en politique, ce que la pierre philosophale est en physique [...] Après avoir soufflé sur des *chimères*, rentrons dans l'ordre du réel et de l'utile<sup>30</sup>.

Qual è tale ordine? Innanzitutto quello del pronunciamento dei Savoiaridi, praticamente unanime, per unirsi alla Francia: essi hanno dunque sovraneamente espresso il loro parere. Spetta ora ai Francesi di pronunciarsi: la domanda che Grégoire si pone, è in primo luogo «si l'intérêt politique de la France lui permet de s'agrandir et d'accéder à aucune demande en réunion»; secondariamente, nel caso ci si risolva per l'affermativa, se vi sia un «terme de cette agrandissement»<sup>31</sup>. Così, dopo aver enumerato tutti i motivi per cui l'azione di un governo è tanto più efficace, quanto più il territorio su cui essa si estende è ben delimitato e definito, afferma:

Quant à l'étendue territoriale, que [...] servirait [à la France] de franchir le *Lac de Genève, le Mont-Cenis ou le Pic du Midi* ? Serait-elle plus heureuse en joignant à ses domaines le pays de Vaud, la Catalogne ou la Lombardie ? Elle doit craindre que les extrémités de sa vaste enceinte ne soient trop éloignées du centre [...] La France est *un tout qui se suffit à lui-même*, puisque partout la *nature* lui a donné des *barrières* qui la dispensent de s'agrandir<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Cfr. A.P., t. 53., pp. 610-614.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 610 (*corsivi miei, eccetto République universelle*).

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 611.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 612.

La Francia non deve certo pretendere di voler fare una sola repubblica dell'Europa intera, perseguendo il progetto di dominazione universale che era di Luigi XIV, bensì può e deve ragionevolmente accontentarsi di raggiungere le proprie frontiere naturali, le quali includono senz'altro la Savoia, il cui territorio è «enclavé dans le nôtre» e «renfermé dans les *bornes* posées à la République française par les mains de la *nature*». Entro questi limiti, non vi può essere che «affinité des principes et des intérêts», ciò che è ampiamente dimostrato dal confronto tra Francesi e Savoiaridi<sup>33</sup>.

### 3. Il carattere del popolo francese

**3.1** Ciò che emerge in maniera chiara da questo attraversamento, è dunque che per i rivoluzionari è la terra a forgiare il popolo che la abita, condizionandolo in tutto e per tutto, e conferendogli il suo carattere proprio. Certo, la *Dichiarazione dei diritti* vale per tutti i luoghi e per tutti i tempi; tuttavia, non è per nulla un caso che essa sia stata promulgata proprio in Francia. Intervenendo alla Società il 30 settembre 1792 in un dibattito sulla situazione della Repubblica e dei rapporti con i paesi stranieri, Boursault aveva ad esempio avuto modo di dichiarare:

Les nombreux voyages que j'ai faits dans ce qu'on appelle les principales cours de l'Europe m'ont mis à portée de juger que, partout où le Français faisait une très longue résidence, il s'y *dénaturalisait* pour ainsi dire et perdait ce *caractère vraiment français* qui nous a fait *embrasser avec ardeur le culte de la liberté*<sup>34</sup>.

Compresa fra le Alpi, i mari e il Reno, la Francia è quella terra a cui la natura ha concesso un clima dolce, un suolo fertile e una grande facilità di comunicazione interna: gli uomini che vi nascono e vivono si trovano da sempre immersi in una trama di relazioni e rapporti, in un commercio continuo di beni e idee. È la natura che fa essere i Francesi *sociables*, ed è la consuetudine a questo genere di vita che ha reso per i Francesi intollerabile un'organizzazione dei rapporti politici sempre più schiacciata sulla sola volontà del sovrano.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*: «Conformité de mœurs et d'idiome, rapports habituels, haine de Savoisiens envers les Piémontais ; amour pour les Français qui les payent d'un juste retour ; tout les rappelle dans le sein d'un peuple qui est leur ancienne famille. *Tous les rapports physiques, moraux et politiques, sollicitent leur réunion*. Vainement on a voulu au Piémont lier la Savoie. Sans cesse *les Alpes* repoussent celle-ci dans le domaines de la France ; et *l'ordre de la nature* serait contrarié si leur gouvernement n'était pas identique» (*corsivi miei*).

<sup>34</sup> Aulard, *SJ*, vol. 4, p. 348 (*corsivi miei*).

Ragionare astrattamente dell'uguaglianza degli uomini è un esercizio retorico che lascia il tempo che trova, che può essere apprezzato in un momento di festa<sup>35</sup>, ma non può essere seriamente considerato quando si parla del governo dei processi in atto e della vita in comune degli uomini. Anzi, simili posizioni possono essere tanto pericolose quanto sono seducenti, e spingere l'azione per vie senza uscita o da cui uscire è possibile solo al prezzo più alto. Nella tremenda requisitoria contro Anacharsis Cloots che Robespierre pronuncia alla tribuna dei Giacobini il 22 frimaio e che prelude alla sua condanna a morte, il *leader* montagnardo esclama:

Et comment M. Cloots pouvait-il s'intéresser à l'unité de la République, aux intérêts de la France; dédaignant le titre de citoyen Français, il ne voulait que celui de citoyen du Monde. Eh ! s'il eût été bpn Français, eût-il voulu que nous tetassions la conquête de l'Univers?... Eût-il voulu que nous fissions un département français du Monomotapa ? Eût-il voulu que nous déclarassion la guerre à toute la terre et à tous les éléments ? Ces idées prétendues philosophiques pouvaient-elles entrer dans la tête d'un homme sensé, ni même dans celle d'un homme de bien ?<sup>36</sup>

È proprio l'astratto universalismo di una sedicente filosofia ad essere individuato da Robespierre come la causa della guerra che travaglia la Francia, che di quell'universalismo non è che il risvolto, quantunque a prima vista ne rappresenti l'opposto. Se Cloots fosse stato in grado di ragionare prendendo in conto la concretezza della realtà, si sarebbe accontentato di essere un buon Francese: avrebbe cercato il modo migliore per contribuire alla libertà di quel popolo, che per primo e non a caso ha saputo conquistarla, anziché volerla esportare a viva forza presso popoli che non sono ancora pronti per accoglierla<sup>37</sup>.

Come lo stesso Robespierre osserva in un articolo del suo giornale contestando la misura economica proposta da Cambon, che prevede di togliere gli stipendi ai preti costituzionali, con la scusa che la religione è superstizione pura e come tale un lusso che si deve pagare chi sceglie di seguirne i precetti, «on peut raisonner [...] ou en

---

<sup>35</sup> Cfr. A.P., t. 16, p. 373. Il 17 giugno 1790, una delegazione di stranieri si presenta alla Costituente, chiedendo di poter partecipare alla festa della federazione, in programma il 14 luglio; il portavoce è proprio Anacharsis Cloots, che afferma fra l'altro: «[...] cette solennité civique ne sera pas seulement la fête des Français, mais encore *la fête du genre humain* [...] Nous attendrons, Messieurs, dans un respectueux silence, le résultat des vos délibérations sur la pétition qui nous dicte l'enthousiasme de la *liberté universelle*» (*corsivi miei*).

<sup>36</sup> *Contre Anacharsis Cloots* (J, 22 fri. an II-12 déc 1793), in O.R., vol. 10, pp. 246-251, p. 249.

<sup>37</sup> Grégoire, nel rapporto che abbiamo appena incontrato, affermava in piena sintonia con questi rilievi di Robespierre: «Plusieurs contrées de l'Europe et de l'Amérique agrandiront bientôt le domain de la liberté; mais quelques centaines de peuples seront encore longtemps étrangers aux vraies principes, et il est douteux qu'ils soient de sitôt adoptés par les écumeurs barbaresques, les voleurs de l'Arabie, et les anthropophages de la mer du Sud» (A.P., t. 53, p. 612).

philosophes spéculatifs, ou en philosophes hommes d'état»<sup>38</sup>. Il filosofo *uomo di stato*, che altri non è se non il saggio legislatore, non può prendersi il lusso di astrarre dal materiale che ha di fronte:

Je n'aime pas plus qu'un autre, le pouvoir des prêtres ; c'est une chaîne de plus donné à l'humanité. Mais c'est une chaîne invisible, *attaché aux esprits* ; et la raison seule peut la rompre. Le législateur peut aider la raison : mais il ne peut la suppléer. Il ne doit jamais rester en arrière ; *il doit encore moins la devancer trop vite*. Commencez donc par fixer vos regards sur les *dispositions générales du peuple que vous devez instituer*. Si vous les bornez à l'horizon qui vous environne, peut-être *croirez-vous pouvoir tout faire* ; mais si vous embrassez la nation toute entière ; si vous pénétrez surtout sous le toit du laboureur ou de l'artisan, vous reconnoîtrez sans doute *qu'il est de bornes à votre puissance morale*<sup>39</sup>.

Istituire il popolo non vuol certo dire creare dal nulla l'associazione politica, perché in politica vi sono leggi diverse che in geometria<sup>40</sup>. Il campo di lavoro non è un foglio bianco, e gli uomini non sono grandezze matematiche che reagiscono sempre allo stesso modo<sup>41</sup>. L'interazione degli uomini fra di loro e con il loro ambiente nel corso dei secoli ha sedimentato un sistema di rapporti, usi, comportamenti, credenze e perfino pregiudizi che bisogna innanzitutto essere capaci di comprendere e accogliere, se si vuol essere in grado – gradualmente e quasi insensibilmente – di modificarli<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> *Observation sur le projet annoncé au nom du comité des finances, de supprimer les fonds affecté au culte, adressées à la Convention nationale* (LC1, n° 8, 7 déc. 1792), in O.R., vol. 5, pp. 116-121, p. 116.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 117 (*corsivi miei*).

<sup>40</sup> Ciò che non notano quei *philosophes*, con cui spesso Robespierre polemizza opponendoli all'unico vero filosofo, Rousseau, e che non a caso quando passano dalla speculazione alla prassi mostrano tutti i limiti di un pensiero che sa essere coerente soltanto fino a quando non incontra la realtà. Ad esempio cfr. la *Réponse aux discours de Brissot et de Guadet* (J, 27 avr. 1792), in O.R., t. 8, pp. 304-321, p. 309: «Si les Académiciens et les Géomètres que M. Brissot nous propose pour modale, ont combattu et ridiculisé les Prêtres, ils n'en ont pas moins courtois les Grands et adoré les Rois dont ils ont tiré un assez grand parti»; il passo più significativo è senz'altro quello che occorre nell'intervento *Sur les rapports de idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales* (Cv, 18 flo. an II-7 avr. 1794), in O.R., vol. 10, pp. 442-465, pp. 454-455. Sul rapporto di Robespierre con il pensiero dei lumi si veda A. M. Battista, *Il Rousseau dei Giacobini*, Urbino, Università degli Studi, 1988.

<sup>41</sup> Ad es. *Réponse de M. Robespierre à J. Pétion* (LC1, n° 7, 30 nov. 1792) in O.R., t. 5, pp. 97-115, p. 100, dove Robespierre, criticando causticamente Pétion, gli dice: «de manière que selon vous, le mouvement révolutionnaire, doit être de 24 heures précises ; vous mesurez les révolutions politiques comme celles du soleil. Mais *puisque vous vous sentiez pourvu de cette sagesse infinie, qui soumet à des lois certaines, les phénomènes les plus irréguliers de la nature morale [...] que ne veniez-vous créer, en un jour, un nouveau monde politique, comme le créateur fit l'univers en trois jours*. Vous ne parutes à la Commune que le troisième jour après la journée des Thuilleries» (*corsivi miei*).

<sup>42</sup> In *Observation sur le projet*, cit., in O.R., t. 5, p. 118, Robespierre dichiara: «Ne dédaignez pas de vous rappeler avec quelle *sagesse* les plus grands législateurs de l'antiquité, ceux qui fondèrent l'empire de lois sur l'empire des mœurs, surent manier ces *ressorts cachés* du cœur humain ; avec quel art sublime, ménageant la foiblesse ou les *préjugés* de leurs concitoyens, ils consentirent à faire sanctionner par le ciel l'ouvrage de leur génie tutélaire ! D'autres tems, d'autres mœurs, je le sais ; mais chaque siècle a ses erreurs et sa foiblesse ; et quel que soit notre enthousiasme, nous ne sommes point encore arrivés aux

Nella seduta del Club del 17 novembre 1792, Garnier si attesta sullo stesso terreno quando afferma:

il faut bien distinguer une Société qui se recrée, en quelque sorte, *avec ses propres décombres*, d'une Société *neuve* [...] Si la République française *était* une Société naissante, je serais de l'avis de laisser à chacun le droit de payer les ministres de son culte ; mais la nation française, qui a déjà renoncé à bien des préjugés, *en conserve cependant encore un grand* [nombre]<sup>43</sup>.

La nazione francese non è una società nuova: essa ha alle spalle secoli di storia, e con essa abitudini e convinzioni millenarie. Il popolo francese è francese perché vivendo in una terra determinata ha sviluppato delle disposizioni che gli sono specifiche e particolari.

Le parole con cui Robespierre si rivolge ai federati, convenuti a Parigi per celebrare la festa della Federazione del 14 luglio 1792, non potrebbero essere scelte con maggiore accuratezza:

L'heure fatale sonne [...] marchons au camp de la fédération. Voilà l'autel de la patrie; voici le lieu où *jadis les français resserrèrent les liens de leur association politique*<sup>44</sup>.

I Francesi costituiscono già un'associazione politica. Il compito della Rivoluzione è quello di rendere più stretto e forte il legame che li unisce.

---

bornes de la raison et de la vertu humaine ; et nos neveux nous trouverons peut-être encore assez encroutés d'un reste d'ignorance et de barbarie» (*corsivi miei*).

<sup>43</sup> Aulard, *SJ*, t. 4, p. 485 (*corsivi miei*).

<sup>44</sup> *Aux Fédérés* (DC, n° 9, 14 juil. 1792), in O.R., vol. 4, pp. 255-260, p. 259 (*corsivi miei*).



## Capitolo quinto. *Instituer le peuple*. J.-J. Rousseau: un'altra modernità?

### 1. Un altro Rousseau? Il *Manuscrit de Genève*

1.1 Dal rifiuto quasi unanime della repubblica universale, all'accento posto sulle specificità che le differenze climatiche, storiche, geografiche producono sui diversi popoli, fino all'attenzione riservata al carattere e alle disposizioni di quel popolo particolare che si vuole istituire, è impressionante osservare la vicinanza, fin nei termini impiegati, delle argomentazioni dei Giacobini con la pagina del filosofo a cui più di tutti essi dichiarano di fare riferimento: Jean-Jacques Rousseau<sup>1</sup>. Ciò che può forse in prima istanza sorprendere è che, con i loro discorsi, i Giacobini mostrano di avere grande confidenza con un aspetto dell'opera politica del ginevrino che spesso la critica a noi vicina ha considerato secondario, se non trascurato, e su cui conviene invece che mi interroghi a questo punto del lavoro, per le ricadute che ciò può avere per un'interpretazione storico-concettuale del pensiero politico del periodo rivoluzionario.

Bruno Bernardi, in alcuni recenti lavori destinati a mio avviso a segnare una tappa decisiva nell'interpretazione del pensiero di Rousseau<sup>2</sup>, ha messo in evidenza l'ineludibile centralità di queste problematiche rinvenendole al cuore di quella stessa opera che ha tradizionalmente segnato l'immagine del filosofo ginevrino come il

---

<sup>1</sup> L'edizione delle opere di Rousseau che abbiamo tenuto di riferimento per il presente lavoro è J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, préface de Jean Fabre, présentation et notes de Michel de Launay, Paris, Éditions du Seuil, 1967-1971, 3 vol. Tutte le citazioni che seguiranno fanno riferimento a questa edizione (d'ora in poi *O.C.*).

<sup>2</sup> Fra i numerosi lavori che l'autore ha dedicato al pensiero e all'opera del ginevrino, il testo di riferimento è senz'altro B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006. Per il presente lavoro abbiamo inoltre tenuto presente l'edizione commentata di J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, édition présentée et annotée par B. Bernardi, Paris, Flammarion, G-F, 2001. I saggi B. Bernardi, « Lire le *Contrat social* », in *Rousseau, le génie de la modernité*, n° hors-série du *Nouvel Observateur*, juillet – août 2010 ; *id.*, « Pourquoi la chimie ? », XVIIIe siècle, n° 42, 2010 ; *id.*, « Rousseau : une autocritique des Lumières », *Esprit*, 2009 *id.*, « Un corps composé de voix », *Cahiers philosophiques*, n° 109, 2007 ; *id.*, « Révolution et changement », *Les Cahiers du Gerhico*, n° 12, 2008 ; nonché il testo della relazione tenuta il 15 aprile 2010 presso il seminario di filosofia politica dell'Università di Padova, coordinato dal prof. G. Duso, volta a inquadrare l'intero lavoro su Rousseau in una prospettiva storico-concettuale sono tutti direttamente accessibili sul sito dell'autore all'indirizzo <http://rousseau2.wordpress.com/autour-de-j-j-rousseau>; in esso si trovano inoltre una presentazione dei progetti di ricerca in corso e la bibliografia completa dell'autore.

suggellatore del moderno concetto di sovranità. È infatti nelle pagine del *Contrat social*<sup>3</sup> che esse sono pienamente individuabili, a patto di considerare la celeberrima opera rousseauiana nel contesto del grandissimo lavoro concettuale che Rousseau mette in cantiere negli anni Cinquanta del Settecento, di cui resta evidente traccia in alcuni testi meno noti, eppure capitali, del pensatore ginevrino. In particolare, è la versione preparatoria del *Contrat*, conosciuta con il nome di *Manuscrit de Genève*<sup>4</sup>, a rivelare in maniera nitida la genesi del pensiero politico di Rousseau, rendendo palese come il filosofo cerchi ostinatamente di mediare una serie di sollecitazioni che gli derivano dall'attenta lettura dell'*Ésprit des lois* di Montesquieu, dalla frequentazione con l'antichità greca e romana, nonché dalla enorme ammirazione nutrita per i grandi nomoteti del passato – Licurgo, Solone, Numa e soprattutto Mosè<sup>5</sup> – con la tradizione teorico-politica moderna, i cui estremi sono per il ginevrino individuati da un lato in Hobbes, e dall'altro negli enciclopedisti, in particolar modo Diderot<sup>6</sup>.

Sulla scia di questa lettura, che promette di fornire preziosi strumenti per la comprensione dell'orizzonte politico rivoluzionario, cercherò pertanto di portare l'attenzione su alcuni punti, per me decisivi, delle opere rousseauiane sopra richiamate. Va da sé che questo passaggio attraverso Rousseau non ha nessuna pretesa di esaustività; ancor meno si tratta qui di delineare una lettura dell'opera del ginevrino funzionale a mostrare come i Giacobini abbiano agito durante la Rivoluzione applicando, scientemente o meno, le indicazioni di Rousseau<sup>7</sup>. Ciò che mi interessa far emergere da questo attraversamento è invece la rilevanza di un problema filosofico-

---

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, in J.-J. Rousseau, *O.C.*, vol. 2, pp. 518-580 (d'ora in poi C.S.). Tutte le citazioni che seguiranno faranno riferimento a questa edizione; indicheremo tuttavia anche il libro e il capitolo da cui sono tratte, per renderne più agevole il reperimento.

<sup>4</sup> J.-J. Rousseau, *Du Contrat social, ou Essai sur la forme de la République (manuscrit de Genève)*, in J.-J. Rousseau, *O.C.*, vol. 2, pp. 392-422 (d'ora in poi M.G.).

<sup>5</sup> Di queste frequentazioni, resta una traccia incredibilmente significativa in alcuni frammenti dei primissimi anni Cinquanta, contemporanei alla polemica suscitata dalla pubblicazione del *Discorso sulle scienze e le arti*, i cui soli titoli bastano per rendere l'idea del tipo di riflessioni che Rousseau sta conducendo: J.-J. Rousseau, *Discours sur cette question : quelle est la vertu la plus nécessaire au héros et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué ?; Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome ; Histoire de Lacédémone ; Fragments sur l'Antiquité et l'histoire des moeurs*, in J.-J. Rousseau, *O.C.*, vol. 2, pp. 117-133 ; *id.*, *Fragments sur les lettres et la vertu (autour de la préface de «Narcisse»); L'influence du climat sur l'histoire ; Fragments sur les lois ; Des Juifs ; Fragment sur la patrie, ivi.*, pp. 180-190 ; *id.*, *Fragments sur le luxe, le commerce et les arts, ivi* pp. 193-197. Conviene osservare che molti dei pensieri contenuti in questi testi ritornano potentemente nelle ultime opere del ginevrino, in particolare in J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, in *O.C.*, vol. 3, pp. 492-515 e *id.*, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée, ivi*, pp. 527-569.

<sup>6</sup> J.-J. Rousseau, *M.G.*, pp. 392-395.

<sup>7</sup> Al riguardo si veda L. Jaume, *Les Jacobins et Rousseau*, in «Commentaire», hiver 1992-1993, vol 15, num. 60, pp. 929-936, p. 929. Sul rapporto dei Giacobini con Rousseau cfr. J. Boudon, *Les Jacobins*, op. cit.; A. M. Battista, *Il Rousseau dei Giacobini*, op. cit.; N.-B. Robisco, *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française. Une esthétique de la politique (1792-1799)*, Paris, Honoré-Champion, 1998;



politico che Rousseau, da grande pensatore, ha intercettato ed elaborato, e che ai protagonisti della Rivoluzione era talmente presente da assumere quasi i tratti dell'ovvietà: la consistenza del popolo inteso come comunità politica, prima e al di là dei problemi posti dalla forma e dalle modalità della sua organizzazione e direzione.

**1.2** Il secondo capitolo del *Manuscrit de Genève*, poi tralasciato da Rousseau nella stesura definitiva del *Contrat*, è un testo di grandissimo spessore. Le oscillazioni dell'autore sul titolo del capitolo aiutano già ad entrare nel merito delle questioni che vi sono poste a tema: ad un iniziale *Qu'il n'y a point naturellement de société entre les hommes*, Rousseau preferisce in ultima istanza la dicitura *De la société générale du genre humain*<sup>8</sup>. Ciò contribuisce a chiarire fin dall'inizio il referente polemico, o meglio dialettico, del ginevrino: non si tratta qui di sgombrare il campo da quegli antichi filosofi contro cui anche Hobbes aveva polemizzato, giacché non è obiettivo di Rousseau contestare in questa sede l'affermazione, di aristotelica memoria, della politicità naturale dell'uomo. I «*systèmes des philosophes*» con cui Rousseau si confronta ora sono infatti, esplicitamente, le costruzioni dei pensatori a lui contemporanei, primo fra tutti il Diderot dell'articolo *Droit naturel* dell'*Encyclopédie*<sup>9</sup>, il quale giunge all'idea della società generale del genere umano nel tentativo di confutare l'argomentazione del «*raisonneur violent*»: figura che, seppure non esplicitamente, ricorda da vicino l'Hobbes del *Leviatano*.

Se alla base della convivenza degli uomini non vi fosse che un mero calcolo utilitaristico, con cui un individuo acconsente a limitare la sua forza soltanto per la paura e la possibilità che vi sia qualcuno più forte di lui<sup>10</sup>, secondo Diderot bisognerebbe logicamente concluderne che quell'individuo crede di poter avere l'autorità sufficiente per far accettare agli altri individui le proprie condizioni, mentre è perfettamente assurdo pensare di poter far volere agli altri ciò che si vuole, giacché in

---

<sup>8</sup> J.-J. Rousseau, *M.G.*, p. 392.

<sup>9</sup> D. Diderot, «*Droit naturel (morale)*», in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (articles choisis)*, chronologie, introduction et bibliographie par A. Pons, Paris, GF Flammarion, 1986, 2 vol., vol. 1, pp. 333-339. Sul confronto di Rousseau con il pensiero di Diderot si veda B. Bernardi, *La fabrique des concepts*, op. cit., pp. 317-354, in particolare pp. 331 ssgg.

<sup>10</sup> D. Diderot, *Droit naturel*, op. cit., p. 335 : «*Que répondrons-nous, s'il dit intrépidement: «Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine ; mais il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres ; et personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi-même. Qu'on ne me reproche point cette abominable prédilection ; elle n'est pas libre. C'est la voix de la nature qui ne s'explique jamais plus fortement en moi que quand elle me parle en ma faveur [...]».* Mais, continuera-t-il, «*je suis équitable et sincère. Si mon bonheur demande que je me défasse de toutes les existences qui me seront importunes ; il faut aussi qu'un individu, quel qu'il soit, puisse se défaire de la mienne, s'il en est importuné. La raison le veut, et j'y souscris. Je ne suis pas assez injuste pour exiger d'un autre un sacrifice que je ne veux point lui faire*».

definitiva ognuno deve essere padrone di fare i propri conti, e tirarne le conclusioni che ritiene opportune<sup>11</sup>. Così Diderot, giungendo alla conclusione del proprio ragionamento, afferma:

Mais si nous ôtons à l'individu le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste, où porterons-nous cette grande question? Où ? *Devant le genre humain* : c'est à lui seul qu'il appartient de la décider, parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ait. Les volontés particulières sont suspectes ; elles peuvent être bonnes ou méchantes, mais *la volonté générale* est toujours bonne [...] il s'agit ici d'un ordre de connaissances et d'idées *particulières à l'espèce humaine*, qui émanent de sa dignité et qui la constituent<sup>12</sup>.

Basta dunque la presenza della volontà generale della specie umana per fondare qualsiasi legame sociale fra gli uomini, perché riferendosi ad essa ogni individuo troverà automaticamente «la règle de la conduite relative d'un particulier à un particulier dans la même société; d'un particulier envers la société dont il est membre, et de la société dont il est membre, envers les autres sociétés»<sup>13</sup>.

Agli occhi di Rousseau, questa conclusione è del tutto inconsistente, giacché assolutamente incapace di rendere ragione del motivo profondo che fa sì che gli uomini vivano uniti all'interno delle associazioni politiche in cui si trovano. Situazione da sogno, illusione di una possibile età dell'oro, la società generale proposta da Diderot avrebbe un difetto essenziale: non sarebbe nemmeno una società. Ad essa mancherebbe infatti

cette *liaison* des parties qui constitue le tout. La terre serait couverte d'hommes entre lesquels il n'y aurait presque aucune communication ; nous nous toucherions par quelques points, sans être *unis* par aucun ; chacun resterait *isolé* parmi les autres,

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 336 : «Nous lui ferons remarquer que quand bien même ce qu'il abandonne lui appartiendrait si parfaitement, qu'il en pût disposer à son gré, et que la condition qu'il propose aux autres leur serait encore avantageuse, il n'a aucune autorité légitime pour la leur faire accepter ; [...] ; qu'il est absurde de faire vouloir à d'autres ce qu'on veut ; qu'il est incertain que le péril qu'il fait courir à son semblable, soit égal à celui auquel il veut bien s'exposer : que ce qu'il permet au hasard peut n'être pas d'un prix proportionné à ce qu'il me force de hasarder ; que la question du *droit naturel* est beaucoup plus compliquée qu'elle ne lui paraît ; qu'il se constitue en juge et en partie, et que son tribunal pourrait bien n'avoir pas la compétence dans cette affaire».

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 337 (*corsivi miei*), il testo continua così: «C'est à *la volonté générale* que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il lui convient de vivre ou mourir [...] Vous avez le *droit naturel* le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté *par l'espèce entière* [...] Il n'y a de qualité essentielle à *votre espèce*, que celle que vous exigez dans tous vos semblables pour votre bonheur et pour le leur [...] Dites vous souvent : *Je suis homme*, et je n'ai jamais d'autres *droits naturels* véritablement inaliénables que *ceux de l'humanité*» (*ibid.*, *corsivi miei*, eccetto *droit naturel*).

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 338.

chacun ne songerait qu'à soi [...] Il est certain que le mot de *genre humain* n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose *aucune union réelle entre les individus qui le constituent*<sup>14</sup>.

È così che il ginevrino può liquidare l'idea della società generale, affermando che «ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable *chimère*»<sup>15</sup>: non è in nessun modo possibile tentare di spiegare l'unione degli uomini in società facendo riferimento all'identità di natura che deriva ad essi dall'appartenenza alla stessa specie. Così come non ha alcun senso parlare di una condizione di guerra naturale per la specie umana, che starebbe alla base di ogni convenzione associativa in ogni tempo e luogo<sup>16</sup>, ancor meno sensatamente si può parlare di una socialità naturale, la quale darebbe luogo alla vita in comune degli uomini senza neppure bisogno di una prestazione politica che ne accordi i divergenti interessi, in quanto per essi basterebbe consultare la voce interiore, uguale in ogni uomo, per ritrovare senza difficoltà una indicazione di condotta.

Il punto è che Diderot, con un procedimento del tutto speculare a quello di Hobbes, a cui pure così direttamente si vorrebbe opporre, scambia per natura ciò che altro non è se non il prodotto millenario della convivenza dei gruppi umani in società, il quale soltanto può fornirci ogni cognizione del vivere assieme degli uomini. In un passo del capitolo che filosoficamente s'impone per la sua rilevanza, Rousseau afferma:

Que fera-t-il [l'homme bien intentionné] donc pour se garantir de l'erreur ? Écouterait-il la voix intérieure ? Mais cette voix n'est, dit-on, *formée que par l'habitude de juger et de sentir dans le sein de la société et selon ses lois, elle ne peut donc servir à les établir* [...] La première difficulté revient toujours, et ce n'est que *de l'ordre social établi parmi nous que nous tirons les idées de celui que nous imaginons*. Nous *concevons* la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites républiques nous fait *songer* à la grande, et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> J.-J. Rousseau, *M.G.*, p. 393.

<sup>15</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 395 : « l'erreur de Hobbes n'est donc pas d'avoir établi l'état de guerre entre les hommes indépendants et devenus sociables mais d'avoir supposé cet état naturel à l'espèce, et de l'avoir donné pour cause aux vices dont il est l'effet ». Sul confronto di Rousseau con Hobbes sullo stato di guerra cfr. B. Bernardi, *La fabbrica dei concetti*, op. cit., pp. 225-268.

<sup>17</sup> J.-J. Rousseau, *M.G.*, p. 395. Questo passo della massima rilevanza prosegue in un modo che non posso non riportare, per l'assonanza quasi letterale che mostra di avere con il discorso di Robespierre contro Cloots: «Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus cosmopolites, qui justifient leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne ». Si veda L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006, in particolare pp. 285-444.

La dimensione sociale dell'uomo viene per noi prima di ogni altra, ed è soltanto lavorando per astrazione sulla base dei dati dell'esperienza che possiamo giungere ad isolare l'idea dell'individuo, come singolo membro del genere umano, idea ugualmente astratta e frutto della nostra riflessione. Così, quella *natura dell'uomo* che Diderot e Hobbes pongono alla base della loro meditazione sulla politica non ha nulla di naturale, originario o oggettivo, ed è per questo che non trova giustificazione il tentativo di dedurre da essa le condizioni per un ordine politico rinnovato ed immune dalle difficoltà che l'esperienza civile degli uomini ci mette sotto gli occhi. Quella natura non è infatti che una costruzione mentale, un immaginifico sogno che ogni pensatore determina del tutto arbitrariamente sulla base dei presupposti che decide di adottare, inconsapevolmente condizionato dall'esperienza che lo circonda, e finendo per attribuire valore di universalità a pensieri e idee che hanno invece una loro particolarissima determinatezza. Da qui all'indicazione di un modello di società giusta da costruire, valido in ogni tempo e luogo, il passo è breve e inevitabile, giacché se una è la natura dell'uomo, una non può che essere la società in cui quella natura può essere fatta agire.

Così, procedendo di astrazione in astrazione, si giunge a immaginare una società del tutto irreali, dove a non trovare una giustificazione è esattamente ciò che si tratterebbe di indagare: il legame fra i membri della comunità. Infatti, come è possibile che stiano realmente assieme degli uomini «dont chacun ne verrait que son intérêt, ne suivrait que ses penchants et n'écouterait que ses passions»<sup>18</sup> ? O, dall'altro versante, «où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui-même et si le soin de sa propre conservation est le premier précepte de la nature, peut-on le forcer de regarder ainsi l'espèce en général pour s'imposer, à lui, des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière ?»<sup>19</sup>.

Ciò di cui c'è dunque bisogno, per Rousseau, è un cambio radicale di prospettiva. Se non soltanto la nostra concezione della natura umana, ma anche il nostro modo di essere uomini dipendono necessariamente dal tipo di società in cui ci troviamo a vivere, sarà questa società, con le sue abitudini e le sue leggi, a costituire il nostro oggetto di

---

<sup>18</sup> J.-J. Rousseau, *M.G.*, p. 393 ; l'intero capoverso, che nel manoscritto è stato cancellato da Rousseau, recita : «Si l'on est une fois convaincu que dans les motifs qui portent les hommes à s'unir entre eux par des *liens volontaires* il n'y a rien qui se rapporte *au point de réunion* ; que loin de se proposer un *but de félicité commune* d'où chacun pût tirer la sienne, le bonheur de l'un fait le malheur d'un autre ; si l'on voit enfin qu'au lieu de tendre tous au but général, ils ne se rapprochent entre eux que parce que tous s'en éloignent ; on doit sentir aussi que quand même un tel état pourrait subsister il ne serait qu'une source des crimes et de misères pour des hommes dont chacun ne verrait que son intérêt, ne suivrait que ses penchants et n'écouterait que ses passions» (*corsivo mio*).

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 394.

indagine. La riflessione politica deve pertanto concentrarsi non sulle condizioni che da un presunto stato di natura permetterebbero il passaggio allo stato civile o, più ingenuamente, che consentirebbero di rintracciare una civiltà naturale degli uomini, bensì interrogarsi a fondo sulla natura e sulle cause dei legami che già sostanziano i corpi politici, e sulla maniera più efficace per intervenire su di essi. Per questa via, Rousseau denuncia l'incapacità della scienza politica moderna di confrontarsi davvero con l'esistente, restando imbrigliata in un'oscillazione binaria che si muove necessariamente fra i due fuochi dell'individuo e della specie, enti di ragione che devono la loro esistenza alla speculazione, impedendosi di indagare quell'unica realtà di cui ogni uomo faccia concretamente esperienza, vale a dire il suo essere innanzitutto cittadino, cioè membro di una *société particulière*.

È questa specificità che va interrogata e compresa, se si vuole essere in grado di porre mano ai suoi difetti e di trovare se è possibile dei rimedi. L'arte politica *perfezionata*, di cui Rousseau indica la necessità per superare le secche della teoria politica a lui vicina, lascia dunque volentieri da parte un modo di procedere che dagli opposti onirici della guerra totale e della fratellanza universale promette ugualmente l'attingimento di una soluzione definitiva ai problemi posti dalla convivenza degli uomini. Ciò che si tratta di fare è di mettersi pazientemente al lavoro con gli elementi che si hanno sotto mano, nel tentativo, mai terminabile, di trovare di volta in volta le combinazioni giuste per produrre il massimo di legame sociale raggiungibile a determinate condizioni. Scrive infatti Rousseau:

Mais quoiqu'il n'y ait point de société naturelle et générale entre les hommes [...] loin de penser qu'il n'y ait ni vertu ni bonheur pour nous, et que le ciel nous ait abandonné sans ressource à la dépravation de l'espèce; *efforçons-nous* de tirer du mal le remède qui doit le guérir. Par de *nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut*, le défaut de l'association générale. Que notre violent interlocuteur juge lui-même du succès. Montrons-lui *dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature* [...] Qu'il voit dans une *meilleure constitution de choses* le prix de *bonnes actions*, le châtement des *mauvaises* et l'accord aimable de la *justice* et du *bonheur*. Éclairons sa raison de nouvelles lumières, échauffons son cœur de nouveaux sentiments, et qu'il apprenne à *multiplier son être et sa félicité, en les partageant avec ses semblables*<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 395.

Ciò che il politico può fare è indagare nel dettaglio lo stato di salute di una comunità determinata, verificando innanzitutto la qualità dei rapporti che legano i suoi membri, quale sia il livello dell'accordo intorno a ciò che è buono e cattivo, se vi sia una dimensione comune da cui origina la felicità di ciascuno, se vi sia insomma, e in quale misura, lo spazio per un sentire e un agire comuni<sup>21</sup>. Sulla base di questa osservazione egli potrà intervenire, cercando di regolare i vari elementi secondo il più e il meno, tentando di orientare la vita della comunità nel modo migliore possibile, sapendo in partenza che la perfezione non è di questo mondo, e che l'obiettivo di una «société bien ordonnée» si può e si deve perseguire, ma non è mai stabilmente raggiungibile.

È così che sarà possibile finalmente avere a che fare con delle associazioni nuove, perché rinnovate, nelle quali ci si tenga ugualmente lontani dalle chimere del cosmopolitismo e di una finta socialità che altro non è se non il silenzio delle armi: comunità politiche in cui l'effettiva costituzione delle cose porti in direzione di un orizzonte comune, da perseguire, conservare e rinnovare giorno per giorno. Il compito dell'arte politica inizia là dove un legame politico si è già in qualche misura affermato.

## **2. Dal *Manuscrit* al *Contrat social*: un cambio radicale di prospettiva?**

**2.1** Aprendo il *Contrat social*, che non è che una rielaborazione del *Manuscrit de Genève*, e che secondo l'avvertenza dello stesso autore è l'estratto di un più ampio lavoro sulla politica maggiormente degno di essere dato alle stampe, pare a tutta prima di trovarsi ad anni luce di distanza dalle considerazioni che Rousseau ha condotto nel capitolo di apertura del manoscritto, che abbiamo appena preso in considerazione.

Il ginevrino, determinando il soggetto del primo libro dell'opera, comincia con l'affermare che l'ordine sociale è un diritto sacro da cui tutti gli altri diritti dipendono, ricorda che esso non può essere fondato sulla natura, e che «il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions»<sup>22</sup>. Così, dopo aver giustificato l'affermazione appena sostenuta della non naturalità dello stato civile, mostrando l'impossibilità di qualsiasi parallelo fra quest'ultimo e la famiglia, le società

---

<sup>21</sup> Mostrando tutto l'assurdo delle meditazioni di Diderot, il ginevrino, *ivi*, p. 393 aveva già avuto modo di anticipare questa assai significativa conclusione del capitolo: «Si la société générale existait ailleurs que dans les systèmes des philosophes, elle serait, comme je l'ai dit, un être morale qui aurait des qualités propres [...] : il y aurait une *langue universelle* que la nature apprendrait à tous les hommes, et qui serait le premier instrument de leur *mutuelle communication* : il y aurait une sorte de *sensorium commun* qui servirait à la *correspondance de toutes les parties* ; le *bien* et le *mal public* ne serait pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple *agrégation*, mais il résiderait *dans la liaison qui les unit*, il serait plus grand que cette somme, et *loin que la félicité publique fût établie sur le bonheur des particuliers, c'est elle qui en serait la source*» (*corsivi miei*).

<sup>22</sup> J.-J. Rousseau, *C.S.*, I, 1, p. 518.

fondate sul diritto del più forte e sulla condizione di schiavitù dei vinti in guerra<sup>23</sup>, Rousseau entra nel vivo della trattazione: facendo vedere nel quinto capitolo «qu'il faut toujours remonter à une première convention»<sup>24</sup>, nel celeberrimo sesto capitolo prende finalmente in esame i fondamenti del patto sociale. Scrive il ginevrino:

*Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être*<sup>25</sup>.

Di colpo, ci troviamo ad essere riportati all'interno di un ragionamento che credevamo Rousseau si fosse lasciato definitivamente alle spalle: ci troviamo cioè a rifare i conti con una costruzione immaginaria di un supposto stato di natura, dal quale ogni individuo, sopraffatto dagli ostacoli, è costretto per convenienza ad uscire, se soltanto il genere umano vuole avere qualche speranza di sopravvivenza. Gli individui non possono far altro che «former par agrégation une somme de forces»<sup>26</sup>, mettendo in gioco ciascuno la propria forza e la propria libertà: rischio, questo, che non può essere corso alla leggera, e che anzi costituisce la vera difficoltà con cui l'autore ammette di dover fare i conti. Prosegue infatti Rousseau:

*Cette difficulté, ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes : «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant». Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution*<sup>27</sup>.

Il problema principale è dunque qui, per Rousseau, quello della conservazione della vita e dei beni di ogni individuo, la cui libertà consiste nella totale indipendenza da ogni altro individuo, nel permanere completamente padrone delle proprie decisioni, nel non essere costretto a sottomettersi al comando altrui, giacché a comando corrisponde necessariamente l'obbligo di cieca obbedienza. Non soltanto Rousseau riprende qui

---

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, I, 2-4, pp. 518-521.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, I, 5, pp. 521-522.

<sup>25</sup> *Ivi*, I, 6, p. 522 (*corsivi miei*).

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.* L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, a cura di V. Morfino, introduzione di A. Illuminati, Milano, Mimesis, 2003.

nella maniera più chiara tutta la grammatica della teoria politica moderna, ma mostra anche di impostare la soluzione del problema in un modo del tutto conforme a quel movimento di cui tale teoria, da Hobbes in avanti, ha mostrato l'inevitabilità<sup>28</sup>. Se tutto si riduce ad una questione di forza, non può che essere una irresistibile forza comune ciò che promette di salvaguardare una volta per tutte la libertà di ciascuno, ed è qui che Rousseau porta il ragionamento alle sue estreme conseguenze, impiegando addirittura termini che forse nessuno, prima di lui, si era spinto ad usare:

Ces clauses, bien entendues, ces réduisent toutes à une seule: savoir, l'*aliénation totale* de chaque associé *avec tous ces droits* à toute la communauté: car, premièrement, *chacun* se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. De plus, l'*aliénation* se faisant *sans réserve*, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus *rien à réclamer*: car, *s'il restait quelques droits* aux particuliers [...] l'état de nature subsisterait [...] Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants: «*Chacun* de nous met en commun *sa personne et toute sa puissance* sous la *suprême* direction de la volonté générale; et nous recevons encore *chaque membre* comme partie indivisible du tout».<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> A. Biral, *Rousseau: la società senza governo*, in G. Duso, *Il contratto sociale*, op. cit., pp. 191-235.

<sup>29</sup> J.-J. Rousseau, *CS*, I, 6, p. 522. Questo passaggio non è il solo a marcare l'irresistibilità della forza comune a cui ogni individuo deve sottomettersi senza riserve: *ivi*, I, 7, pp. 523-524: «Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera *contraint* par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose qu'on le *forcera* d'être libre; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle, condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels, sans cela, seraient absurdes, tyranniques, et sujet aux plus énormes abus» (*corsivi miei*); *ivi*, II, 4, pp. 527-528: «Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un *pouvoir absolu* sur tous les siens; et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale, porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté. [...] On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté; mais il faut convenir aussi que *le souverain seul est juge de cette importance* [...] On voit par là que le pouvoir souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe pas les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions [...] Leur [des particuliers] vie même, qu'ils ont dévouée à l'État, en est continuellement protégée; et lorsqu'ils l'exposent pour sa défense, que font-ils alors que lui rendre ce qu'ils ont reçu de lui?» (*corsivi miei*); *ivi*, II, 5, p. 529: «Le traité social a pour fin la conservation des contractants. Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques risques, même de quelques pertes [...] quand le prince lui a dit: «Il est expédient de l'État que tu meures», il doit mourir, puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État [...] D'ailleurs, tout malfaiteur, attaquant le droit social, devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie; il cesse d'en être membre en violant ses lois, et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'État est incompatible avec la sienne; il faut qu'un des deux périsse: et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi. Les procédures, le jugement, sont les preuves et la déclaration qu'il a rompu le traité social, et par conséquent qu'il n'est plus membre de l'État. Or, comme il s'est reconnu tel, tout au moins par son séjour, il en doit être retranché par l'exil comme infracteur du



Di fronte a questo genere di argomentazioni, viene seriamente da chiedersi che fine abbia fatto lo sforzo messo in campo da Rousseau all'inizio del *Manuscrit de Genève* per superare l'orizzonte concettuale della scienza politica moderna e, ancor prima, se sia davvero uno sforzo di tal genere ciò che ha impegnato l'autore in quelle pagine. Che differenza c'è, in buona sostanza, fra queste affermazioni e la costruzione hobbesiana, che ci era parso Rousseau ritenesse di poter superare, nello stesso momento in cui mostrava l'inadeguatezza della risposta data da Diderot al *raisonneur violent*? E soprattutto, qual è la consistenza delle riflessioni che Rousseau lì svolgeva sulla preminenza della società, e sull'insensatezza di dedurre lo stato civile dallo stato di natura?

È esattamente questo ciò su cui mi pare necessario riflettere qui, poiché le indicazioni che Rousseau avanza nelle prime pagine del *Manuscrit de Genève* mi sembrano così potenzialmente e fortemente innovative rispetto al panorama concettuale dominante nel periodo in cui egli pensa e scrive, da essere meritevoli di venir prese in conto sul serio e messe alla prova fino in fondo prima di essere tralasciate. Ciò che si tratta dunque innanzitutto di fare, è cercare di comprendere se tali affermazioni e quelle che abbiamo appena letto si escludano a vicenda e siano in aperta contraddizione le une con le altre, o se non vi sia invece una possibilità di trovare un accordo fra esse.

Per fare ciò, la via che mi pare essere maggiormente produttiva consiste nel proseguire con la lettura del *Contrat*, cercando di vedere se nella parte successiva dell'opera vi siano elementi in grado di illuminare il nostro problema.

### **3. Il *Manuscrit* nel *Contrat social*. Popolo, legislatore, legge**

**3.1** Le parole con cui Rousseau, al capitolo sesto del secondo libro del *Contrat*, apre la trattazione dedicata alla legge, richiamano tutta la nostra attenzione:

Par le pacte social, nous avons donné l'existence et la vie au *corps politique*: il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation. Car l'acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit ne détermine *rien* encore de *ce* qu'il doit *faire* pour se conserver<sup>30</sup>.

---

pacte, ou par la mort comme ennemi public ; car un tel ennemi n'est pas une personne morale, c'est un homme : et c'est alors que le droit de la guerre c'est de tuer le vaincu».

<sup>30</sup> J.-J. Rousseau, *CS*, II, 6, pp. 529-530 (*corsivi miei*).

Queste poche righe ci indicano immediatamente due cose estremamente rilevanti. La prima è che Rousseau ritiene di aver a questo punto assolto il compito che si era assegnato nel capitolo quinto del primo libro, là dove indicava la necessità di esaminare «l'acte par lequel un peuple est un peuple»<sup>31</sup>. La seconda, è che tale atto non è in grado di dire nulla su come il corpo politico, a cui esso ha dato origine, debba agire e essere governato: l'esistenza di un popolo, le cui origini Rousseau si è fin qui sforzato di indagare, è soltanto il presupposto di un trattato politico. Il compito vero e proprio resta ancora tutto da svolgere, giacché si tratta di capire in che modo si possa giungere alla determinazione del contenuto delle azioni che i cittadini dovranno svolgere e della condotta che essi dovranno tenere. Continua Rousseau:

*Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni des lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes [...] Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet*<sup>32</sup>.

La forza comune dell'associazione è indispensabile per garantire una effettualità alle leggi, senza cui gli uomini non saprebbero vivere insieme, proprio perché essi sono uomini e non dei, ed è attraverso queste leggi che è possibile porre all'interno del corpo politico il problema della giustizia, che Rousseau qui definisce come ciò che è bene e conforme all'ordine. Le leggi e i governi permettono di portare sulla terra, per quanto è possibile, ciò che solo può garantire il funzionamento e la conservazione di una comunità, ciò che permette di immettere nelle città degli uomini il massimo possibile di quell'ordine e di quella giustizia in sé, dei quali l'ordine e la giustizia di cui noi facciamo esperienza non sono che una, più o meno pallida, imitazione. In questo senso, le leggi sono propriamente «les conditions de l'association civile»<sup>33</sup>: il problema politico per eccellenza è dunque il problema della determinazione della legge e della individuazione dei suoi contenuti.

Crederne che il popolo possa da solo essere in grado di procedere a questo arduo compito, equivarrebbe a ritenere, un'altra volta, che gli uomini siano dei: ma in questo

---

<sup>31</sup> *Ivi*, I, 5, p. 522.

<sup>32</sup> *Ivi*, II, 6, p. 530.

<sup>33</sup> *Ibid.*

caso, non vi sarebbe bisogno di nessuna legge, di nessun governo, di nessuna convenzione. Ciò che i membri di una comunità possono e devono fare è interrogarsi sulle leggi che vengono loro date, discuterle, accoglierle dando il proprio assenso, o rifiutarle: i cittadini possono aggiungere al contenuto della legge la forza della loro sanzione; per la confezione delle leggi, c'è invece bisogno di una prestazione personalissima, in grado di comprendere esattamente quale tipo di leggi convenga a quale tipo di uomini, nel tentativo di costituire una comunità coesa, ordinata, il più possibile longeva.

Com'è noto, Rousseau indica nel Legislatore colui che soltanto può riuscire in questa impresa: senza entrare nel merito della caratterizzazione che il ginevrino fornisce di questa figura, per il ragionamento che stiamo qui conducendo mi pare invece rilevante porre l'accento sulle modalità della sua azione, che il filosofo indaga nei capitoli ottavo, nono e decimo del secondo libro, significativamente intitolati *Du peuple*. Scrive Rousseau:

Comme, avant d'élever un grand édifice, l'architecte observe et sonde le sol pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage *instituteur* ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter<sup>34</sup>.

La creazione di un sistema di legislazione non è un'operazione teorica, che si può fare sulla carta, a prescindere dalla comunità politica a cui esso è destinato. Se così fosse, basterebbe scrivere un corpo di leggi una volta per tutte, e questo sarebbe applicabile in ogni circostanza da chiunque: bisogna invece esaminare a fondo la società che si vuole istituire, nello stesso modo in cui il medico visita un malato, fa una diagnosi, indica la prognosi, tenendo presente innanzitutto che non ogni malato può essere curato<sup>35</sup>. Vi sono certo delle indicazioni generali che si possono seguire, ma queste di per sé non costituiscono che il quadro di riferimento che il legislatore deve avere presente nella sua azione, per sviluppare la quale egli non può prescindere dal misurarsi con la concretezza del popolo che gli sta di fronte.

---

<sup>34</sup> *Ivi*, II, 8, pp. 533-534 (*corsivo mio*).

<sup>35</sup> Il paragone dell'arte politica del legislatore con l'arte curativa del medico, pur non presente nei termini che abbiamo riportato sopra, è esplicitamente suggerito da Rousseau, *CS*, II, 8, p. 534: «Quand une fois les coutumes sont établies et le préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse de vouloir les reformer; le peuple ne peut pas même souffrir qu'on touche à ses maux pour les détruire, *semblable à ces malades stupides et sans courage qui frémissent à l'aspect du médecin*» (*corsivo mio*).

Così, se da un lato è agevole riconoscere che «la plupart de peuples, ainsi que des hommes, ne sont dociles que dans leur jeunesse; ils ne deviennent incorrigibles qu'en vieillissant», dall'altro bisogna ben tener presente che «la maturité d'un peuple *n'est pas toujours facile à connaître* ; et si on la prévient, l'ouvrage est manqué»<sup>36</sup>.

Allo stesso modo, si può senz'altro dire che vi devono essere dei limiti affinché uno stato sia ben costituito, ma *a priori* non si può determinare nient'altro, a proposito della sua estensione, se non che esso non dev'essere né troppo grande né troppo piccolo. La governabilità di uno stato dipende dalla combinazione delle variabili dell'estensione del suo territorio e del vigore del suo governo, talché «il y a, dans tout corps politique, un *maximum* de force qu'il ne saurait passer»<sup>37</sup>: tale massimo non è però determinabile una volta per tutte, e l'unica cosa che si può con certezza sapere è che lo stato non deve essere tanto grande da far sì che i cittadini non vedano mai i propri capi, la patria sia tanto estesa da confondersi per essi con il mondo, i concittadini tanto numerosi da apparire stranieri. Bisognerà così essere in grado di delimitare i confini del popolo attenendosi al principio generale secondo cui «les mêmes lois ne peuvent convenir à tant des provinces diverses qui ont des mœurs différents, qui vivent sous des climats opposés, et qui ne peuvent souffrir la même forme de gouvernement»<sup>38</sup>; allo stesso tempo, vale necessariamente l'osservazione per cui «Des lois différents n'engendrent que trouble et confusion parmi des peuples qui, vivant sous les mêmes chefs et dans une communication continuelle, passent ou se marient les uns chez les autres, et, soumis à d'autres coutumes, ne savent jamais si leur patrimoine est bien à eux»<sup>39</sup>.

Ancora, la forza di uno stato si misura incrociando la variabile dell'estensione con quella della popolazione, e anche in questo caso ciò che si deve avere di mira è il *maximum* di forza che sia possibile ottenere. Infatti

On ne peut donner en calcul un rapport *fixe* entre l'étendue de terre et le nombre d'hommes qui se suffisent l'un à l'autre, tant à cause des différences qui se trouvent dans les qualités du terrain, dans ses degrés de fertilité, dans la nature de ses productions, dans l'influence des climats, que de celles qu'on remarque dans les

---

<sup>36</sup> *Ibid.* (*corsivo mio*); precisa Rousseau : «la jeunesse n'est pas l'enfance. Il est pour les nations comme pour les hommes un temps de jeunesse ou, si l'on veut, de maturité, qu'il faut attendre avant de les soumettre à des lois : mais la maturité d'un peuple *n'est pas toujours facile à connaître* ; et si on la prévient, l'ouvrage est manqué» (*ibid.*).

<sup>37</sup> *Ivi*, II, 9, p. 534.

<sup>38</sup> *Ivi*, II, 9, p. 536.

<sup>39</sup> *Ibid.*

*tempéraments* des hommes qui les habitent, dont les uns consomment peu dans un pays fertile, les autres beaucoup sur un sol ingrat<sup>40</sup>.

Insomma, come il medico calibra la sua cura sulla persona del malato che in quel momento si trova di fronte, con le sue peculiarità fisiche e caratteriali, così si comporterà il Legislatore con il popolo che vuole «istituere»<sup>41</sup>: gli uomini *non sono tutti uguali*, perché differiscono per usi, costumi, abitudini, che dipendono dal luogo in cui essi storicamente sono vissuti, intrecciando rapporti e relazioni particolari con le persone che si sono trovate a condividere la medesima situazione<sup>42</sup>. Questo è esattamente il motivo per cui è impossibile che vi sia un sistema di legislazione universale e unico, allo stesso modo in cui è impossibile che vi sia una unica cura per tutte le malattie umane. Il Legislatore, infatti, terrà presente che

ces objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés en *chaque* pays par les *rappports* qui naissent, tant de la *situation locale* que du *caractère* des habitants, et c'est sur ses *rappports* qu'il faut assigner à *chaque* peuple un système *particulier* d'institution, qui soit le *meilleur*, *non peut-être en lui-même*, mais pour *l'État* auquel il est destiné<sup>43</sup>.

Per dare a un popolo un sistema di legislazione, il Legislatore dovrà dunque innanzitutto avere un popolo cui dare delle leggi. Sarà soltanto dopo un paziente lavoro di analisi, indagine e osservazione che egli sarà in grado, se il popolo che ha davanti lo permette, di compiere la sua opera. Così, se da un lato si può dire che sono le leggi a fare il popolo, in quanto sono le leggi che costituiscono le condizioni dell'associazione politica, la quale senza di esse sarebbe una vuota astrazione, dall'altro Rousseau chiarisce nella maniera più chiara che senza un popolo per cui legiferare non ha senso porsi il problema della legislazione, giacché il miglior sistema di leggi in assoluto sarebbe del tutto vano se applicato presso il popolo sbagliato. Scrive infatti al termine del capitolo decimo del secondo libro:

---

<sup>40</sup> *Ivi*, II, 10, p. 537 (*corsivo mio*).

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> J.-J. Rousseau, *De l'influence des climats sur l'histoire*, op. cit., p. 184, aveva già avuto modo di osservare: «Ainsi tout se réduit d'abord à la subsistance, et par là l'homme tient à *tout ce qui l'environne*. Il dépend de tout, et il *devient ce que tout ce dont il dépend le force d'être*. Le *climat*, le *sol*, l'*air*, l'*eau*, les productions de la terre et de la mer, forment son *tempérament*, son *caractère*, déterminent ses goûts, ses passions, ses travaux, ses actions de toute espèce. *Si cela n'est pas exactement vrai des individus, il l'est incontestablement des peuples* [!]; et, s'il sortait de la terre des hommes tout formés, en quelque lieu que ce pût être, qui connaîtrait bien l'état de tout ce qui les entoure pourrait déterminer à coup sûr ce qu'ils deviendront» (*corsivi miei*).

<sup>43</sup> *Ivi*, II, 11, p. 538 (*corsivi miei*).

Quel *peuple* est donc propre à la législation? Celui qui, se trouvant *déjà lié* par quelque *union d'origine, d'intérêt ou de convention*, n'a point encore porté le vrai joug des lois ; celui qui n'a ni coutumes, ni superstitions bien enracinées [...] enfin celui qui réunit la *consistance* d'un ancien peuple avec la docilité d'un peuple nouveau. Ce qui rend pénible l'ouvrage de la législation est moins ce qu'il faut établir que ce qu'il faut détruire [...]<sup>44</sup>.

Non si possono dare leggi ad una comunità che non sia già unita da legami di origine, interesse o convenzione<sup>45</sup>, ed è esattamente questo ciò che rende difficile, *penoso* addirittura, il compito di chi legifera: il Legislatore deve infatti sapersi confrontare in maniera adeguata con una realtà già data, che ha leggi, usi e costumi propri, stratificatisi e sedimentatisi nel tempo, sui quali deve poter intervenire con perizia chirurgica, sapendo con precisione che cosa mantenere e che cosa rimuovere.

Così, quasi alla fine del secondo libro del *Contrat social*, ritroviamo una serie di ragionamenti che ricordano molto da vicino quell'orizzonte che era emerso leggendo il secondo capitolo del *Manuscrit de Genève*, e che sono in grado di fornirci una chiave di lettura per tentare una spiegazione della prima parte del *Contrat*, che ci era sembrata in contraddizione netta con questo quadro.

**3.2** Il Legislatore si trova di fronte un corpo politico costituito già diverso tempo prima di essere interpellato per prestare la sua opera, né del resto è immaginabile che possa essere diversamente al tempo in cui il filosofo scrive. Iniziando la trattazione riservata all'istituzione dei comizi romani, Rousseau nota:

L'expérience nous apprend tous les jours de quelles causes naissent les révolutions des empires: mais comme *il ne se forme plus de peuple*, nous n'avons que des *conjectures* pour expliquer comment ils se sont formés.

---

<sup>44</sup> *Ivi*, II, 10, p. 537 (*corsivi miei*).

<sup>45</sup> Queste parole sono per due ragioni di assoluto rilievo. In primo luogo, perché quando Rousseau impiega i termini *lien, union, peuple, association* fa indubbiamente riferimento ad un corpo politico già formatosi: e dunque è indiscutibile che per il ginevrino l'opera del Legislatore non può che intervenire su una realtà societaria già presente. In secondo luogo, perché proprio in questo passaggio così cruciale – è quello che conclude l'argomentazione sulla figura del Legislatore e sui rapporti che intercorrono fra questo e il popolo –, il filosofo ci dice che la comunità di cui si parla può essere unita anche in virtù di legami non direttamente relazionabili con una convenzione. È davvero interessante che il termine *convenzione* venga qui posto in alternativa agli altri due: non si era parlato in *CS*, I, 5, p. 521 del fatto «qu'il faut *toujours* remonter à une première convention»?

Les usages qu'on trouve établis attestent au moins qu'il y eut une *origine* à ses usages<sup>46</sup>.

Da un tempo immemorabile non si formano più popoli, e tuttavia gli uomini del tempo di Rousseau non vivono certo nello stato di natura: quando Rousseau scrive, l'Europa è popolata da nazioni, le cui origini si perdono nella notte dei tempi. È in via del tutto congetturale che si può tentare una ricostruzione delle loro origini, ed è nel contesto di una tale ipotesi che Rousseau ricorre a quello che ormai è un *topos* della scienza politica: il patto che permette la formazione di un popolo a partire da una moltitudine di individui, che vivono già in una situazione di contiguità – l'*agrégation* – per riuscire a far fronte alle necessità e ai bisogni, ma che non sono ancora una comunità.

Nel capitolo sul patto sociale, subito dopo aver enunciato il problema a cui il contratto sociale deve trovare la soluzione, e prima di sottolineare che l'adesione al patto richiede l'alienazione totale degli individui, Rousseau scrive:

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendraient vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être *jamais été formellement énoncées*, elles sont partout les mêmes, partout *tacitement admises et reconnues*, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits, et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça<sup>47</sup>.

Il ricorso allo stato di natura e al patto serve a Rousseau soltanto per chiarire che il legame sociale non si forma da solo, spontaneamente, naturalmente: ogni uomo decide, più o meno consapevolmente, di far parte di una comunità particolare, che può essere quella all'interno della quale è nato, o una qualsiasi altra. Dal momento in cui un uomo accetta di risiedere in una comunità, anche se non si è esplicitamente posto il problema, è *come se* pronunciasse la formula di adesione al patto sociale. Egli può sempre decidere in qualsiasi momento di allontanarsi dalla comunità, e di riconoscerne un'altra come sua patria adottiva<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> *Ivi*, IV, 4, p. 566 (*corsivi miei*).

<sup>47</sup> *Ivi*, I, 6, p. 522 (*corsivi miei*).

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, III, 18, p. 563: «Grotius pense même que chacun peut renoncer à l'Etat dont il est membre, et reprendre sa liberté naturelle et ses biens en sortant du pays», e specifica in nota: «Bien entendu qu'on ne quitte point pour éluder son devoir et se dispenser de servir sa patrie au moment qu'elle a besoin de nous. La fuite alors serait criminelle et punissable, ce ne serait plus retraite, mais désertion»; cfr. soprattutto *ivi*, IV, 2, p. 565: «Si donc, lors du pacte social, il s'y trouve des opposants, leur opposition n'invalide pas le contrat, elle empêche seulement qu'ils n'y soit compris: ce sont des étrangers parmi les citoyens. Quand l'Etat est institué, le consentement est dans la résidence: habiter le territoire, c'est se soumettre à la souveraineté», e la precisazione della nota: «Ceci doit toujours s'entendre d'un État libre; car d'ailleurs la

Sgombrando il campo da quelle «fausses notions du lien social» di cui aveva parlato anche nel *Manuscrit de Genève*<sup>49</sup>, Rousseau chiarisce in apertura del *Contrat* che «la plus ancienne de toutes les sociétés, et la seule naturelle, est celle de la famille»<sup>50</sup>. L'unica società davvero naturale, che nessuno può scegliersi, è quella della famiglia, restando inteso che, raggiunta l'autonomia e l'indipendenza, i figli possono decidere di abbandonare il tetto paterno.

Ciò non significa tuttavia che non ci siano altre società rispetto a quella familiare: anzi, ci sono soltanto società di uomini, e davvero in questo senso vale l'affermazione sopra citata secondo cui «nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens»<sup>51</sup>. Di queste società, noi possiamo soltanto immaginare come si siano formate: unione di interessi, o di origine, o di convenzione appunto; ma ciò che è importante sottolineare per Rousseau è che è sempre sulla base di una scelta volontaria che noi decidiamo di appartenere ad una comunità piuttosto che ad un'altra.

Questo aspetto è certo decisivo, poiché è su di esso che si fonda la possibilità di legittimare l'ordine sociale: c'è assoluto bisogno che gli uomini siano comandati e governati, poiché da soli non sarebbero in grado di farlo; e l'adesione di ogni uomo ad una comunità ci dice della sua disponibilità a riconoscere le leggi che quella comunità ha e si dà. In buona sostanza la deliberazione della volontà generale sulle leggi confezionate dal Legislatore, l'assenso dei cittadini di dare ad esse forza di legge, è l'occasione per ogni membro della comunità di ripercorrere le ragioni che lo tengono legato a quella comunità, di verificare se continuano a persistere i motivi della sua appartenenza ad essa, e per questa via, in definitiva, di ripetere volta per volta l'ipotetica formula di un contratto che nessuno lo ha mai chiamato a sottoscrivere, e che tuttavia tacitamente accetta giorno per giorno. Ciò tuttavia non significa affatto che siano i cittadini a creare dal nulla le leggi, né che esista nella realtà un momento in cui essi vivano senza leggi.

Se è così, diventa chiara tanto l'affermazione secondo cui è necessario che ci sia già un popolo perché possa essere pensabile l'azione del Legislatore, quanto quella secondo cui è necessario il Legislatore per istituire un popolo. Il Legislatore, intervenendo con il suo personale e straordinario contributo, è colui che può «découvrir les meilleures

---

famille, les biens, le défaut d'asile, la nécessité, la violence, peuvent retenir un habitant dans le pays malgré lui ; et alors son séjour seul ne suppose plus son consentement au contrat ou à la violation du contrat» (*ibid.*).

<sup>49</sup> J.-J. Rousseau, *MG*, I, 5, p. 400.

<sup>50</sup> *Id.*, *CS*, I, 2, p. 518 (*corsivo mio*).

<sup>51</sup> *Id.*, *MG*, I, 2, p. 395.



règles qui conviennent aux nations»<sup>52</sup>, colui che trae dal popolo stesso che ha di fronte ciò che, convenendogli, può migliorarlo, la figura in grado di cogliere la virtù propria di ogni popolo, e di trovare i mezzi idonei per far progredire e sviluppare quella virtù<sup>53</sup>. Il Legislatore *istituisce* il popolo nello stesso modo in cui un *istitutore*, curando l'educazione dell'allievo affidatogli, lo trasforma e lo migliora cercando di far emergere tutto il positivo che egli già serba in sé.

Il popolo che ha avuto la fortuna di incontrare un Legislatore diviene un altro rimanendo sé stesso, perché tutti i singoli che già compongono quel popolo divengono, grazie alle leggi, parte integrante di un unico corpo *nel grado massimo* che a quegli individui sia possibile in quel dato momento. Ciò che viene *rigenerata* dall'azione del Legislatore è esattamente l'*intensità* del legame sociale, che è già e sempre presente, in qualche misura, nelle diverse società umane, e che pure oscilla tra un minimo e un massimo, e cioè tra gli estremi della disgregazione e della fusione in un corpo solo<sup>54</sup>.

È per questo, del resto, che nell'azione del Legislatore la parte più delicata, tanto nell'osservazione della società quanto nella produzione delle leggi, è quella che riguarda i costumi e l'opinione: ciò che il Legislatore deve poter individuare è esattamente ciò che fa sì che i cittadini *si sentano uniti*, ciò che produce l'auto-rappresentazione di sé come parte di un tutto, e questo passa necessariamente per le abitudini, le usanze, le ritualità, giacché compiere gli stessi gesti, ritrovarsi alle stesse feste, condividere uno stesso sentire sono elementi più importanti per la coesione sociale che avere gli stessi governanti, o lo stesso codice civile e penale<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> J.-J. Rousseau, *CS*, II, 7, p. 531.

<sup>53</sup> In *ivi*, II, 11, p. 538 Rousseau scrive: «C'est ainsi qu'autrefois les Hébreux, et aujourd'hui les Arabes, ont eu pour principal objet la religion, les Athéniens les lettres, Carthage et Tyr le commerce, Rhodes la marine, Sparte la guerre, et Rome la vertu. L'auteur de l'*Esprit des lois* a montré dans une foule d'exemples par quel art le législateur dirige l'institution vers chacun de ces objet».

<sup>54</sup> Per Rousseau il popolo che, in virtù della legislazione, ha sfiorato, se non raggiunto, lo "stato di fusione" è indiscutibilmente quello ebraico. Le parole che, nel frammento *Des Juifs*, in *O.C.*, vol. 2., p. 188, il ginevrino dedica al "prodigio" ebraico meritano di essere lette: «Mais un spectacle étonnat et vraiment unique est de voir un peuple expatrié n'ayant plus ni lieu ni terre depuis près de deux mille ans, un peuple altéré, chargé, mêlé d'étrangers depuis de plus de temps encore, n'ayant plus peut-être un seul rejeton des premières races, un peuple épars, dispersé sur la terre, asservi, persécuté, méprisé de toutes les nations, conserver pourtant ses coutumes, ses lois, ses mœurs, son amour patriotique et sa première union sociale quand tous les liens en paraissent rompus. Les Juifs nous donnent cet étonnant spectacle, les lois de Solon, de Numa, de Lycurgue sont mortes, celles de Moïse bien plus antiques vivent toujours [...] Quelle doit être la force de la législation capable d'opérer de pareils prodiges [...] ?». Converrà ricordare, seppur incidentalmente, che considerazioni dello stesso tenore a proposito di Mosè torneranno nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *OC*, vol. 3, p. 529, e che un richiamo esplicito alla «loi judaïque» chiude la trattazione riservata al Legislatore, «homme extraordinaire dans l'État», in *CS*, II, 7, pp. 531-533. Dall'inizio alla fine dell'opera di Rousseau, Mosè è dunque colui che più di ogni altro ha incarnato agli occhi del ginevrino il prototipo del legislatore.

<sup>55</sup> Cfr. *Ivi*, II, 12, p. 539: «A ces trois sortes de lois in s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes, qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans le cœurs des citoyens [...] et substitue

In questo modo, ciò che Rousseau accoglie dell'elaborazione della scienza politica moderna è l'idea che le società umane si reggano su legami che in ultima istanza riposano su una decisione volontaria dei singoli; e tuttavia tale decisione non poggia su un vuoto pneumatico, ma è condizionata e condizionabile dal contesto societario all'interno del quale ciascuno si trova inserito e dalle leggi e dagli usi che ne regolano i ritmi e la vita.

Il problema della politica non è dunque per nulla quello di trovare la formula che permetta astrattamente di *creare il popolo*, bensì quello di cercare i mezzi per *rigenerare un popolo*.

## Capitolo sesto. La concezione robespierriana del popolo

### 1. *La nature même des choses*: ciò che è naturale è costituzionale

1.1 Nei primi due capitoli di questa parte ho cercato di mettere in evidenza le fortissime analogie che intercorrono fra il concetto di *popolo* dominante nel dibattito interno alla Società dei Giacobini di Parigi e quello che emerge da una lettura del *Contrat social* di Rousseau, in particolar modo della sua seconda parte, alla luce della versione preparatoria dell'opera stessa. Senza voler parlare di filiazioni o genealogie, emerge in ogni caso una potente vicinanza di visioni in merito alla concezione della comunità politica, fortemente condizionata dall'emergere, nel contesto del dibattito politico settecentesco, del concetto di *nazione*.

Ciò che si riscontra, in definitiva, è che tanto nei Giacobini quanto – prima di loro – in Rousseau è all'opera quel rovesciamento di prospettiva che Foucault ha evidenziato essere presente in autori del primo Settecento, come Boulainvilliers, e che lo stesso Foucault ha efficacemente condensato nell'affermazione secondo cui «non è dunque il re a costituire la nazione, ma una nazione a darsi un re per lottare contro le altre nazioni»<sup>1</sup>.

Ciò che esiste innanzitutto, ciò che è massimamente reale è il corpo politico, l'insieme dei membri di una comunità, che si identificano fra loro e si riconoscono parte di una medesima società, in virtù di una comunanza di interessi, abitudini, costumi: l'esistenza della comunità politica è il dato *sostanziale* originario, senza il quale non ha alcun senso nessun discorso sulla *forma* politica.

Cercherò ora di mettere in evidenza come questa stessa prospettiva stia al cuore dell'orizzonte teorico di Robespierre, giacché è soltanto a partire da una simile caratterizzazione del corpo politico che si rende comprensibile la concezione robespierriana del politico, la sua visione dello spazio che i diversi poteri devono occupare, e in definitiva il ruolo e lo statuto delle persone che, per conto della comunità, devono gestire la cosa pubblica.

In questo capitolo cercherò pertanto di mettere in rilievo la concezione robespierriana del popolo, ponendo così le basi per l'indagine che occuperà le successive parti del lavoro, che saranno incentrate sulla concezione robespierriana del governo. Si tratterà dunque in questa sede di mostrare innanzitutto come la visione che Robespierre ha della

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, op. cit., p. 188.

comunità politica sia del tutto consonante con quanto siamo venuti riscontrando nel corso dei primi due capitoli di questa seconda parte; successivamente, entrerà nel dettaglio del concetto robespierriano di *popolo*, mostrando in che cosa per lui il popolo consista, e quali siano gli spazi della sua azione o, meglio, i luoghi in cui esso manifesta la sua presenza.

**1.2** È interessante notare come uno dei primi testi in cui Robespierre espone in maniera compiuta la propria visione politica sia il discorso che egli redige, nel novembre del 1790, per perorare la causa dell'annessione di Avignone alla Francia<sup>2</sup>. Due anni prima della discussione suscitata dal problema della riunificazione della Savoia, le argomentazioni che Robespierre mette in campo rilevano esattamente dallo stesso ordine di considerazioni che abbiamo visto essere di dominio comune all'interno della Società di Parigi in occasione di quel dibattito.

Per Robespierre, sono innanzitutto i rapporti sedimentatisi nel tempo fra uomini che vivono in una stessa condizione societaria a formare l'identità di un popolo, il quale si trova ad essere tale non in virtù della persona che lo governa, e ad avere una sua consistenza, una propria incontestabile esistenza a prescindere da chi, di volta in volta, ne regge le sorti. Il fatto che una stessa persona si trovi, per qualche accidente del destino, a regnare su genti e luoghi diversi, non può in alcun modo rimuovere le barriere che sussistono fra essi, proprio per il fatto che tali «barrières» non sono ostacoli che si possano mettere o togliere a piacimento: si tratta «des mœurs, des lois, des usages, du gouvernement, de la constitution civile, militaire, judiciaire», delle consuetudini che si sono lentamente stratificate nelle relazioni fra persone, alle quali sono conseguite istituzioni civili e politiche particolari, le quali a propria volta hanno continuato a produrre nel tempo un ben determinato tipo di legame sociale. Così, anche se il Papa è il re di Avignone fin dalla metà del Trecento, quattro secoli di governo non sono serviti a nulla per cambiare la natura dei suoi sudditi, che erano e sono rimasti Francesi, e che con l'Italia e chi la abita non hanno niente a che spartire. Inglesi, Francesi, Hanovriani, Capitolini sono genti diverse, e formano «corps politiques *distincts*» l'uno dall'altro. È dunque la situazione ambientale, il trovarsi a vivere in uno stesso spazio ciò che produce la «différence» e la «séparation» delle diverse famiglie umane, e ciò che fa sì

---

<sup>2</sup> *Sur la pétition des Avignonnais pour leur réunion à la France* (Cs, 18 nov. 1791), in *OR*, t. 6, pp. 585-608.

che i loro membri, quantunque tutti appartenenti alla stessa specie, non corrano alcun rischio di confondersi<sup>3</sup>. Così, è la natura stessa a invitare i costituenti a

ne point violer la plus irréfragable des toutes les lois, *celle de la nature même*, qui a voulu qu'elle [la ville d'Avignon] fût, qu'elle ne pût être qu'*une portion du territoire françois*<sup>4</sup>.

La legge di natura che qui Robespierre invoca è quella del territorio, del clima, in una parola della conformazione geografica di un paese, che da sola più di ogni altro fattore è in grado di render conto delle differenze che ci sono fra gli uomini. Gli Avignonesi sono Francesi perché la terra che abitano non è che una porzione del territorio francese, e per escludere Avignone dal regno bisognerebbe in qualche misura amputare uno spazio geografico che trova i suoi limiti alle frontiere naturali del paese.

Così, da questo impasto strettissimo di uomini che si rapportano gli uni con gli altri da tempi immemorabili su di una stessa terra è uscita la nazione francese, e quantunque i papi e i re, comportandosi da pastori, si siano sentiti in diritto di cedere o vendere i propri sudditi come se fossero capi di bestiame, ciò che non hanno valutato nel loro delirio onirico è che gli uomini non sono pecore tutte uguali, che si lasciano distinguere soltanto attraverso il marchio del padrone. La differenza sta proprio nel fatto che gli uomini, vivendo in società, sono costituiti e forgiati dalla comunità cui appartengono e

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 589 (*corsivi miei*). Il passo, per la sua rilevanza, merita di essere letto per intero: « Deux peuples peuvent confier au même individu le soin de tenir les rênes de leur gouvernement, et rester cependant étrangers l'un à l'autre. C'est ainsi, pour me borner à un seul exemple, que l'Angleterre et [le] Hanovre reconnoissent le même prince. L'homme, dont les idées sont *dépravées* par le despotisme, s'accoutume aisément à ne distinguer les nations que par le nom de leurs rois, et *les rois à la place des nations* ; il lui semble que deux *peuplades* se confondent sous la main d'un monarque, comme deux *troupeaux* sous l'empire du même pâtre, mais dans l'ordre de la raison et de la vérité, les *peuples* sont des grandes *sociétés d'hommes libres* qui, réglant avec une *puissance souveraine* et leurs intérêts et leurs actions, ne s'associent, ne s'allient, ne *s'identifient* que par des conventions réciproques, par un consentement mutuel. Sans cette condition, soit qu'elles aient pour rois des *individus* différents, soit qu'elles se trouvent avoir adopté successivement le même, elles forment toujours des *corps politiques distincts*, unis au prince qui les régit à des *titres* différens, indépendans des autres états soumis au même prince. Or, quel que soit le titre, en vertu duquel le Pape a exercé l'autorité publique à Avignon ; quel pacte est intervenu, quelles *relations* ont existé entre le peuple de cette ville et les autres pays où il régnoit ? Au contraire, toutes les *barrières* qui pouvoient marquer la *séparation* de ces *différens* peuples, ont été conservées, et subsistent encore ; *différence des mœurs, des lois, des usages, du gouvernement, de la constitution civile, militaire, judiciaire. Absolument étranger aux états du Pape en Italie*, Avignon ne l'est pas moins au Comtat Venaissin, auquel il tient immédiatement» (*corsivi miei*).

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 593 (*corsivi miei*). Così recita il passo: « Je ne vous dirais pas que tant qu'Avignon resteroit séparé de *l'empire françois*, sa position entre plusieurs de nos provinces rendroit impossible l'exécution de ce système salutaire de reculement des barrières *aux frontières* de la France ; que la situation de cette ville au confluent du Rhône et de la Durance, le rocher qui la domine, la facilité qu'elle peut donner à ceux qui en seroient les maîtres, de mettre des entraves à la communication du Languedoc, de la Provence, du Dauphiné, en font une *place* infiniment importante et nécessaire à la France, et vous invitent à ne point violer la plus irréfragable des toutes les lois, *celle de la nature même*, qui a voulu qu'elle fût, qu'elle ne pût être qu'*une portion du territoire françois*» (*corsivi miei*).

che, rendendoli simili fra di loro, li differenzia irrimediabilmente dagli uomini di altre associazioni politiche, talché, per quanti contratti e concordati si possano fare, un inglese rimane un inglese, un francese un francese, e così via. Non esiste un genere umano, composto da un'infinità di individui appartenenti alla stessa specie che, come capita con le greggi, si lasci dividere dall'arbitrio del padrone in porzioni più o meno grandi; esistono al contrario comunità di uomini, che non potrebbero essere smembrate se non in un modo del tutto artificiale<sup>5</sup>: esse costituiscono infatti, una per una, un tutto autonomo, indipendente, unico, un soggetto individuale capace di azione, e per questo sovrano, quantunque le modalità e le forme di questa azione siano tutte da sondare.

**1.3** È sullo sfondo di quest'ordine di considerazioni, mi pare, che diviene produttivo sottoporre ad analisi la concezione robespierriana della sovranità nazionale. Pochi mesi dopo l'intervento che veniamo di considerare, in un testo che contribuì in maniera decisiva all'affermazione del suo prestigio, Robespierre passa in rassegna la sua condotta nel corso dei due anni da costituente, spiegando ai Francesi come egli si sia lasciato sempre coerentemente condurre, nella propria azione, dal principio della sovranità della nazione<sup>6</sup>. Scrive il deputato:

Le même principe de la souveraineté nationale m'a conduit à penser que l'autorité de la nation *n'était pas une vaine fiction*, mais un droit sacré qui *devait être réalisé*; j'en ai conclu que l'autorité des *mandataires* du peuple avait des bornes déterminées *par les droits imprescriptibles du souverain*; que tout acte contraire à ces droits ne pouvait être *légitime*; que les représentants ne pouvaient déclarer *constitutionnel* que ce qui l'était *par la nature même des choses*<sup>7</sup>.

Questo passo segna incontestabilmente, da un lato, tutta la vicinanza di Robespierre alla tradizione giusnaturalistica, di cui la sua formazione e il suo pensiero sono pregni<sup>8</sup>. Tuttavia, se fatto reagire con quegli elementi che ho cercato di mettere in evidenza

---

<sup>5</sup> Nel *Rapport sur la situation politique de la République* (27 bru. an II-17 nov. 1793), in *OR*, t. 10, pp. 167-188, pp. 176-177, Robespierre sintetizzerà questo concetto con parole significative: «Comme deux brigands qui se battoient pour partager les dépouilles d'un voyageur qu'ils ont assassiné, oublient leur querelle pour courir ensemble à une nouvelle proie, ainsi le monarque de Vienne et celui de Berlin suspendirent leurs anciens différens pour tomber sur la France, et pour dévorer la République naissante».

<sup>6</sup> Si tratta dell'*Adresse de Maximilien Robespierre aux Français* (juillet 1791), in *OR*, t. 11, pp. 347-376. G. Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, Paris, PUF, 1990, p. 32, richiama l'attenzione su questo testo del giacobino, definendolo «l'acte de naissance de l'Incorruptible», vedendovi chiaramente espresse tutte le principali tesi sulla sovranità, che Robespierre svilupperà in seguito; in quest'ottica, il discorso per la riunificazione di Avignone costituisce secondo l'autore l'occasione per Robespierre di «développer ses thèses sur la souveraineté» (*ivi*, p. 36).

<sup>7</sup> *Adresse aux français*, cit., p. 352 (*corsivi miei*).

sopra, esso ci dice qualche cosa di più. Robespierre, infatti, non sta qui soltanto affermando che gli individui, tutti uguali per diritto di natura, detengono la sovranità, quantunque non possano esercitarla che attraverso i propri rappresentanti.

Egli sta anche sostenendo che c'è un ordine di cose che la costituzione deve rispecchiare per poter essere legittima, una sostanzialità a cui essa deve dare voce. I rappresentanti possono anche dichiarare costituzionale un ordinamento che non rispecchia la concretezza che il corpo politico costituisce, e che sola ha i caratteri della realtà: questo tuttavia non sarà che una costruzione artificiale e fittizia, destinata prima o poi a cedere di fronte alle ragioni dell'evidenza.

Per osservare quanto quest'ordine di considerazioni costituisca intimamente l'orizzonte teorico di Robespierre, conviene leggere, prima di procedere oltre, un passo della relazione che egli, ormai *leader* del Comitato di Salute Pubblica, fa alla Convenzione sulla situazione politica della Repubblica. Pur con la dovuta cautela, suggerita dalla distanza temporale e situazionale che separa i due interventi, mi pare legittimo proporre un accostamento che sono i testi stessi ad evocare. Scrive infatti Robespierre:

Au reste, la politique de la Russie est impérieusement déterminée *par la nature même des choses*. Cette contrée présente l'union de la férocité des hordes sauvages avec les vices des peuples civilisés. Les dominateurs de la Russie ont un grand pouvoir et de grandes richesses : ils ont le goût, l'idée, l'ambition du luxe et des arts de l'Europe, et ils règnent dans *un climat de fer* ; ils éprouvent le besoin d'être servis et flattés par des Athéniens, et ils ont pour sujets des Tartares : ces contrastes de leur situation ont nécessairement tourné leur ambition vers le commerce, aliment du luxe et des arts, et vers la conquête des contrées fertiles qui avoisinent à l'Ouest et au Midi. La cour de Pétersbourg cherche à émigrer des *tristes pays* qu'elle habite, dans la Turquie européenne et dans la Pologne, comme nos jésuites et nos aristocrates ont émigré *des doux climats* de la France dans la Russie<sup>9</sup>.

Quella *natura stessa delle cose*, che nell'*Adresse aux Français* poteva ancora essere letta come un riferimento alla legge di natura, qui viene precisata da Robespierre nei termini della natura che *determina imperiosamente la politica* di un paese. I termini impiegati non potrebbero essere più chiari per segnalare l'aderenza di Robespierre ad un orizzonte teorico fortemente segnato dalle riflessioni di Montesquieu, e dalla traccia profonda che queste hanno lasciato sull'elaborazione del pensiero politico rousseauiano.

---

<sup>9</sup> *Rapport sur la situation politique de la République*, cit., t. 10, p. 178.

Le diverse società umane sono distinte l'una dall'altra, in quanto si sono formate in situazioni ambientali totalmente differenti: il clima e il suolo, determinando la tipologia delle colture e degli alimenti, imponendo precisi tipi di bisogni, offrendo particolari mezzi per farvi fronte, forgiando gli uomini che nascono e vivono su un territorio dato, costituendone intimamente il carattere, l'essenza, il modo di essere, di atteggiarsi, fino a condizionarne, direttamente e indirettamente, i gusti, le attività, le aspirazioni, le ambizioni, sui quali i governi fanno leva e allo stesso tempo poggiano per sviluppare la propria politica.

Ciò che diviene cruciale, in questa *visione*, è allora che il popolo *c'è* ed è *uno* a prescindere dalla persona che lo rappresenta, in quanto sono i legami relazionali imposti necessariamente dalla natura dei luoghi a tenere insieme uomini che si trovano ad affrontare le stesse problematiche e ad avere le stesse esigenze, e con ciò a creare quegli individui collettivi che sono appunto le *nazioni*.

Ora, se l'accostamento qui proposto fra i due testi robespierriani ha un senso, che cosa intende dire Robespierre quando, parlando ai Francesi nel luglio del 1791, ricorda ai costituenti che è costituzionale soltanto ciò che corrisponde alla natura delle cose? Qual è questo ordine naturale di cose nella Francia rivoluzionaria, che la futura costituzione non può trascurare? In una parola, che cosa sono il popolo e la nazione francesi?

## **2. *Peuple e nation***

**2.1** Per affrontare questo discorso, conviene innanzitutto soffermarci nuovamente su quel passo del discorso *Per la revoca del marco d'argento*, che abbiamo già avuto modo di chiamare in causa proprio all'inizio di questa parte. Contestando la distinzione votata dalla Costituente fra cittadini attivi e passivi, Robespierre dichiarava:

Tous les hommes *nés et domiciliés* en France sont membres de la société politique, qu'on appelle la nation Française ; c'est-à-dire, citoyens Français. Ils le sont par la *nature des choses* et par les premiers principes du *droit des gens*<sup>10</sup>.

La natura forma le società politiche, le comunità di uomini, delle quali ogni uomo decide volontariamente di far parte, o perché, trovandovisi dalla nascita, sceglie di rimanervi, o perché vi si trasferisce. La natura crea dunque i cittadini prima ancora che gli uomini, perché non esiste un uomo senza comunità: esistono *genti* diverse, ed esiste

---

<sup>10</sup> *Sur le marc d'argent*, cit., in *OR*, t. 7, p. 162 (*corsivi miei*, eccetto *nés et domiciliés*).



un diritto che ne regola i rapporti. Esistono nazioni, popoli, società, formati nel tempo in circostanze e luoghi dati, e che costituiscono, uno per uno, un tutto organico, di cui i singoli membri fanno parte allo stesso titolo.

È direttamente contro l'ordine delle cose, dunque, che si pone la Costituente allorché, a larga maggioranza, introduce l'artificiale e capziosa distinzione fra cittadini attivi e passivi, escludendo dalla cittadinanza la gran parte dei membri della società in base ad un criterio censitario e, con ciò, creando all'interno della nazione una scissione insanabile fra ricchi e poveri; anzi, a ben vedere, arrogandosi il diritto di considerare parte della società, cioè della nazione, una piccola minoranza di benestanti, con l'assurda conseguenza di relegare di fatto fuori dalla nazione la maggioranza dei suoi membri<sup>11</sup>.

Per Robespierre, che combatte strenuamente dall'inizio, in tutte le occasioni utili, questa misura della Costituente<sup>12</sup>, che anche dopo l'approvazione della Costituzione mostrerà di considerare il principale *vulnus* della nuova carta<sup>13</sup>, questo punto pone in effetti un problema di assoluto rilievo. Si tratta infatti innanzitutto di capire *che cosa* siano allora il popolo e la nazione, nel momento in cui è palese che tutti i membri della comunità che si escludono dalla cittadinanza con l'espedito di una denominazione – quella, appunto, di *cittadini passivi* – altro non sono che tutti coloro che, secondo la tradizione di antico regime, venivano chiamati *peuple*.

Intervenendo il 28 aprile del 1791 per perorare la causa dell'ammissione di tutti i cittadini domiciliati in Francia nella guardia nazionale<sup>14</sup>, Robespierre viene interrotto dal deputato Lucas, proprio mentre sta elencando, in un passaggio in pieno stile rousseauiano, le caratteristiche del popolo. Leggiamo questo interessantissimo scambio di battute:

*M. Robespierre* [...] C'est le peuple qui est bon, patient, généreux. Le peuple ne demande que tranquillité, que justice, que droit de vivre. L'intérêt, le vœu du peuple est celui de la nature de l'humanité ; c'est l'intérêt général. L'intérêt de ce qui *n'est pas peuple*, de ce qui peut *se séparer* du peuple, est celui de l'ambition et de l'orgueil. (Applaudi). *M. Lucas*. Je demande ce que ce monsieur entend par le mot

---

<sup>11</sup> Sulla caratterizzazione sociale del popolo si vedano J. Boudon, *Les Jacobins*, op. cit., pp. 53-86; g. Labica, *Robespierre*, op. cit., pp. 35-58; A. Burgio, *Rousseau. La politica e la storia: tra Montesquieu e Robespierre*, Milano, Guerini, 1996, pp. 100-208.

<sup>12</sup> Si vedano *Sur le droit de vote* (Cs, 22 oct. 1789), e *Sur les conditions d'éligibilité* (Cs, 29 oct. 1789), in *OR*, t. 6, pp. 130-135 ; *Sur les conditions de cens exigées de citoyens actifs* (Cs, 25 jan. 1790), in *ivi*, pp. 200-213 ; *Sur les droits politiques des indigents* (Cs, 23 oct. 1790), in *ivi*, pp. 552-554.

<sup>13</sup> Per es. *Exposé des principes et but de cette publication* (LC1, n° 1, 19 oct. 1792), pp. 15-21, p. 16.

<sup>14</sup> *Sur l'admission dans la garde nationale des citoyens domiciliés* (Cs, 27 avr. 1791, 2° intervention), in *OR*, t. 7, pp. 261-277.

*peuple*. Par ce mot, j'entends, moi, *l'universalité des citoyens*. M. Robespierre. Je réclame moi-même contre toute manière de *parler* qui prend le mot *peuple* dans une *acception* limitée ; et si je l'ai employée dans ce discours, c'est que d'après *nos anciennes habitudes*, d'après *nôtre langue actuelle*, il *étoit* impossible de caractériser, par un seul *mot*, les personnes à qui on interdit le port d'armes, sans se servir de cette expression<sup>15</sup>.

Robespierre gioca abilissimamente a suo profitto le possibilità offerte da una lingua<sup>16</sup> in via di rapido cambiamento, conducendo la sua argomentazione sul filo di un rasoio: egli sembra utilizzare in prima battuta la parola alla maniera *nuova* – il popolo come la totalità dei cittadini – del quale si predicano, per retaggio teorico e convenienza politica, tutte le attribuzioni positive; subito però suscita l'irritazione dell'assemblea quando, in maniera provocatoria e velatamente minacciosa, allude alla possibilità che si possa *separare* dal popolo qualche cosa che *non è popolo*, e che non ha altri interessi che la propria ambizione personale.

L'interruzione del deputato Lucas porta sensibilmente in chiaro il disagio dell'intera assemblea la quale, proprio mentre sta procedendo alla distinzione fra cittadinanza attiva e passiva nel seno della nazione, non può permettersi di commettere errori tattici, mostrandosi legata ad un'accezione del termine che ne metterebbe in chiaro il retro-pensiero. È così che Lucas non può che protestare la sua piena adesione ai principi della Rivoluzione, ripetendo il ritornello per cui la parola *popolo*, per lui, non significa altro che *l'universalità* dei cittadini.

Robespierre, che nella fulminea e sottile risposta mostra la sua statura di politico di razza, lo tacita in una maniera per noi davvero rilevante: certo, egli dice, la parola *popolo* non può essere usata in accezioni limitate; tuttavia la lingua francese, al suo stadio attuale di evoluzione, non permette di usare altri termini per indicare tutta quella grande porzione di cittadini che il provvedimento sulla guardia nazionale vuole escludere dal porto d'armi, sulla base delle condizioni di censo stabilite nel decreto sul marco d'argento. Così, fingendo di accettare il piano di discussione imposto da Lucas e sembrando quasi scusarsi per essere stato costretto a chiamare *popolo* questa *parte* della

---

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 265-266 (*corsivi miei*, eccetto i nomi propri).

<sup>16</sup> La riflessione sulla lingua, sul suo essere in strettissima relazione con il sistema dell'educazione e dei costumi di una società, sul suo mutare in relazione agli avvenimenti rivoluzionari e sulle possibilità che una lingua rinnovata, a propria volta, contribuisca a modificare un sistema di rapporti dato è uno degli aspetti più rilevanti dell'intera riflessione robspierriana e, al contempo, uno dei temi maggiormente ricorrente. Su ciò è fondamentale il lavoro di J. Guilhaumou, *La langue politique et la révolution française. De l'événement à la raison linguistique*, Paris, Méridiens Klincksiek, 1989, in particolare le pp. 65-69, dedicate all'impiego del termine *peuple* nel discorso sul marco d'argento, e 101-119, dove l'autore analizza la posizione robspierriana nei discorsi e negli scritti dell'estate 1792.

società francese, Robespierre smaschera in due parole il gioco della maggioranza e, allo stesso tempo, mette in tavola le proprie carte nella maniera più decisa.

In primo luogo, infatti, egli mostra come non sia possibile sostenere in buona fede che il popolo è costituito dall'universalità dei cittadini, proprio mentre si negano i diritti di cittadinanza a quella parte di società che soltanto fino a due anni prima costituiva l'unico *popolo* esistente in Francia: in buona sostanza, come è possibile portare avanti una politica che presupponga l'idea di un *popolo senza popolo*? Che cosa nasconde una posizione di questo tipo? E soprattutto, permette di pensare, fondare, tenere insieme la comunità politica?

In secondo luogo, egli dice, «il *étoit*» impossibile di caratterizzare con una sola parola tutti quei cittadini che l'assemblea vorrebbe escludere, senza far ricorso al termine *popolo*: quindi, quando nel corso del suo intervento Robespierre ha parlato di popolo, dicendo di esso che è buono, generoso, che ha a cuore l'interesse generale, non intendeva affatto parlare genericamente dell'universalità dei cittadini, bensì proprio di tutti quei cittadini che ora si vogliono chiamare passivi e che, per lui, costituiscono da soli *tutto* il popolo. Robespierre mostra dunque ai suoi avversari che, se essi insistono sulla strada intrapresa, esistono anche altri modi di pensare l'esclusione di una parte dei Francesi dal corpo della nazione, e che quel criterio censitario che essi si ostinano a tener fermo gli può venire senza problemi ritorto contro. Su quali basi?

**2.2** Per cercare di far luce su queste domande, diviene indispensabile rintracciare il filo conduttore del ragionamento che Robespierre sviluppa a questo proposito. Nel passo che abbiamo appena letto, si rende disponibile una traccia che merita di essere interrogata: qui si dice infatti che il popolo, *questo* popolo di cittadini passivi, è l'unico popolo esistente *in quanto* ha di mira l'interesse generale. Qual è dunque la relazione che lega fra loro l'interesse generale, il popolo degli esclusi e il popolo in senso lato?

Un testo che ci è di valido ausilio in questo tentativo è senz'altro un passaggio di quello stesso *Adresse aux Français* che abbiamo già avuto modo di considerare sopra: esso è di particolare interesse proprio per il fatto che Robespierre sta giustificando e spiegando retrospettivamente, seppure a distanza di pochi mesi, le ragioni della sua condotta sui temi connessi alla distinzione fra cittadini attivi e passivi. Egli scrive:

J'ai cru que l'égalité des droits devait s'étendre à tous les citoyens. J'ai cru que la nation renfermait aussi la *classe laborieuse*, et tous sans distinction de fortune [...] je jure que cette *classe intéressante et nombreuse, désignée jusqu'ici par le mot*

*peuple*, est l'amie naturelle et le soutien nécessaire de la liberté, *précisément parce qu'elle n'est ni corrompue par le luxe, ni dépravée par l'orgueil, ni entraînée par l'ambition, ni agitée par toutes les passions ennemies de l'égalité ; parce que ses habitudes, sa faiblesse et sa pauvreté même lui font un besoin de la justice et de la protection des loi*<sup>17</sup>.

Il popolo, e cioè la classe lavoratrice di cui Robespierre si fa porta-parola<sup>18</sup>, deve far parte a pieno titolo della nazione proprio perché, non essendo corrotta dal lusso, dall'orgoglio, dall'ambizione, né da alcuna delle passioni che originano nell'egoismo umano, e avendo bisogno della protezione della giustizia, costituisce la sola base su cui sia possibile fondare una comunità politica realmente libera<sup>19</sup>. Questo pensiero è richiamato e precisato in un articolo che Robespierre scriverà sulle colonne del suo giornale, e che conviene leggere per poter procedere oltre. Nel primo numero delle *Lettres à ses commettans* Robespierre afferma:

L'âme de la république, c'est *la vertu; c'est-à-dire, l'amour de la patrie*, le dévouement magnanime qui *confond tous les intérêts privés dans l'intérêt général*. Les ennemis de la république, ce sont les lâches *égoïstes*, ce sont les hommes ambitieux et corrompus [...] *nos mœurs* n'ont pu changer encore entièrement avec *nos idées* et *notre langage*. *L'éducation* que nous avons reçue sous le despotisme, avoit-elle un autre objet que de nous former à *l'égoïsme* et à la sottise vanité ? Qu'étoient *nos institutions* et *nos usages*, si ce n'est le *code* de l'impertinence et de la bassesse [...]?<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> *Adresse aux Français*, cit., in *OR*, t. 11, p. 351 (*corsivi miei*). Nell'intervento *Sur l'adresse aux assemblées primaires* (J, 19 juin 1791), in *OR*, t. 7, pp. 509-512, p. 512 Robespierre utilizza ancora l'espressione «la classe intéressante et laborieuse pour qui je parle».

<sup>18</sup> Sulla nozione di porta-parola cfr. J. Guilhaoumou, *La langue politique*, cit., p. 71. Nell'intervento ai Giacobini *Sur l'adresse aux assemblées primaires*, in *OR*, t. 7, pp. 509-512, Robespierre esplicita «la classe intéressante et laborieuse pour qui je parle».

<sup>19</sup> Sul legame fra caratterizzazione sociale e morale del popolo, si vedano J. Boudon, *Les Jacobins*, cit., pp. 53-101; A. Burgio, *Rousseau*, cit., p. 228; G. Labica, *Robespierre*, cit., pp. 22-34.

<sup>20</sup> *Exposé des principes*, (LC1, n° 1, 19 oct. 1792), in *OR*, t. 5, p. 17 ; così si conclude il passo citato: «Mépriser et être méprisés, *dominer* et *ramper* tour à tour, tel étoit notre partage. Faut-il nous étonner, si tant des bourgeois *égoïstes* conservent encore pour les artisans quelque chose de ce dédain, que les nobles prodiguoient aux bourgeois eux-mêmes? Il est vrai qu'on parle quelquefois avec respect de la *portion indigente et laborieuse* de la société, sur-tout dans les momens de crise et de révolution : mais ce qui se passe, quand le calme règne, et lorsqu'il s'agit de l'application, prouve assez bien que *nos belles formules* et *nos pompeuses maximes* sont plutôt dans notre mémoire ou dans notre imagination, que dans nos âmes» (*corsivi miei*). Gli stessi concetti Robespierre aveva ribadito in un altro rilevante articolo, che conviene qui leggere, se non altro per comprendere quanto le tematiche che qui stiamo discutendo siano centrali per lo sviluppo della riflessione robespierriana e, come vedremo *infra*, per i suoi esiti. Si tratta dell'articolo *Observation sur les causes morales de notre situation actuelle* (DC, n° 4, 7 juin 1792), in *OR*, t. 4, pp. 109-119 , pp. 115-116: «On désespéreroit de la *liberté* [...] si on retranchoit de la nation la portion *la plus nombreuse et la plus pure des citoyens*. Mais la masse de la nation est bonne et digne de la *liberté* [...] Le peuple, cette *classe immense et laborieuse* [...] n'est pas atteint par les *causes de dépravation* qui perdent ce qu'on appelle les conditions supérieures [...] Le peuple ne connoit ni la *mollesse* ni l'*ambition*, qui sont les deux sources les plus fécondes de nos *maux* et de nos *vices*. Il est plus

Le istituzioni dell'antico regime, stratificatesi in usi, hanno formato un vero e proprio codice comportamentale ed educativo, che ha forgiato per secoli i costumi dei Francesi, abituandoli ad un orizzonte individualistico ed egoistico, in cui ciò che più contava era il perseguimento delle proprie mire personali di arricchimento e, attraverso il raggiunto predominio economico, di dominio sociale. Tale sistema ha agito a tal punto in profondità, che la scossa dell'89 è riuscita soltanto a scalzare dalla scena gli antichi protagonisti, ma non a cambiare realmente le dinamiche e i rapporti sociali: una nuova classe di cittadini si è infatti prontamente sostituita ad essi, mutuandone gli atteggiamenti e gli stili e replicandone le pratiche.

In tutto questo, ciò che si rischia di perdere di vista è la possibilità, a cui la Rivoluzione ha concretamente aperto, di rigenerare la comunità dei Francesi su basi nuove, di dar vita cioè ad una società in cui tutti gli interessi privati possano armonizzarsi, fondersi, trovare legittimamente spazio di espressione proprio in quanto ciascuno di essi è indispensabile per il benessere collettivo e per il sano funzionamento del corpo politico nel suo insieme. Ciò dunque che si deve avere di mira, e che i legislatori non possono dimenticare, è che i cittadini devono essere condotti a vedere che soltanto nella comunità ognuno di essi può trovare la propria felicità individuale. Bisognerà pertanto a tutti i costi produrre la dimensione comune, inducendo in tutti i membri della società quell'amore per la patria che solo è in grado di regolare per il meglio il processo di fusione degli interessi.

Se le cose stanno così, la politica messa in campo dalla Costituente va per Robespierre in una direzione totalmente contraria, in quanto non si accorge, o finge di non accorgersi, che quella porzione di cittadini che costituisce la stragrande maggioranza della popolazione è il più saldo appoggio per tentare di rigenerare la società. Essa infatti, rimasta per secoli ai margini della vita sociale e politica del regno, e tenuta tragicamente sotto la soglia di un'esistenza dignitosa, ha tuttavia in sé, paradossalmente proprio per questo, un enorme potenziale di *politicalità* su cui investire: immune dall'educazione tradizionale, e lontana da una ricchezza che, all'interno di quel sistema, non poteva che degenerare in un circolo di abusi e sopraffazioni privatistiche, essa ha conservato la purezza necessaria per potersi ora aprire all'esperienza comunitaria,

---

près de la nature, et *moins dépravé*, précisément *parce qu'il n'a point reçu cette fausse éducation*, qui, sous les gouvernemens despotiques, n'est qu'une leçon perpetuelle de fausseté, de bassesse et de servitude [...] notre révolution [...] est marquée par le courage, par le désintéressement, par la modération, par la générosité du peuple, et [...] par la vénalité de [...] ces vils *égoïstes* [...] Ils ont pour eux la puissance, les trésors, la force, les armes : le peuple n'a que sa misère et la *justice céleste*» (*corsivi miei*).

rendendola possibile, all'interno di una società rinnovata che garantisca a tutti i membri «le nécessaire et la subsistance, par le travail»<sup>21</sup>.

La maggioranza dell'assemblea invece, con i suoi decreti, commette in un solo momento due errori capitali, che agli occhi di Robespierre non possono che apparire come veri e propri crimini: da un lato, come si è detto, si sostituisce alla casta degli antichi privilegiati, riproducendo le stesse dinamiche sociali che hanno impedito alla nazione di costituirsi in vera comunità. Dall'altro, ed è forse peggio, porta nel seno della società il germe della corruzione, del quale è infetta. Nel celeberrimo discorso per la revoca del marco d'argento, dopo aver ricordato che se la contribuzione fosse il criterio per stabilire il diritto di cittadinanza, né Rousseau né Aristide sarebbero stati cittadini, Robespierre esclama:

Ces héros n'ignoroient pas, et nous répétons quelquefois nous-mêmes, que *la liberté ne peut être solidement fondée que sur le mœurs*. Or, *quelles mœurs* peut avoir un peuple chez qui les loix semblent s'appliquer à donner à *la soif des richesses* la plus furieuse activité ?<sup>22</sup>

**2.3** Ciò che Robespierre contesta, nella maniera più assoluta, è dunque meno l'esclusione dei cittadini passivi dai diritti politici, che l'effetto che tale esclusione promette di produrre, e che la dice lunga sulla visione della comunità politica che la Costituente sposa. Nella migliore delle ipotesi, ciò che se ne deduce è che essa non si rende conto che un decreto o una legge costituzionale non sono provvedimenti puramente formali, bensì scelte precise che si materializzano in istituzioni e, attraverso di esse, in abitudine, uso e costume. Quando i cittadini si saranno abituati a considerare normale la distinzione sulla base del censo, essi baderanno soltanto a raggiungere l'agiatazza economica, a qualsiasi prezzo, "passando sopra" ai propri concittadini pur di raggiungere la posizione di prestigio e dominio cui essa sola permette di accedere; e gli altri, quelli che non riusciranno nell'impresa, saranno comunque a propria volta portati

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 117; credo sia per questo che Robespierre chiama questa classe di cittadini a più riprese «intéressante».

<sup>22</sup> *Sur le marc d'argent*, cit., in *OR*, t. 7, p. 170; il passo prosegue così: «[...] Adopter une pareille institution, qu'est-ce autre chose que forcer l'ambition même la plus noble, celle qui cherche la gloire en servant la patrie, à se réfugier dans le sein de la cupidité et de l'intrigue, et faire de la constitution même la corruptrice de la vertu ? Que signifie donc ce tableau civique que vous affichez avec tant de soin ? [...] Il donne aux citoyens cette étonnante leçon : «Sois riche, à quelque prix que ce soit, ou tu ne seras rien» (*corsivi miei*).

ad adeguarsi e rassegnarsi a quella situazione, considerando quell'orizzonte di competizione di tutti contro tutti come l'unica possibile realtà della vita civile.

Dare la costituzione ai Francesi non significa dunque semplicemente scrivere un insieme di leggi, ma porsi il problema dell'educazione, della formazione, della rigenerazione degli uomini a cui quelle leggi sono rivolte, avendo di mira la graduale produzione di uno spirito comunitario. Se è così, non ci possono essere aspetti della vita – anche privata – dei cittadini, che non debbano essere presi in conto con la massima serietà, giacché tutto ciò che si statuisce ha un impatto necessario sulla creazione e sul rafforzamento del legame comunitario, a cui tutti gli interventi del legislatore non possono che essere finalizzati<sup>23</sup>.

Ogni singolo provvedimento va pensato e pesato per ciò che esso può apportare alla grande impresa della rigenerazione della comunità politica, per la sua capacità di presa sulle condotte dei singoli a cui è destinato, per il contributo che può dare nell'orientare e nello stimolare determinate pulsioni e passioni a discapito di altre, giacché è impossibile che il corpo politico sia davvero tale se i suoi membri non agiscono, sentono, pensano all'interno di una dimensione comune, e se tale consuetudine non è fatta propria a partire dalla dimensione domestica e privata la quale, lungi dal non avere nessuna comunicazione con la sfera della vita civile, ne costituisce a tal punto la base da determinarne la possibilità stessa di esistenza, a seconda di come essa viene ad essere impostata e vissuta.

Ciò che bisogna dunque giocoforza riconoscere, secondo Robespierre, è che non è materialmente possibile pensare la comunità politica in una situazione in cui gli interessi privati siano tenuti fermi e valorizzati in sé e per sé come fine ultimo delle

---

<sup>23</sup> A puro titolo di esempio, nell'intervento *Sur les inégalités dans les successions* (Cs, 5 avr. 1791), in *OR*, 7, pp. 181-194, p. 183, Robespierre spinge in direzione di un decreto che stabilisca la divisione dell'eredità in parti uguali fra tutti gli aventi diritto, non perché egli persegua un'uguaglianza fine a sé stessa fra i membri della società, bensì e ben più perché perpetuare un istituto che tiene ferma una visione disarmonica dello sviluppo della comunità è esattamente ciò che impedisce il rafforzamento dello spirito pubblico, nel momento in cui ciò dà la stura a tutta quella serie di passioni meschine ed egoistiche che non possono che soffocare il legame sociale, a partire dal primo luogo in cui esso ha origine, vale a dire in seno alle famiglie che compongono il corpo politico. Invano si può sostenere che è opportuno preservare per il testante la facoltà di decidere a chi lasciare i propri beni, al fine di mantenere i figli entro i confini della pietà filiale e della giusta sottomissione; infatti «jamais la piété filiale ne peut avoir d'autre base que *la nature et les mœurs* : il est aussi absurde qu'immoral de vouloir enter la vertu sur la cupidité [...] voyez ces viles manœuvres et ces lâches artifices par lesquels l'avidité s'efforce de conquérir la prédilection et l'hérédité paternelles [...] voyez la cruelle opulence d'un frère insultant à l'indigence de son frère ; et les tourmens de l'envie et les fureurs de la vengeance remplacer les doux sentimens de la nature et le charmes de la paix domestique. Cependant *ce sont ces familles particulières qui composent la grande famille de l'état ; ce sont les mœurs privées qui sont la base des mœurs publiques* ; voilà donc la *félicité générale* empoisonnée dans la source ; voilà *la liberté* sappée dans ses premiers fondemens [...] Je ne vous ferai pas même observer que le hasard seul a transplanté chez nous ce système, fait pour d'*autres circonstances* ou pour un *autre peuple*, qui ne la devoit pas lui-même à des causes plus raisonnables» (*corsivi miei*).

condotte dei singoli: non è possibile fondare nessuna comunità su una separazione pneumatica fra sfera privata e spazio civile, come se il modo di vivere di ogni membro della comunità, i suoi sistemi di sostentamento, produzione e accumulazione della ricchezza e le dinamiche che questi, primi fra tutti, comportano nei rapporti sociali non avessero nessun impatto sullo stato di salute del corpo politico. Non si tratta, come Robespierre ripeterà a lungo, di «proscribere l'opulence» in sé, allo stesso modo in cui non si può perseguire la chimerica idea dell'uguaglianza assoluta e della comunità dei beni, che avviliscono qualsiasi impulso all'industriosità dei singoli<sup>24</sup>. Il punto della questione sta altrove: bisogna cioè riconoscere che in tanto ha senso parlare di interessi privati, in quanto questi costituiscono, tutti assieme, la comunità politica, nella quale dunque non possono trovare diritto di cittadinanza quegli interessi che, per loro natura, una volta posti, escludono automaticamente gli altri. In questo caso infatti non si avrebbe nemmeno più una comunità, ma una giustapposizione casuale di interessi, che non si potrebbero definire privati proprio in quanto non implicherebbero più in alcun modo un orizzonte comune: ciascuno di essi costituirebbe in definitiva un tutto autonomo e separato, una monade atomica in mezzo alle altre. L'associazione politica sarebbe dissolta, per lasciare al suo posto una disgregazione aggregata senza anima e senza spirito.

**2.4** Se le cose stanno così, siamo ora in grado di chiarire che cosa Robespierre intende dire quando afferma che non è legittimo e costituzionale se non ciò che è conforme alla natura delle cose. La comunità politica – i cui confini sono individuati dalla storia, dalla geografia, dal clima, dalle consuetudini, dalla religione, dalla lingua, insomma dal carattere dei suoi abitanti – non è una grandezza che possa essere trattata astrattamente, matematicamente. Non basta affatto dire, a parole, che la nazione francese è quella comunità composta da venticinque milioni di persone che vivono fra il mare e il Reno: una realtà empiricamente esistente, certo, che poi però non a caso la legislazione non prende in alcun conto. Bisogna al contrario individuare ciò che fa sì che quelle persone, ciascuna con il proprio carattere, il proprio stile di vita, le proprie aspirazioni, il proprio patrimonio possano stare e stiano effettivamente insieme, giacché questo *quid* è ciò che costituisce la comunità, ciò che la fa essere *un corpo solo*, auto-cosciente, consapevole della propria unicità. Questa è la comunità *reale* che la costituzione deve mostrare di aver compreso e il cui intimo legame, contemporaneamente, deve sforzarsi di implementare e potenziare in ogni istante e ad ogni livello. Questa è la sfida che

---

<sup>24</sup> *Observations sur les causes morales* (DC1, n°4), cit., in *OR*, t. 5, p. 119.



Robespierre non vuole lasciarsi sfuggire di mano, proprio quando il risultato sembra a portata e che tuttavia l'assurdo, astratto e interessato universalismo dei suoi avversari continua a ricacciare indietro.

Finito il tempo degli avvertimenti, è con il processo al re che Robespierre rompe definitivamente gli indugi:

J'ai entendu déjà *distinguer le peuple et la nation*, précisément à l'occasion de cette motion même. Pour moi, qui croyois ces mots synonymes, je me suis aperçu qu'on renoueloit *l'antique distinction* que j'ai entendu faire par une partie de l'assemblée constituante ; et je sens *qu'il faut entendre par le peuple, la nation, moins les ci-devant privilégiés et les honnêtes gens*<sup>25</sup>.

La nazione si fa con chi ci sta; soprattutto, si fa con chi, standoci, non ne impedisce il farsi<sup>26</sup>.

### **3. Il popolo si è mostrato, mostrare il popolo. Lo «spectacle» del 10 agosto**

**3.1** Robespierre invita la Costituente a seguire la preziosa indicazione rousseauiana, secondo cui il Legislatore, nel dare al popolo che gli sta di fronte un sistema di legislazione, deve comportarsi come il bravo architetto che, prima di costruire un edificio, deve *osservare* e *sondare* il suolo su cui intende stabilire il suo cantiere.

Come tutte le immagini, anche questa similitudine rende soltanto parzialmente l'idea del discorso che Rousseau, e sulle sue orme Robespierre, stanno conducendo. Infatti, mentre nel caso della realizzazione dell'edificio, il suolo è un puro e semplice *dato* da considerare al fine di sapere se riuscirà o meno a sopportare il peso della costruzione, e che la costruzione non modificherà nella sostanza, nel caso della legislazione le cose stanno diversamente. Il popolo infatti va certo inizialmente considerato come un *dato*, ma tenendo presente che tale dato altro non è che il *prodotto*, sempre dinamico, delle relazioni che lo hanno interessato nel tempo e nello spazio, delle conseguenze che su di esso hanno avuto, nel corso della sua storia, i codici consuetudinari e normativi in base ai quali esso è stato governato fino al momento in cui si decide di ripensare il sistema di legislazione da dargli. Secondariamente, bisognerà tener presente che il nuovo sistema

---

<sup>25</sup> *Sur l'appel au peuple dans le jugement de Louis XVI* (Cv, 28 déc. 1792), in *OR*, t. 9, pp. 183-203, p. 189 (*corsivi miei*). Il passo continua così: «or, je conçois que tous les honnêtes gens, que tous les intrigans de la république, pourront bien se réunir en force, dans les assemblées primaires, abandonnées par la majorité de la nation, qu'on appelle ignoblement le peuple, et entraîner les bonnes gens, peut-être même traiter les amis fidèles de la liberté, de *cannibales, de désorganisateurs, de factieux*».

<sup>26</sup> A. Burgio, *Rousseau*, cit., p. 208.

di legislazione entrerà a sua volta nel gioco dei cambiamenti, e che anzi quel sistema viene proposto proprio per produrre nel popolo che si ha di fronte una modificazione tale da consentirgli di raggiungere un più elevato grado di intensità nel legame sociale che lo unisce.

Tutta la difficoltà sta nel trovare il giusto rapporto fra il popolo che si ha di fronte e il popolo che si vuole produrre, giacché la comunità a cui si mira non è una società che si crea dal nulla, bensì quella stessa società rigenerata a partire da sé medesima. Determinante in tutto questo è allora evidentemente il tipo di comunità che ci si propone di forgiare, poiché a seconda dell'obiettivo che si vuole raggiungere saranno alcuni e non altri i caratteri dell'associazione da sviluppare e da tenere come fondamenta per il lavoro del legislatore; e, ancor prima, si tratterà di riflettere su che cosa significhi *comunità*, su quali basi un'aggregazione di uomini possa diventare davvero un corpo solo, una vera associazione. D'altro canto, e allo stesso tempo, bisognerà essere in grado di mostrare che i caratteri del popolo che si individuano come elementi decisivi per la realizzazione del progetto sono effettivamente presenti, che il popolo che ci si propone di istituire ha in sé le potenzialità necessarie perché su di esso si possa intervenire nella precisa direzione che ci si è prefissati e, in ultima istanza, che c'è un popolo corrispondente alla descrizione offerta e che *si riconosce* nell'idea di popolo evocata e mobilitata.

A questo proposito, mi pare dunque necessario mostrare innanzitutto i successivi passaggi attraverso cui Robespierre individua e costruisce il *suo* popolo<sup>27</sup>, per lasciare alla successiva parte del lavoro l'analisi del complesso rapporto che si instaura fra il popolo e i suoi governanti.

**3.2** È ancora un passaggio dell'*Adresse aux Français* che ci fornisce lo spunto per iniziare la nostra analisi:

je jure que cette classe intéressante et nombreuse, désignée jusqu'ici par le mot peuple, est l'amie et le soutien nécessaire de la liberté [...] Je jure que *j'ai vu* le peuple français guidé par ce seul sentiment dans toutes les assemblées ; que *je l'ai vu* généreux, raisonnable, magnanime, modéré, lorsque, après avoir terrassé le despotisme et sauvé ses représentants, il rentra de lui-même dans le calme, précisément parce qu'il était libre et respecté ; je jure que *je l'ai vu* déployer ce même caractère, lorsqu'au champ de la fédération il donna le spectacle de *l'union* la

---

<sup>27</sup> Per la trattazione dei paragrafi 3 e 4, si veda la decisiva analisi condotta da J. Boudon, *Les Jacobins*, op. cit., pp. 168-180, indispensabile anche al fine di collocare l'elaborazione robespierriana nel contesto della riflessione giacobina nel suo insieme.

plus sublime et la plus touchante ; je l'ai vu tel encore après la fuite du roi, tel après son arrestation, quand Louis traversait la multitude immense des citoyens qu'il avait abandonnés [...]»<sup>28</sup>.

Il popolo di cui Robespierre sta parlando esiste perché esso, negli ultimi tre anni, si è ripetutamente *mostrato*. Se l'immensa popolazione francese non fosse che un aggregato di individui privo di una sua volontà comune le rimostranze emerse nel corso delle assemblee preparatorie in vista degli Stati dell'89 non sarebbero state così affini; non ci sarebbe mai stata l'insurrezione del 14 luglio, né tantomeno la capacità da parte della massa degli insorti di rientrare nelle proprie abitazioni senza alcuna necessità di dispiegare contro di essa la forza; non si sarebbe vista una folla immensa convenire al Campo di Marte per la Festa della Federazione, per celebrare lo spettacolo dell'unione della nazione con il proprio re, come succedeva ai tempi di Carlo Magno, né assieparsi un anno dopo, silenziosa e attonita, intorno alla carrozza di quel re che, fuggendo, aveva dimostrato di volerla abbandonare.

Ci sono dunque dei momenti in cui i membri della comunità si riuniscono, convenendo in un dato luogo nello stesso tempo; e se questo può avvenire, è soltanto in virtù di un comune senso di appartenenza, di un immaginario comune esistente e condiviso, che fa sì che alcune notizie e avvenimenti vengano immediatamente percepiti da ogni membro della comunità come di cruciale importanza per la vita della comunità stessa e quindi, di riflesso, della sua propria esistenza.

Se dunque, come Robespierre dirà di lì a poco, «la nation ne déploie véritablement ses forces que dans les momens d'insurrection»<sup>29</sup>, sono tuttavia molteplici le occasioni nelle quali si può *vedere* il popolo: l'insurrezione non è che il momento apicale delle possibili epifanie della nazione, quello in cui essa, non limitandosi al convenire, dispiega appunto la sua forza, trovando la scintilla che fa scattare il moto violento. Ma il fatto stesso che il più delle volte la comunità testimoni a sé stessa la propria presenza in modo del tutto pacifico è la prova dell'esistenza di un orizzonte comune, di una *unità* di cui ogni comunità fa in gradi diversi esperienza e che è presupposto e condizione di possibilità di ogni azione, richiesta, aspettativa. Non esistono singoli al di fuori di un legame sociale, ed è tale legame che condiziona e plasma il sentire e il pensare di ognuno collocandoli su un terreno comune, pur con le mille differenze possibili, e che fa in modo che i comportamenti dei singoli risultino, per uno che guardi “da fuori”, come nella sostanza

---

<sup>28</sup> *Adresse aux Français* (juillet 1791), cit., in *OR*, t. 11, p. 351 (*corsivi miei*).

<sup>29</sup> *Sur la guerre* (J, 25 janv. 1792), in *OR*, t. 8, pp. 132-153, p. 148.

omogenei, quasi direzionati, orchestrati, necessitati o, per dirla con Spinoza, come diretti da una sola mente<sup>30</sup>.

Che in Francia esista un popolo, ciò è dunque per Robespierre fuori discussione. Ciò che resta tuttavia da provare è che quel popolo che Robespierre *ha visto* coincida con la nazione *francese*, giacché per quanto numerosa possa essere stata la folla accorsa nei momenti che il giacobino ha indicato, essa non è evidentemente che una piccola porzione dell'intera popolazione del regno, e cioè una parte della popolazione di Parigi. Come si può dunque dire che il mostrarsi di questa folla sia una prova dell'esistenza della comunità *nazionale*?

**3.3** Robespierre mostra di avere chiara coscienza di questo problema. Intervenendo alla tribuna dei Giacobini contro la guerra, è anzi proprio su questo argomento che egli fa leva per rispondere a quanti, Brissot in testa, si avventurano alla leggera nella campagna interventista, sostenendo che, qualora il re e la corte usassero la guerra per opprimere il popolo e soffocare la Rivoluzione, come Robespierre paventa, sarebbe la nazione stessa a sollevarsi per costringere il re al rispetto della Costituzione. Afferma Robespierre:

On avoit montré au peuple l'insurrection comme un remède; mais ce remède extrême est-il même possible? Il est *impossible* que toutes les parties d'un empire, aussi divisé, se soulèvent *à la fois*; et toute insurrection *partielle* est regardée comme un acte de révolte; la loi la punit, et la loi seroit entre les mains des conspirateurs. Si le peuple est souverain, il ne peut exercer sa souveraineté, il ne peut se réunir *tout entier*, et la loi déclare qu'aucune *section du peuple* ne peut pas même délibérer<sup>31</sup>.

I brissotini si sbagliano se credono che una sollevazione nella capitale possa bastare, di per sé, a contrastare un possibile tradimento della corte, perché la costituzione appena approvata stabilisce a chiare lettere che nessuna sezione del popolo può appropriarsi dell'esercizio della sovranità. Perciò, o ben si riesce ad organizzare un'insurrezione generale, in cui sia l'intera popolazione del paese a sollevarsi contemporaneamente, oppure il governo potrà soffocare qualsiasi movimento nel sangue, e con pieno diritto, trattandolo come un atto di rivolta.

---

<sup>30</sup> L'interpretazione sartriana della rivoluzione, con l'elaborazione della categoria del "gruppo in fusione", si mostra qui uno strumento ermeneutico assai fecondo per l'interpretazione del pensiero robespierriano. Si veda in proposito il saggio di G. Rametta, *Sarte e l'interpretazione dialettica della rivoluzione*, op. cit., che è stato per me illuminante ai fini della presente analisi.

<sup>31</sup> *Sur la guerre* (J, 2 janv. 1792), in *OR*, t. 8, pp. 74-94, p. 91 (*corsivi miei*).

Indubbiamente con tale richiamo il leader giacobino si propone innanzitutto di scongiurare il rischio che il movimento rivoluzionario presti inutilmente il fianco alla persecuzione dei suoi oppositori, caricandosi del compito di far comprendere alla Società che, qualora si decida di portare un attacco contro gli avversari, bisogna essere ragionevolmente certi che il colpo vada a segno<sup>32</sup>. Tuttavia, al fine del ragionamento che sto cercando di condurre qui, gli argomenti che Robespierre decide di impiegare sono del massimo rilievo: egli ritiene infatti che non ci sia nessuna possibilità di avanzamento per la rivoluzione, se non riuscendo preventivamente a dimostrare che chi materialmente conduce le battaglie rivoluzionarie agisce per conto della nazione intera, poiché è soltanto la comunità nazionale nel suo complesso che detiene la sovranità, e che dunque può decidere in ogni momento di sfiduciare quelle persone alle quali ha confidato la cura degli affari comuni. Bisognerebbe dunque essere in grado di mettere in campo non una sollevazione qualsiasi ma – come Robespierre chiarirà nel successivo intervento del 25 gennaio – «un *système d'insurrection*»<sup>33</sup>, che mostri chiaramente che gli insorti non costituiscono una parte della popolazione, bensì la nazione intera.

Tutta la condotta politica di Robespierre nel corso di questo cruciale 1792 ruota intorno a questo assunto, a cui si deve l'estrema cautela che egli, fino all'ultimo, mostrerà nei confronti dei tentativi di utilizzare i sollevamenti popolari nella capitale per contrastare le scelte della corte<sup>34</sup>, e negli sforzi da lui compiuti per rimanere, pur nell'aspra lotta politica, entro i limiti della costituzione. In effetti, se il problema è quello della sollevazione simultanea della Francia intera, la difficoltà che si pone rischia di essere insormontabile, e la cautela di confondersi con la paralisi. È interessante vedere come siano gli avvenimenti del 10 agosto ad offrire a Robespierre l'occasione per uscire da questo *impasse*, in un modo peraltro che egli pare non aver minimamente messo in conto.

Quando l'8 giugno 1792 l'Assemblea Legislativa trova una maggioranza intorno alla proposta girondina di decretare la leva nei dipartimenti di ventimila uomini da

---

<sup>32</sup> Brissot e i suoi, invece, hanno dimostrato già un'altra volta tutta la loro leggerezza, che dimostra come le loro condotte siano orientate nella migliore delle ipotesi a «impolitique et une profonde ineptie». Al momento della fuga del re hanno infatti del tutto improvvidamente iniziato a perorare la causa della repubblica, spingendo – in modo sconsiderato – per la presentazione della tristemente famosa petizione del Campo di Marte, che è stata l'occasione non solo per il massacro del 17 luglio, ma anche per mettere sotto accusa quanti, come lui, stavano lottando alla Costituente contro l'attribuzione dell'inviolabilità al re, ciò che ha posto le basi per il processo di revisione costituzionale. Nella *Exposition de mes principes* (DC, n° 1, 19 maggio), in *OR*, t. 4, pp. 5-15, p. 12 Robespierre così commenta: «les vrais amis de la liberté furent travestis en factieux par les citoyens pervers ou ignorants; et la révolution recula peut-être d'un demi-siècle» (*corsivo mio*).

<sup>33</sup> *Sur la guerre* (J, 25 jan 1792), cit., t. 8, p. 148.

<sup>34</sup> In particolare, Robespierre si dissocierà dalla giornata rivoluzionaria del 20 giugno, da lui considerata una insurrezione pericolosamente «partielle».

impiegare a Parigi a difesa dell'Assemblea e del re, in modo da poter mandare alle frontiere le truppe di linea che vengono trattenute a Parigi per assolvere ad un compito che non è il loro, Robespierre si oppone con vigore vedendo nell'operazione il tentativo di creare una massa di manovra a disposizione dei *leaders* girondini, allontanando al contempo dalla capitale le guardie nazionali parigine, che i brissotini non controllano<sup>35</sup>. Questa posizione pone Robespierre in una situazione di difficoltà, in quanto egli, per sostenerla, deve implicitamente insinuare che la popolazione dei dipartimenti sia "alle dipendenze" della Gironda, e quindi ben lontana dalla condizione di quel popolo parigino che egli ha finora preso come riferimento per la sua caratterizzazione del popolo francese. Robespierre rischia così, per piegarsi alle esigenze tattiche del momento, di rovinare una volta per tutte qualsiasi possibilità di mostrare l'effettiva esistenza di *un* popolo francese, e al contempo di esporsi agli attacchi dei girondini, che non perdono infatti l'occasione per mostrare come egli, lungi dal parlare a nome della nazione, stia in realtà strumentalizzando l'onda d'urto di una porzione delle masse parigine<sup>36</sup>.

Robespierre si accorge del resto della criticità della situazione, perché fin dal primo intervento cerca di separare il *popolo* dei dipartimenti dagli *individui* che arriveranno a Parigi come federati<sup>37</sup>; e nel quinto numero del suo giornale mostra di aver accusato il colpo delle invettive avversarie, giacché trapela un certo imbarazzo nel suo incerto tentativo di giustificazione: «Qui a rendu plus hommages que moi au *caractère de la nation française*? Mais sont-ce les départements qui arriveront *tout entier*? Ce sont des *individus* que nous *ne connaissons point* encore»<sup>38</sup>.

**3.4** I timori di Robespierre si dimostrano infondati. Man mano che a Parigi convergono le delegazioni dei dipartimenti<sup>39</sup>, gli uomini che ne fanno parte si legano alla popolazione parigina, solidarizzando con i sanculotti, frequentando le sedute dei

---

<sup>35</sup> Cfr. *Sur la formation d'un camp sous Paris* (J, 7 juin 1792), in *OR*, t. 8, pp. 365-367.

<sup>36</sup> Così si pronuncia il *Patriote français*, il giornale di Brissot, a proposito dell'intervento di Robespierre *Sur la formation d'un camp sous Paris, suite*, (J, 8 juin 1792), in *OR*, t. 8, pp. 367-369, pp. 368-369: «M. Robespierre a entièrement levé le masque [...] Pour la première fois, il a sacrifié une partie de son opinion au désir de voir réussir sa manœuvre».

<sup>37</sup> *Sur la formation* (J, 7 juin 1791), cit., t. 8, p. 366 : «D'ailleurs, si, comme il est très possible, les cinq hommes qu'on propose de choisir par canton étaient cinq aristocrates, que deviendraient la liberté?».

<sup>38</sup> *Sur le projet de rassembler une armée de vingt-trois mille hommes à Paris, proposée à l'Assemblée Nationale par le Ministre de la Guerre* (DC, n° 5, 15-17 juin 1791), in *OR*, t. 4, pp. 137-144, p. 142 (*corsivi miei*).

<sup>39</sup> Nonostante l'11 giugno il re abbia posto il veto al decreto sulla formazione dell'accampamento di 20.000 uomini, il 2 luglio la Legislativa aggira il veto, stabilendo che i ventimila uomini saranno comunque arruolati nei dipartimenti per essere inviati alle frontiere, e che tuttavia – prima di raggiungere il concentramento, fissato a Soissons – passeranno per Parigi, per assistere alla Festa della Federazione del 14 luglio. Cfr. Fauchois, *Chronologie*, op. cit., pp. 1137-1140.

Giacobini, e facendosi essi stessi per primi portavoce delle richieste più radicali, prima fra tutte quella della sospensione del re<sup>40</sup>.

L'oratore del dipartimento del Pas-de-Calais, intervenendo alla tribuna della Società il 12 luglio, afferma:

aucun de nous n'ira sur les frontières si le roi n'est pas suspendu, si l'Assemblée nationale ne met pas en activité le pouvoir exécutif national. Nous n'irons pas non plus servir sous le traître La Fayette; nous ne nous éloignerons pas de la capitale que les directoires coupables des départements gangrenés ne soient punis. *Ce vœu, que nous énonçons comme le nôtre propre, est celui de tous ceux qui sont arrivés, de ceux qui arriveront et des milliers de ceux qui sont restés dans leurs foyers*<sup>41</sup>.

Tutto ciò fa ben presto mutare l'atteggiamento di diffidenza nei confronti dei federati che Robespierre aveva inizialmente assunto. A distanza di un mese dall'ultima condanna espressa verso il provvedimento del campo dei ventimila, ben poco è rimasto della sua contrarietà; nel nono numero del suo giornale, uscito il 14 luglio, il giacobino saluta con entusiasmo i federati accorsi a Parigi, limitandosi soltanto a ricordare loro di non lasciarsi incantare dalle sirene del moderatismo. Essi sono venuti a Parigi perché la patria è stata dichiarata in pericolo, ed è con questo spirito che essi devono recarsi alla festa della federazione di quel giorno: «L'heure fatale sonne [...] marchons au camp de la fédération. Voilà l'autel de la patrie; voici le lieu où jadis les français resserrèrent les liens de leurs association politique»<sup>42</sup>.

I federati accorsi a Parigi sono ora la viva testimonianza – agli occhi di un Robespierre che non ci avrebbe scommesso a scatola chiusa – che il legame civico, il senso di attaccamento alla patria, la consapevolezza di appartenere ad una stessa comunità che abbisogna in un momento di estrema crisi del contributo di tutti i suoi membri sono

---

<sup>40</sup> Si vedano le sedute ai Giacobini di giugno-agosto 1792, e in particolare le sedute del 12-16 luglio, Aulard, *SJ*, t. 4, pp.92-110. È soltanto in seguito alla richiesta del 12 luglio che il 15 Billaud-Varenne si pronuncia per la deportazione del re e la convocazione di una Convenzione nazionale. La lettura alla Convenzione della petizione del 17 luglio, in *AP*, t. 46, pp. 559-562 e in *Pétition des Fédérés à l'assemblée nationale* (DC, n° 10, 25 juil. 1792), in *OR*, t. 4, pp. 288-294, che raccoglie le istanze emerse ai Giacobini il giorno 16, segna una rottura nel comportamento dei Girondini, che a partire dal 20 luglio si riavvicinano alla corte nel tentativo di fermare il sollevamento di Parigi; Vergniaud il 24, quindi Brissot il 26 mettono all'indice le fazioni che chiedono la decadenza del re. Ma il 23 luglio c'è stata un'altra petizione dei federati per la decadenza del re; il 29 Robespierre si pronuncia nello stesso senso; il 3 agosto è la volta di Pétion, che chiede la decadenza di Luigi XVI a nome di 47 delle 48 sezioni parigine. Cfr. Fauchois, *Chronologie*, op. cit. pp. 1140-1141.

<sup>41</sup> Aulard, *SJ*, t. 4, pp. 94-95.

<sup>42</sup> *Aux Fédérés* (DC, n° 9, 14 juil. 1792), in *OR*, t. 4, pp. 255-260, p. 259 (*corsivi miei*).

fervidamente sentiti non solo a Parigi, bensì anche in ogni angolo del paese<sup>43</sup>. È così che, ripensando un'altra volta alla festa della Federazione del 1790, Robespierre può ritrovare la sicurezza nell'affermare che quella festa non fu una festa di parigini, ma lo spettacolo della nazione francese riunita e che oggi, in condizioni certo ben più drammatiche, può nuovamente ripetersi. Tanto più che, come ha assicurato l'oratore del Pas-de-Calais due giorni prima, questi sentimenti sono condivisi non soltanto dai federati che sono a Parigi, ma anche da tutti quelli che arriveranno e dalle migliaia che sono rimasti a casa.

È anzi senz'altro questo l'argomento che a Robespierre pare decisivo: per avere una conferma di ciò, basta infatti leggere la petizione pronunciata alla Legislativa il 17 luglio da una deputazione di federati. In un significativo passaggio di questo testo, che è Robespierre ad aver scritto di proprio pugno su incarico dei federati stessi in seguito alla seduta ai Giacobini della sera prima, si legge:

Représentants, nous avons laissez dans nos départements des *millions* des citoyens qui nous *ressemblent*; mais quelque événement qu'il arrive, ne sérions-nous que dix contre cent, comme nous sommes cent contre dix, la victoire de la liberté n'en est pas moins certaine. Un homme libre vaut cent esclaves, et la destinée du vice est de trembler devant la vertu<sup>44</sup>.

I federati portano a Parigi la testimonianza dello spirito che si respira in provincia: è il paese intero che si sta mobilitando. I numeri indicati da Robespierre non sono certo scelti a caso: a sollevarsi sono esattamente quei nove decimi della nazione che secondo il giacobino costituiscono la grande massa dei cittadini passivi, di quei membri della nazione che – come abbiamo visto sopra – costituiscono la parte più numerosa e pura della società, e che non a caso anche ora, a rischio della propria vita e lasciando le proprie famiglie in una situazione sicuramente non facile, sanno mettere in secondo piano il proprio tornaconto personale per soccorrere la patria in pericolo. I federati accorsi a Parigi esprimono il sentire della Francia intera, di milioni di persone che, se solo potessero, si riverserebbero anch'esse per le strade della capitale<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Sull'importanza dell'arrivo dei federati pone l'accento L. Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit., pp. 75-83.

<sup>44</sup> *AP*, t. 46, p. 560 (*corsivi miei*).

<sup>45</sup> Questo è il punto su cui, d'ora in poi, Robespierre non cesserà di insistere. Cfr. *Les citoyens réunis à Paris au mois de juillet 1792. Aux Français des quatre-vingt-trois départements* (DC, n° 10, 25 juil. 1792), in *OR*, t. 4, pp. 307-309, p. 308, *corsivi miei*: «nous avons vaincu, si nos frères de tous les départements se lèvent tous ensemble [...] simples comme la nature, purs comme l'air que l'on respire dans nos campagnes [...] voilà notre profession de foi». E a ridosso del 10 agosto, *Sur l'arrivée des marseillois à Paris* (DC, n° 11, 5 août 1792), in *OR*, t. 4, pp. 334-337, pp. 336-337, sottolineando la grande



**3.5** Lo svolgimento della giornata del 10 agosto è il migliore supporto alle proprie tesi che Robespierre potesse attendersi, poiché il successo nell'assalto alle Tuileries è scaturito dal concorso dei parigini dei *faubourgs* con i federati, in particolar modo con quelli provenienti da Marsiglia e da Brest. L'ultimo numero del *Défenseur de la Constitution*<sup>46</sup> può così celebrare la giornata del 10 agosto come la più bella rivoluzione, come uno «spectacle qu'aucune langue ne peut rendre»: essa supera addirittura per l'autore l'evento mitico della presa della Bastiglia proprio perché, mentre il 14 luglio fu il popolo di Parigi a sollevarsi «tumultuairement» per dare alla Francia il segnale della Rivoluzione, il 10 agosto «ce n'étoit point seulement le peuple de Paris qui donoit un grand exemple à la France, c'étoit le peuple français qui se lévoit à-la-fois».

Preparata nei dettagli dalle sezioni di Parigi, che deliberavano con una incredibile unione di intenti «au grand jour, en présence de la nation», l'insurrezione ha mostrato lo spettacolo di tutti i francesi che «n'avoient qu'un seul sentiment, qu'un seul but»<sup>47</sup>, ha fatto vedere riunito «dans un moment, ce peuple immense, cette multitude innombrable de citoyens de toutes les conditions, agissant de concert, sans chefs et sans point de ralliement!»<sup>48</sup>. E, come a suffragare le tesi che da tempo Robespierre viene sostenendo sul carattere di questo popolo, finalmente e incontrovertibilmente trovato, egli chiude con queste parole le ultime considerazioni sulla giornata del 10 agosto:

[les citoyens] se firent une loi de s'abstenir de ces dépouilles prises sur l'ennemi. Ils vinrent les déposer dans l'assemblée nationale ou dans la commune ; ils regardèrent, comme de larcins, cet exercice du droit de la conquête [...] Riches égoïstes, stupides vampires, engraisés de sang et des rapines, osez donc encore donner au peuple le nom de brigand [...] Misérables hypocrites, gardez vos richesses qui vous tiennent lieu d'âme et de vertu ; mais laissez aux autres la liberté et l'honneur<sup>49</sup>.

Come ha efficacemente commentato Jacques Guilhaumou, «Robespierre a dû éprouver, ce jour-là, l'immédiateté de la présence du peuple»<sup>50</sup>. In virtù del concorso dei Francesi provenienti da tutto il paese, ivi compresa Parigi, il 10 agosto si è realizzata la

---

impressione che l'arrivo dei Marsigliesi a Parigi ha suscitato, prosegue: «il faut que le feu sacré qui anime les généreux marseillois [...] se communique à tous les français [...] Marseille [...] semble entraîner, presque en dépit d'elle-même, la France entière à la liberté» (*corsivi miei*).

<sup>46</sup> *Sur les événements du 10 août 1792* (DC, n° 12, 20-fin août 1792), in *OR*, t. 4, pp. 350-360.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 352-354 (*corsivi miei*).

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 358-359 (*corsivi miei*).

<sup>49</sup> *Détails intéressans des événements du 10 août et des jours suivans*, in *ivi*, pp. 360-366, p. 366.

<sup>50</sup> J. Guilhaumou, *La langue politique*, op. cit., p. 110.

sollevazione simultanea della nazione. Il 10 agosto il popolo francese cessa di essere presente soltanto in potenza, e celebra l'atto attraverso cui un popolo è un popolo<sup>51</sup>.

#### **4. Parigi, «le rendez-vous de tous les Français»**

**4.1** Il guadagno teorico del 10 agosto, che sull'onda dell'entusiasmo e della vittoria sembra ormai indiscutibile, viene in realtà messo a dura prova fin dal settembre. Dall'apertura dei lavori della Convenzione va infatti in scena una durissima lotta fra Montagnardi e Girondini i quali, cercando di provare il coinvolgimento dei giacobini più radicali nei massacri di settembre, mirano a smantellare la retorica avversaria, colpendola al cuore: i sanculotti parigini sono una piccola frangia di esaltati e di faziosi, o nella migliore delle ipotesi di persone abbagliate dall'eloquio di pochi capipopolo; essi, lungi dal costituire da soli l'intera nazione, non rappresentano nemmeno la volontà della capitale, eppure pretendono – in virtù dei loro colpi di forza – di contare per la nazione intera, di dare ordini ai rappresentanti legittimamente eletti, di usurpare a proprio vantaggio la sovranità del popolo<sup>52</sup>. Il 25 settembre è Lasource a svelare con chiarezza gli obiettivi della Gironda, affermando in apertura di seduta che bisogna al più presto ricondurre Parigi a pesare per quello che vale: il dipartimento di Parigi, essendo uno degli ottantatré dipartimenti della Francia, non può esercitare la sua influenza che nella misura di un ottantatreesimo<sup>53</sup>.

Non intendo qui entrare nel merito delle opposte propagande, destinate a segnare i lavori della Convenzione fino al processo del re e, in definitiva, fino all'epurazione dei capi girondini dall'Assemblea. Ciò che tuttavia mi pare interessante sottolineare è che questa polemica costringe Robespierre a rielaborare e rifondare nuovamente la visione del popolo che egli ha messo a punto in occasione del 10 agosto, implementandola con considerazioni nuove, ma tenendo fermo nella sostanza l'impianto del suo argomentare. È dunque conclusivamente sui discorsi che Robespierre pronuncia fra il 25 settembre e il 5 novembre 1792 che è necessario soffermarsi qui, poiché è in questo lasso di tempo

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>52</sup> Assai significativa a questo riguardo la risposta data da Guadet, Presidente della Convenzione, il 19 ottobre ai petizionari parigini, in *AP*, t. 52, p. 582 : «Citoyens, c'est ici que réside l'exercice de la souveraineté du peuple français ; c'est à la Convention nationale que tous les droits sont confiés ; elle saura les défendre ; elle recevra toujours les conseils de bons citoyens, mais elle promet que, d'ordres, elle n'en recevra que du peuple français. Elle vous invite à sa séance».

<sup>53</sup> *AP*, t. 52, p. 130-131. Due sono le principali proposte avanzate dai girondini per raggiungere questo obiettivo: da un lato, la costituzione di una guardia dipartimentale alla quale affidare il compito di proteggere l'assemblea nazionale; dall'altro l'ipotesi – a cui lavora sotterraneamente – di spostare la residenza dell'Assemblea in un'altra città della Francia.

che egli elabora definitivamente quella nozione di *popolo francese*, destinata ad imporsi come vincente già a partire dal processo del re.

**4.2** Mostrando che la posizione girondina non è sostenibile nemmeno da un punto di vista meramente quantitativo – Parigi è certo uno degli ottantatré dipartimenti, ma ospita un venticinquesimo della popolazione della repubblica<sup>54</sup> –, Robespierre si adopera da subito per mostrare quanto sia assurdo dipingere Parigi e i parigini come usurpatori della sovranità dei Francesi: non sono forse i parigini francesi anch’essi? Contrastando la proposta della guardia dipartimentale, Robespierre afferma:

Mais d’où vous vient donc ce bizarre scrupule? Par-tout où l’assemblée nationale résidera, ne sera-t-elle pas gardée par *des Français* ? à Bordeaux, à Marseille, à Paris, peu importe, elle ne doit point voir des bordelais, des marseillais, des parisiens : mais des *citoyens* placés sur différents points, d’un *état unique* et d’une *patrie commune à tous*. N’est-ce pas *la nature même des choses* qui veut que, dès que son séjour est fixé à Paris, elle soit gardée par la *portion du peuple français* qui habite Paris ?<sup>55</sup>

È normale e naturale che ad esercitare materialmente la sorveglianza sull’Assemblea legislativa sia quella porzione della popolazione del paese che si trova a vivere nella capitale, che svolge questa funzione così come la svolgerebbero i francesi del resto della Francia, qualora l’assemblea nazionale tenesse le proprie sedute in un’altra città. Ciò che conta, è che la «nature» di tutti i francesi, in virtù dell’appartenenza alla comunità nazionale, è esattamente la stessa, di modo che attaccare il popolo in una città piuttosto che in un’altra non cambia affatto le cose e soprattutto, se questa è la logica, non si potrebbe domani imputare ai cittadini di Marsiglia, Bordeaux, Quimper o Perpignan ciò che oggi si addebita ai cittadini di Parigi?<sup>56</sup>

Rimanendo all’interno di una considerazione puramente teorica, dunque, non si riescono a trovare le ragioni che supportino le richieste girondine giacché, se è vero che la

---

<sup>54</sup> *Sur l’inculpation de dictature* (Cv, 25 sept. 1792), in *OR*, t. 9, pp. 13-27, p. 15.

<sup>55</sup> *Sur le projet d’une garde départementale* (J, 15 oct. 1792), in *OR*, t. 9, pp. 31-40, p. 36 (*corsivi miei*).

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 39: « Le texte ordinaire des déclamations de tous ces ennemis de la liberté, c’étoit la tyrannie du peuple de Paris; comme si les français de Paris étoient *d’une autre nature* que ceux qui habitoient les autres contrées de la France, ils savoient bien que s’élever contre Paris, c’étoit attaquer indirectement *le peuple français*, car ce n’étoit point les citoyens de Perpignan ou de Quimper, qui pouvoient exercer l’heureux ascendant des regards publiques sur les opérations dont Paris est le théâtre. Paris avoit un tort irréparable aux yeux de tous les frippons politiques ; c’étoit de renfermer une *immense population*, qui étoit à chaque instant témoin de tous les évènements qui intéressent la liberté publique» (*corsivi miei*).

capitale potrebbe legittimamente essere a Marsiglia piuttosto che a Parigi, è altrettanto vero che essa può continuare a rimanere a Parigi anziché essere trasferita a Marsiglia. Le motivazioni devono dunque essere, giocoforza, ben altre. Pronunciando il famoso discorso sull'influenza della calunnia, Robespierre chiarisce così i suoi pensieri:

Dans le fait, ce n'est point au milieu d'un *peuple immense, éclairé, accoutumé* à démêler le fil des intrigues, et dont ils sont déjà connus; ce n'est point dans une cité qui est, *pour ainsi dire, le rendez-vous de tous les français*, ce n'est point sous les regards les plus perçants et *les plus vastes de l'opinion publique* qu'il faut rester, lorsqu'on a quelque trame ténébreuse à ourdir [...] Paris fut tour-à-tour l'écueil de l'aristocratie ancienne, du despotisme royal et de la tyrannie constitutionnelle; il sera encore celui de toutes tyrannies nouvelles [...] Qu'ils partent. Où vont-ils? Dans quelle contrée *bien froide*, bien inaccessible *aux ardeurs du patriotisme* ou à la lumière de la philosophie; dans quelle ville bien *ignorante*, ou bien *travaillé* par leurs manœuvres vont-ils exercer leur heureux talent pour la calomnie, pour la fraude et pour l'intrigue?<sup>57</sup>.

Robespierre sembra ricacciarsi nelle difficoltà in cui era incappato nel giugno precedente perché, per spiegare sulla base di quali reali argomenti i girondini siano impazienti di abbandonare Parigi, lascia intendere che le altre città della Francia sono di gran lunga da meno rispetto all'attuale capitale, abitate da gente ignorante, o ingenua, o pronta a lasciarsi ingannare. In questo caso, tuttavia, Robespierre non tentenna, né mostra imbarazzo: è il 10 agosto stesso ad avergli mostrato che cosa rappresenti Parigi di così grandioso rispetto alle altre città di Francia.

La popolazione della capitale è così immensa *proprio perché* è formata da persone che, nel corso della millenaria storia del paese, vi si sono stabilite in quanto richiamate dalla presenza delle funzioni di governo, che da sempre vi sono ospitate. Parigi è un condensato della Francia intera, se così si può dire<sup>58</sup>, perché è stata, nel corso dei secoli, il luogo di incontro dei Francesi *provenienti da ogni dove* e mescolatisi, i quali si sono da sempre trovati a confrontarsi con la presenza della nobiltà franca prima, del re e della corte poi e, ultimamente, delle varie assemblee rappresentative. Questa lunga consuetudine ha dunque prodotto nel popolo parigino un'attitudine particolare – la capacità di scorgere con penetrante prontezza le manovre della politica – ed è

---

<sup>57</sup> *Sur l'influence de la calomnie* (J, 28 oct. 1792), in *OR*, t. 9, pp. 43-62, p. 58 (*corsivi miei*).

<sup>58</sup> Ricompare qui lo stilema rousseauiano «pour ainsi dire», che J. Guilhaumou, *La langue politique*, op. cit., p. 104 nota sparire dal linguaggio robespierriano *dopo* il 10 agosto. È tuttavia estremamente significativo che ricompaia proprio qui: la caratterizzazione della città di Parigi come *rendez-vous de tous les français* è la chiave di volta che permette a Robespierre di fondare definitivamente il suo edificio.

esattamente per questo che i girondini hanno necessità e urgenza di trasferire la sede della Convenzione e che, per opposte ragioni, Robespierre si batte affinché invece vi resti.

Se è appunto vero che in ogni città ove l'assemblea si trovasse vi sarebbero cittadini francesi pronti a sorvegliarla, è altrettanto vero che in nessuna città questo compito può essere svolto più legittimamente che a Parigi, proprio perché la popolazione di Parigi – che è da sempre la capitale del paese – costituisce già un concentrato della Francia, e meglio di qualsiasi altro centro della repubblica è in grado di far emergere la volontà generale del paese intero.

Del resto, che cosa si è visto nel corso del giugno-luglio passati, se non che le delegazioni che man mano affluivano a Parigi dai dipartimenti solidarizzavano immediatamente, spontaneamente, automaticamente con i parigini, abbracciandone le convinzioni? Non basta questa come prova del fatto che la volontà espressa dai cittadini della capitale non è soltanto la volontà di una parte della popolazione, ma di tutto il paese?

È così che, il successivo 5 novembre, Robespierre può portare a compimento il suo ragionamento. Dice:

Car, s'il est vrai qu'une grande nation *ne peut se lever par un mouvement simultané*, et que la tyrannie ne peut être frappée que *par la portion des citoyens qui est plus près d'elle*, comment ceux-ci oseront-ils l'attaquer, si, après la victoire, des délégués arrivés des parties éloignées peuvent les rendre responsables de la tourmente politique qui a sauvé la patrie? Ils doivent être regardés comme *fondés de procuration tacite pour la société toute entière*. Les Français, amis de la liberté, réunis à Paris au mois d'août dernier, ont agi à ce titre au nom de tous les départemens [...] Citoyens, le peuple qui vous a envoyés a tout ratifié<sup>59</sup>.

A Parigi il 10 agosto c'erano francesi, e non parigini; e per questo la volontà espressa dagli insorti è la volontà del popolo intero, a nome del quale hanno agito. Del resto, la migliore conferma che la procura di cui Robespierre parla, per quanto tacita, è reale e non fittizia, è già stata data: i Francesi hanno ratificato con il loro voto l'esito della

---

<sup>59</sup> *Réponse à l'accusation de Louvet* (Cy, 5 nov. 1792), in *OR*, t. 9, pp. 77-104, pp. 89-90 (*corsivi miei*). J. Michelet, *Histoire*, op. cit., I, 2, pp. 1274-1276 sottolinea in maniera magistrale la rilevanza di questa seduta della Convenzione: è in essa che Robespierre, grazie all'intervento tatticamente perfetto di Barère che umiliandolo, lo salva dall'aver mentito «hardiment sur deux point» (1274), “esce dall'angolo” in cui si è venuto a trovare dopo i massacri di settembre: «Robespierre, qui, au début de la séance, était un accusé sur la sellette, triompha à la fin, et se trouva très haut» (1276). Questo discorso di Robespierre, in cui egli fa il punto della situazione, è di cruciale importanza, in quanto a partire da qui si apre per il giacobino la fase di progressiva ascesa.

rivoluzione di agosto. L'elezione dei convenzionali ha infatti uno scopo preciso: rifare la Costituzione, abolendo quei due vizi capitali da cui la carta del '91 era inficiata: la distinzione fra cittadini attivi e passivi, e la monarchia come forma di governo. Cos'altro hanno chiesto, nell'insurrezione, gli insorti del 10 agosto? L'abolizione della monarchia e le elezioni a suffragio universale.

La Convenzione non deve far altro, per Robespierre, che prendere atto di una volontà generale già formata, presente e chiaramente espressa durante l'insurrezione, e ratificata dall'esito delle elezioni. I nuovi deputati sono chiamati a stabilire le forme e le procedure del nuovo governo, non certo a stravolgere capziosamente una volontà così acclarata.

**4.3** È questa faticosa, attenta e lunga elaborazione ciò che permette a Robespierre di convincere la Pianura sulla decisiva partita del processo del re<sup>60</sup>. Il popolo francese, la nazione che si è levata per scrollarsi di dosso un re divenuto tiranno ora esiste incontrovertibilmente, tangibilmente; essa si è materializzata anche all'interno, dopo che a settembre la sua sola presenza era bastata per far arretrare i prussiani a Valmy<sup>61</sup>. Le celeberrime parole di Robespierre nel suo primo grande discorso sul giudizio di Luigi XVI sono quanto mai significative:

Lorsqu'une nation a été forcée de recourir au droit de l'insurrection, elle rentre dans l'état de la nature à l'égard du tyran. Comment celui-ci pourroit-il invoquer le pacte sociale ? Il l'a anéanti. La nation peut le conserver encore, si elle le juge à propos, pour ce qui concerne *les rapports des citoyens* entre eux : mais l'effet de la tyrannie et de l'insurrection, c'est de le rompre entièrement par rapport au tyran ; c'est de le constituer réciproquement en état de guerre ; les tribunaux, les procédures judiciaires sont faites pour les membres de la cité<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Il dibattito alla Convenzione inizia con il *rapport* di Valazé del 6 novembre, e occupa ininterrottamente l'Assemblea fino al 21 gennaio ; su ciò cfr. Fauchois, *Chronologie*, op. cit., pp. 1157-1163. Michelet dedica l'intero libro IX alla trattazione del processo, cfr. Michelet, *Histoire*, op. cit., II, 1, pp. 7-191, e in particolare pp. 7-16, 67-191. Robespierre interverrà a più riprese sull'argomento: dopo aver invano tentato di prendere la parola il 13 novembre, si pronuncerà per la prima volta sul suo giornale, *Sur le parti à prendre à l'égard de Louis XVI* (LC1, n°5, 16 nov. 1792), in *OR*, t. 5, pp. 56-64; i discorsi maggiori sulla questione sono quelli del 3 e del 28 dicembre 1792, cui faremo riferimento in seguito; fra il 15 e il 19 gennaio 1793, nella fase finale del giudizio, i suoi interventi saranno quotidiani.

<sup>61</sup> Cfr. J. Michelet, *Histoire*, op. cit. I, 2, 1131-1132, descrivendo la vittoria di Valmy, ottenuta dai Francesi al grido di «Vive la Nation!», parla di un «phénomène qui ne s'était guère vu depuis les guerres de religion : une armée de fanatiques, et, s'il l'eût fallu, de martyrs».

<sup>62</sup> *Sur le jugement du roi* (Cv, 03 déc. 1792), in *OR*, t. 9, pp. 120-136, p. 123 (*corsivi miei*). Così continua il passo citato: «C'est une contradiction grossière de supposer que la constitution puisse présider à ce nouvel ordre de choses ; ce serait supposer qu'elle survit à elle-même. Quelles sont les lois qui la remplacent ? Celles de la nature, celle qui est la base de la société même : le salut du peuple. Le droit de punir le tyran, et celui de le détrôner, c'est la même chose. L'un ne comporte pas d'autres formes que

La comunità politica mantiene la sua presenza e la sua consistenza anche senza il re o i rappresentanti giacché questi, lungi dal costituire la nazione, non ne sono che gli incaricati. E che l'ipotesi dello scioglimento del patto che si suppone alla base dell'esistenza della comunità venga qui – quasi scolasticamente – presa in considerazione da Robespierre, non serve ad altro se non a rispondere in anticipo all'osservazione per cui, eliminando il patto fra la comunità e il suo re, si precipiterebbe la situazione nello stato di natura. La comunità non viene certo meno col venire a mancare di una determinata forma di governo, non fosse altro che perché, per abolire il governo vigente, essa ha mostrato sé stessa in tutta la sua potenza e in tutta la sua coesione.

Luigi XVI, dimenticandosi di essere niente più che un cittadino francese, ha sollecitato su di sé la riprovazione del suo popolo, che con la stessa forza con cui soltanto due anni prima lo aveva acclamato, ora lo ha depresso, imprigionato, e ne attende la condanna. La stessa comunità che è in guerra con Austria e Prussia, è allo stesso titolo in guerra con colui che, tradendone la fiducia, ha cercato di diventarne il despota, immemore di essere – per prendere in prestito le parole di Boulainvilliers – niente più e niente meno che un re dei re, alla guida di un popolo di re.

Giunti al termine di questo percorso, esso ci conduce direttamente nell'ultima parte del nostro lavoro, poiché si tratta ora di capire se e come, secondo Robespierre, vi sia la possibilità per chi governa di svolgere il proprio compito conformemente all'incarico affidatogli da quella comunità che, standogli di fronte, non chiede altro se non di essere ben governata.

---

l'autre ; le procès du tyran, c'est l'insurrection ; son jugement, c'est la chute de sa puissance ; sa peine, celle qu'exige la liberté du peuple».





## **Sezione seconda. *Gouvernement***

Il percorso che abbiamo svolto fin qui è preliminare per il prosieguo della nostra analisi, volta a sondare il concetto di rappresentanza in Maximilien Robespierre.

Esso, che costituisce il vero fulcro della riflessione politica del giacobino, è infatti costantemente costruito e pensato in relazione a quell'idea di popolo che Robespierre ha con tenacia rivendicato e proposto. Se infatti il popolo non è un semplice aggregato di individui privati, incapace di avere altra esistenza e voce che attraverso gli organi costituzionali deputati a renderlo presente, se esso cioè non si risolve nella persona dei propri rappresentanti, il problema che si pone è quello di pensare la relazione fra questo popolo, che si vuole reale, presente, partecipe ed attivo, e le persone incaricate di guidarlo, governarlo, curarne gli interessi.

Il problema non è per Robespierre quello di cercare l'alternativa alla democrazia rappresentativa nell'ideale, irrealizzabile e soprattutto impensabile, della democrazia diretta, bensì di comprendere se e come sia possibile pensare una forma di comando che non si dia nei termini di una relazione fra servo e signore, ossia di dominio, e che ne riscopra invece la dimensione, propriamente politica, della direzione, della guida, della cura. Per Robespierre si tratta dunque molto meno di prestare attenzione alle procedure autorizzative con le quali qualcuno è delegato alle funzioni di comando, che di riflettere sui modi tramite cui sia possibile, a delega avvenuta, garantire una corrispondenza osmotica fra popolo e delegati, fondata su un confronto sostanziale portato nel merito dei contenuti dell'azione amministrativa e politica.

È qui che si incardina il richiamo, quasi ossessivo, alla virtù dei governanti, chiamati a rendere dei provvedimenti il più possibile conformi alla giustizia celeste da un lato, e alla natura – vale a dire alla volontà – del popolo che si trovano di fronte dall'altro. La legittimità della legge e del comando viene così cercata da Robespierre su un terreno etico e morale, sostanziale insomma, ben distante – almeno sotto questo riguardo – dal formalismo puro con cui la scienza politica seicentesca si era proposta di risolvere il problema della politica. È qui, altresì, che il problema della formazione e del controllo dell'opinione pubblica trova le sue ragioni necessitanti, giacché la questione diventa quella di poter dimostrare la congruenza della prassi governativa con una volontà popolare, emergente fenomenicamente nell'opinione, che si tratta costantemente di interpretare e recepire.

La vicinanza alle pagine rousseauiane dedicate al governo si fa in alcuni punti davvero impressionante, ed è per questo che inizierò la trattazione di quest'ultima parte del lavoro proprio da una lettura, seppure veloce e senza pretese di esaustività, del terzo e del quarto libro del *Contrat social*, riprendendo così il filo del ragionamento esattamente dove, nella parte precedente, lo avevo momentaneamente lasciato in sospeso (capitolo settimo). Lungi dal voler suggerire un rapporto di filiazione fra la prassi e il pensiero politico di Robespierre e la speculazione politica del ginevrino, intendo con questo capitolo mettere in chiaro l'orizzonte concettuale di riferimento entro cui, a mio avviso, il giacobino si muove e sviluppa la sua azione, che cercherò di analizzare nei successivi due capitoli. Si tratterà così, innanzitutto, di sondare il discorso sul governo rappresentativo (capitolo ottavo), condotto da Robespierre dai suoi esordi come deputato costituente fino alle soglie del suo coinvolgimento diretto nel governo della Repubblica, per interrogarmi successivamente sulla sua teorizzazione del governo rivoluzionario (capitolo nono).

Ciò che va osservato, nel cammino robespierriano fra l'opposizione e il governo, è se la concezione di cui egli si fa portavoce sia in grado di portare un contributo positivo per la soluzione dei problemi che egli, con caustica lucidità, denuncia fino a poco prima del suo ingresso nel Comitato di Salute Pubblica. Si tratta cioè di comprendere se – fatta per quanto possibile la tara delle circostanze – la via della virtù civica sia in grado di offrire un riparo da quel sistema rappresentativo che non può non culminare nella spoliazione di qualsiasi ruolo propriamente politico degli individui, o se piuttosto essa non pervenga ugualmente ad una tacitazione forzata delle voci discordi di una comunità, a cui non resta che esercitare l'opzione fra l'assenso unanime o l'insurrezione.

## Capitolo settimo. Il governo in Rousseau

### 1. *Puissance législative e puissance exécutive*

**1.1** Il terzo libro del *Contrat social* entra nel merito del primo tipo di leggi, le politiche o fondamentali: esse, lungi dal risolvere il campo d'azione del legislatore – che si intende costantemente impegnato nella confezione delle leggi civili e criminali, e soprattutto nell'azione esercitata sui costumi e sull'opinione per il rinvigorimento dello spirito pubblico –, sono tuttavia basilari in quanto, stabilendo la forma del governo, determinano l'ordinamento dello stato, il suo assetto istituzionale e politico e, con ciò, la maniera con cui le indicazioni della legge, proposta dal legislatore e sanzionata dal popolo, vengono eseguite e messe in opera.

Senza l'azione del governo, il migliore sistema di legislazione rimarrebbe sulla carta, poiché se la volontà generale, condensata nella legge, indica le direzioni lungo le quali un'azione amministrativa deve procedere per essere legittima, c'è necessariamente bisogno della mediazione operata materialmente da qualcuno affinché tali indicazioni divengano realtà concreta. La legge si dà nella misura in cui è eseguita, e per essere eseguita non basta che essa sia enunciata o sanzionata: deve essere concretamente messa in opera, tradotta in una serie di atti puntuali e particolari che la rendano efficace, che producano effetti conformi al suo dettato.

Se è così, si comprende agevolmente il motivo per cui Rousseau avverta l'esigenza di entrare nel merito di questo primo tipo di leggi: non per fornire un esempio di come il legislatore agisca, né tantomeno per conformarsi alla tradizione della trattatistica politica e alla riflessione sulle forme di governo; bensì, evidentemente, perché nessuno dei provvedimenti che il legislatore potrà proporre, ed il popolo sanzionare, acquisiranno una esistenza concreta se non affidandosi alla cura dei magistrati, incaricati di dare esecuzione alle leggi. In questo modo l'analisi della *puissance exécutive* fa parte a pieno titolo di un trattato di diritto politico, poiché senza l'opera del governo le riflessioni che Rousseau ha condotto nella prima parte dell'opera sarebbero del tutto vane ed inutili. Che un uomo manchi di volontà o dei mezzi per dare ad essa attuazione il risultato sarà sempre pari a zero, e così come non ha senso pensare il

popolo senza il legislatore, o il legislatore senza un popolo, allo stesso identico modo non si può pensare la potenza legislativa senza il governo<sup>1</sup>.

Per questa via, la potenza esecutiva non si limita a coprire la metà dello spazio del politico, occupato per l'altra metà dalla potenza legislativa, giacché è soltanto dalla loro reciproca relazione che la vita del corpo politico può procedere. Infatti, se è vero che nel capitolo dedicato alla morte del corpo politico, Rousseau afferma che «le principe de la vie politique est dans l'autorité souveraine»<sup>2</sup>, allo stesso modo, nel primo capitolo del terzo libro scrive:

Il faut donc à la force publique un *agent* propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la *communication* de l'État et du souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'*union* de l'âme et du corps. Voilà quelle est, dans l'État, la raison du gouvernement<sup>3</sup>.

Così, se certo l'autorità sovrana ha in sé il principio della vita politica, la potenza esecutiva è ciò che trasmette questa vitalità a tutte le parti del corpo, animandole, e quindi divenendo essa stessa condizione per il darsi della vita del corpo politico: senza l'attività del cervello il cuore può pulsare ancora, questo è vero; in tale condizione, tuttavia, sarebbe soltanto in un senso "minore" che si potrebbe parlare di vita, come capita per l'uomo il cui cervello è caduto in paralisi, e che quindi «reste imbécile et vit»<sup>4</sup>.

In altri termini, è solo per astrazione che possiamo pensare ad una volontà generale senza governo, ché anzi è il governo a mettere in comunicazione stato e sovrano, vale a dire i cittadini osservati sotto il riguardo della loro co-partecipazione all'opera di messa in chiaro della volontà generale, e quegli stessi cittadini visti sotto il riguardo di sottoposti alle prescrizioni della legge. C'è cioè bisogno di un organo intermedio, composto da persone incaricate da tutti di eseguire, per conto della comunità, i contenuti delle leggi, applicandoli ai casi particolari: se insomma la legge in sé e per sé obbliga tutti astrattamente, perché essa divenga efficace c'è bisogno che qualcuno si assuma la responsabilità di decidere se un determinato caso rientri o meno nel dominio di una data legge e, viceversa, se una data legge vada o no attuata in una determinata circostanza.

---

<sup>1</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *CS*, op. cit, III, 1, p. 539: «Quand je marche vers un objet, il faut premièrement que j'y veuille aller ; en second lieu, que que mes pieds m'y portent. Qu'un paralytique veuille courir, qu'un homme agile ne le veuille pas, tous deux resteront en place».

<sup>2</sup> *Ivi*, III, 11, p. 555.

<sup>3</sup> *Ivi*, III, 1, p. 539 (*corsivo mio*).

<sup>4</sup> *Ivi*, III, 11, p. 555.

Insomma, il governo permette agli ordini della legge di materializzarsi: senza qualcuno che comanda, dirige, decide, che governa appunto, la legge sarebbe del tutto impotente e resterebbe «en place».

In una comunità politica è dunque necessario e indispensabile affidare a qualcuno il compito di esercitare per conto di tutti le funzioni di comando, è cioè assolutamente naturale che vi sia chi governa e chi è governato, ed è proprio qui che origina il problema di una riflessione sui principi di diritto politico, poiché si tratta di interrogarsi sulle modalità con cui l'esercizio di tale funzione possa e debba avvenire.

Con ciò, il problema di questi ultimi due libri del *Contrat social* è posto: il principe costituisce uno degli elementi essenziali della macchina politica, insieme ed accanto al legislatore e al popolo; e come nel secondo libro si trattava di riflettere sul rapporto fra il legislatore e il suo popolo, qui bisogna interrogarsi sulla relazione che deve sussistere fra il popolo ed il suo governo.

## **2. *Que les plus sages gouvernent la multitude. Governo e virtù***

**2.1** Nell'impostare la trattazione di questa questione, Rousseau sente l'esigenza di avvertire preliminarmente il lettore di non conoscere «l'art d'être claire pour qui ne veut pas être attentif»<sup>5</sup>. Questa precisazione lascia in prima battuta perplessi, in quanto l'argomentazione del filosofo procede subito dopo in un modo che potrebbe difficilmente essere più stringente e serrato, passando di definizione in definizione fino ad assumere un linguaggio fortemente improntato alla matematica. Scrive Rousseau:

C'est dans le gouvernement que se trouvent les forces intermédiaires, dont les rapports composent celui du tout au tout ou de souverain à l'État. On peut représenter ce dernier rapport par celui des extrêmes d'une proportion continue, dont la moyenne proportionnelle est le gouvernement. Le gouvernement reçoit du souverain les ordres qu'il donne au peuple ; et, pour que l'État soit dans un bon équilibre, il faut, tout compensé, qu'il y ait égalité entre le produit ou la puissance du gouvernement pris en lui-même, et le produit ou la puissance des citoyens, qui sont souverains d'un côté et sujets de l'autre. De plus, on ne saurait altérer aucun des trois termes sans rompre à l'instant la proportion<sup>6</sup>.

La comunità politica è un meccanismo, in cui basta determinare le quantità e i rapporti di forza fra le diverse parti per ottenere automaticamente un corretto funzionamento

---

<sup>5</sup> *Ivi*, III, 1, 539.

<sup>6</sup> *Ivi*, III, 1, p. 541.

dell'insieme. Così, se il governo non ha altra funzione che di trasmettere al popolo gli ordini che questo stesso popolo, come sovrano, ha adottato sanzionando un corpo di leggi, l'unico problema che rimane è quello di determinare la quantità di forza e grandezza che il governo dovrà avere, per essere in grado di svolgere efficientemente la sua azione. Per i membri del governo – scriverà Rousseau in un altro passaggio cruciale del terzo libro, che riprenderemo più tardi in conto – «il n'est point question [...] de contracter, mais d'obéir»<sup>7</sup>: essi non sono che gli «officiers» del sovrano, che non hanno il diritto di ricusare l'incarico affidato loro, né tantomeno di disputare sulle condizioni dello stesso; semplici ingranaggi di un meccanismo impersonale, che abbisogna per funzionare niente più che della corretta risoluzione di una proporzione matematica. Tanta popolazione, tanta superficie, tanto il numero dei governanti per permettere loro di avere forza sufficiente da estendere la loro azione su tutto il territorio e su tutti i cittadini<sup>8</sup>.

Se fosse così, se la politica fosse per Rousseau semplicemente questione di numeri e forze, tutto si potrebbe dire, meno che il discorso condotto dall'autore non sia sufficientemente chiaro. Che cos'è, dunque, che fa sentire a Rousseau l'esigenza di cautelarsi da possibili fraintendimenti? È lo stesso autore, interrompendo l'argomentazione proprio nel momento in cui essa si sta facendo più serrata, a trovare lo spazio per una considerazione su cui non possiamo non soffermarci:

Si, tournant ce système *en ridicule*, on disait que, pour trouver cette moyenne proportionnelle et former le corps du gouvernement, il ne faut, selon moi, que tirer la racine carré du nombre du peuple, je répondrais que je ne prend ici ce nombre que pour un exemple ; que les rapports dont je parle ne se mesurent pas seulement par le

---

<sup>7</sup> Ivi, III, 18, p. 562. A. Biral, *La società senza governo*, cit., in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale*, cit., pp. 229-231, pone l'accento sul carattere di assoluta dipendenza dei magistrati dal sovrano: il principe è semplicemente esecutore della volontà del popolo, e così «la società in cui nessun uomo più governa, perché governa soltanto la volontà generale, mostra i suoi ingranaggi fondamentali»; in essa, il principe può «invocare per sé, di fronte ai sudditi, la piena irresponsabilità per tutto ciò che compie: non ha fatto lui le leggi, né le esegue di sua volontà; ha ricevuto un incarico che non aveva la facoltà di rifiutare né il diritto di discuterne le condizioni; non può allentare la morsa sui sudditi senza perdere sé stesso».

<sup>8</sup> Così A. Biral, *La società senza governo*, cit., in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale*, cit., pp. 229-231, che pone l'accento sul carattere di assoluta dipendenza dei magistrati dal sovrano: il principe è semplicemente esecutore della volontà del popolo, e per questa via «la società in cui nessun uomo più governa, perché governa soltanto la volontà generale, mostra i suoi ingranaggi fondamentali»; in essa, il principe può «invocare per sé, di fronte ai sudditi, la piena irresponsabilità per tutto ciò che compie: non ha fatto lui le leggi, né le esegue di sua volontà; ha ricevuto un incarico che non aveva la facoltà di rifiutare né il diritto di discuterne le condizioni; non può allentare la morsa sui sudditi senza perdere sé stesso». Il tentativo della presente analisi è quello di problematizzare la lettura biraliana, che resta – per la chiarezza e la profondità delle questioni sollevate – un'interpretazione del pensiero di Rousseau con cui non si può evitare il confronto e che tuttavia, mi pare, finisce per mettere in secondo piano la trattazione rousseauiana del governo.

nombre des hommes, mais en général par la quantité d'action, laquelle se combine par des *multitudes de causes* ; qu'au reste si, pour m'exprimer en moins de paroles, j'emprunte *un moment* des termes de *géométrie*, je n'ignore pas cependant que *la précision géométrique n'a point lieu dans les quantités morales*<sup>9</sup>.

È proprio l'utilizzazione di un linguaggio matematico-geometrico, di un frasario cioè che a prima vista è il più idoneo per argomentare senza lasciar spazio a malintesi, ciò che secondo Rousseau rischia di generare le condizioni per un travisamento complessivo del suo ragionamento. Certo, ci si può chiedere perché mai il ginevrino, se è consapevole di questa possibilità, decida comunque di non rinunciare a un'esposizione di tal genere, e si può anche ipotizzare che essa, nonostante tutto, sia sentita dall'autore come la più idonea nel momento in cui si tratta comunque, per lui, di parlare di *quantità* di azione e di *quantità* morali. Resta in ogni caso il fatto che il filosofo ci mette in guardia dall'intendere il suo discorso sulla politica come tutto risolto in un orizzonte meccanicistico, quasi che i progressi della scienza abbiano consentito di guadagnare alla riflessione morale un dominio ad essa tradizionalmente estraneo: la forza di un governo dipende infatti da una moltitudine di cause che eccedono un semplice ragionamento numerico, e le quantità morali di cui si parla devono essere ben particolari, se ad esse la *precisione* geometrica non si applica *assolutamente*.

Proprio nel momento in cui Rousseau sembra aderire maggiormente alla piega presa dalla riflessione politica nel suo tempo, egli si prepara in realtà il terreno per riaprire uno spazio di discussione che tenti di riportare l'attenzione su un aspetto ormai fatto da quella passare in secondo piano, se non apertamente contrastato; e, mi pare, la chiara allusione all'Aristotele dell'*Etica Nicomachea* con cui si chiude il passo è lì a segnalare tutta la consapevolezza di Rousseau sul fatto che, in politica, sarebbe errato voler a tutti i costi compiere un riduzionismo matematico.

**2.2** Infatti, se secondo il modello algebrico offerto in prima istanza da Rousseau, il governo si è venuto definendo come il termine medio di una proporzione, che con inesorabile automatismo dona al popolo gli ordini ricevuti dal sovrano, da qui in poi il quadro viene articolato e complicato dall'autore che, subito dopo il passo che veniamo di leggere, ha modo di osservare che «le gouvernement est en petit ce que le corps politique qui le renferme est en grand». Esso è dunque una persona morale, cioè «un nouveau corps dans l'État» che, come tale, per esistere ed avere una vita reale non può

---

<sup>9</sup> J.-J. Rousseau, *CS*, III, 1, p. 541 (*corsivi miei*).

non avere una volontà propria, un «*moi particulier*», necessario affinché «*tous ses membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué*», come anche, al contempo, una forza particolare che tenda alla sua conservazione<sup>10</sup>.

Ora, per fare in modo che gli ordini che il principe dà al popolo siano esattamente quelli impartiti dal sovrano, bisognerebbe che i magistrati potessero in ultima istanza sostituire alla loro la volontà generale espressa dalla legge, e che non usassero la forza che essi esercitano in nome del popolo per perseguire fini personali o di corpo<sup>11</sup>. Per far questo, dovrebbero mettere a tacere la volontà individuale e limitare la volontà di corpo, che il governo non può non avere per esistere, ad una rigida subordinazione ai comandi della volontà generale; sennonché, l'ordine naturale delle cose funziona ben diversamente, poiché ognuno non può certo eliminare la sua propria volontà, e i governanti non possono che essere innanzitutto sé stessi, quindi magistrati, infine cittadini<sup>12</sup>.

Se le cose stanno così, diviene finalmente chiaro il motivo per cui è impossibile che il discorso sulla politica possa trovare una pacifica soluzione nella cornice di un modello matematico, giacché al fondo rimarrà pur sempre lo scarto determinato necessariamente dal rapporto fra volontà diverse. Il minimo che si possa dire è che la forza non è che una delle variabili che entrano in gioco nella riflessione politica; ve ne è almeno un'altra, che sicuramente non si presta ad una quantificazione, e che tuttavia informa, come cercheremo di vedere, l'intera trattazione successiva. Al termine del secondo capitolo del terzo libro, Rousseau scrive:

Au reste, je ne parle ici que de la force relative du gouvernement, et non de sa *rectitude*: car, au contraire, plus le magistrat est nombreux, plus la volonté de corps se rapproche de la volonté générale; au lieu que, sous un magistrat unique, cette même volonté de corps n'est, comme je l'ai dit, qu'une volonté particulière. Ainsi, l'on perd d'une côté ce qu'on peut gagner de l'autre, et l'art du législateur est de

---

<sup>10</sup> *Ivi*, III, 1, 542.

<sup>11</sup> *Ibid.* : «Il y a cette différence essentielle entre ces deux corps, que l'État existe par lui-même, et que le gouvernement n'existe que par le souverain. Ainsi la volonté dominante du prince n'est ou ne doit être que la volonté générale ou la loi ; sa force n'est que la force publique concentrée en lui : sitôt qu'il veut tirer de lui-même quelque acte absolu et indépendant, la liaison du tout commence à se relâcher. S'il arrivait enfin que le prince eût une volonté particulière plus active que celle du souverain, et qu'il usât, pour obéir à cette volonté particulière, de la force publique qui est dans ses mains, en sorte qu'on eût, pour ainsi dire, deux souverains, l'un de droit et l'autre de fait, à l'instant l'union sociale s'évanouirait, et le corps politique serait dissous».

<sup>12</sup> *Ivi*, III, 2, p. 543 : «Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle ; la volonté de corps propre au gouvernement très subordonnée ; et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante et la règle unique de toutes les autres. Selon l'ordre naturel, au contraire, ces différentes volontés deviennent plus actives à mesure qu'elle se concentrent. Ainsi la volonté générale est toujours la plus faible, la volonté de corps a le second rang, et la volonté particulière le premier de tous : de sorte que, dans le gouvernement, chaque membre est premièrement soi-même, et puis magistrat, et puis citoyen ; gradation directement opposée à celle qu'exige l'ordre social».



*savoir fixer le point où la force et la volonté du gouvernement, toujours en proportion réciproque, se combinent dans le rapport le plus avantageux à l'État*<sup>13</sup>.

Non basta poter determinare con la maggior precisione possibile la grandezza del governo in relazione al numero degli abitanti da governare, in modo da riuscire a trovare una corretta proporzione di forze che consenta all'azione amministrativa di venire effettivamente realizzata; è altresì necessario, per un legislatore che non voglia fallire il suo obiettivo, tenere in considerazione la costituzione del governo in rapporto alla rettitudine che i magistrati, nel loro insieme, sono in condizione di esprimere; rettitudine che Rousseau caratterizza nei termini della conformità maggiore possibile alla volontà generale espressa dalla legge<sup>14</sup>.

E se, a tutta prima, Rousseau sembra intendere questo problema come facilmente risolvibile, un'altra volta, in termini numerici – più il principe è numeroso, più la sua volontà si avvicina alla volontà generale – basta affrontare la lettura dei capitoli successivi per comprendere quanto le cose stiano in realtà ben altrimenti. Scrive Rousseau, iniziando la trattazione della democrazia:

Celui qui fait la loi sait mieux que personne comme elle doit être exécutée et interprétée. Il semble donc qu'on ne saurait avoir une meilleure constitution que celle où le pouvoir exécutif est joint au législatif : mais c'est *cela même* qui rend ce gouvernement insuffisant à certains égards, parce que les choses qui *doivent* être distinguées ne le sont pas, et que le prince et le souverain, n'étant que la même personne, ne forment, pour ainsi dire, *qu'un gouvernement sans gouvernement*. Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales, pour la donner aux objets particuliers. Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les affaires publiques, et l'abus des lois par le gouvernement est un mal moindre que la corruption du législateur, suite infaillible des vues particulières<sup>15</sup>.

Confezione della legge e sua esecuzione sono due cose assai differenti: indipendentemente da chi attua la legge, nell'esecuzione si pone comunque il problema della sua interpretazione, proprio per il fatto che nella traduzione di una legge si compie

---

<sup>13</sup> *Ibid.* (corsivi miei).

<sup>14</sup> Infatti se si ipotizza, per la prima parte dell'opera, che il risultato dell'interazione fra la comunità e il legislatore nel processo di emersione e messa in forma della volontà generale sia riuscito, e se questo stesso lavoro ha tenuto di mira la presentificazione, per quanto possibile, della giustizia celeste nella comunità, allora i magistrati saranno giusti se riusciranno, nella loro azione, a tenersi vicini alle indicazioni della legge, compito che, per poter essere centrato, abbisogna a propria volta della rettitudine dei magistrati.

<sup>15</sup> *Ivi*, III, 4, p. 544 (corsivi miei).

il passaggio dal generale al particolare; altro è riconoscersi in un principio, altro decidere quando è il caso di applicare quel principio, a quali circostanze, a quali persone. È in questa operazione che, oggettivamente, si creano le possibilità per piegare a profitto di qualcuno le disposizioni di una legge o, viceversa, di dispensare qualcun altro dal rispettarle. Ora, se principe e sovrano fossero la stessa persona, il problema dell'esecuzione si fonderebbe con quello della legislazione, e si aprirebbe così la possibilità che siano le leggi stesse a venire concepite in funzione della loro esecuzione, a venire cioè direttamente investite dal rischio dello sviamento dal loro fine, che è e rimane quello di regolare al meglio la vita della comunità intera.

Per questa via, nel tentativo di eliminare il problema che si pone con lo scarto fra la volontà del principe e del sovrano, si finirebbe invece per radicalizzarlo, creando le premesse perché sia la volontà stessa del sovrano a divenire cattiva, rovinando così alla base l'impalcatura faticosamente costruita da Rousseau, il quale si è sforzato, nella determinazione del rapporto fra il legislatore e il popolo, di trovare le condizioni in base a cui almeno la legge possa essere scritta nel modo più giusto possibile, cioè maggiormente vicino, in circostanze date, alla giustizia celeste. Per risolvere alla radice il problema della rettitudine dei magistrati, eliminando di fatto il principe e vagheggiando una situazione utopica in cui possa darsi un governo senza governo, ci ritroveremmo daccapo a fare i conti con il problema della rettitudine di un sovrano-principe, salvo immaginare, in maniera del tutto assurda, che gli uomini siano dei. Liquidando – è il caso di dirlo – l'idea che un governo democratico possa costituire un valido riferimento per il legislatore, Rousseau commenta:

Un peuple qui n'abuserait jamais du gouvernement n'abuserait jamais non plus de l'indépendance ; un peuple qui gouvernerait toujours bien n'aurait pas besoin d'être gouverné. A prendre le terme dans le rigueur de l'acception, *il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais*. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné [...] S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait *ne convient pas à des hommes*<sup>16</sup>.

Soltanto una comunità di dei non avrebbe bisogno di governo, senza per questo rischiare di corrompere la volontà generale: soltanto in dio ogni azione è retta, dal concepimento alla realizzazione, e solo in lui, quindi, regno e governo coincidono.

---

<sup>16</sup> *Ivi*, III, 4, pp. 544-545.

In definitiva, il problema che Rousseau mette a fuoco nella trattazione del governo democratico è che la conformità, per quanto possibile, della volontà dei magistrati a quella del popolo non passa per un ragionamento di tipo numerico-quantitativo, perché se questo fosse vero basterebbe mettere al governo tutti i cittadini per trovare la quadratura del cerchio. Ma, a parte il fatto che bisognerebbe mostrare come ciò sia tecnicamente possibile, si può tranquillamente evitare di porsi questa domanda: anche ipotizzando, per assurdo, che una possibilità ci sia, il problema non sarebbe per nulla risolto, bensì soltanto spostato, giacché non basta che tutti i cittadini governino; bisognerebbe ancora che essi governassero *bene*. Ciò che resta da fare, dunque, è riflettere sulle condizioni in base alle quali l'azione dei magistrati possa essere giusta e retta nella misura maggiore possibile.

**2.3** Una risposta a mio avviso inequivocabile giunge nel volgere di poche battute quando Rousseau, dopo aver elencato le tre possibili forme dell'aristocrazia – naturale, elettiva ed ereditaria – si sofferma sui caratteri della seconda:

La deuxième est le meilleur [de tous les gouvernements]: c'est l'aristocratie proprement dite. Outre l'avantage de la *distinction* des deux pouvoirs, elle a celui du *choix* de ses membres ; car, dans le gouvernement populaire, tous les citoyens naissent magistrats ; mais celui-ci le borne à un petit nombre, et il ne le deviennent que par élection : moyen par lequel *la probité, les lumières, l'expérience, et toutes les autres raisons de préférence et d'estime publique*, sont autant de nouveaux garants qu'on sera *sagement gouverné* [...] En un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel *que les plus sages gouvernent la multitude*, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit, et non pour le leur<sup>17</sup>.

Una volta riconosciuta la necessità di distinguere il legislativo dall'esecutivo – cosa che permette, come dicevamo, di salvaguardare per quanto possibile la purezza della volontà generale, non costretta a misurarsi con questioni particolari – l'unico sistema che rimane per far sì che i magistrati, nella loro opera di interpretazione della legge, cerchino di rispettarla il più possibile, è che essi siano per quanto possibile probi, illuminati, esperti della cosa pubblica e degni della stima dei loro concittadini. In altri termini, la maggiore o minore adeguatezza dell'interpretazione data dai magistrati alla

---

<sup>17</sup> *Ivi*, III, 5, p. 545. Sempre nello stesso passo Rousseau scrive : «De plus, les assemblées se font plus commodément; les affaires se discutent mieux, s'expédient avec plus d'ordre et de diligence; le crédit de l'État est mieux soutenu chez l'étranger par de vénérables sénateurs que par une *multitude inconnue ou méprisée*. Il ne fait point multiplier en vain les ressorts, ni faire avec vingt mille hommes ce que cent hommes *choisis* peuvent faire encore mieux» (*corsivi miei*).

legge dipende dalla rettitudine dei magistrati stessi, e ciò che davvero conta è in buona sostanza che chi governa lo faccia con saggezza, antepoendo gli interessi della comunità ai propri che pure, per la posizione privilegiata in cui si trova, potrebbe in ogni momento e con la massima facilità favorire. Bisognerà pertanto che i cittadini selezionino con cura, in seno alla comunità, le persone più idonee a ricoprire un incarico così delicato, ed è senz'altro per questo motivo che Rousseau, muovendo un appunto bonario a Montesquieu, osserva:

Voilà pourquoi un auteur célèbre a donné *la vertu* pour principe à la république, car toutes ces conditions ne sauraient subsister *sans la vertu*; mais, faute d'avoir fait les distinctions nécessaires, ce beau génie a manqué souvent de justesse, quelquefois de clarté, et n'a pas vu que l'autorité souveraine étant partout la même, *le même principe* doit avoir lieu dans tout État bien constitué, plus ou moins, il est vrai, selon la forme du gouvernement<sup>18</sup>.

La virtù è dunque l'anima che ogni tipo di governo deve necessariamente avere per essere buono, per poter decidere senza dominare, per essere *chef*, e non *maître*, del popolo. E se nell'aristocrazia serve meno virtù che in democrazia, ciò significa soltanto che in un regime aristocratico, essendo minore il numero dei magistrati, meno devono essere gli uomini dotati delle qualità necessarie per resistere alle lusinghe e alle opportunità a cui l'esercizio del comando inevitabilmente espone. Così, se il governo democratico non può a rigore esistere, è perché non è immaginabile che tutti i membri della comunità siano virtuosi; e se il governo monarchico è così pericoloso, è perché capita ben di rado che il timone degli affari pubblici venga preso in mano da «un de ces hommes nés pour gouverner», mentre più spesso accade che esso si trovi assegnato a «des enfants, des monstres, des *imbéciles*»<sup>19</sup>.

Ora, se la virtù è l'elemento necessario affinché il comando possa tradurre nel modo più fedele possibile le indicazioni della legge, e se è lecito ipotizzare che, in una comunità, vi siano alcune persone che questa virtù possiedono, il migliore sistema di governo sarà quello che consenta di selezionare, attraverso procedure elettive, tali uomini. Diviene però altrettanto cruciale pensare ai metodi che permettano di garantire un contatto continuo fra questi *eletti* e chi li ha scelti, al fine di verificare costantemente se le condizioni per l'esercizio del loro mandato permangano.

---

<sup>18</sup> *Ivi*, III, 4, pp. 544-555 (*corsivi miei*).

<sup>19</sup> *Ivi*, III, 6, 547 (*corsivo mio*).

### 3. Popolo, deputati, magistrati: lo statuto della rappresentanza

#### 3.1 All'inizio del tredicesimo capitolo del terzo libro, Rousseau scrive:

Il ne suffit pas que le peuple assemblée ait *une fois* fixé la constitution de l'État en donnant la sanction à un corps des lois; il ne suffit pas qu'il ait établi un gouvernement *perpétuel*, ou qu'il ait pourvu *une fois pour toutes* à l'élection des magistrats [...]<sup>20</sup>.

In effetti, poiché naturalmente ogni uomo è portato a privilegiare innanzitutto la propria volontà, a dare la precedenza ai propri desideri, alle proprie ambizioni, alle proprie idee e visioni,

il doit arriver tôt ou tard que le prince opprime enfin le souverain et rompe le traité social. C'est là le vice inhérent et inévitable qui, dès la naissance du corps politique, tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent enfin le corps de l'homme<sup>21</sup>.

Nessuno può con ragionevole certezza assicurare che i magistrati, per quanto virtuosi e accuratamente scelti, si mantengano sempre all'altezza del difficile compito che è richiesto loro, poiché è soltanto in casi davvero eccezionali che si incontrano uomini in grado di anteporre costantemente l'interesse della comunità, di cui sono alla guida, al proprio. Così, presto o tardi, arriverà il momento in cui «le gouvernement [...] n'est plus rien au reste du peuple que son *maître* et son *tyran*», in cui cioè esso «veut tirer de lui-même quelque acte *absolu* et *indépendant*» e la sua volontà particolare diviene «plus active que celle du souverain»<sup>22</sup>.

Se le cose stanno così, non si può far altro che prendere atto della situazione, e anziché illudersi che esista un sistema politico eterno e definitivo, in grado di risolvere una volta per tutte il problema della politica, bisognerà accontentarsi di cercare gli stratagemmi che consentano allo stato di prolungare il più a lungo possibile la propria esistenza<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ivi*, III, 13, p. 556.

<sup>21</sup> *Ivi*, III, 10, p. 554.

<sup>22</sup> *Ibid.* (*corsivi miei*).

<sup>23</sup> *Ivi*, III, 11, p. 555 : «Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction. Mais l'un et l'autre peut avoir une constitution pus au moins robuste et propre à le conserver plus au moins longtemps. La constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature ; celle de l'État est l'ouvrage de l'art. Il ne dépend pas de l'homme de prolonger leur vie, il dépend d'eux de prolonger celle de l'État aussi long qu'il est possible, en lui donnant la meilleure constitution qu'il puisse avoir. Le mieux constitué finira, mais plus tard qu'un autre, si nul accident imprévu n'amène sa perte avant le temps».

Ora, ciò che causa la morte del corpo politico è la rottura del legame necessario fra la legge e la sua esecuzione, in quanto la discrezionalità che inevitabilmente caratterizza l'opera di interpretazione della legge aumenta a tal punto, da far sì che gli atti del governo perdano qualsiasi legame con la legge stessa e vengano posti come indipendenti ed assoluti: essi cessano così di essere decreti, e si presentano come nuove leggi, in alternativa a quelle sanzionate dal sovrano, «en sorte qu'on [a], pour ainsi dire, deux souverains»<sup>24</sup>. Per questa ragione, bisognerà allora trovare i sistemi idonei a garantire il più a lungo possibile il legame fra il popolo e i magistrati che questo si sceglie.

Da un punto di vista squisitamente costituzionale e formale, Rousseau suggerisce – com'è noto – che nelle leggi fondamentali il legislatore indichi fin dall'inizio le scadenze fisse, nelle quali il popolo dovrà riunirsi per deliberare; in tali occasioni, all'apertura dei lavori l'assemblea sarà chiamata a un duplice pronunciamento, con cui dichiarerà innanzitutto se intende conservare la forma di governo che fino a quel momento si è data, e secondariamente se ritiene di rinnovare la fiducia alle persone che fino a quel momento hanno governato.

Questa ipotesi, che l'autore formula in chiusura del terzo libro, nel capitolo diciottesimo significativamente intitolato *Moyens de prévenir les usurpations du gouvernement*<sup>25</sup>, tira le conclusioni di un articolato ragionamento, che egli ha sviluppato a partire dal capitolo dodicesimo, e su cui mi sembra opportuno soffermarmi in questa sede, quantomeno perché non conviene separare il risultato dal procedimento, che solo è in grado di significarlo.

**3.2** Come abbiamo visto nella seconda parte di questo lavoro, per Rousseau un popolo diviene realmente tale confrontandosi e sanzionando un sistema di legislazione che un legislatore confeziona e predispone specificamente per esso. Prima di una tale sanzione, che vale come accettazione di un corpo di leggi, quel popolo esiste già, e tuttavia il legame che lo unisce è assai più debole e sempre esposto alla disgregazione. Ciò che qui ci interessa, in particolare, è che per l'autore il momento in cui l'intera comunità si riunisce per deliberare sulle proposte del legislatore, corrisponde esattamente al momento in cui il popolo esercita l'autorità legislativa, poiché dall'unione dell'assenso dato dalla comunità a quelle proposte nascono le leggi. Così, se la comunità «n'agit que par des lois», bisognerà concluderne che

---

<sup>24</sup> *Ivi.*

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, III, 18, p. 562-563.

le souverain ne saurait agir que quand le peuple est assemblé. *Le peuple assemblé*, dirat-on, quelle *chimère* ! C'est une chimère aujourd'hui ; mais ce n'en était pas une il y a deux mille ans. Les hommes ont-ils changé de nature ? [...] En remontant aux premiers temps des *nations*, on trouverait que la plupart des anciens *gouvernements*, même monarchiques, tels que ceux des Macédoniens et des *Francks*, avaient des *semblables conseils*. Quoi qu'il en soit, ce seul fait incontestable répond à toutes les difficultés : de l'existant au possible la conséquence me paraît bonne<sup>26</sup>.

Se anche una sola volta nella storia delle società umane si sono trovate le condizioni per far sì che la comunità intera, in occasioni date, si riunisse per discutere degli affari comuni, ciò significa che non è insensato pensare ad un sistema politico che tenti di riproporne i presupposti; ora, ciò è successo più di una volta, perché capitava regolarmente in Grecia e a Roma, e addirittura presso popoli retti da governi monarchici, come presso i Macedoni e i Franchi. Qui la nazione intera, a intervalli regolari, si riuniva attorno ai propri magistrati, si *mostrava*, e questo da solo era un modo per ricordare ai governanti da chi e per quali motivi essi erano stati delegati a svolgere le proprie mansioni. Infatti, prosegue Rousseau:

A l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce qu'où se trouve le *représenté* il n'y a plus de *représentant*<sup>27</sup>.

Le assemblee della nazione corrispondono a tutti gli effetti a degli «intervalles de suspension où le prince reconnaît ou doit reconnaître un supérieur *actuel*»<sup>28</sup>, in cui cioè i magistrati ritornano, per così dire, al momento precedente la loro designazione da parte della comunità che essi, nel frattempo, hanno *rappresentato*. Tali assemblee sono così «l'égide du corps politique et le *frein du gouvernement*», e non a caso sono sempre state «l'horreur des *chefs*», che da sempre hanno cercato di ritardarle ed esautorarle, ingaggiando una vera e propria lotta per la sovranità, ai danni della comunità cui essa soltanto appartiene, finendo per sciogliere ogni legame con il corpo politico e ponendosi rispetto ad esso in una posizione di assoluto dominio: pretendendo cioè di

---

<sup>26</sup> *Ivi*, III, 12, pp. 555-556 (*corsivi miei*).

<sup>27</sup> *Ivi*, III, 14, p. 556 (*corsivi miei*).

<sup>28</sup> *Ivi*, III, 14, p. 557 (*corsivo mio*).

*rappresentare* il popolo anche nella potenza legislativa, non accontentandosi più di farlo nell'esercizio delle funzioni di governo<sup>29</sup>.

Questa conclusione, che resta in questo passo implicita, è tuttavia senz'altro sottesa alle riflessioni che Rousseau sta conducendo, se è vero che egli, giunto a questo punto della trattazione, sente l'esigenza di interrompere per un momento il filo dell'argomentazione, per soffermarsi proprio sul concetto di rappresentanza, che nel passo citato è stato per un momento tirato in ballo.

**3.3** L'occasione della digressione è offerta all'autore dalla direzione che il ragionamento ha preso: non soltanto infatti, ricorda Rousseau, l'autorità sovrana è usurpata quando il governo, tradendo il proprio compito, se ne appropria arbitrariamente le competenze; essa è *a fortiori* confiscata in partenza, in tutti quegli ordinamenti politici in cui si ammette la possibilità che il popolo sia rappresentato nell'esercizio delle funzioni legislative.

Infatti, se «la volonté ne se représente point : elle est la même ou elle est autre», e se essa si esprime nella legge, non si potrà che concluderne che «dans la puissance législative, le peuple ne peut être représenté». Cosicché, se proprio bisogna accogliere l'idea che in un sistema politico il popolo abbia dei deputati, questi non dovranno – né potranno – essere considerati come suoi rappresentanti: essi non saranno altro che «ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi»<sup>30</sup>.

Non ci sarebbe nessun problema se, avendo il popolo, per mille motivi diversi, necessità di conferire una delega anche in materia di legislazione, ci si potesse assicurare che le persone a ciò deputate non possano decidere nulla di propria iniziativa. Ma allora, sottolinea Rousseau con un rilievo che per noi è della massima importanza, queste persone non potrebbero essere chiamate rappresentanti: il nome da solo porta infatti con sé l'idea, tutta moderna, di un'azione politica e amministrativa completamente autonoma e indipendente, slegata da ogni possibilità di controllo da parte del popolo e destinata per questo a creare le condizioni per un assoggettamento dei cittadini. Scrive Rousseau:

---

<sup>29</sup> *Ibid.* (corsivi miei). Questo genere di argomentazioni è straordinariamente vicino alle tesi avanzate da Boulainvilliers.

<sup>30</sup> *Ivi*, III, 15, pp. 558-559.



L'idée des représentants est *moderne* : elle nous vient du régime *féodal*, de cet inique et absurde gouvernement dans lequel l'espèce humaine est *dégradée*, et où le nom d'homme est en déshonneur<sup>31</sup>.

L'idea di rappresentanza arriva ai moderni per filiazione diretta dal regime feudale, in cui il *dominus* rappresenta nella sua persona le persone dei suoi *servi*, che spariscono, umanamente e giuridicamente, nell'ordinamento politico. Parimenti, nel concetto di rappresentanza si ripropone sotto altre spoglie lo stesso meccanismo del regime feudale, con la differenza che qui sono tutti i cittadini a scomparire nella persona del rappresentante e a divenire schiavi<sup>32</sup>, in ragione del fatto che essi perdono ogni possibilità di incidenza sull'azione del rappresentante stesso.

Ora, proprio nel momento in cui l'affondo di Rousseau sul concetto di rappresentanza si è fatto maggiormente critico, e già ci si potrebbe chiedere perché mai allora egli abbia parlato nel capitolo precedente di rappresentatività dei cittadini da parte del governo – «où se trouve le représenté il n'y a plus de représentant» – il filosofo affronta direttamente la questione, in un modo tuttavia che è destinato a complicare ulteriormente il quadro dell'argomentazione. Egli, portando ad esempio la storia romana, scrive infatti:

ce sage peuple [...] ne craignait pas que ses licteurs voulussent le *représenter*. Pour expliquer cependant *comment* les tribuns le *représentaient quelquefois*, il suffit de concevoir *comment le gouvernement représente le souverain*. La loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que, dans la puissance législative, le peuple ne peut être *représenté* ; mais *il peut et doit l'être* dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la loi<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ivi*, III, 15, p. 558.

<sup>32</sup> *Ivi*, 15, p. 559; è estremamente acuta la conclusione che Rousseau tira da questo ragionamento, e conviene qui leggere per intero: «Chez les Grecs, tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même: il était sans cesse assemblée sur la place. Il habitait un *climat doux* ; il n'était point avide ; *des esclaves faisaient ses travaux* ; sa grande affaire était sa liberté [...] vous donnez plus à votre gain qu'à votre liberté, et vous craignez bien moins l'esclavage que la misère. Quoi ! *la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude ? Peut-être*. Les deux excès se touchent [...] Il y a telle positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où *le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit parfaitement esclave*. Telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples *modernes*, vous n'aviez point d'esclaves, mais *vous l'êtes* ; vous payez *leur liberté de la vôtre*. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité. Je n'entend point par tout cela qu'il faille avoir des esclaves, ni que le droit d'esclavage soit légitime, puisque j'ai prouvé le contraire : je dis seulement les raisons pour quoi les peuples modernes qui *se croient* libres ont des *représentants*, et pour quoi les peuples anciens n'en avaient pas. Quoi qu'il en soit, à *l'instant qu'un peuple se donne des représentants*, il n'est plus libre ; *il n'est plus*» (*corsivi miei*).

<sup>33</sup> *Ibid.* (*corsivi miei*).

Così, non soltanto è possibile dire che il governo rappresenta il popolo, bisognerà anzi dire, al contrario, che esso necessariamente lo rappresenta, in quanto l'esecuzione della legge non è che l'applicazione alla stessa della forza di cui il governo è depositario. Da questo accenno, sembrerebbe di poter intendere che, per la natura stessa del governo, il quale non ha a che fare con la produzione della legge, bensì soltanto con la sua attuazione, il campo di azione del popolo rimanga assolutamente libero e preservato, di modo che se a proposito del governo è lecito parlare di rappresentanza, questa non può che essere di uno statuto differente rispetto a quel concetto che Rousseau viene di criticare.

Insomma, se il *proprium* del concetto di rappresentanza, che Rousseau chiama «moderno», consiste nel poter statuire su qualcosa in assoluta libertà, senza nessun tipo di condizionamenti, è chiaro che il senso che il filosofo accorda al termine, impiegato per caratterizzare l'azione del governo, non può che essere da questo assai diverso; quantomeno, beninteso, se si parla di un'azione di governo condotta correttamente, cioè rispettando lo statuto e la natura ad essa propri: quando cioè i magistrati non mettono in atto quelle manovre, quei continui tentativi rivolti all'usurpazione della sovranità, di cui Rousseau aveva parlato nel capitolo precedente e da cui anzi la digressione sul concetto di rappresentanza aveva preso le mosse.

Tuttavia, l'impressione è che l'impiego del termine da parte di Rousseau abbia in qualche modo incrinato l'argomentazione, se non altro perché, per poter giustificare l'uso della parola, il filosofo si è visto in qualche misura costretto a riprendere quella caratterizzazione dell'azione del governo in termini di pura forza, che ci pareva egli avesse superato nella trattazione sulle forme di governo. Essa, che qui è soltanto accennata, ritorna tra l'altro in tutta la sua ampiezza qualche pagina più in là, oltretutto proprio in apertura di quel capitolo diciottesimo che si chiude con la formulazione delle famose due domande, da cui abbiamo iniziato questa analisi. Scrive Rousseau:

il résulte [...] que l'acte qui institue le gouvernement n'est point un contrat mais une loi, que les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple, mais ses officiers ; qu'il peut les établir et les destituer quand il lui plaît ; qu'il n'est point question pour eux de contracter, mais *d'obéir* ; et qu'en se chargeant de fonctions que l'État leur impose, ils ne font que remplir leur *devoir* de citoyens sans avoir en aucune sorte le droit *de disputer sur les conditions*.

Il problema che abbiamo appena evidenziato finisce qui per mostrarsi in tutta la sua portata: se infatti i magistrati non hanno alcuna facoltà di contrattare, né alcuna libertà

di manovra, che ne è della loro azione di interpretazione della legge, che Rousseau aveva individuato come la peculiarità dell'azione di governo, e per la quale aveva mostrato la necessità della virtù? Che differenza c'è fra questi *officiers*, e i *commissaires* di cui egli ha parlato a proposito dei deputati-legislatori? Non si compie qui, in definitiva, una riduzione di tutto l'impianto dell'opera ad un'orizzonte anti-rappresentativo, ad una semplice opposizione alla concezione *moderna*, per cui se la rappresentanza porta con sé l'assoluta indipendenza dell'azione politica, l'unica alternativa che rimane è quella di affermarne al contrario la sua totale dipendenza dalla volontà del sovrano? L'azione del governo non viene in tal modo ridotta a meccanica esecuzione, come se esso non fosse, in un certo senso, che il popolo stesso fatto governo? E insomma la democrazia, scartata prima come impossibile ragionando in termini di virtù, non riemerge qui come unica forma di governo possibile, ragionando in termini di macchina politica?

**3.4** Se così fosse, bisognerebbe tuttavia ammettere che tutta la trattazione svolta da Rousseau nella prima parte del terzo libro viene a mancare di fondamento, e che il filosofo, oscillando fra i due poli della forza e della virtù, non è in grado in realtà di operarne una sintesi, trovandosi a mettere in rilievo, quasi procedendo a caso, ora l'uno ora l'altro di essi. Prima di accogliere un convincimento di questo tipo, mi sembra però doveroso provare a scorgere se non vi sia anche un'altra possibilità di lettura; per fare ciò, mi pare dunque utile richiamare innanzitutto i principali snodi dell'argomentazione rousseauiana.

Parlando delle assemblee della nazione come freno per l'azione del governo, il ginevrino passa ad accennare alla lotta per la sovranità ingaggiata dal governo la quale, se vinta, dà luogo ad un governo arbitrario; ciò gli fa rammentare tutta la vicinanza esistente tra governo dispotico e rappresentanza legislativa, in quanto in entrambe le situazioni il ruolo del popolo è azzerato; di qui, Rousseau è portato a soffermarsi sull'unica modalità che possa rendere accettabile una rappresentanza legislativa, individuata nella stretta dipendenza fra popolo e deputati, i quali non possono essere definiti rappresentanti, bensì commissari; per finire, lo sguardo di Rousseau ritorna al governo, a cui egli acconsente di applicare la qualifica di rappresentante, ricordandone però la stretta subordinazione al popolo: i magistrati, che dunque possono essere definiti rappresentanti, sono in realtà *officiers* della nazione.

Ciò che si viene qui delineando è, mi pare, una mappatura del funzionamento istituzionale di una comunità politica, il cui stato di salute è dato dal corretto rapporto

fra governo e popolo (e suoi eventuali commissari); rispetto ad esso, gli stati patologici sono costituiti dal governo dispotico da un lato, e dalla rappresentanza legislativa dall'altro, che espropriano entrambi la comunità del suo ruolo politico e che dunque finiscono per toccarsi e passare l'uno nell'altro. In questo quadro, i termini dello stato di salute si definiscono in maniera relazionale tanto rispetto agli opposti, quanto fra essi: così, se nella potenza legislativa deve essere preservato un ruolo al popolo, essa non potrà in alcun modo venire rappresentata, una volta che si sia chiarito che rappresentare vuol dire sostituirsi al rappresentato; al contempo, una volta che si sia tenuto fermo il ruolo del popolo nella potenza legislativa, ecco che diverrà possibile chiamare i magistrati rappresentanti, poiché nella potenza esecutiva diviene addirittura necessario che qualcuno, per conto del popolo, curi quegli affari che il popolo non può svolgere e che dunque, a quel preciso riguardo, lo sostituisca. Se tuttavia, abusando della propria posizione, il governo tenta di surrogare *tout court* il popolo, se esso cerca cioè di usurparne l'autorità sovrana e insomma, se esso prova a rivendicare un ruolo da rappresentante in senso lato, ecco che bisognerà ricordare ai magistrati che essi non sono che gli *officiers* del popolo, incaricati di eseguire la legge, e quindi anche di interpretarla, ma non certo di intervenire sulla legge stessa, contrattando per modificarla in un primo tempo, e finendo per confezionarla a tutti gli effetti al termine del processo. Se questa lettura è corretta, il fatto che Rousseau impieghi il termine di rappresentante a proposito del governo non è che una conferma della parte di discrezionalità e autonomia che egli vede necessariamente iscritte nel suo ruolo: è come cioè se egli, negando ogni autonomia all'azione dei deputati nel settore legislativo, volesse rammentare che una tale situazione è semmai propria del governo, purché beninteso questo margine di manovra sia correttamente individuato all'interno di una dinamica comunitaria in cui ad ogni attore politico spetta la cura di una parte degli affari comuni. In questo senso, è dunque soltanto per una parte dell'estensione del significato «moderno» di rappresentante che Rousseau impiega lo stesso termine a proposito del governo: il magistrato sta al posto del popolo per curare gli affari particolari, che il popolo non può curare; ciò tuttavia non significa minimamente che il popolo sparisca di fronte al magistrato. Potremmo anzi dire così: il magistrato sparisce di fronte al popolo quando si tratta della legge; e il popolo sparisce di fronte al magistrato quando si tratta di governo. Entrambi dunque stanno *contemporaneamente* uno di fronte all'altro nei rispettivi ruoli, fra i quali si instaura una dinamica costante nella vita della comunità; quando tale dinamica viene per qualche motivo ad interrompersi, lo stato di salute si compromette, e la società politica si ammala.

Infatti, se il popolo non agisce politicamente, in senso pieno e proprio, che quando è riunito in assemblea, negli intervalli che intercorrono fra due assise esso non ricade in una dimensione semplicemente privata, dalla quale non saprebbe osservare se i magistrati, nella loro opera di interpretazione della legge e di cura degli affari comuni, stiano agendo per il meglio ovvero assecondando le proprie mire personali o di corpo. Quando anzi i cittadini ripiegassero le proprie condotte su una dimensione del tutto privatistica e individualistica, in quel preciso istante il governo spezzerebbe ogni residua resistenza confiscando la gestione della cosa pubblica nella sua interezza. Scrive Rousseau:

Quand ceux-ci [les citoyens] sont avares, lâches, pusillanimes, *plus amoureux du repos que de la liberté*, ils ne tiennent pas longtemps contre les efforts redoublés du gouvernement : c'est ainsi que, la force résistante augmentant sans cesse, l'autorité souveraine s'évanouit à la fin, et que la plupart des cités tombent et périssent avant le temps<sup>34</sup>.

La responsabilità di una situazione di servitù politica sta ben più in capo ai cittadini, i quali con il loro stile di vita la hanno resa possibile e preparata<sup>35</sup>, che ai magistrati che di tale occasione approfittano. Da questo punto di vista, la disponibilità dei cittadini a farsi rappresentare finanche nelle funzioni legislative, delegandole a dei rappresentanti, non è che la spia di una corruzione ormai irreversibile della comunità, di un completo assorbimento di ciascuno entro i propri affari personali: l'assemblea disertata non fa che rendere manifesta una realtà già in essere, in cui i cittadini, dimentichi di essere parte di un corpo politico, si disinteressano di tutto ciò che è comune, credendo di poter pagare qualcun altro per assolvere ai compiti che invece nessuno può svolgere per essi. Al contrario,

Mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées, dans l'esprit des citoyens. Il y a beaucoup moins d'affaires privées, parce que la somme du *bonheur commun* fournissant une portion plus considérable à celui de *chaque individu*, il lui en reste moins à chercher dans les *soins particuliers*<sup>36</sup>.

Partecipare alle assemblee è certo il segno più evidente dell'attaccamento dei singoli alla comunità che essi costituiscono, e tuttavia non l'unico né, forse, il più importante:

---

<sup>34</sup> *Ivi*, III, 14, p. 558 (*corsivo mio*).

<sup>35</sup> Emerge qui una vicinanza notevole con quanto aveva sostenuto E. de La Boétie, *Discorso*, op. cit.

<sup>36</sup> J.-J. Rousseau, *CS*, III, 15, p. 558 (*corsivi miei*).

giacché quando essi decidono di rimanere a casa è perché le loro preoccupazioni domestiche hanno già assorbito tutto, preferendo la chimera di un riposo tranquillo a quel «peu d'agitation»<sup>37</sup> che la libertà porta con sé, non accorgendosi che il loro tempo sarà invece completamente “mangiato” da una ricerca spasmodica di felicità individuale, vero e proprio surrogato di un piacere assai diverso, che solo la dimensione comune sa garantire.

Se le cose stanno così, possiamo ora tornare al punto da cui siamo partiti, poiché dovrebbe ora potersi chiarire il significato profondo di quello stratagemma formale indicato da Rousseau alla fine della trattazione riservata al governo, vale a dire il pronunciamento da parte del popolo del giudizio sull'operato dei magistrati. Esso, lungi dal costituire l'unica possibilità di partecipazione del popolo alla cura degli affari comuni – una partecipazione che sarebbe tanto saltuaria, puntuale, sporadica quanto caricaturale – ne rappresenta invece il momento apicale: il momento in cui il popolo in tanto può esprimere il suo giudizio in quanto, nel periodo di vacanza dell'assemblea, lo ha preparato e messo a punto in una azione quotidiana di confronto con l'azione dei magistrati. Se infatti i cittadini, al di fuori dei momenti assembleari, non fossero vissuti che in un orizzonte individualistico e privato, senza curarsi della direzione che l'attività del governo, sulla base della propria interpretazione della legge, stava imprimendo alla vita della comunità, non soltanto essi non potrebbero essere in grado di rendere un parere su un oggetto rimasto loro completamente sconosciuto. Molto probabilmente, essi non sarebbero nemmeno chiamati a pronunciarsi, perché nel frattempo i magistrati avrebbero già tirato, a proprio vantaggio, la logica conclusione dal comportamento dei cittadini, vale a dire il loro asservimento.

La salute del corpo politico, così come quella del corpo umano, si caratterizza per un fragilissimo equilibrio fra forze, umori, potenze, dove basta la più piccola alterazione per provocare una reazione a catena, in grado di precipitare l'insieme nel *caos* verso la sua dissoluzione; e dove è necessario che ogni organo faccia la sua parte, perché non si producano paralisi e patologie.

Proprio perché popolo e magistrati si stanno di fronte, in un rapporto relazionale e dinamico, in un costante condizionamento osmotico, diviene necessario occuparsi di quegli strumenti che siano in grado di produrre e mantenere la coesione in seno alla comunità; ed è per questo – credo – che Rousseau affronta nell'ultimo libro del *Contrat* il problema dell'opinione.

---

<sup>37</sup> *Ivi*, III, 9, p. 553, nota seconda.

#### 4. Agitazione della libertà o pacificazione? Lo spettro dell'unanimità

4.1 Prima di confrontarci, seppur rapidamente, con il problema che i capitoli finali dell'opera pongono, converrà insistere brevemente sulla concezione del politico che emerge dalla trattazione rousseauiana del governo. Da quanto abbiamo cercato di evidenziare in questo nostro attraversamento del testo, pare di poter affermare che il quadro generale che si viene delineando sia quello di una situazione di un continuo, perenne, necessario conflitto-confronto fra comunità politica nel suo insieme, e persone da questa delegate alle funzioni di comando: è esattamente questo conflitto, ed il modo in cui esso è stato gestito nella conduzione quotidiana della cosa pubblica, che prende forma nel giudizio espresso dalla nazione, riunita in assemblea.

Da questo punto di vista, la cifra del politico sembra essere individuata da Rousseau proprio nella vivacità dello scontro e del confronto che si instaura fra un popolo e il suo governo, e la capacità di riuscita di un'azione politica nell'abilità da parte dei magistrati di reagire alle sollecitazioni che continuamente provengono dal corpo del popolo, adeguando la propria azione di esecuzione ed interpretazione della legge, di decisione e di scelta agli equilibri e ai rapporti di forza che i governati di volta in volta esprimono e fanno emergere.

Se infatti, come abbiamo avuto modo di vedere sopra, il silenzio dei cittadini nei confronti dei magistrati prelude al loro asservimento da parte del principe, bisognerà concluderne che lo stato di salute della comunità politica coincide con una situazione in cui essi siano costantemente capaci di agire la propria libertà, appropriandosi con pienezza del ruolo civico che compete loro: situazione in cui i cittadini siano prioritariamente in grado di far emergere la propria voce, antepoendo alla propria posizione di quiete e tornaconto personale la capacità di interlocuzione e contrattazione sui diversi aspetti della politica governativa, anche a costo di esporsi rimettendoci in tranquillità. In una nota, aggiunta da Rousseau all'opera al momento della pubblicazione, chiosando il nono capitolo del terzo libro, intitolato *Des signes d'un bon gouvernement*, egli scrive:

Il semblait, dit Machiavel, qu'au milieu des meurtres, des proscriptions, des guerres civiles, nôtre république en devint plus puissante ; la *vertu* de ses citoyens, leurs *mœurs*, leur *indépendance*, avaient plus d'effet pour la renforcer que toutes ses *dissensions* n'en avaient pour l'affaiblir. Un peu *d'agitation* donne du ressort aux âmes, et ce qui fait vraiment prospérer l'espèce est *moins la paix que la liberté*<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> J.-J. Rousseau, *CS*, III, 9, p. 553, nota seconda.

La libertà del corpo politico non si sposa immediatamente con una situazione di pace, che anzi deve essere fuggita se per pace si intende quella condizione di «repos», cui Rousseau aveva accennato poco prima, e che coincide con la supina accettazione da parte dei cittadini di ogni provvedimento del governo; il rapporto fra magistrati e popolo si caratterizza dunque per essere un rapporto conflittuale, “agitato”, sempre vivo e ricco di fermenti.

**4.2** Ora, a fronte di questa caratterizzazione del politico offerta da Rousseau nella trattazione del governo, lo scenario che si presenta al lettore fin dall’apertura dell’ultimo libro del *Contrat social* – dove il ginevrino si sofferma infine «sur la manière dont se traitent les affaires générales» da parte del popolo – appare sensibilmente diverso. Scrive infatti Rousseau:

Tant que plusieurs hommes réunis se *considèrent* comme *un seul corps*, ils n’ont *qu’une seule volonté* qui se rapporte à la commune conservation *et* au bien-être général. Alors tous les ressorts de l’État sont vigoureux et simples, ses maximes sont claires et lumineuses ; il n’a point d’intérêts embrouillés, contradictoires ; le bien commun se montre partout avec évidence, et ne demande que du bon sens pour être aperçu. *La paix, l’union, l’égalité*, sont ennemies des subtilités politiques<sup>39</sup>.

Spostando l’attenzione dal governo al popolo riunito in assemblea, i parametri per giudicare dello stato di salute della situazione politica vissuta all’interno della comunità divengono immediatamente altri. Infatti, nel momento in cui il popolo si riunisce per deliberare e pronunciarsi sulle leggi, nelle occasioni ordinarie stabilite dal sistema di legislazione, esso in tanto è in grado di individuare a colpo sicuro ciò che attiene al benessere generale, in quanto percepisce sé stesso come unito, come una realtà unica e omogenea: in effetti, se il popolo sa di essere un solo corpo, esso ha automaticamente una sola volontà; in questa condizione, le decisioni che riguardano la comunità politica vengono colte in maniera immediata e spontanea, senza necessità di discussione o di scontro, poiché

---

<sup>39</sup> *Ivi*, IV, 1, p. 563 (*corsivi miei*).



à mesure qu'il devient nécessaire d'en promulguer de nouvelles [lois], cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont *déjà senti*<sup>40</sup>.

In tale maniera, da una situazione di pace e concordia perfette non possono che continuare a seguire «la paix, l'union, l'égalité», indicatori sicuri di una situazione politica ottimale e «indice assez sûr de l'état actuel des moeurs et de la santé du corps politique»<sup>41</sup>. Infatti,

Plus le *concert* règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'*unanimité*, plus aussi la volonté générale est dominante ; mais les *longs débats*, les *dissensions*, le *tumulte*, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État<sup>42</sup>.

Così, se il dissenso e la capacità di conflitto segnavano la cifra del politico nel momento in cui si trattava di indagare il rapporto dei cittadini con il governo, quando si osserva il popolo nel momento in cui esso esplica attualmente, attivamente la propria politicità, questo stesso dissenso diviene un elemento di criticità e di corruzione da tenere lontano e fuggire il più possibile. Non soltanto infatti il tumulto e i dissensi, ma anche i lunghi dibattiti sono sintomi di un'alterazione dello stato di equilibrio del corpo civico, i quali, una volta comparsi, causeranno necessariamente prima la malattia e poi la morte della comunità. Infatti,

A l'autre extrémité du cercle l'*unanimité* revient : c'est quand les citoyens, tombés dans la servitude, n'ont plus *ni liberté ni volonté*. Alors la crainte et la flatterie changent en *acclamations* les suffrages, on *ne délibère plus*, on adore ou l'on maudit<sup>43</sup>.

Questa osservazione di Rousseau ci indica in maniera chiara il motivo per cui egli è portato a individuare nell'unanimità del popolo riunito in assemblea il criterio di valutazione del suo stato di salute. Se infatti il popolo si divide in discussioni e in fazioni, esso perderà progressivamente quella volontà unica, forte e coesa di cui esso ha bisogno per fare efficacemente da contraltare all'azione del governo e, ancor prima e più semplicemente, di fronte alla volontà del governo non vi sarà più *la* volontà della

---

<sup>40</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>41</sup> *Ivi*, IV, 2, p. 564.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

nazione, bensì un numero sempre crescente di volontà particolari, fino al dissolvimento di una qualsiasi volontà di corpo e alla disintegrazione di ogni legame sociale fra i membri della comunità. Per questa via, o il corpo del popolo si sente uno, e come tale agisce, ovvero si retrocederà progressivamente, ma inesorabilmente, fino alla situazione precedente all'esser divenuto popolo del popolo, quando i cittadini vivevano insieme certo, ma semplicemente come *aggregati*, e non uniti, gli uni agli altri. La condizione di asservimento è infatti quella in cui nella comunità politica vi è soltanto la volontà del principe, di fronte alla quale non vi sono che le volontà individuali dei membri della città, divenuti ormai sudditi a tutti gli effetti giacché, utilizzando i diversi gruppi uno contro l'altro, il principe ha avuto la possibilità di neutralizzarli tutti: egli può imperare, perché ha innanzitutto diviso, e una volta operata la prima divisione, le successive saranno sempre più semplici da compiere.

Così, da un lato diviene intuitivo osservare che tanto più la volontà del popolo è una e coesa, non frantumata, dispersa, “distratta” in mille rivoli e rivendicazioni, tanto meno il governo sarà in condizione di imporre la propria volontà su quella della nazione, e che tanto più la volontà del corpo politico emerge con chiarezza ed evidenza, tanto maggiore sarà per essa la possibilità di contrapporsi all'azione dei magistrati, in quel rapporto di confronto-conflitto sopra messo in luce. Insomma, perché sia possibile il confronto e la contrattazione fra volontà diverse, bisognerà in prima istanza garantirsi che tali volontà possano restare sempre in campo.

D'altro canto, se le cose stanno così – se l'unione e l'unanimità del popolo sono necessarie per preservare la sua stessa esistenza di fronte al governo, e con ciò per rendere possibile la dimensione politica, che si concretizza nella dialettica sulle decisioni e sulle scelte –, non rischia questa stessa unanimità di creare le condizioni per eliminare ogni distanza che separa nazione e governo, e quindi di riverberarsi necessariamente nei rapporti fra popolo e principe? Che cosa accade, infatti, quando fra popolo e magistrati si determina una piena corrispondenza di intenti?

A questo proposito, ricordando che ciò che produce l'asservimento del popolo è la scomparsa della sua volontà – la volontà del governo è l'unica a rimanere in campo, e l'unanimità che si produce intorno all'operato del governo risulta dall'impossibilità che qualcuno ad essa si opponga – potremmo innanzitutto ipotizzare che quando il popolo è massimamente libero, quando l'unanimità che risulta dall'assemblea è il segno chiaro della presenza di un unico corpo e di un'unica volontà, sia la volontà del principe a scomparire. In questo caso, in effetti, si produrrebbe piena corrispondenza fra popolo e

principe, per il semplice motivo che questo risulterebbe espropriato della propria volontà, e di fatto costretto ad adottare quella del popolo.

Se ciò fosse vero, tuttavia, ne risulterebbe irrimediabilmente compromessa l'argomentazione che Rousseau ha condotto nel terzo libro, dalla quale, come ho cercato di mostrare, emerge l'impossibilità di eliminare la volontà del principe. Non solo: se l'estremità "inferiore" del cerchio corrisponde alla situazione in cui il rapporto politico svanisce e si trasforma in rapporto dispotico proprio per la scomparsa di una delle due volontà in campo, è logico pensare che, nell'estremità "superiore", si ripresenti una situazione identica, per quanto rovesciata? In altre parole, ammesso che l'eliminazione della volontà del principe fosse possibile, non ci troveremmo comunque, in questa situazione, all'interno di un rapporto dispotico e non politico? E a dirla tutta, a che cosa servirebbe il governo, se il popolo fosse capace di comandargli?

**4.3** La direzione da seguire per cercare una risposta a tali quesiti mi sembra dunque dover essere necessariamente un'altra. A questo proposito, credo non si possa prescindere dal guadagno che l'attraversamento del terzo libro del *Contrat* ha reso possibile, vale a dire la concezione secondo cui cifra del politico è il continuo confronto fra volontà del popolo e del governo. Ora, se questo è vero, bisognerà riconoscere che da un confronto tra volontà diverse non può che emergere accordo o disaccordo e, allo stesso tempo, che l'accordo non può procedere dall'eliminazione di una delle volontà in campo. L'accordo si configura infatti come *concerto* fra le volontà, come risultato dinamico dell'accordatura, in cui suoni differenti si sovrappongono perfettamente, mantenendo ognuno la propria definizione, a produrre tuttavia un nuovo suono, da entrambi risultante. Trasferendo l'immagine sul piano politico, sarà dunque necessario che, perché vi sia accordo fra popolo e governo, l'uno e l'altro si armonizzino in rapporto ad una scelta o, in altri termini, bisognerà che entrambi, di fronte ad un provvedimento da prendere, ciascuno autonomamente e per le proprie competenze, *vogliano la stessa cosa*.

Se le cose stanno così, il problema si sposta dunque automaticamente sul piano del *contenuto* delle decisioni, e infatti tutto il ragionamento sull'arte politica converge infine verso la riflessione sui mezzi che possano permettere l'individuazione unanime dei provvedimenti o, meglio, l'accordo sul giudizio da attribuire ad essi. In questo quadro, è il penultimo capitolo dell'opera, dedicato alla censura<sup>44</sup>, a rivelarsi di grande interesse, permettendo di trovare una conferma a quanto siamo venuti affermando e, al

---

<sup>44</sup> J.-J. Rousseau, *CS*, IV, 7, pp. 572-573.

contempo, portando all'estremo la tensione e la problematicità della complessa architettura politica che Rousseau è venuto disegnando.

In esso Rousseau pone a tema la questione dell'opinione, sulla crucialità della quale aveva attirato l'attenzione del lettore al termine del secondo libro<sup>45</sup>: l'opinione era lì additata come la parte più importante del quarto tipo di leggi, che a propria volta era stata indicata, fra le differenti tipologie di norme, come «la plus importante de toutes», e inscindibilmente legata al problema della formazione dei costumi. La ripresa di questa tematica proprio sul finire dell'opera non può certo passare inosservata, quantunque il capitolo si risolva a prima vista in poca cosa, e venga quasi completamente obliterato, nell'attenzione di chi legge, dalla ben più corposa trattazione della religione, cui sono riservate le ultime, assai celebri pagine dell'opera<sup>46</sup>. Tuttavia è lo stesso Rousseau ad annotare che egli, in questo capitolo, si sta limitando a fornire alcune sommarie indicazioni, in quanto ha già ampiamente trattato altrove la materia<sup>47</sup>: è pertanto opportuno non trascurare questi rapidi passaggi del *Contrat* poiché è su di essi, in definitiva, che riposa l'intero edificio rousseauiano.

**4.4** La trattazione sembra aprirsi in maniera del tutto lineare: come la legge è la dichiarazione della volontà generale, così il giudizio dei censori è la dichiarazione dell'opinione pubblica. Il censore è dunque colui che, senza possibilità di scostarsi in alcun modo dall'opinione del popolo, non può far altro che renderla palese nei momenti in cui la nazione non legifera, o meglio, egli ha il compito di tradurre la volontà generale in giudizi concernenti i «cas particuliers»<sup>48</sup>. L'opinione si pone così come il medio necessario fra popolo e governo, giacché questo, attraverso l'azione dei censori, si troverà a gestire un dato utile per conoscere l'esatta interpretazione che quello attribuisce alle leggi, e con ciò il giudizio e le aspettative popolari concernenti l'azione

---

<sup>45</sup> Cfr. *Ivi*, II, 12, p. 539: «A ces trois sortes de lois in s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes, qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans le cœur des citoyens [...] et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion; partie *inconnue* à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres; partie dont le *législateur* s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers, qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'*inébranlable clef*» (*corsivi miei*).

<sup>46</sup> B. Karsenti, «Violenza divina e religione civile moderna», in R. Bonito Oliva, D. Contarini (a cura di), *Destini della violenza*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2010, pp. 47-60 offre una penetrante analisi della concezione rousseauiana della religione civile: per l'autore, essa si distingue dai progetti moderni di religione naturale, per tentare il «riapprovvigionamento necessario al concetto di legge, in quanto impegno ad agire in comune, in quanto espressione di una forma di vita sociale che custodisce in sé una vera giustizia, una espressione reale, sebbene particolarizzata, della volontà generale» (p. 59).

<sup>47</sup> J.-J. Rousseau, *CS*, IV, 7, p. 573, nota: «Je ne fais qu'indiquer dans ce chapitre ce que j'ai traité plus au long dans la *Lettre à M. d'Alembert*».

<sup>48</sup> *Ivi*, IV, 7, pp. 572-573.

amministrativa pregressa e futura. La mediazione compiuta dai censori si chiarisce così per la possibilità di rendere la volontà generale commisurabile alle necessità della sua concreta applicazione, garantendo ai cittadini la facoltà di interlocuzione con i magistrati e a questi ultimi l'occasione di conformare la propria azione alle richieste che provengono dalla comunità. Attraverso il gioco dell'opinione, diviene dunque possibile trovare l'alchimia necessaria alla produzione di un accordo continuo fra cittadini e governo, poiché il governo è sempre in condizione di sapere che cosa la comunità si aspetta da esso.

Tuttavia tale dinamica – il movimento dell'opinione che va dal popolo al governo – è solo uno degli aspetti che lo studio dell'opinione mette in evidenza, e senz'altro non il più importante. Se tutto si riducesse a questo, in effetti, verrebbe innanzitutto meno ogni spazio di autonomia dei governanti, e la cura degli affari pubblici si limiterebbe all'applicazione delle leggi secondo le indicazioni rese disponibili dalla decifrazione dell'opinione compiuta dai censori. In tal caso, di nuovo, bisognerebbe spiegare a che cosa serva il governo, poiché se si trova il sistema di eliminare lo scarto che lo separa dal popolo, tenendolo vincolato alla meccanica esecuzione delle sue volontà, in definitiva non si potrebbe più dare ragione della necessità della sua istituzione: come il popolo è in grado di legiferare, attraverso il contributo del legislatore, così esso sarebbe in grado di governare, attraverso il contributo del censore. Si ritorna cioè sempre al punto di partenza, là dove si vedeva che l'autonomia che caratterizza l'azione del principe è esattamente ciò che lo fa essere necessario, quantunque sia questa stessa autonomia a costituire la fonte di tutti i pericoli di degenerazione della comunità politica: senza il governo la comunità politica non può essere governata, e quindi non può avere vita politica, e tuttavia, insieme, è proprio il governo a innescare nella comunità le dinamiche che la porteranno inevitabilmente alla morte. Il problema è dunque che l'autonomia dei governanti è necessaria ai governati esattamente quanto la loro subordinazione, e quindi la dinamica dell'opinione non può spingersi fino al punto da togliere quello spazio di autonomia, se non a costo di rendere del tutto caricaturale la concezione del politico che ne risulta.

Secondariamente, vi è un altro aspetto assolutamente problematico che il movimento dell'opinione dal popolo al governo pone: come si può essere certi che l'opinione popolare a proposito dei casi particolari sia retta, cioè conforme alla volontà generale? Se questo accadesse, il popolo avrebbe certamente in sé tutto ciò che gli serve per decidere, di volta in volta, come comportarsi nelle situazioni concrete, e quindi saprebbe governarsi da sé; e se invece c'è bisogno del governo proprio perché il popolo non sa

fare questo, che governo sarebbe quello che si limitasse a recepire di volta in volta le indicazioni di contenuto provenienti dal popolo, attraverso l'opinione, sui provvedimenti da adottare? Non si emanerebbero dei decreti dettati e segnati dall'arbitrio, anziché dalla saggezza e dalla virtù di chi ha la responsabilità di adattare al meglio, nelle circostanze date, le indicazioni contenute nella legge?

La questione dell'opinione pubblica, e della sua gestione, è dunque ben più complessa di quanto possa apparire a prima vista, in quanto essa non può essere spiegata, in termini puramente meccanici, come enucleazione, trasmissione e recepimento di dati, ed è infatti sulla base di un inquadramento affatto diverso che Rousseau riposiziona l'intera analisi. Procedendo con l'argomentazione, scrive infatti:

Il est inutile de distinguer les mœurs d'une nation des objets de son estime [...]  
Redressez les opinions des hommes, et leurs mœurs s'épuront d'elles-mêmes [...]  
Les opinion d'un peuple naissent de sa constitution. Quoique la loi ne règle pas les mœurs, c'est la législation qui les fait naître : quand la législation s'affaiblit, les mœurs dégénèrent<sup>49</sup>.

Così come un popolo è costituito, così anche necessariamente opina, giudica, stima: le opinioni di un popolo si radicano nei suoi costumi, e i costumi sono ingenerati e indotti nei membri di una comunità dal sistema di legislazione che ad essa e per essa viene concepito. Legislazione e opinione sono dunque ad un tempo causa e conseguenza dei costumi di un popolo, e per questo motivo così strettamente legati ad essi che non ha nemmeno senso provarsi a distinguerli. Se si indebolisce la legislazione i costumi degenerano, e degenerando i costumi mutano gli oggetti cui il popolo tributa la sua stima; tuttavia intervenendo sulle opinioni di un popolo si può ottenerne una retroazione sui costumi, in modo che la gestione dell'opinione può servire per mantenere i costumi entro una soglia di accettabilità, la quale contribuisca in certa misura alla conservazione del sistema di legislazione.

Ora, già da una prima lettura ci si rende conto che le basi su cui Rousseau reimposta qui il problema dell'opinione sono ben diverse da quelle da cui il capitolo aveva preso le

---

<sup>49</sup> *Ibid.* Così recita il passo nella sua interezza : «Il est inutile de distinguer les mœurs d'une nation des objets de son estime; car tout cela tient au même principe et se confond nécessairement. Chez tous les peuples du monde, ce n'est point la nature, mais l'opinion, qui décide du choix de leurs plaisirs. Redressez les opinions des hommes, et leurs mœurs s'épuront d'elles-mêmes. On aime toujours ce qui est beau ou ce qu'on trouve tel ; mais c'est sur ce jugement qu'on se trompe. Qui juge des mœurs juge de l'honneur ; et qui juge de l'honneur prend sa loi de l'opinion. Les opinion d'un peuple naissent de sa constitution. Quoique la loi ne règle pas les mœurs, c'est la législation qui les fait naître : quand la législation s'affaiblit, les mœurs dégénèrent : mais alors le jugement des censeurs ne fera pas ce que la force des lois n'aura pas fait. Il suit de là que la censure peut être utile pour conserver les mœurs, jamais pour les rétablir».

mosse. La selezione delle opinioni dei cittadini, compiuta dai censori e resa disponibile per il governo, non serve ai magistrati per confezionare ed emanare decreti corrispondenti all'opinione che si impone come maggioritaria, bensì piuttosto per tastare il polso della situazione, e monitorare continuamente le condizioni della comunità. Dal tipo di giudizi che si ingenerano nel popolo e lo percorrono, sarà infatti possibile giudicare dello stato di salute dei suoi costumi, e calibrare in funzione di essi i provvedimenti che sarà di volta in volta necessario prendere perché possano essere accolti, al fine di produrre un avanzamento complessivo, o quantomeno il ristabilimento, del carattere del popolo che il sistema di legislazione ha ad un tempo preso di riferimento e prodotto.

In effetti, se da un lato Rousseau indica proprio nel giudizio dei censori uno dei sistemi atti ad intervenire sulle opinioni del popolo, nel tentativo di epurarle per conservare le consuetudini su un livello di accettabilità, dall'altro chiarisce in maniera limpida, attraverso un esempio assai immediato, in che modo la stessa azione del principe intervenga nel processo di formazione dell'opinione, e quindi dei costumi, della comunità. Egli ricorda infatti come i decreti emanati dal re di Francia a proposito dell'usanza dei duelli siano rimasti lettera morta, là dove essi si proponevano di eliminare quella tradizione, poiché vile, «ce qui est très vrai, mais contraire à l'opinion commune»: i francesi si presero gioco di una prescrizione del tutto vana, in quanto sulla materia il «jugement [du public] était déjà porté». Tuttavia, gli stessi decreti riuscirono ad abolire l'uso di farsi assistere da un aiuto nel corso delle tenzoni, semplicemente facendo ricorso all'espressione: «Quant à ceux qui ont la lâcheté d'appeler des seconds»; come Rousseau sottolinea, «ce jugement, prévenant celui du public, le détermine tout d'un coup»<sup>50</sup>.

Nel primo caso, è evidente che il decreto emanato era a tal punto distante dal convincimento diffuso tra i cittadini, che si “era bruciato” in partenza ogni possibilità di divenire operativo ed efficace. Nel secondo caso, invece, esso ha evidentemente intercettato un giudizio che già si stava facendo strada, anche se non ancora consapevolmente, fra il popolo: esso lo ha prevenuto e, allo stesso tempo, portato all'evidenza, rendendo chiaro al popolo ciò che esso già stava in qualche misura pensando, e fungendo da molla decisiva per farglielo accogliere. In questo senso, il decreto ha determinato l'opinione del popolo, portandola a maturazione; allo stesso tempo, il principe è stato in grado, in questo caso, di individuare correttamente il punto preciso su cui portare la propria azione, consentendogli di “far passare” un

---

<sup>50</sup> *Ibid.*

provvedimento che, nello specifico, ha posto il primo tassello per immettere nel giudizio popolare sui duelli l'idea che essi abbiano in qualche misura a che fare con la viltà.

Fuori dall'esempio, Rousseau sta qui fornendo un'indicazione chiara: se i magistrati hanno la capacità di tenere un contatto costante con ciò che "si muove" nelle intenzioni, nelle pulsioni, nelle aspettative della comunità, essi saranno anche in grado di individuare di volta in volta quei provvedimenti che, intercettandole, abbiano la concreta possibilità di essere accolti, e con ciò di divenire nel tempo a propria volta abitudine, modo di pensare, di vivere e di giudicare. Per questa via, l'opinione del popolo in un dato momento, così come essa può essere colta e "fotografata" dai censori, non è che il risultato di una complessa dinamica, nel corso della quale i magistrati, avanzando di un soffio l'opinione corrente, sono riusciti ad indurre nel popolo una nuova, determinata opinione, che nell'istante successivo gli viene imputata come sua propria.

Se le cose stanno così, è chiaro che i magistrati, attraverso i decreti, altro non fanno che modificare le opinioni, e quindi i costumi della comunità, predisponendola già ad accogliere, e allo stesso tempo a richiedere, il provvedimento successivo, in un cammino graduale e continuo in cui in definitiva ogni decreto non fa che formalizzare «ce que tous ont déjà senti». L'accordo che si produce intorno alle scelte viene dunque percepito dal popolo come la convergenza di due volontà autonome, distinte e libere – quella della comunità e quella del governo – in merito al contenuto di quelle scelte.

**4.4** Tuttavia, chi può garantire che la direzione imboccata dal governo, modificando impercettibilmente l'opinione del popolo in maniera da ottenerne un consenso unanime, sia una via che conduce all'elevazione, al miglioramento, all'educazione della comunità e dei suoi costumi? Non può infatti il principe preordinare un percorso graduale che, anziché utilizzare le predisposizioni positive del suo popolo, faccia invece leva sulle sue pulsioni più meschine? Con la messa a nudo dei meccanismi dell'opinione, non si finisce per indicare un'altra via al dispotismo, che anziché procedere dal conflitto interno alla società, trapassi immediatamente dall'estremità in cui l'unanimità consiste effettivamente nella convergenza delle due volontà di popolo e governo, a quella in cui la volontà del popolo è improvvisamente svanita?

Insomma, Rousseau si sforza di caratterizzare l'ambito del politico come lo spazio in cui necessariamente stiano in campo due volontà distinte, dalla cui costante dialettica si producano di volta in volta le scelte e le decisioni che riguardano la comunità nel suo



insieme. Tuttavia, egli indica nelle divisioni, nei contrasti, nei lunghi confronti interni al popolo il germe che porterà la volontà della comunità politica a soccombere di fronte alle pressioni e alle insidie, sempre possibili, del governo, e quindi vede nell'unanimità della nazione l'unico rimedio che gli consenta di resistere efficacemente a questa china. L'unanimità è però essa stessa un'abitudine, e quando un popolo si accostumi a procedere unanimemente, la possibilità che esso smetta di deliberare, per posizionarsi su un atteggiamento di adorazione o maledizione di scelte indotte dal governo è assai concreta: ponendo l'unanimità come riferimento, è infatti molto più semplice giungere all'accoglimento o al rifiuto in blocco di un provvedimento o dell'intera condotta politica dei magistrati, che maturare un giudizio articolato su di essi, ciò che presuppone un ampio confronto fra singoli e gruppi in seno alla comunità.

Il tentativo rousseauiano di articolare internamente la vita della comunità politica, in modo da tenere viva la possibilità di giudizio e contrattazione sulle decisioni prese dai governanti, finisce così nel determinare la capacità di resistenza della comunità nella forma dell'assenso o del dissenso, e quindi in definitiva come ancora marcata dagli estremi dell'accettazione supina o del sovvertimento complessivo dell'ordine impartito dal governo. E se certo il timore che il conflitto interno alla comunità porti inevitabilmente all'elevazione di un'autorità smisurata del principe deriva a Rousseau dalla constatazione dell'evoluzione vissuta dalla società cetuale del suo tempo, l'idea che una soluzione possa consistere nel pronunciamento unanime, forte, coeso e insieme indipendente, autonomo e libero della comunità sull'operato dei propri magistrati sconfinava nel presupposto mitico che ciò sia un tempo accaduto. I riferimenti a una sorta di età dell'oro, in cui gli antichi Franchi regolavano la vita della comunità interagendo all'unisono con l'operato del proprio re, o alle figure, altrettanto mitiche, dei grandi legislatori e profeti del passato, primo fra tutti Mosè, che sapevano governare il proprio popolo rispettandone e plasmandone la natura e il carattere, costituiscono in definitiva il punto su cui riposa l'elaborata e sofferta costruzione rousseauiana.



## Capitolo ottavo. La concezione robespierriana del governo

### 1. Pro e contro l'appello al popolo. Quale concetto di rappresentanza?

1.1 Nel momento in cui la presente analisi entra nel vivo della riflessione robespierriana sul sistema dei poteri, sul rapporto che essi intrattengono l'un l'altro e rispetto al popolo, il sovrano da cui emanano, nonché sulla caratterizzazione che Robespierre attribuisce ad essi, mi pare innanzitutto opportuno richiamare ciò che è emerso dall'attraversamento, appena compiuto, del *Contrat social* di Rousseau.

Se l'analisi dell'opera del ginevrino che abbiamo tentato di condurre è corretta, ciò che ne risulta è che Rousseau tenta di riaprire, per quanto possibile entro un orizzonte politico che è e resta fortemente dominato dal concetto moderno di *sovranità*, uno spazio per il politico che fa uno con il concetto di *rappresentanza* che egli è disposto ad impiegare. Come abbiamo visto, il *rappresentante* rousseauiano è il magistrato, che non ha in alcun modo il compito di rappresentare la volontà del popolo, inalienabile e irrappresentabile, bensì quello di operare per il meglio, sulla base delle prescrizioni e delle indicazioni della legge, le scelte opportune per tradurre tali indicazioni, necessariamente generali, in concreti atti di amministrazione, gestione e guida della comunità da cui è delegato. Come ho cercato di mostrare, è proprio per caratterizzare la necessaria discrezionalità che permea l'opera di interpretazione della legge compiuta dal principe, che Rousseau impiega in riferimento ad esso il termine di *rappresentante*, a costo di introdurre un elemento capace di velare la chiarezza dell'esposizione: per significare cioè che l'opera di esecuzione della legge non è mai un'operazione meccanica di mera applicazione, che possa eliminare in partenza ogni scarto fra le volontà del sovrano e del governo.

Se il concetto moderno di rappresentanza, dietro all'apparente riduzione dell'attività di chi lo incarna alla meccanica esecuzione di una volontà che non è sua, mostra in realtà di essere produzione assolutamente libera della volontà comune, svincolata da ogni possibilità di intervento da parte dei membri della comunità, che in quanto tali esistono soltanto nella volontà comune che il rappresentante, mettendo in forma, produce, la via tentata da Rousseau è quella di una risignificazione dei termini del problema. La volontà della comunità politica, che si crea nel lento processo storico attraverso cui un gruppo umano rinsalda progressivamente il legame che lo unisce, fino a trovare nell'opera di un legislatore l'ultima mano che permette di trasformare questo legame da aggregativo in

associativo, è un *dato* con cui il magistrato si trova a fare i conti, che gli serve da indicazione e guida nell'impostazione del suo lavoro, che egli deve saper cogliere e interpretare e che, con la sua azione, egli necessariamente modifica. In questo quadro, il magistrato rousseauiano ha certo una libertà di azione – e per questo, semmai fosse necessario impiegare il termine *rappresentante*, esso può essere utilizzato a proposito di chi, nella comunità, è incaricato delle funzioni di governo –, ma questa libertà non significa indipendenza assoluta del governante, assoluta facoltà di produzione delle decisioni che interessano la comunità. Egli infatti deve sempre rapportarsi al contesto societario che ha il compito di governare e direzionare, implementando con la sua personale azione e con la sua individuale volontà la volontà comune, il carattere che il corpo politico di cui è parte si trova ad avere, di modo che le scelte che egli opera siano di volta in volta l'adempimento, per forza di cose orientato dal suo personalissimo contributo, dei bisogni e delle aspettative che la comunità nel suo complesso manifesta. Si tratta ora di vedere, rispetto a questo quadro, se esso possa fornire qualche elemento di comprensione, utile a mettere a fuoco la concezione robespierriana del politico, operazione necessaria da compiere se si vuole tentare, in ultima istanza, di saggiarne la capacità di tenuta.

**1.2** Com'è noto, il primo discorso di un certo rilievo teorico steso da Robespierre durante il suo mandato alla Costituente è l'intervento sulla questione del veto regio, che egli non poté pronunciare in assemblea e che si risolse pertanto a pubblicare<sup>1</sup>. Nel discorso, Robespierre mobilita una imponente mole di argomenti teorico-politici, al fine di perorare la causa dell'assurdità della sanzione, sia essa intesa come stratagemma teso a limitare e controllare l'attività dell'assemblea legislativa da parte del re, in una improbabile riproposizione alla francese della bilancia dei poteri inglese, sia essa più abilmente dipinta come un sistema capace di chiamare in causa direttamente il popolo nell'attività di legislazione, configurandosi nei termini di un *appello al popolo*<sup>2</sup>.

Nel primo caso, infatti, si tratterebbe di affermare che «la volonté d'un seul est au-dessus de la volonté de tous», giacché la volontà espressa dai rappresentanti di una nazione, che non ha la possibilità di riunirsi «en corps», dev'essere riguardata senz'altro come la volontà stessa della nazione, la quale anzi senza i rappresentanti non avrebbe

---

<sup>1</sup> *Contre le veto royal* (sept. 1789), in *OR*, t. 6, pp. 86-95.

<sup>2</sup> Le motivazioni addotte a suffragio della sanzione reale furono assai numerose e teoricamente differenti; per un'accurata analisi delle posizioni emerse, si veda P. Brunet, *Vouloir pour la nation*, op. cit., pp. 227-243.

alcun modo di esprimersi, e quindi perderebbe al contempo potenza legislativa e sovranità<sup>3</sup>.

Nel secondo caso, si arriverebbe addirittura a rasentare l'assurdo, giacché se un popolo potesse fare le leggi da sé stesso, non avrebbe certo bisogno di nominare dei rappresentanti. D'altro canto, rinviare il giudizio di una legge all'esame delle assemblee di baliaggio, non significherebbe altro che rimandare quella legge a degli organismi che, per quanto più piccoli del corpo legislativo nazionale, sono anch'essi costituiti rappresentativamente; e anche sorvolando su questo problema, resterebbe da dimostrare come sia possibile in questo modo legiferare, quasi che si potesse mettere in forma una volontà comune semplicemente raccogliendo «les vœux isolés» provenienti da tutto il paese, calcolandone «les suffrages variés à l'infini»<sup>4</sup>. La conclusione di Robespierre non potrebbe essere più chiara: o bene si attribuisce ad ogni assemblea di distretto la potenza legislativa, e allora l'Assemblea nazionale sarebbe del tutto superflua; ovvero, se quest'ultima è ritenuta necessaria, non ci si può esimere dal lasciarle «toute la force et

---

<sup>3</sup> *Contre le veto*, cit., p. 87 : «Comme une grande Nation ne peut exercer en corps la Puissance législative, & qu'une petite ne le doit peut-être pas, elle en confie l'exercice à ses Représentans, dépositaires de son pouvoir. Mais alors il est évident que la volonté de ces Représentans doit être regardée & respectée comme la volonté de la Nation ; qu'elle doit en avoir nécessairement l'autorité sacrée & supérieure à toute volonté particulière, puisque, sans cela, la Nation, qui n'a pas d'autre moyen de faire les Loix, serait en effet dépouillée de la Puissance législative & de sa Souveraineté. Celui qui dit qu'un homme a le droit de s'opposer à la Loi, dit que la volonté d'un seul est au-dessus de la volonté de tous. Il dit que la nation n'est rien, & qu'un seul homme est tout» (87).

<sup>4</sup> *Contre le veto*, cit., p. 93 : «Mais qui n'aperçoit d'abord combien cette idée est chimérique ? Si le Peuple pouvait faire les Loix par lui-même ; si la généralité des Citoyens assemblée pouvait en discuter les avantages & les inconvéniens, serait-il obligé de nommer des Représentans ? Ce système se réduit donc, dans l'exécution, à soumettre la Loi au jugement des Assemblées partielles des différens Baillages ou Districts, qui ne sont elles-mêmes que des Assemblées représentatives ; c'est-à-dire, à transmettre la puissance législative, de l'Assemblée générale des Représentans de la Nation, aux Assemblées Élémentaires-particulières des diverses Provinces, dont il faudrait sans doute recueillir les vœux isolés, calculer les suffrages variés à l'infini, pour remplacer le vœux commun & uniforme de l'Assemblée Nationale. Il est assez facile de prévoir toutes les conséquences que pourrait entraîner ce système ; ce qui me paraît évident, c'est qu'il contrarie ouvertement l'opinion reçue jusqu'ici, que, dans un grand Empire, le Pouvoir législatif doit être confié à un Corps unique de Représentans, & qu'il dérange absolument le plan de gouvernement que nous semblions avoir déjà adopté ; c'est que, dans ce nouvel ordre de choses, le Corps législatif devient nul ; qu'il est réduit à la seule fonction de présenter des projets qui seront d'abord jugés par le Roi, & ensuite adoptés ou rejetés par les Assemblées des Baillages».

Da notare la vicinanza di questo passo con quanto Robespierre aveva affermato in apertura, *Contre le veto*, cit., p. 89, contestando l'idea che bisognasse adottare il sistema del veto, in quanto contenuto in molte delle richieste presentate nei *Cahiers des doléances*: «Vous me dites que la plupart de vos Cahiers font mention de la Sanction Royale ; je pourrais vous répondre que la Sanction de la Loi, loin de se confondre avec le droit de s'opposer à la Loi, l'exclut de la manière la plus formelle. Je pourrais vous observer que la Sanction n'est autre chose, que l'acte par lequel le dépositaire du Pouvoir exécutif promet à la Nation de faire exécuter la Loi & la promulguer & que le moyen qui en garantit l'exécution, ne peut en être l'obstacle. Mais, de quelque manière qu'il vous plaise d'interpréter ce mot, en est-il moins certain que la Constitution ne peut pas être le simple résultat de ces opinions isolées que les Commissaires des Assemblées Baillagères ont consignées dans des Cahiers informes, rédigés à la hâte ? en est-il moins certain que vous êtes les Représentans de la Nation, & non de simples porteurs de notes, come vous l'avez vous-mêmes formellement déclaré ? & de quel droit nous objecteriez-vous cette mention vague de la Sanction Royale, qui ne contient rien d'impératif ? vous qui, en dépit des mandats impératifs qui vous disaient de voter par ordre, avez cru néanmoins que des circonstances impérieuses vous autorisaient à les oublier» (*corsivi miei*).

toute l'autorité dont elle a besoin pour défendre la liberté, dont elle est la gardienne contre les entreprises toujours formidables du Pouvoir exécutif»<sup>5</sup>.

Sarebbe difficile trovare altrove una riproposizione più serrata della logica del moderno concetto di rappresentanza, che in questa sede il giovane costituente mostra non solo di conoscere e padroneggiare a menadito, ma anche di sposare in pieno. In particolare, sono gli argomenti da lui impiegati per contestare la legittimità di un appello al popolo a richiamare la nostra attenzione, se non addirittura a destare meraviglia: non è infatti Robespierre il paladino del popolo, colui che, per tutta la durata della Rivoluzione, non smetterà di accusare le disfunzioni esiziali del “dispotismo rappresentativo”?

Eppure, simili posizioni non sono certo isolate nel *corpus* dei discorsi di Robespierre; esse emergono anzi a più riprese, e sempre in momenti cruciali del dibattito politico rivoluzionario.

Ad esempio, quando a proposito del dibattito sull'opportunità o meno di dichiarare guerra all'Austria viene avanzata la proposta di ricorrere al pronunciamento popolare, Robespierre si oppone fermamente, sostenendo l'inutilità di una consultazione, poiché «il est impossible que 25 millions d'âmes donnent leur vœu là-dessus. Ferat-on la paix ou la guerre? Il est absurde de chercher à résoudre une pareille question excepté dans l'assemblée nationale»<sup>6</sup>. Così anche, rispondendo a Brissot che non si può confidare in una sollevazione generale della nazione nel caso in cui la guerra prendesse una piega sfavorevole, perché è impossibile che tutte le parti di un paese così grande si sollevino allo stesso tempo, egli ricorda che in tal caso la legge punirebbe, del tutto legittimamente, ogni insurrezione parziale come atto di rivolta: infatti, «si le peuple est souverain, il ne peut exercer sa souveraineté, il ne peut se réunir tout entier, et la loi déclare qu'aucune section du peuple ne peut pas même délibérer»<sup>7</sup>.

Ancora, quando i difensori di Luigi Capeto chiedono che sul giudizio del re venga interpellata la nazione, dopo che la Convenzione si è già pronunciata in senso contrario, Robespierre si oppone. Infatti, quando un decreto è stato approvato non è possibile per nessuno reclamare contro di esso: un decreto reso, infatti, «doit être regardé comme le vœu de la Nation elle-même», e concedere l'appello significherebbe dare il permesso di ribellarsi all'autorità pubblica; la richiesta deve pertanto essere rigettata come «contraire

---

<sup>5</sup> *Contre le veto*, cit. p. 93 : «En un mot, ou bien vous placerez la Puissance législative dans chaque Assemblée de District, ou vous la confierez à l'Assemblée Nationale. Dans le premier cas, celle-ci est superflue ; dans le second, au lieu de l'exercer & de l'avilir, vous devez lui laisser toute la force & toute l'autorité dont elle a besoin pour défendre la liberté, dont elle est la gardienne contre les entreprises toujours formidable du Pouvoir exécutif».

<sup>6</sup> *Sur la guerre, suite* (J, 11 déc. 1791), in *OR*, t. 8, pp. 36-39, p. 37.

<sup>7</sup> *Sur la guerre, suite* (J, 2 jan. 1792), in *OR*, t. 8, pp. 74-94, p. 91.

aux principes de l'autorité publique, aux droits de la Nation, aux autorités de représentans», e chi si ostina a sostenerla dev'essere perseguito come perturbatore della quiete pubblica<sup>8</sup>.

Fermandosi ad asserzioni di questo tipo, parrebbe indiscutibile l'adesione piena di Robespierre all'orizzonte che l'elaborazione teorico-politica moderna è venuta via via definendo, e che – come ho cercato di mettere in evidenza nella prima parte del lavoro – è largamente penetrata in Francia grazie all'imponente opera di sistematizzazione e divulgazione compiuta dal movimento illuminista. Sennonché, bisogna anche rilevare come, accanto ad affermazioni di questo tipo, Robespierre sostenga posizioni di segno diametralmente opposto. Per limitarmi in questo caso ad un solo, famoso esempio, basterà ricordare la battaglia condotta dal giacobino contro il decreto sull'inviolabilità del re, che la Costituente adotta dopo la clamorosa fuga, e il successivo arresto, di Luigi XVI. Non solo in tale occasione Robespierre si fa promotore e deciso sostenitore in assemblea della necessità di consultare il parere della nazione per poter decidere sulla sorte del re; ma anche, dopo che l'assemblea si è pronunciata, cerca in tutti i modi di trovare un sistema che gli consenta di continuare a perorare la causa dell'appello al popolo, visto come unico modo per «exprimer le voeu de la nation entière». Lo stratagemma costituzionale sta secondo Robespierre nel sostenere che il decreto reso non è chiaro e preciso, ciò che, secondo l'avvocato, toglie alla legge la sua capacità di coercizione e, al contempo, offre alla nazione il diritto di chiederne la modifica; il che ovviamente presuppone che la nazione abbia già una propria e precisa volontà, distinta da quella dei suoi rappresentanti, i quali invece si ostinano a deliberare contro gli interessi dei francesi, così chiari e manifesti<sup>9</sup>.

**1.3** La presenza nei discorsi di Robespierre di questo genere di oscillazioni non è a mio avviso un problema che possa essere trascurato, nel momento in cui si tratta di mettere a fuoco la concezione robespierriana del politico: quale posizione, fra quelle che qui abbiamo velocemente ricordato, risponde ai reali convincimenti del giacobino? E, prima ancora, queste affermazioni ci permettono realmente di comprendere qual è il pensiero di Robespierre in merito al sistema dei poteri? Quale peso possiamo dare alle affermazioni che veniamo di leggere, in che modo possiamo utilizzarle?

---

<sup>8</sup> *Contre l'appel au peuple* (Cv, 17 janv. 1793, 2° intervention), in *OR*, t. 9, pp. 230-235, 233-234.

<sup>9</sup> *Sur une adresse aux sociétés affiliées* (J, 15 juillet 1791, 3° int.), in *OR*, t. 7, pp. 581-586, p. 584 : «Dans les circonstances où nous nous trouvons, ce serait une consolation de trouver un moyen légal, constitutionnel, d'exprimer le vœu de la nation entière [...] je ne crois pas avancer une opinion hardie en disant que je crois que la nation peut dire à ses représentans, votre décret n'est pas rendu d'une manière claire et précise, il nous paraît contre nos intérêts, expliquez vous».

Ciò che mi pare necessario innanzitutto ricordare è che i materiali con cui abbiamo a che fare non sono trattati teorici concepiti per essere autonomi e autosufficienti, bensì discorsi sapientemente elaborati per servire da strumento di battaglia politica in circostanze ben precise, in cui vi sono determinati rapporti di forza, interni all'assemblea e fra questa e il mondo esterno, di cui non si può non tener conto e che si tratta allo stesso tempo di condizionare. Il fine della retorica rivoluzionaria, come del resto di tutta la retorica politica, è quello di mirare ad ottenere risultati favorevoli, di convincere la parte avversaria ad allinearsi sulle proprie posizioni, a sfruttare abilmente tensioni e divisioni che possano insorgere nel campo opposto al fine di ottenere un consenso su un provvedimento, che può anche essere invisibile agli stessi che lo appoggiano e che tuttavia si configura per essi come mezzo necessario, per quanto indigesto, per raggiungere un obiettivo dato. L'abilità del politico si mostra, in assemblea, nella capacità di leggere un istante dopo l'altro le evoluzioni della situazione che si determina, e che se abilmente sfruttata può consentire il raggiungimento di risultati che soltanto un istante prima potevano sembrare irrealizzabili.

Un discorso politico va dunque letto più in funzione dell'obiettivo che si prefigge, che per le affermazioni che vi sono contenute, le quali pertanto potranno essere impiegate per tratteggiare il quadro complessivo del pensiero di chi le ha sostenute, eppure non potranno valere per sé stesse, da sole, come espressione chiara e immediatamente valida di quel pensiero<sup>10</sup>.

Tutto ciò diviene particolarmente evidente in riferimento ai passaggi dei discorsi robespierriani che abbiamo appena considerato. Nel discorso sul veto regio, ad esempio, si può abbastanza agevolmente riconoscere la vicinanza delle posizioni sostenute da Robespierre con le tesi che dal luglio 1789 l'influente abate Sieyès andava difendendo e che questi, intervenendo sulla questione della sanzione, aveva avuto modo di ricordare<sup>11</sup>. Robespierre, nel tentativo di convincere la Costituente a non adottare il

---

<sup>10</sup> L. Jaume, *Intépréter les textes politiques*, op. cit.

<sup>11</sup> Per i passaggi salienti del discorso di Robespierre cfr. *supra*, nota. Da un confronto con l'intervento di J.-E. Sieyès, *Discorso dell'abate Sieyès sulla questione del veto regio alla seduta del 7 settembre 1789*, in J.-E. Sieyès, *O.T.P.*, op. cit., pp. 433-454, si può vedere come in alcuni punti quello di Robespierre ne costituisca un vero e proprio calco: « So bene che a forza di distinzioni e di confusioni, si è giunti a considerare il voto nazionale, come altra cosa rispetto al voto dei rappresentanti della Nazione, come se la Nazione potesse esprimersi diversamente che attraverso i suoi rappresentanti [...] È evidente che se la volontà generale può manifestarsi già nell'ambito delle municipalità o dei baliaggi e si limita a ripresentarsi nell'assemblea generale, è evidente, dicevo, che il *veto sospensivo*, o piuttosto l'*appello al popolo*, al quale sembriamo oggi voler ridurre il diritto di impedire, assume tutt'altro carattere; se basta esprimere un voto già formulato dal popolo nei baliaggi o nelle municipalità, a che serve, per un enunciato che deve restare invariabile, formare due o tre Camere? A che serve renderle permanenti? Dei trasmettitori di voti, o meglio, per utilizzare una espressione più nota, dei corrieri politici non hanno bisogno di sedere in permanenza [...] non esiste, non può esistere per un deputato altro mandato



sistema del veto, cerca di far giocare a proprio favore il prestigio di cui Sieyès gode in assemblea, allineandosi alle sue posizioni, insistendo al contempo sulle affermazioni dell'abate che più possono impressionare una maggioranza viepiù impaurita dalla pressione della folla parigina. Così, ciò su cui Robespierre insiste è che accordare il veto al re equivarrebbe a sconfessare l'intera dottrina costituzionale su cui l'Assemblea nazionale ha impostato i lavori per la nuova Costituzione: significherebbe cioè aprire una falla pericolosa in direzione della democrazia diretta, cosa che la maggioranza dell'assemblea, in questa fase, vuol ben guardarsi dal produrre. In tal modo, per quanto a Robespierre stia a cuore che al re non venga riconosciuta la facoltà di veto, la quale potrebbe ridargli fiato e forza – pericolo che per il giovane deputato si tratta di scongiurare in ogni modo –, egli non lascia intentata la sola possibilità che può forse consentire di trovare un terreno di incontro con quei deputati disposti a sostenere i disegni della corte.

Similmente, nel caso della guerra Robespierre sa bene che la Francia intera è in preda a un'ondata di entusiasmo patriottico, abilmente cavalcato da Brissot, per cui chiedere il voto popolare sulla dichiarazione di guerra vorrebbe dire rendere palese quanto la sua posizione sia in realtà minoritaria; meglio dunque ricordare ai deputati che la decisione è demandata a essi soltanto, e che i rappresentanti perderebbero una quota decisiva della

---

imperativo o voto positivo, che quello della Nazione; egli non è tenuto a tener conto dei consigli dei suoi diretti committenti, se non nella misura in cui questi consigli saranno conformi al voto nazionale. Questo voto dove può essere, dove può esprimersi se non nell'ambito della stessa Assemblea nazionale? Non è considerando dei «*cahiers*» di privati, se ve ne sono, che egli prenderà atto del voto dei suoi committenti. In questo caso non si tratta di compilare uno scrutinio democratico, ma di proporre, ascoltare, accordarsi, modificare il proprio personale parere, fino a formare una volontà comune [...] Onde eliminare ogni dubbio residuo a tal proposito [a proposito cioè del rifiuto di ogni mandato imperativo], notiamo bene che anche nella più stretta democrazia, questo metodo è l'unico per giungere alla formulazione di un voto comune. I democratici più gelosi della libertà non raccolgono le proprie idee, il giorno prima, ognuno per proprio conto, per poi portarsi sulla pubblica piazza e magari, non essendo stato possibile ricavare da tutti questi pareri isolati una volontà comune alla maggioranza, rientrare a casa per ricominciare tutto daccapo, sempre ognuno per proprio conto. Diciamolo pure: questo modo di formare una volontà comune sarebbe assurdo. Quando ci si riunisce, lo si fa per deliberare, per conoscere i reciproci pareri per trarre reciprocamente profitto dalle diverse idee, per confrontare le singole volontà, per modificarle, conciliarle, insomma per ottenere un risultato valido per la maggioranza. Mi domando a questo punto: ciò che sembrerebbe assurdo nella democrazia più rigida e diffidente, deve forse servire da regola in una legislatura rappresentativa? È incontestabile dunque che i deputati non sono nell'Assemblea nazionale per annunciarvi il voto dei loro committenti diretti, ma per deliberarvi e votarvi liberamente secondo il parere del momento, illuminato da tutti i lumi che l'Assemblea può fornire ad ogni deputato. È dunque inutile che esista una *decisione* dei baliaggi, delle municipalità, o addirittura di ogni casa di città o di villaggio; le idee che io combatto, infatti, non portano ad altro che a questa specie di *Certosa* politica. Questo tipo di pretese oltrepassano i limiti della democrazia. La decisione appartiene e non può appartenere che alla Nazione riunita in assemblea [...] Il popolo o la Nazione non possono avere che una voce, quella del sistema legislativo nazionale. Così, quando si parla di *appello al popolo*, si vuol solamente dire che il potere esecutivo potrà rispondere direttamente alla Nazione e non ai *rappresentanti* attraverso i *committenti*, quest'ultimi infatti possono far giungere la propria voce esclusivamente attraverso i deputati nazionali. L'espressione *appello al popolo* è dunque pericolosa se viene pronunciata travisando i principi politici. Il popolo, lo ripeto, in un paese che non è una democrazia (e la Francia non ne sarebbe capace), il popolo non può parlare, non può agire se non attraverso i suoi rappresentanti» (439-444).

propria autorità nel momento in cui rimandassero la decisione alle assemblee elettorali. Allo stesso modo, rimettere il giudizio del re al parere di tutti i Francesi equivarrebbe probabilmente a doverne accettare la liberazione: lo spirito che si respira nei Dipartimenti non è certo lo stesso che domina a Parigi, e i girondini userebbero senz'altro tutti i mezzi di cui dispongono per ottenere un risultato capace di paralizzare l'attivismo dei sanculotti della capitale. A maggior ragione, dopo che la Montagna ha saputo faticosamente costruire la sua egemonia in seno alla Convenzione agganciando i deputati della Pianura, non sarebbe in nessun modo ammissibile permettere che tutto il lavoro vada perduto, proprio quando, in seguito al triplice voto favorevole, si intravede la fine del processo.

Ora, senza voler con ciò ridurre il tutto ad una mera questione di tatticismo, abbiamo sicuramente guadagnato un elemento in grado di rendere ragione della presenza di affermazioni di segno opposto all'interno dei discorsi robespierriani, in quanto siamo avvertiti del fatto che essa *può* venire spiegata tenendo presenti le esigenze tattico-politiche del momento preciso in cui un discorso viene pronunciato.

Così, non abbiamo per il momento nessuna possibilità di sapere se il giacobino sia un sostenitore della democrazia rappresentativa, della democrazia diretta, o di nessuna delle due; sappiamo però con certezza che egli conosce appieno tutta la grammatica della scienza politica moderna, che egli utilizza con piena padronanza.

Ciò dunque che si tratta di fare, al fine di tentare di comprendere quale sia effettivamente la concezione politica di Robespierre, è meno una ricognizione delle diverse posizioni che occorrono nel *corpus* dei suoi discorsi e dei suoi scritti, che cercare di individuare la presenza di affermazioni in grado di imporsi alla nostra attenzione come elementi costanti e centrali del suo pensiero e che si pongano come criterio esplicativo di esso<sup>12</sup>.

## **2. Il *Défenseur de la Constitution* come laboratorio concettuale**

**2.1.** Un punto di partenza imprescindibile per abordare la nostra analisi è costituito, a mio avviso, dagli articoli che Robespierre scrive nel corso del 1792 per il suo primo giornale, *Le Défenseur de la Constitution*. Terminato il mandato come deputato costituente, e non potendo più essere rieletto alla Legislativa, Robespierre si immerge

---

<sup>12</sup> Una ricognizione completa, e che non si limita allo spoglio delle diverse posizioni robespierriane sulla rappresentanza, è ancora una volta quella di J. Boudon, *Les jacobins*, op. cit., pp. 227-306, che costituisce un riferimento costante per il presente lavoro, assieme a L. Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit., 75-87, 263-406.

nell'attività politica dedicandosi a tempo pieno all'organizzazione della Società dei Giacobini, all'interno della quale acquisisce viepiù prestigio e forza, nonostante le sue posizioni contro la guerra non trovino nemmeno in seno al *club* parigino l'adesione sperata. È anzi proprio la lunga e estenuante polemica con Brissot sulla questione del conflitto, che Robespierre conduce alla tribuna dei Giacobini, a infastidire alla lunga i membri della società, i quali lo inviteranno a rispondere sulla stampa alle accuse che Brissot gli rivolge attraverso i numerosi giornali a lui vicini. Stante l'ostilità di queste testate, che sono fra le più diffuse nel paese, e la conseguente impossibilità per Robespierre di far conoscere il proprio pensiero senza distorsioni, all'ex costituente non resta così che fondare un proprio giornale, di cui sarà pressoché unico autore.

Gli articoli che Robespierre scriverà nel periodo di lontananza dalle istituzioni<sup>13</sup> costituiscono così un complemento necessario ai discorsi che egli pronuncia in questo periodo ai Giacobini; e quantunque non siano meno di quelli, come di tutti i suoi discorsi, direttamente concepiti in funzione dell'immediata lotta politica, proprio il fatto di comparire sulle pagine di un giornale, di essere cioè composti non per l'ascolto, bensì per la lettura e la meditazione del fruitore, consente a questi testi di approfondire di tanto in tanto aspetti teorici di rilievo generale, che contribuiscono in maniera rilevante a illuminare la visione politica complessiva del giacobino.

In particolare, sono alcuni articoli dei primi cinque numeri del *Défenseur* ad attirare a questo riguardo la nostra attenzione<sup>14</sup>: è pertanto da qui, a mio avviso, che conviene iniziare.

**2.2** L'articolo *Sur le respect dû aux lois et aux autorités constituées*, che compare nel quinto numero del *Défenseur*<sup>15</sup>, è costruito a tutti gli effetti come un trattato di teoria politica: in esso Robespierre scandaglia a fondo l'assetto istituzionale uscito dalla

---

<sup>13</sup> Dopo la giornata del 10 agosto Robespierre sospenderà la pubblicazione del *Défenseur*, il cui titolo è stato ormai superato dalle circostanze; riprenderà tuttavia la sua attività di giornalista a partire dal novembre '92, pubblicando il periodico *Lettres à ses commettants*. Come anche il titolo ricorda, il nuovo giornale accompagna il rinnovato impegno istituzionale di Robespierre, da poco rieletto come deputato alla Convenzione. Anche gli articoli delle *Lettres*, per gli stessi motivi su menzionati, fungono da complemento indispensabile ai discorsi che Robespierre pronuncia, ai Giacobini e alla Convenzione, fra il novembre '92 e l'aprile '93: tuttavia basta una rapida scorsa dei numeri del giornale per rendersi conto di quanta parte occupino, nella nuova pubblicazione, i resoconti delle sedute della Convenzione, e la pubblicazione dei discorsi che Robespierre vi tiene. Per questo motivo, a mio avviso, l'esperienza del *Défenseur* acquisisce una relevantissima importanza nell'insieme delle opere di Robespierre.

<sup>14</sup> Nel quinto numero del giornale appare uno dei testi a mio avviso più significativi dell'intera produzione robespierriana, su cui mi concentrerò nel prossimo paragrafo. A partire dal sesto numero, l'attenzione di Robespierre è progressivamente assorbita dal precipitare degli avvenimenti e dall'urgenza delle circostanze: gli articoli saranno quasi interamente dedicati al tentativo di direzionare e guidare i movimenti parigini che sfoceranno nella rivoluzione del 10 agosto.

<sup>15</sup> *Sur le respect dû aux lois et aux autorités constituées* (DC, n° 5, 15-17 juin 1792), in *OR*, t. 4, pp. 144-149.

Costituzione del '91, nel tentativo di individuare lo spazio di azione politica che sia consentito esercitare ai cittadini, senza che ciò comporti un attacco frontale al sistema dei poteri e delle autorità da poco insediatesi.

L'*incipit* del brano è dedicato dall'autore a sgombrare il campo da ogni possibile fraintendimento: poiché è chiaro che «les lois sont *les conditions et le lien* de la société»<sup>16</sup>, ogni membro della società che rifiuti di prestarvi obbedienza è automaticamente escluso dalla società stessa. Solo la nazione è superiore alle leggi, mentre tutti gli individui, in quanto sudditi, devono necessariamente esservi sottomessi: esclusivamente la nazione, ossia «la majorité», può con pieno diritto dichiarare decaduta una legge che in tal caso, qualora non venisse immediatamente abrogata, della legge conserverebbe soltanto il nome, ottenendo una sottomissione che sarebbe a quel punto forzata. Robespierre lavora qui di cesello, cercando di lasciare aperto lo spazio che consenta di opporsi ad una legge ancora in vigore, e che tuttavia non incontri più il favore dei cittadini; tuttavia, più di questo conta – mi pare – la conclusione del ragionamento:

Aussi long-tems que la majorité exige le maintien de la loi, tout individu qui la viole, est *rebelle*. Qu'elle soit *sage ou absurde, juste ou injuste, il n'importe* ; son devoir est de lui rester fidèle. Telle est la nature du respect qu'il lui doit : l'*obéissance*<sup>17</sup>.

Non è nelle intenzioni di Robespierre, né nell'interesse della Società, mettere in discussione il principio dell'ordine costituito: i Giacobini non sono faziosi, “disorganizzatori” o anarchici, come da più parti si vuol far credere, tanto che Robespierre fa mostra di accettare senza riserve uno dei principi cardine della scienza politica moderna: l'obbedienza è dovuta alla legge, anche quando questa sia palesemente assurda, o addirittura ingiusta. La legge comanda in virtù del suo essere-legge, della sua forma, e non del suo contenuto: una volta che sia stata approvata, seguendo le procedure adeguate, è legittima, e in quanto tale richiede la sottomissione degli individui, che rispetto ad essa non sono che *sujets*. Ma è davvero così?

**2.3** Il discorso, che sembra così già chiuso, trova invece a questo punto il suo vero inizio: Robespierre ha infatti finora parlato di una delle due forme di rispetto, quella che, essendo *dovuta*, non a caso prende il nome di obbedienza. Ne esiste tuttavia

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 144-145 (*corsivi miei*).

un'altra, vale a dire il rispetto inteso come «un sentiment, qui suppose l'adhésion du coeur et de l'esprit à la *sagesse* ou à la *justice* de la loi»<sup>18</sup>: esso non può in alcun modo essere imposto, bensì sorge spontaneamente nell'opinione, libera e indipendente, di ogni cittadino, ogniqualvolta la legge che egli si trova a valutare mostri di avere i caratteri della bontà. Ora, perché una legge sia buona, non basta che essa sia approvata dalla maggioranza dei cittadini, dai loro rappresentanti, o anche dal popolo intero, poiché «le législateur n'est point infaillible, *fût-il le peuple lui-même*»: la volontà della maggioranza o, nel caso del sistema rappresentativo, di «ce qui est présumé l'être», fa la legge; ma soltanto «la justice et la vérité» fanno *buona* una legge. Così, può chiudere Robespierre, «j'obéis à toutes les lois; mais je n'aime que les bonnes»<sup>19</sup>.

Queste poche righe, che sembrano richiamare senza grosse novità la distinzione pubblico/privato, *foro externo/foro interno* introdotta dalla moderna riflessione politica, non costituiscono per Robespierre che lo spunto iniziale di un ragionamento più ampio, teso a ricercare le condizioni che consentano di riportare il discorso sulla legge sul terreno di una interrogazione intorno alla «justice» e alla «vérité» dei suoi contenuti, capace – nelle intenzioni dell'autore – di incrinare quel rigido formalismo a cui pure egli ha tributato in apertura il suo omaggio, e di conseguenza ricco di implicazioni per la caratterizzazione del problema politico nel suo insieme.

Se infatti non tutte le leggi sono uguali, ma ne esistono di più e meno buone, sarebbe assurdo non porsi il problema di come sia possibile confezionare leggi buone, poiché ciò significherebbe rinunciare in partenza a quell'unica forma di rispetto della legge da parte dei cittadini che si produca senza sforzo alcuno: del resto, ciò di cui si intende chiaramente l'opportunità, non necessita di un grande dispiegamento di mezzi per essere eseguito<sup>20</sup>, e lo svolgimento di un obbligo le cui ragioni siano trasparenti e immediatamente condivisibili non costa fatica ed è anzi fonte di gioia. Ben più, significherebbe privarsi della sola possibilità di elevare e perfezionare il carattere dei cittadini, poiché

Si les bonnes lois ont, seules, droit à cette sorte de respect, elles sont sûres aussi de l'obtenir. La sagesse a sur les hommes un empire naturel ; et tous obéissent avec

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>19</sup> *Ibid.* (*corsivi miei*).

<sup>20</sup> *Ibid.* : «Le législateur place dans la loi elle-même le principe de la soumission des citoyens; il sait que, quand la volonté générale se fait entendre, il ne faut pas tant d'appareil pour la faire exécuter».

joie, quand c'est l'intérêt général qui commande. Les bonnes lois amènent les bonnes mœurs qui, à leur tour, cimentent leur puissance<sup>21</sup>.

Le leggi servono per rendere migliori i cittadini, e ciò non è possibile se esse non sono informate di quella saggezza che sola può riuscire allo scopo. Se le cose stanno così, è chiaro che una legge che pretenda di comandare semplicemente in virtù del suo essere legge, a prescindere dal suo contenuto o peggio essendo assurda o ingiusta, non ha a ben guardare nessuno spazio nel politico, poiché rinuncia a confrontarsi con la sua stessa ragion d'essere. Non a caso, colui che non si pone il problema della bontà della legge comincia con l'esigere l'obbedienza, e finisce inevitabilmente con l'imporre «un morne silence», perché ogni discussione dei cittadini che tenda a ricercare i mezzi «de perfectionner leur raison et leur bonheur» mina dall'interno l'autorità di una legislazione che sia fondata soltanto sulla proclamazione della sua legittimità formale<sup>22</sup>. Così, se ciò che deve valere è soltanto la forza di coercizione della legge, al di là di ogni sua determinazione, non è possibile pensare a nessuna socialità fra i membri della comunità, perché essi non potrebbero nemmeno parlare fra loro dei propri «intérêts les plus chers»<sup>23</sup>; e il diritto di ragionare sulle leggi, che Robespierre, con Rousseau, definisce «conditions et lien de la société», si ridurrebbe a ben poca cosa, ad un muto e vano soliloquio, ad un pensiero costretto a rimanere pura fantasia individuale. La legge, anziché essere fondamento della comunità in quanto strumento di crescita dei cittadini in funzione della loro vita in comune, diviene il congegno che consente di avvilire le disposizioni sociali degli uomini, respingendoli e costringendoli dentro le loro separate esistenze personali, di farne tanti supplicevoli cortigiani alle dipendenze del loro signore; cessa di essere l'opera di un legislatore, per divenire a tutti gli effetti l'imposizione di un tiranno<sup>24</sup>.

Per questa via, la situazione di partenza trova qui il suo rovesciamento, giacché rimanendo ancorati ad un orizzonte puramente formale ci si trova ad essere proiettati all'interno di un insieme di rapporti esclusivamente privati, mentre la riflessione sulla bontà della legge, che in quell'orizzonte si vorrebbe limitare all'esercizio individuale, diviene ciò senza cui la politica stessa non può nemmeno essere pensata.

---

<sup>21</sup> *Ibid.* Commenta poco oltre Robespierre: «tels sont les éléments simples de l'ordre social et de l'économie politique». Il lavoro di G. Agamben, *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2007 risulta a mio avviso fondamentale per la comprensione di questo concetto di *economia politica*.

<sup>22</sup> *Sur le respect dû aux lois*, cit., p. 145.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 145: «Le législateur a plus de confiance dans la nature humaine; il cherche à l'élever, à la perfectionner: le tyran la calomnie; il avilit le peuple».

Al contempo, e per la stessa ragione, essa incontra la possibilità di una spiegazione: si può senz'altro convenire sul fatto che alle leggi in vigore spetti comunque obbedienza, a condizione che non sia proscritto, per i cittadini, discuterle, passarle al vaglio o, con una parola accuratamente ripresa da Rousseau, *censurarle*. Si può dover obbedire a una legge ingiusta o assurda, soltanto se esiste per i cittadini la possibilità di riconoscerne e dichiararne l'ingiustizia e l'assurdità: giacché è chiaro, in tal caso, che il confronto politico è posto sul suo giusto terreno, e l'obiettivo comune, da tutti accolto, è quello di lavorare per rendere le leggi le migliori, le più sagge, le più giuste possibile; è chiaro cioè che i difetti di una legge sono dovuti alla limitatezza della natura umana, che può sempre errare quando agisce, e non alla supposizione che la legge, in quanto tale, abbia in sé la sua legittimazione e la sua giustizia.

Così, il fatto che in una comunità sia garantito ai cittadini il diritto di riunirsi per discutere sulle leggi, per chiederne la modifica, per ragionare su ciò che può rendere il corpo politico buono e felice non ha a che fare con il riconoscimento di una formale libertà di parola e opinione, destinato a rimanere un che di privato, senza incidenza sulla vita pubblica della comunità stessa. Al contrario, esso è in sé stesso un gesto intimamente politico, giacché testimonia di un funzionamento complessivo del corpo politico in cui la comune discussione intorno a ciò che interessa la vita stessa della comunità, vale a dire di ciascuno in quanto membro di questa, gradualmente e insensibilmente produce le condizioni per un corrispondente adeguamento di leggi, strutture e istituzioni, le quali a propria volta introducono fattori di modificazione e cambiamento nel modo di stare insieme degli uomini a cui sono rivolte<sup>25</sup>.

Tutto ciò, ovviamente, ha un impatto immediato sul modo di intendere il ruolo delle autorità costituite, a maggior ragione nell'ambito di un «*gouvernement représentatif*», vale a dire quello – scrive Robespierre – in cui «*ce n'est point le peuple qui fait les lois, mais un corps de représentants*», e in cui c'è sempre la possibilità per i rappresentanti di sostituire la propria volontà a quella che via via emerge dal confronto che si sviluppa in seno alla comunità<sup>26</sup>. Si tratta dunque per Robespierre di mettere finalmente sotto

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 146; scrive Robespierre: «C'est l'exercice de ce droit [de censurer] qui répand la lumière, qui répare les erreurs politiques, qui affermit les bonnes institutions, amène la réforme de mauvaises, conserve la liberté, et prévient les bouleversement des états. La démonstration des vices d'une loi ne la détruit pas ; mais elle *prépare doucement* l'opinion publique à en désirer l'abrogation ; elle *dispose insensiblement* l'autorité souveraine à la réaliser. La loi n'est que l'expression de la volonté générale ; la volonté générale n'est que le résultat des lumières générales ; et les lumières générales ne peuvent être formées et accrues, que par la libre communication des pensées entre les citoyens. Quiconque met des entraves à ce *commerce* sublime détruit l'essence même de la loi» (*corsivi miei*).

<sup>26</sup> *Ibid.*

osservazione questo aspetto, poiché – scrive il giacobino – «il y a là-dessus des idées bien intéressantes à développer, et des notions bien confuses à éclaircir»<sup>27</sup>.

**2.4** È interessante notare come Robespierre assimili senza alcun problema il potere legislativo, esercitato da rappresentanti, ad una funzione di governo: il fatto stesso che tale potere venga delegato a qualcuno in particolare, fa sì che esso acquisisca le stesse caratteristiche delle altre mansioni di governo. Tutte le autorità costituite, a prescindere dalle loro funzioni, hanno infatti una caratteristica essenziale che le accomuna: sono composte di individui particolari, di uomini a cui è demandato l'esercizio degli atti pubblici; ciascuno di questi uomini ha evidentemente una propria volontà, e il modo in cui essi fanno agire la propria volontà individuale all'interno del rapporto politico è ciò che determina il tipo e la qualità di questo rapporto stesso.

Generalmente, osserva Robespierre, i funzionari pubblici cadono a questo proposito in «une erreur aussi funeste que commune»: poiché essi sono «naturellement enclins à s'identifier eux-mêmes avec l'autorité publique qui leur est confiée», «ils mettent sans façon leurs personnes à la place de la nation»<sup>28</sup>. Quando ciò accade, quando cioè i funzionari della comunità si sostituiscono ad essa, e si comportano come se non vi fosse nessun'altra volontà al di fuori della loro, il rapporto politico è automaticamente distrutto: i funzionari non si considerano in alcun modo mandatari di una nazione che non riescono a vedere e che, in conseguenza della loro azione, si disgrega, e si trovano a dominare su una miriade di individui, che essi trasformano in tanti supplici o cortigiani<sup>29</sup>. La comunità è precipitata nell'avvilimento della tirannia, perdendo la sua natura propriamente politica: seguendo la strada comune, quella che riconosce alle autorità costituite la prerogativa di incarnare la volontà del corpo politico, che non saprebbe esistere al di fuori di esse, non si fa altro, in realtà, che sottomettere gli uomini alla volontà di qualcuno.

Bisogna dunque impostare il problema diversamente e, scrive Robespierre, mettersi alla ricerca dei «véritables principes du gouvernement»:

il faut rétracter (*sic*), aux yeux des *gouvernans* et des *gouvernés*, leurs droits et leurs devoirs. Les emplois publics ne sont ni des honneurs, ni des prérogatives ; ce sont

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.* Prosegue Robespierre: «Comment se regarderoient-ils comme ses mandataires? *Jamais* la nation ne se présente devant eux, avec les traits augustes du souverain ; il ne voient que des *individus* dans l'humble attitude de supplians ou de courtisans ! [...] De là, tous les égaremens de l'orgueil et tous les crimes de la tyrannie» (*corsivi miei*).



des charges. Ceux qui les exercent ne sont *pas les dominateurs* des peuples, mais leurs *chargés d'affaires*. Tout citoyen doit obéissance au magistrat : hors de l'exercice de ses fonctions, le magistrat n'est plus qu'un individu, l'égal de ses concitoyens<sup>30</sup>.

Se è necessario, all'interno di una comunità, che alcuni governino e altri siano governati – e non potrebbe essere diversamente, giacché anche nella comunità più piccola sarebbe al limite la funzione legislativa quella che il popolo potrebbe esercitare in corpo, il che non toglierebbe in nessun caso la necessità di nominare le autorità costituite per sovrintendere alla gestione degli affari pubblici – ciò di cui bisogna sincerarsi è che le persone a cui vengono delegate le funzioni di governo esercitino il comando politico conformemente alla natura del loro incarico. È fuori discussione che i cittadini debbano obbedire ai magistrati, giacché essere governati significa essere sottoposti a un comando; ma è altrettanto chiaro che il comando esercitato dal magistrato, nell'esercizio degli incarichi la cui cura gli è stata confidata dalla comunità, non ha nulla a che vedere con gli ordini che il despota dà a dei sudditi. Egli infatti non è altro che un cittadino, un membro come gli altri della comunità politica, a cui è stato attribuito il difficile e delicato compito di governarla.

**2.5** Per meglio comprendere il ragionamento che Robespierre sta qui portando avanti, è utile a mio avviso riprendere alcune considerazioni che egli, sempre nel *Défenseur de la Constitution*, aveva già avuto modo di condurre su un argomento solo apparentemente distante da ciò che qui stiamo esaminando. Si tratta di un articolo dedicato a dimostrare «la nécessité et la nature de la discipline militaire»<sup>31</sup>. Quest'ultima è non solo necessaria, ma costituisce la stessa condizione di possibilità dell'esistenza di un esercito, essendone la vera e propria anima. L'obbedienza al comandante militare è ciò senza cui la capacità di azione di un'armata è impedita, poiché senza la disciplina non ci sarebbe in campo una formazione che agisce come un unico corpo, bensì un assembramento di uomini allo sbaraglio, di soldati votati al massacro. Se questo è vero, si tratta però di porre una domanda cruciale: «quelle est la nature, quel est le véritable objet de la discipline militaire? Quel est enfin le sens exact de cet mot?»<sup>32</sup>.

Con la consueta abilità argomentativa, Robespierre mostra come vi siano una *vera* e una *falsa* disciplina: questa è la disciplina con cui, con la scusa dell'obbedienza che il

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 148 (*corsivi miei*).

<sup>31</sup> *Sur la nécessité et la nature de la discipline militaire* (DC, n°2, 24 mai 1792), in *OR*, t. 4, pp. 49-60.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 50.

soldato deve prestare al comandante, si pretende di trasformarlo in un automa, in uno strumento soggetto in tutto e per tutto all'arbitrio dei suoi superiori; quella è invece la disciplina che lo svolgimento specifico delle operazioni militari richiede, in cui è necessario che il generale impartisca le manovre, e i suoi soldati le eseguano.

Attraverso un esempio, più ancora che con la serrata argomentazione, Robespierre chiarisce assai bene ciò che intende dire. L'occasione gli è offerta dalle affermazioni che Dumolard, deputato alla Legislativa, ha sostenuto in assemblea, citando a supporto della sua idea di disciplina militare – che, ovviamente, non ha nulla a che vedere con ciò che Robespierre reputa tale – l'esempio della severità del codice militare dei greci e dei romani. Scrive Robespierre:

Nous ne lui demanderons pas dans quels livres il a étudié le code militaire des Romains et des Grecs : mais où a-t-il vu que les généraux de Rome et de Sparte oubliassent *qu'ils commandaient à des citoyens*, et étendoient leur empire au-delà des bornes de la discipline militaire proprement dite ?<sup>33</sup>

I Greci non andavano in guerra sotto i generali di Serse, né i Romani sotto le bandiere di Porsenna: essi non confondevano affatto la necessità di obbedire a un capo, con la sottomissione assoluta che il padrone impone allo schiavo. Così, se è necessario che in guerra vi siano uomini che comandano e uomini che sono comandati, non ogni comando è uguale: giacché un conto è «le *pouvoir absolu* des chefs sur toutes les actions et sur la personne du soldat», altro conto «leur *autorité légitime* circonscrite dans tout ce qui touche au service militaire»; il primo fa dei soldati «autant de *serfs* destinés à seconder *absolument* les caprices d'un homme», il secondo, lasciandoli «hommes et *citoyens*», li rende «*serviteurs* dociles de la patrie et de la loi»; uno conviene «aux *despotes*», l'altro «aux *peuples libres*»<sup>34</sup>.

Per questa via, ragionando intorno alla disciplina militare, Robespierre ha l'occasione di mettere a fuoco lo statuto del comando, mostrando di far propria e di recuperare la distinzione antica fra comando dispotico e comando politico, di quel comando cioè che viene esercitato da un libero su altri liberi, da un capo e non da un padrone. Infatti, se ancora nelle affermazioni che abbiamo appena letto, Robespierre parla del «*pouvoir absolu des chefs*», tirando le conclusioni del suo articolo, e mostrando come non si possa imputare ai soldati francesi di aver violato la disciplina militare, egli trova finalmente la chiarezza della definizione:

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 57.

La discipline qu'ils ont violé, c'étoit la soumission passive et aveugle à la volonté d'un *maître*, même en ce qui est parfaitement étranger aux relations du soldat avec le *chef*<sup>35</sup>.

Il comando del capo, e l'obbedienza dei soldati-cittadini, è dunque la vera disciplina militare, il principio vitale che anima uomini riuniti in un solo corpo, capaci di marciare insieme verso l'attingimento di un fine comune<sup>36</sup>.

**2.6** Alla luce di queste considerazioni, diventa abbastanza agevole – mi pare – comprendere che cosa Robespierre stia affermando nel passo dell'articolo sul rispetto dovuto alla legge e alle autorità costituite, che abbiamo per un momento lasciato in sospeso. I governanti sono incaricati dai cittadini di curarne gli affari, e quindi di esercitare tutta l'autorità necessaria all'assolvimento del loro compito: è evidente cioè che i cittadini scelgono qualcuno che li governi, che abbia la responsabilità delle scelte e, in una parola, che li comandi; con ciò, essi si impegnano a rispettarne l'autorità e le decisioni. Ciò non significa tuttavia che tale comando debba corrispondere al potere assoluto esercitato dal padrone, e che obbedire significhi per i governati annichilire la propria volontà, facendola sparire e lasciando campo libero allo sfogo di potenza dei governanti.

Se le cose stanno così, che cosa tuttavia è in grado di garantire che l'incarico politico affidato a qualcuno venga da questi esercitato conformemente alla sua natura, che egli comandi politicamente, e non dispoticamente, che non finga di incaricarsi degli affari del popolo solo per fare più comodamente i suoi? Qual è il metro di giudizio che i cittadini potranno serbare per giudicarne la condotta?

A queste domande Robespierre aveva già dato una prima, semplice risposta nell'articolo di apertura del numero precedente del *Défenseur*<sup>37</sup>. Tali domande

trouvent leur solution dans les premières règles de la *probité* et dans les plus simples notions de la *morale* [...] pour savoir ce que chacun doit *penser et faire* dans notre

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>36</sup> Alla luce di quanto Robespierre argomenta nel suo articolo, diventano quanto mai pregnanti le parole con cui lo aveva aperto, *ivi*, pp. 50-51: «Sans la discipline, il n'est point d'armée; il n'y a qu'un assemblage d'hommes, sans union, sans concert, qui ne peuvent diriger efficacement leurs forces vers un but commun, tel qu'un corps qu'a abandonné le principe de la vie, ou telle qu'une machine dont le ressort est brisé». L'esercito diviene qui a tutti gli effetti una sorta di riproduzione scalare della nazione, che funge da paradigma per lo studio del comando politico.

<sup>37</sup> *Observation sur les causes morales de notre situation actuelle* (DC, n°4, 7 juin 1792), in *OR*, t. 4, pp. 109-119.

révolution, il suffit d'adopter, dans les affaires publiques, les principes d'équité et d'honneur que tout homme *probe* suit dans les affaires privés et *domestiques*<sup>38</sup>.

Del resto, per quale oscura ragione bisognerebbe adottare due pesi e due misure, per giudicare la capacità di esercitare le funzioni della vita pubblica e di assolvere ai doveri della vita privata? Sarà mai un buon governante colui che in prima istanza non sappia governare sé stesso e i propri cari?

È esattamente lo stesso concetto quello che Robespierre ribadisce nel testo che stiamo esaminando: più la comunità saprà far cadere la propria scelta sugli uomini che maggiormente si distinguono per virtù, più essa sarà felice, poiché «les peuples seront héreux, disoit Platon, lorsque les magistrats deviendront philosophes ou lorque les philosophes deviendront magistrats». Infatti, non sarà possibile che i governanti governino *bene*, se non sono essi per primi virtuosi e buoni: come potrebbe essere ammissibile che a punire il furto o l'assassinio siano deputati «les plus coupables des brigands et des assassins»?<sup>39</sup>

Così, il buon governante sarà colui che amministra la cosa pubblica con la cura del buon padre di famiglia, e che proprio per questo non teme lo sguardo vigile dei cittadini che gli hanno affidato l'incarico; anzi, con un rovesciamento subitaneo di prospettive, egli si comporta a pieno titolo come «l'économe fidèle [qui] aime bien à agir sous l'oeil du maître, et à lui rendre compte», e i cittadini lo seguiranno nel suo operato come il padre di famiglia osserva i suoi servitori<sup>40</sup>.

Ritornano così alla fine, ma arricchite e precisate nel loro significato, le affermazioni della prima parte dell'articolo: i cittadini devono ai mandatari l'obbedienza e il rispetto che si riconoscono ad un capo, e nel loro obbedire non perdono affatto la loro essenza di cittadini, giacché anzi quell'obbedienza ha un senso proprio in quanto è ciò che permette di raggiungere lo scopo per cui essi vivono nella città – e cioè la felicità

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 110 (*corsivi miei*).

<sup>39</sup> *Sur le respect dû aux loi*, cit., p. 148-149. La virtù sola dice il grado di perfezione che un governo sa raggiungere: da questo punto di vista, le distinzioni tradizionali delle forme di governo sono inessenziali. Nell'articolo *Observation sur les causes morales*, cit., p. 110, Robespierre scrive: «Si les noms sont changés, et non les abus, si la forme du gouvernement est autre, mais non meilleure, si la servitude et l'oppression doivent être son éternel apanage, que lui [au peuple] importe un dictateur, un roi, un parlement, un sénat, des tribuns, des consuls ?». Lo stesso aveva del resto dichiarato fin dal primo numero del giornale, quando nell'iniziale *Exposition de mes principes* (DC, n° 1, 19 mai 1792), in *OR*, t. 4, pp. 5-15, p. 9 contestando duramente Brissot, e al contempo spiegando le ragioni del titolo del periodico, che difendendo la costituzione ne difendeva indirettamente la forma di governo monarchica da essa prevista, aveva scritto: «Est-ce dans les mots de *république* ou de *monarchie* que réside la solution du grand problème social? Sont-ce les définitions inventées par les diplomates pour classer les diverses formes de gouvernement qui font le bonheur et le malheur de nations, ou la combinaison des lois et des institutions qui en constituent la véritable nature ? Toutes les constitutions politiques sont faits pour le peuple ; toutes celles où il est compté pour rien, ne sont que des attentats contre l'humanité !».

<sup>40</sup> *Ibid.*

comune –, se il comando a cui è tributata sa essere e mantenersi buono. Se è tale, questo non ha bisogno di pensarsi come sciolto dal contesto comunitario in cui è esercitato, e che anzi è la regola della sua condotta e l'oggetto delle sue cure. Il buon governante riconosce infatti come un bene prezioso il fermento, la discussione, il dibattito che il suo operato suscita nei cittadini, i quali tanto più obbediranno di buon grado, quanto più vedranno le loro istanze non temute e prese in conto dai magistrati, che sapranno adeguare la loro azione sulle esigenze della comunità, viepiù accostumata dal buon governo dei suoi funzionari a porre quelle questioni che i buoni costumi sempre suggeriscono. La volontà politica che prende corpo nelle decisioni e nelle scelte non è monopolio né dei governanti, né dei governati, perché emerge dal concorso continuo di entrambi, che costituiscono insieme la *société*, la comunità politica, la nazione<sup>41</sup>.

### **3. Robespierre nel dibattito sulla Costituzione dell'anno I: rappresentanti o magistrati?**

**3.1** La rivoluzione del 10 agosto, ponendo le premesse per la proclamazione della Repubblica, rende superata nei fatti la costituzione monarchica del '91; la Convenzione nazionale, la nuova assemblea costituente all'interno della quale Robespierre viene eletto, primo fra i membri della deputazione parigina, ha il mandato preciso di ridare una costituzione alla Francia.

Il dibattito, che si sviluppa a partire dall'aprile del 1793 e che termina con l'approvazione della costituzione montagnarda il 24 giugno di quell'anno<sup>42</sup>, diviene per Robespierre un banco di prova decisivo per cercare di far passare, negli articoli del nuovo testo, la sua concezione del governo che egli aveva esposto e approfondito nelle pagine del *Défenseur de la Constitution*, e che fin dal primo numero della sua nuova

---

<sup>41</sup> *Ibid.* Infatti, conclude Robespierre: «Quant à la société, ce sont les tyrans qui la *détruisent*; car il est impossible de reconnoître une société légitime dans ce partage où *tous* les avantages et *toute* la *puissance* appartient à un seul ou à *plusieurs*, la servitude, la misère, l'opprobre à tous. La tranquillité ! Ah, sans doute, il est facile d'avoir la paix avec les brigands, si vous leur abandonnez le trésor qu'ils veulent vous ravir. Mais l'esclavage c'est la tranquillité ? Non, c'est la mort. La tranquillité, c'est l'ordre public, c'est *l'harmonie sociale*. Peut-elle exister sans la justice, sans la liberté, sans le bonheur ?» (*corsivi miei*).

<sup>42</sup> Si tratta della fase finale del dibattito. L'11 ottobre la Convenzione aveva eletto il comitato di costituzione, formato da Condorcet, Sieyès, Paine, Barère, Brissot, Pétion, Vergniaud, Gensonné e Danton. Concluso il processo del re, il 15-16 febbraio Condorcet, poi Barère, poi Gensonné presentano, a nome del comitato, il progetto di costituzione, detto girondino, in *AP*, t. 58, pp. 583-609 e 616-624, ma la discussione inizia propriamente a partire dal 15 aprile; essa terminerà il 24 giugno, con l'approvazione della costituzione cosiddetta montagnarda: il progetto iniziale del comitato è infatti stato cassato in seguito alle giornate rivoluzionarie del 31 maggio-2 giugno; sarà Héroult de Sechelles a presentare, il 10 giugno, un nuovo progetto. Per un inquadramento storico, si tenga presente Fauchois, *Chronologie*, op. cit., pp. 1155-1181. Sul dibattito costituzionale del '93 si vedano L. Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit., pp. 305-335; P. Brunet, *Vouloir pour la nation*, op. cit., pp. 255-279.

pubblicazione, le *Lettres à ses commettens*, aveva ripreso e posto al centro della sua azione politica.

Così, dal *Défenseur*, alle *Lettres*, ai grandi discorsi di aprile e maggio che egli tiene per illustrare ai colleghi le sue proposte per la dichiarazione dei diritti e della costituzione, il filo rosso che lega le riflessioni teoriche del giacobino trova il suo fulcro proprio intorno alle questioni del governo, della rappresentanza, del sistema dei poteri e del loro rapporto con la comunità politica da cui essi emanano. Il dibattito sulla costituzione dell'anno primo costituisce dunque per noi un momento imprescindibile per verificare quanto siamo finora venuti affermando e per tentare conclusivamente di restituire un quadro il più possibile unitario del pensiero politico di Robespierre in merito a questo plesso di problemi.

Ciò che conviene innanzitutto premettere, per avere un punto di riferimento nell'analisi, è che – a dispetto di quanto si può immaginare dopo il trionfo di Robespierre e della Montagna sulla questione del processo del re e soprattutto dopo l'epurazione dei capi girondini dalla Convenzione, in seguito alle giornate rivoluzionarie del 31 maggio e dell'1 e 2 giugno '93 – il tentativo robespierriano di plasmare la nuova costituzione secondo la sua visione del sistema dei poteri andrà incontro ad una sostanziale sconfitta. Se infatti su alcune tematiche puntuali, anche di grande sostanza, il peso di Robespierre si farà sentire in maniera decisiva, sulla questione generale dello statuto e dei rapporti dei poteri fra loro e con i cittadini Robespierre dovrà prendere progressivamente atto del proprio isolamento, anche in seno alla stessa Montagna, proprio a pochi giorni dalla chiusura della discussione generale.

Non per questo tuttavia l'analisi delle posizioni robespierriane perde di senso o importanza<sup>43</sup>: anzi, ben al contrario, osservare su che cosa si produce il punto di rottura con la maggioranza della Convenzione diviene un elemento preziosissimo per il nostro lavoro, e ciò per due ragioni fondamentali. La prima è che lo scontro, costringendo a esplicitare le posizioni in campo, permette di identificare con grande nitidezza il cuore del pensiero robespierriano: di conseguenza, guadagniamo un elemento fondamentale che ci consente di riordinare retrospettivamente affermazioni e materiali accumulatisi e sedimentatisi in momenti successivi, nel corso di quest'anno di intensissimo dibattito, e fortemente segnati dall'occasionalità che li ha visti sorgere. Infatti, se il quadro che via via si profila nel corso della discussione si lascia agevolmente percepire come

---

<sup>43</sup> J. Boudon, *Les Jacobins*, op. cit., p. 240 afferma anzi che «L'intérêt de la discussion réside dans la défaite de Robespierre»; la sua analisi di questa *sconfitta* robespierriana alle pp. 239-243 e 251-252, dove si motra l'isolamento in seno alla stessa Montagna.

sostanzialmente unitario, non mancano tuttavia oscillazioni terminologiche, anche di non poco conto, che ne complicano notevolmente la comprensione complessiva. La seconda è che fare chiarezza, per quanto possibile, sulla posizione che Robespierre porta avanti nel dibattito costituzionale diventa un'operazione irrinunciabile da compiere, al fine di valutare nell'ultimo capitolo se e quanto essa abbia pesato nella teorizzazione e nella pratica del governo rivoluzionario.

È dunque proprio dalle battute finali del dibattito sulla Costituzione dell'anno primo che è opportuno partire.

**3.2** Il 16 giugno del '93 approda in discussione il titolo XVI della nuova costituzione, che riguarda i corpi amministrativi. Il terzo articolo recita testualmente: «Les administrateurs n'ont aucun caractère de représentation»<sup>44</sup>; significa implicitamente ammettere che soltanto il legislativo *rappresenta* il popolo, e che quindi soltanto i deputati sono a pieno titolo *rappresentanti* della nazione.

Robespierre prende la parola, e reagisce fermamente contro la proposta del comitato, che reputa errata. Infatti

le mot de *représentant* ne peut être appliqué à aucun mandataire du peuple, parce que la volonté ne peut se représenter. Les membres de la législature sont les *mandataires* à qui le peuple a donné la *première puissance* ; mais *dans le vrai sens* on ne peut pas dire qu'ils le représentent<sup>45</sup>.

L'assemblea ha concordato sul fatto che le leggi siano sottoposte all'approvazione popolare, senza la quale esse non restano che proposte di legge; e se è ben vero che i decreti possono invece essere eseguiti prima di essere sottoposti alla sanzione del popolo, ciò è tuttavia possibile soltanto perché, sulla base del principio del silenzio-assenso, esso «*est censé les approuver*». Dunque, che il consenso del popolo sia espresso o tacito, «*dans aucun cas, la volonté souveraine ne se représente, elle est présumée*»<sup>46</sup>.

La parola *rappresentante* si impiega dunque a sproposito, più per una consuetudine linguistica ormai consolidata, probabilmente nel tentativo di trovare nomi diversi per

---

<sup>44</sup> AP, t. 66, p. 578 : «Les administrateurs n'ont aucun caractère de représentation; ils ne peuvent en aucun cas suspendre, ni modifier l'exécution des actes du Corps législatif. Ils ne peuvent s'immiscer dans les fonctions judiciaires, militaires, législatives, ni dans celle du Corps législatif».

<sup>45</sup> *Discussion de la Constitution. Sur les caractères de la représentation* (Cv, 16 juin 1793, 6° int.), in OR, t. 9, pp. 568-569 (*corsivi miei*).

<sup>46</sup> *Ibid.*

funzioni pubbliche diverse, che per il significato vero che la parola veicola. Poiché tuttavia «le véritable caractère des mandataires du peuple est déterminé par la nature de leurs fonctions», talché basta semplicemente dire quali fra esse siano gerarchicamente sovraordinate alle altre per indicarne chiaramente le differenze, questa consuetudine non trova il suo supporto nemmeno nell'utilità. È dunque venuto il momento di dare i nomi corretti alle cose e quindi, chiude Robespierre:

Le mandataire ne peut être représentant, c'est *un abus de mot*, et déjà en France on commence à revenir de cette *erreur*<sup>47</sup>.

Prima di approfondire la posizione di Robespierre, che già fin d'ora si intuisce come decisiva per il nostro problema, conviene proseguire velocemente nella lettura del dibattito, e esaminare la risposta che Ducos, uno dei girondini non arrestati il 2 giugno, oppone a Robespierre. Sarà questa presa di posizione quella che convincerà l'assemblea a votare per la proposta del comitato; la Convenzione mostra dunque di condividere le tesi di Ducos, e non quelle del *leader* montagnardo, ed è per questo stesso motivo che gli argomenti del girondino sono per noi della massima importanza.

Per Ducos è necessario ammettere che la volontà generale possa essere rappresentata, «car sans cela il n'y aurait de gouvernement légitime que la *démocratie pure*»; del resto, corre una bella differenza fra la rappresentanza *assoluta* della Costituzione del '91, e il sistema rappresentativo proposto nella nuova Costituzione: qui infatti leggi e decreti verranno sottoposti alla ratifica popolare, il che coinvolge direttamente il sovrano nell'attività legislativa. In ogni caso, comunque, è proprio la differenza procedurale che si è stabilita a proposito dell'esecuzione delle leggi e dei decreti che permette a Ducos di mostrare una volta di più la necessità della rappresentazione della volontà: l'unica ragione che permette di giustificare l'esecuzione provvisoria dei decreti, prima della ratifica popolare, si trova «en supposant qu'ils *sont* l'expression de la volonté générale»<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>48</sup> *AP*, t. 66, p. 578: «Ducos. Je soutiens contre Robespierre que la volonté du peuple peut être représentée; car sans cela il n'y aurait de gouvernement légitime que la *démocratie pure*. D'après la Constitution de 90, les assemblées nationales étaient *absolument* représentatives, si l'on peut s'exprimer ainsi, parce que les lois et les décrets étaient exécutés sans être ratifiés par le peuple. Il n'en sera pas de même d'après la nouvelle Constitution. De plus, je prouve par le fait à Robespierre que la volonté générale peut être représentée. L'Assemblée législative fait des décrets qui sont provisoirement exécutés; or, ils ne peuvent être provisoirement exécutés qu'en supposant qu'ils *sont* l'expression de la volonté générale; qu'en supposant que la législature a représentée la volonté générale de la nation. (La Convention se range à l'avis de Ducos et adopte le premier paragraphe de l'article 3)».



Per Ducos non vi è dunque nessuna possibilità di scelta: o bene ci si orienta per un sistema di democrazia diretta, oppure si accetta il meccanismo rappresentativo; nel secondo caso, si può certo mitigarne le asperità, come l'assemblea viene di fare concedendo al popolo il diritto di ratifica sui provvedimenti, il che non significa minimamente che la natura rappresentativa del sistema stesso ne risulti in qualche modo compromessa. La differenza che passa fra una rappresentanza *assoluta* e una *non assoluta* non può essere intesa come differenza fra rappresentanza e non-rappresentanza, e pertanto non si può non riconoscere ai provvedimenti dell'assemblea legislativa di *essere* la volontà della nazione.

Così, facendo leva sul fantasma della democrazia diretta, su cui Ducos schiaccia ad arte la posizione robespierriana, il girondino rinsalda la maggioranza della Convenzione intorno ad una visione pienamente *rappresentativa* del sistema dei poteri, che si concretizza nel voto favorevole sull'articolo terzo, così come proposto dal comitato. Ma davvero, nelle intenzioni di Robespierre, negare il carattere di rappresentatività dei legislatori equivale a perorare la causa della democrazia diretta? E, in una parola, la critica di Ducos coglie nel segno?

**3.3** Per rispondere a questa domanda, è necessario fare un passo indietro, che è l'intervento stesso di Ducos a suggerire: non è infatti un caso che egli abbia fatto riferimento alla democrazia *pura*, al sistema *assolutamente* rappresentativo della Costituzione del '91, e ad un sistema rappresentativo diverso, mitigato, che informa l'impianto del testo in discussione. È proprio Robespierre, infatti, a incardinare il dibattito, fin dal principio, sulla necessità di cercare una terza via fra la democrazia pura e il sistema rappresentativo assoluto.

Nel primo numero delle *Lettres à ses commettens*, tracciando la rotta che la Convenzione avrebbe dovuto tenere nella sua azione costituente, egli scrive che tutto ciò che resta da fare è di «tempérer l'*aristocratie représentative* par un petit nombre des institutions nouvelles, qui en imposent à la corruption»: si tratta insomma di abbattere quel «bizarre système du *gouvernement représentatif absolu*», che l'Assemblea costituente ha eretto ponendo le premesse per quello che si configura come «le plus insupportable de tous les despotismes»<sup>49</sup>. Ma allo stesso tempo, mettendo in ridicolo le posizioni dei girondini che si battono per l'appello al popolo nel processo del re, nel primo numero della seconda serie egli ha modo di osservare come ciò significhi

---

<sup>49</sup> *Exposé des principes et but de cette publication* (LC1, n°1, 19 oct. 1792), in *OR*, t. 5, pp. 15-21, pp. 16.19.

«parodier la souveraineté, en la poussant aux derniers excès de la *démocratie absolue*; telle qu'elle n'exista jamais chez aucune peuple, pas même à Sparte ni à Athenes»<sup>50</sup>.

Che le due posizioni non siano semplicemente una *boutade*, o un'incoerenza dovuta alle esigenze tattiche del momento, si vede chiaramente in uno degli interventi cruciali dello stesso dibattito sulla costituzione, quando Robespierre, illustrando la sua proposta di Costituzione, ha modo di riaffermare le stesse cose, tenendo insieme i termini della questione. Ragionando sull'istituzione del tribunato popolare, egli sostiene che essa è inutile e pericolosa, in quanto la «puissance tribunicienne» appartiene naturalmente alle sezioni: si tratta semplicemente di organizzarla, ed è facile farlo – dice – «d'une manière également éloignée des tempêtes de la démocratie absolue, de la perfide tranquillité du despotisme représentatif»<sup>51</sup>.

Senonché, nei giorni precedenti il confronto in aula con Ducos sulla questione della rappresentanza, è piuttosto dalla democrazia assoluta che Robespierre protesta la sua distanza. Il 14 giugno si tratta infatti di discutere un articolo proposto dal comitato, che prevede per le assemblee primarie la possibilità di riunirsi in via straordinaria, purché ne faccia richiesta la metà più uno dei membri. L'opposizione di Robespierre è frontale: l'articolo è uno strumento che può servire «pour détruire toute espèce de gouvernement» e che è capace, «par un excès de démocratie», di rovesciare la sovranità nazionale. Riunendosi senza ordine del giorno, l'assemblea potrà infatti deliberare su qualsiasi cosa, e poiché essa esprime una volontà sovrana, «elle peut faire tel acte qui seroit contraire au gouvernement établie», compromettendone la capacità di azione. «Par là, vous le voyez, vous établissez la démocratie pure, et non pas cette démocratie qui, pour le bonheur général, est tempérée par des lois». La democrazia pura sarebbe in effetti una sventura proprio per il popolo, poiché in un sistema in cui le assemblee fossero permanenti, soltanto i ricchi potrebbero permettersi il lusso di restarvi riuniti più e più giorni, mentre i poveri e gli artigiani, insomma tutti quelli che vivono del proprio lavoro, sarebbero costretti tosto o tardi ad abbandonarle. In quel preciso istante, la volontà che emergerebbe dall'assemblea cesserebbe di essere quella del popolo, per identificarsi con la volontà dell'aristocrazia: «Vous voyez donc – commenta

---

<sup>50</sup> *Lettre de M. Robespierre à MM. Vergniaud, Gensonné, Brissot et Guadet, sur la Souveraineté du peuple et sur leur système de l'appel du jugement de Louis Capet* (LC2, n° 1, 5 jan. 1793), in *OR*, t. 5, pp. 189-204, p. 191 (*corsivo mio*).

<sup>51</sup> *Sur la Constitution* (Cv, 10 mai 1793), in *OR*, t. 9, pp. 494-510, p. 500.

Robespierre – que cet article est très-peu populaire par son excès de démocratie même»<sup>52</sup>.

Il 15, difendendo questa volta la proposta del comitato, Robespierre si oppone agli emendamenti che sono stati presentati, volti ad ottenere l'elezione diretta del Consiglio esecutivo e dei corpi amministrativi e giudiziari. Dopo aver riconosciuto che l'elezione indiretta è un sistema che va nella direzione giusta, poiché è una di quelle «cobinaisons [...] ingénieuses» messe in campo dal comitato per mantenere i diritti del popolo, «sans le fatiguer par un trop fréquent exercice», Robespierre ricorda come sia opportuno impedire che l'esecutivo venga eletto direttamente, perché in caso contrario si troverebbe ad avere «dans son origine, un caractère aussi imposante que celui de la représentation nationale»: per questa via, le autorità particolari, «puisant dans leur nomination un caractère de représentation», si coalizzerebbero fra loro contro «l'autorité naissante de la grande représentation nationale». Ora, poiché il Consiglio esecutivo ha già un'autorità considerevole, anzi temibile – ad esso è confidata la forza pubblica e per di più è costantemente in attività –, non è assolutamente il caso di metterlo in concorrenza con l'autorità legislativa, attribuendo anche ad esso l'elezione diretta, che è bene resti una prerogativa del legislativo<sup>53</sup>.

Quando il 16 giugno Ducos prende la parola contro Robespierre, è impensabile che egli non abbia ancora in orecchio le dichiarazioni fatte dal giacobino nei due giorni precedenti. Così, quando lo sente questa volta affermare che «le mot de représentant ne peut être appliqué à aucun mandataire du peuple», egli non deve far altro, in realtà, che mettere in fila nel suo intervento le precedenti affermazioni robespierriane, per farne sentire la distanza da quelle che il giacobino viene di pronunciare: o erano vere quelle, e allora l'esclusione della democrazia diretta va di pari passo con l'affermazione di un qualche tipo di sistema rappresentativo; o sono vere queste, e allora la negazione della rappresentanza implica l'aderenza ad un orizzonte di democrazia assoluta. In questo modo, giocando abilmente sulle affermazioni del suo avversario da un lato, e sulla paura della democrazia diretta, congenita ai deputati della Pianura, dall'altro, Ducos ottiene che questi si esprimano decisamente a favore dell'articolo in discussione, e contro Robespierre: per quanto il testo costituzionale non riconosca esplicitamente il carattere rappresentativo dell'assemblea legislativa, esso lo nega con vigore ai corpi amministrativi e esecutivi. Il risultato è ottenuto: la costituzione dell'anno primo non è

---

<sup>52</sup> *Discussion de la Constitution. Sur la réunion des assemblées primarie*, (Cv, 14 juin 1793, 3° int.), in *OR*, t. 9, p. 557.

<sup>53</sup> *Discussion de la Constitution. Contre l'élection directe par le peuple du Conseil exécutif* (Cv, 15 juin 1793, 1° int.), in *ivi*, pp. 563-564.

nel suo impianto meno rappresentativa di quella del 1791, e la sconfitta per Robespierre è cocente e beffarda: i suoi anatemi contro la democrazia pura sono serviti alle seconde file della Gironda per riaffermare, tale e quale, il principio rappresentativo: la volontà dei rappresentanti è la volontà del popolo.

Tuttavia, l'analisi delle posizioni sostenute da Robespierre ci consente almeno di tirarne una prima, provvisoria conclusione: per Robespierre, la critica caustica della democrazia diretta e la negazione del principio di rappresentanza non si escludono, stanno anzi decisamente insieme. Infatti, la proposta che egli fa alla Convenzione di eliminare qualsiasi riferimento alla rappresentanza dal testo della Costituzione avviene *dopo* che Robespierre ha mostrato la pericolosità di un sistema tendente alla democrazia assoluta, e *dopo* che, su questo punto, ha ottenuto il voto favorevole dell'assemblea. Fino a quel momento, dunque, la battaglia di Robespierre era andata a buon fine; le richieste avanzate il 16 non possono dunque essere riguardate che come la logica conclusione di un percorso, a cui Robespierre si è dedicato per tutta la durata del dibattito costituzionale. Comprendere nelle sue ragioni questo percorso, cercando di delineare nella maniera più nitida possibile il quadro complessivo che Robespierre doveva avere in mente e di cui l'esclusione del principio di rappresentanza avrebbe dovuto costituire la chiave di volta è dunque ciò che ci resta ora da fare<sup>54</sup>.

**3.4** «Les membres de la législature sont les mandataires à qui le peuple a donné la première puissance ; mais dans le vrai sens on ne peut pas dire qu'ils le représentent»: è da queste parole dell'intervento del 16 giugno che ci conviene riprendere la nostra analisi. Se l'assemblea è nel giusto nel non riconoscere ai membri dell'esecutivo la qualifica di rappresentante, essa si sbaglia, secondo Robespierre, quando si mostra disposta ad attribuirgli ai membri della legislatura. I deputati non fanno altro, infatti, che trasformare in proposta di legge o in decreto ciò che essi *suppongono* essere la volontà del corpo politico: questa dunque esiste al di fuori delle istituzioni, è un dato che emerge dalle dinamiche e dai movimenti complessivi della comunità, che i magistrati non devono far altro che *interpretare* al meglio, cercando di operare la corretta sintesi fra ciò che la comunità stessa si aspetta e richiede, e ciò che in quel preciso momento è

---

<sup>54</sup> L. Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit., p. 332-334, scrive : «Finalement, Robespierre est mis en minorité : la Montagne ne peut aller dans le sens d'une fragilisation de son propre pouvoir alors qu'elle a maintenant conquis les organes gouvernementaux». Ma allora perché Robespierre va decisamente in quella direzione ? La spiegazione di Jaume, secondo cui «Robespierre se laisse aller à remettre de nouveau en question la possibilité de représenter le peuple. Cette hésitation, comparée à ce qui va suivre, confirme qu'il s'agit d'une période de transition», mi sembra debole. Il tentativo delle pagine che seguono sarà quello di mostrare come la posizione di Robespierre discenda logicamente dalla sua concezione del politico, che nel dibattito costituzionale Robespierre ha già pienamente chiara.

bene per essa, in vista del fine complessivo a cui chi governa sempre deve mirare, e cioè la felicità complessiva dei cittadini.

In senso proprio, non si può dunque utilizzare il termine *rappresentante* per indicare i funzionari pubblici, dato che con esso si intende ormai comunemente caratterizzare il legislatore per la sua azione di produzione della volontà generale, come se quest'ultima non esistesse altrove che nei provvedimenti dei rappresentanti<sup>55</sup>. È pertanto assai meglio iniziare ad eliminare il termine dall'uso, per cancellare con esso le dannose ed errate conclusioni a cui conduce.

Queste precisazioni lessicali di Robespierre ricordano da vicino le cautele con cui Rousseau si mostrava disposto ad impiegare il termine *rappresentante*: egli, dopo aver escluso categoricamente che la volontà generale potesse essere rappresentata, ammetteva che in un certo senso si potesse parlare di rappresentanza in riferimento al governo<sup>56</sup>, alludendo all'azione di interpretazione della legge che ai magistrati è richiesto di compiere. Ma davvero siamo autorizzati ad avvicinare i due luoghi?

Per capire quanto queste riflessioni rousseauiane siano qui ben presenti ai protagonisti del dibattito, basterà rilevare un dettaglio che finora abbiamo tralasciato: si tratta del fatto che la Convenzione ha attribuito all'assemblea legislativa la facoltà di emanare sia i progetti di legge che i *decreti*; dunque, al legislativo spettano anche funzioni eminentemente esecutive, come la decretazione riguardante i casi particolari.

A ben vedere, è proprio intorno all'attribuzione al legislativo di questa competenza che sono incentrate le motivazioni sia di Robespierre che di Ducos, tese a contrastare o incoraggiare l'utilizzo del termine *rappresentante* in riferimento ai deputati: è in relazione ai decreti, effettivamente, che la legislatura conserva la più ampia capacità di azione, dopo che le sue attribuzioni nel campo legislativo sono state limitate alla facoltà di proporre le leggi<sup>57</sup>.

Prima tuttavia di tirare le conseguenze da questa osservazione, è opportuno arricchire ulteriormente il quadro con un elemento che è in grado a mio parere di mostrare definitivamente la contiguità del dibattito con l'elaborazione rousseauiana sopra

---

<sup>55</sup> Come abbiamo visto, è esattamente ad una visione di questo tipo ciò a cui fa riferimento Ducos nella sua risposta a Robespierre, quando sostiene che i decreti *sono* la volontà generale.

<sup>56</sup> J.-J. Rousseau, *CS*, III, 14, p. 556: «A l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute jurisdiction du *gouvernement* cesse [...] parce qu'ou se trouve le *représenté* il n'y a plus de *représentant*» (*corsivi miei*), e *CS*, III, 15, p. 559: «Pour expliquer cependant comment les tribuns le représentaient quelquefois, il suffit de concevoir *comment* le *gouvernement* représente le souverain».

<sup>57</sup> In un certo senso, dunque, sono i decreti a prendere ora nella riflessione il posto abitualmente occupato dalle leggi, e lo statuto dei deputati sembra decidersi in funzione di un'attribuzione che tradizionalmente non spetta loro. Non è dunque per noi senza senso osservare come secondo Ducos i deputati debbano a pieno titolo essere considerati rappresentanti proprio perché i loro decreti *sono* la volontà generale, mentre per Robespierre vale il contrario in quanto essi non possono far altro che *supportarla*.

richiamata. Si tratta della posizione sostenuta da Héroult de Séchelles, che il 10 giugno è relatore alla Convenzione per conto del Comitato di Salute Pubblica sul progetto costituzionale<sup>58</sup>. Egli, dopo aver innanzitutto premesso che il Comitato ha prestato «d'abord l'attention la plus sérieuse au principe de la représentation», espone in poche battute il cuore del pensiero dei proponenti: poiché la costituzione «n'est pas moins *démocratique* que représentative», e «la loi n'est point le décret»,

le député sera revêtu d'un double caractère. Mandataire dans les lois qu'il devra proposer à la sanction du peuple, il ne sera représentant que dans les décrets : d'où il résulte évidemment que le gouvernement français n'est représentatif que dans toutes les choses que le peuple ne peut pas faire lui-même<sup>59</sup>.

Così, nelle intenzioni del Comitato, i deputati sono rappresentanti in quanto incaricati di fare decreti, e cioè – secondo le indicazioni rousseauiane – in quanto hanno il compito di tradurre le indicazioni generali della legge nei casi particolari. Poiché questa operazione non può essere compiuta dal popolo, esso a questo riguardo deve essere rappresentato. Per Héroult, il rappresentante è dunque colui che governa.

Ora, se questo è il quadro generale entro cui si sviluppa il dibattito, la posizione di Robespierre merita di essere seguita con attenzione. Contrariamente alla dottrina del comitato, secondo Robespierre, nel momento in cui i deputati predispongono i progetti di legge o i decreti, compiono esattamente la medesima operazione: cercano di interpretare la volontà generale. Certo, sono operazioni interpretative diverse, poiché in un caso si tratta di sintetizzare in una proposta di legge un provvedimento di carattere generale, nell'altro caso, invece, di tradurre correttamente in un atto concreto e particolare le indicazioni della legge, per dare ad essa attuazione; nella sostanza, però, ciò che il deputato fa, nella duplice veste di legislatore ed esecutore, è la stessa cosa. Del resto, forse che per il fatto di approvare le proposte di legge, il popolo è in grado di gestire dall'inizio alla fine il percorso della legislazione? Per quale ragione cioè bisognerebbe credere che il popolo agisca democraticamente – che nelle parole di Héroult vale direttamente – nel momento in cui sanziona le leggi, e rappresentativamente quando ratifica i decreti? Soltanto per il fatto che i decreti vengono eseguiti prima della ratifica? Ma questo, conclude logicamente Robespierre, può avvenire soltanto perché si suppone che essi corrispondano alla volontà del popolo;

---

<sup>58</sup> *AP*, t. 66, pp. 257-264.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 258.

il che può anche non essere, e soprattutto, non è diverso da ciò che avviene nell'*iter* di approvazione della legge.

Insomma, ciò che Robespierre sottolinea qui è che non vi è differenza di statuto fra il delegato a cui sono confidate funzioni legislative, nel momento in cui queste sono limitate alla presentazione di proposte, e il magistrato con funzioni esecutive. Detto in altri termini, cercando di esplicitare il pensiero di Robespierre, l'errore che Hérault commette non è tanto quello di usare il termine *rappresentante* per identificare la funzione di governo – cosa che, come abbiamo visto, si presta a fare lo stesso Rousseau –; lo sbaglio consiste ben più nell'identificare i mandatarî della funzione legislativa – con le competenze che vengono loro attribuite dalla nuova costituzione – ai *commissaires* di cui parlava Rousseau, là dove sosteneva che la *puissance législative* non può essere delegata<sup>60</sup>. Invece, se questi mandatarî possono essere avvicinati ad una figura del *Contrat social*, questa è senz'altro quella del legislatore, il quale attraverso la sua azione personalissima, strettamente relazionata al popolo che vuole istituire, predispone per esso un sistema di legislazione<sup>61</sup>.

In questo, seppure con tutte le differenze del caso, dettate dalla diversità dell'oggetto con cui legislatore e magistrati si confrontano e delle funzioni che essi esercitano – il primo deve predisporre il disegno complessivo della città che vuole istituire, i secondi devono governarla sulla base di quel disegno; il primo propone le leggi, i secondi hanno l'autorità per farle eseguire –, il legislatore mostra di condividere con i magistrati una caratteristica essenziale: entrambi sono incaricati dal popolo di svolgere delle funzioni ben precise, che il popolo non saprebbe, né potrebbe svolgere da sé. Ciò tuttavia non significa che essi *rappresentino* il popolo: hanno infatti entrambi a che fare con una volontà già data, che ad essi è richiesto innanzitutto di comprendere, quindi di interpretare e trasporre nei propri provvedimenti, intervenendo giocoforza su di essa, modificandola, confrontandosi, ma mai semplicemente creandola dal niente, con un semplice gesto della loro volontà.

---

<sup>60</sup> J.-J. Rousseau, *CS*, III, 15, p. 558: «La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point: elle est la même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, il ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement, Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi». Dire che la volontà non si rappresenta, e che non si può *commettere* la potenza legislativa è la medesima cosa. Il legislatore non rappresenta il popolo: egli non si sostituisce al popolo nell'esercizio della *puissance législative*, tant'è vero che non può fare altro che proporre; il che non significa, ovviamente, che il popolo si faccia da sé le leggi.

<sup>61</sup> *Ivi*, II, 7, p. 533: «Celui qui rédige les lois n'a donc aucun droit législatif [...] Ainsi donc le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre».

Così, da un lato bisognerà riconoscere che i deputati, nelle funzioni esecutive, non producono la volontà generale più di quanto essi facciano nell'esercizio delle funzioni legislative; dall'altro, bisognerà ammettere che essi, nelle funzioni legislative, esplicano un'autonomia di azione simile a quella dei delegati che si confrontano con le problematiche dell'esecuzione della legge. In questo modo, i deputati non possono essere chiamati rappresentanti con riferimento a nessuna delle loro funzioni, perché in senso proprio rappresentare vuole ormai dire produrre la volontà comune, e impiegare comunque il termine, come si arrischia a fare Rousseau, non può che essere causa di errori e incomprensioni funeste<sup>62</sup>. Contemporaneamente, tutti i magistrati esercitano allo stesso titolo le funzioni loro commesse: essi sono *chargés d'affaires* da parte della comunità politica, che confida alle loro capacità e virtù la cura del bene comune.

**3.5** Robespierre mostra dunque di aver meditato a fondo la lezione rousseauiana, offrendone una sintesi personale e originale: egli infatti propone di espungere completamente ogni riferimento alla rappresentanza e, così facendo, libera il campo dall'equivoco che la volontà della comunità possa esprimersi esclusivamente nei provvedimenti dei deputati. In questo modo, nessun funzionario pubblico ha a che fare, in qualche misura, con la produzione della volontà generale: Robespierre dunque è portato ad assimilare tutte le funzioni delegate in ciò che esse hanno di comune, vale a dire la prestazione di un'opera di governo e di guida *per* il popolo. In tal senso, anche l'azione legislativa mostra di essere una funzione di governo, là dove governo non è più in questo caso sinonimo di esecutivo, ma si allarga ad indicare ogni funzione pubblica che il popolo necessariamente delega, poiché la cura degli affari comuni non può non essere confidata a qualcuno in particolare, che se ne incarica per conto della comunità. L'originalità della proposta robespierriana rispetto a Rousseau non consiste dunque nei contenuti, bensì in un tentativo di sistematizzazione linguistica, che gli consente da un lato di sgombrare il campo da ogni equivoco che il semplice impiego del termine *rappresentante* porta con sé, e dall'altro di richiamare l'attenzione su ciò che accomuna l'attività del legislatore alle funzioni propriamente di governo, nel senso che si è detto, più che su ciò che la distingue da esse.

Una conferma decisa di questa lettura, si trova a mio avviso nelle due proposte di Dichiarazione dei diritti e di Costituzione che Robespierre redige ed illustra alla

---

<sup>62</sup> Incomprensioni nelle quali cade anche il Comitato, ovviamente, visto che ritiene che il governo agisca rappresentativamente là dove il popolo non può agire da solo. E che i girondini sfruttano abilmente, come farà Ducos, il quale infatti, nel suo intervento, si affretta a stabilire l'equazione fra azione rappresentativa dei deputati e identità fra volontà generale e volontà dei rappresentanti.



Convenzione nelle sedute del 24 aprile e del 10 maggio 1793, dalle quali risulta in maniera sostanzialmente chiara, al di là di qualche complicazione e oscillazione terminologica, l'assetto istituzionale complessivo che Robespierre ha in mente.

Nella comunità politica vi sono da un lato il popolo, e dall'altro i suoi magistrati, che il popolo incarica dello svolgimento delle funzioni pubbliche, suddivise in legislative, esecutive e giudiziarie. Tutti i funzionari pubblici sono allo stesso titolo mandatari del popolo, e costituiscono insieme il governo repubblicano. Le complicazioni terminologiche dipendono dal fatto che Robespierre utilizza il termine *gouvernement* in due sensi: in senso lato, esso indica appunto l'insieme delle istituzioni e delle funzioni pubbliche; in senso stretto, esso indica ancora lo svolgimento delle funzioni esecutive<sup>63</sup>. Così, negli articoli 14-24 della proposta di Dichiarazione dei diritti<sup>64</sup>, si afferma in prima istanza che di fronte al popolo sovrano sta l'edificio del *gouvernement*, composto dai «fonctionnaires publics», che sono i suoi «commis», i suoi «mandataires», i suoi «magistrats». Il popolo conserva la facoltà di «changer son gouvernement, et révoquer ses mandataires», al fine di prevenire gli «abus de l'autorité» che «ceux qui gouvernent» possono sempre commettere, giacché se «le peuple est bon», ogni «magistrat [est] corruptible»<sup>65</sup>. I cittadini dal canto loro devono «obéir religieusement aux magistrats et aux agens du *gouvernement*, lorsqu'ils sont les organes ou les *exécuteurs* de la loi»<sup>66</sup>.

L'impiego del termine governo nei suoi due significati è ancora più evidente nella proposta della Costituzione<sup>67</sup>, dove peraltro Robespierre chiarisce in maniera definitiva il quadro generale che abbiamo appena richiamato. Nell'articolo secondo Robespierre indica come tirannico «tout acte de législation ou de *gouvernement*» che violi i diritti contenuti nella dichiarazione<sup>68</sup>, talché si potrebbe pensare che quando, nell'articolo

---

<sup>63</sup> Su ciò J. Boudon, *Les Jacobins*, op. cit., p. 250: «Les Jacobins oscillent entre deux acceptions. La première, fidèle à Rousseau, confond le gouvernement avec l'organe exécutif, la seconde en fait un synonyme de «régime» ou d'appareil public».

<sup>64</sup> *Sur la nouvelle Déclaration des Droits, suite* (Cv, 24 avril 1793, 1° int.), in *OR*, t. 9, pp. 459-471.

<sup>65</sup> *Ivi*, pp. 466-467, art. 14: «Le peuple est souverain; le gouvernement est son ouvrage et sa propriété, les fonctionnaires publics sont ses commis. Le peuple peut, quand il lui plaît, changer son gouvernement, et révoquer ses mandataires»; art. 19: «Dans tout état libre, la loi doit surtout défendre la liberté publique et individuelle contre l'abus de l'autorité de ceux qui gouvernent. Toute institution qui ne suppose pas le peuple bon, et le magistrat corruptible, est vicieuse».

<sup>66</sup> *Ivi*, art. 24, p. 467: «Tout citoyen doit obéir religieusement aux magistrats et aux agens du gouvernement, lorsqu'ils sont les organes ou les exécuteurs de la loi». L'assimilazione fatta all'art. 19 fra «ceux qui gouvernent» e «magistrats» impedisce di pensare, sulla scorta dell'art. 24, che Robespierre si riferisca ai legislatori con il termine di «magistrats», e che quindi con «gouvernement» intenda semplicemente e sempre indicare le funzioni esecutive. È chiaro per questo che egli impiega il termine *gouvernement* in due sensi differenti, come si è detto.

<sup>67</sup> *Sur la Constitution* (Cv, 10 mai 1793), in *OR*, t. 9, pp. 494-513.

<sup>68</sup> *Ivi*, art. 2, p. 508: «Elle [la Constitution] déclare tyrannique et nul tout acte de législation ou de gouvernement qui les viole»; identica formulazione all'art. 19, p. 510: «Lorsque les droits du peuple seront violés par un acte de la législature, ou du gouvernement, chaque département pourra le déferer à

successivo, afferma che la Costituzione non riconosce «d'autre gouvernement légitime que le gouvernement républicain»<sup>69</sup>, egli stia in realtà alludendo esclusivamente alla funzione esecutiva. Basta tuttavia procedere nella lettura per accorgersi che le cose stanno diversamente. Nell'articolo quinto, il giacobino riprende la formulazione della sua proposta di Dichiarazione dei diritti, per affermare che la sovranità risiede nel popolo e che «tous les fonctionnaires publics sont ses mandataires»; ma è la sequenza degli articoli sesto e undicesimo a chiarire definitivamente la questione:

Art. VI. La Constitution ne reconnoit d'autre pouvoir que celui du souverain ; les diverses portions d'autorité exercées par les différens magistrats, ne sont que des fonctions publiques, qu'il leur délègue pour l'avantage commun [...] Art. XI. Les fonctions exécutive, les fonctions *législatives* et les fonctions judiciaires, sont séparées<sup>70</sup>.

Accomunare le funzioni pubbliche nella loro caratteristica essenziale di magistrature non significa che queste funzioni debbano essere confuse: all'interno delle istituzioni governamentali si distinguono infatti mansioni differenti che, come sappiamo dalle posizioni che Robespierre assumerà nei cruciali giorni di giugno, avranno sistemi di elezione differenti e ruoli gerarchicamente diversi<sup>71</sup>. Ciò non toglie che tutti i funzionari siano appunto mandatari, incaricati dai cittadini di assolvere ai diversi compiti necessari per raggiungere l'«avantage commun»; essi esercitano un'autorità, non un potere: non sono rappresentanti, bensì magistrati<sup>72</sup>.

---

l'examen du reste de la Republique ; et dans le délai qui sera déterminé, les assembleés primaires s'assembleront pour manifester leur vœu sur ce point».

<sup>69</sup> *Ivi*, art. 3, p. 509.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Così *ivi*, p. 510, nell'articolo diciottesimo Robespierre può fare riferimento, per indicare i funzionari legislativi e i funzionari esecutivi, ai «membres de la législature» e ai «membres de l'agence exécutive», nello stesso modo in cui, nell'art. 24 della sua proposta di Dichiarazione, aveva distinto fra «organes et exécuteurs de la loi».

<sup>72</sup> Come si nota dai due testi qui esaminati, Robespierre si sforza di espungere la parola rappresentante dal linguaggio, esattamente come chiederà di fare alla Convenzione il 16 giugno. C'è una sola eccezione: nel preambolo della Dichiarazione dei diritti, *Sur la nouvelle Déclaration des Droits*, cit., pp. 463-463, Robespierre fa iniziare il testo con le seguenti parole: «Les Représentans du Peuple Français, réunis en Convention nationale, reconnoissant que les lois humaines qui ne découlent point des lois éternelles de la justice et de la raison ne sont que des attentats de l'ignorance ou du despotisme contre l'humanité [...]» (*corsivo mio*). Significa che il potere costituente ha lo statuto di *rappresentante* del popolo, o si tratta semplicemente di un resto di linguaggio "antico" sfuggito a Robespierre? In realtà, non c'è ragione di ritenere, sulla base delle posizioni assunte dal giacobino, che egli attribuisse ai deputati convenzionali uno statuto differente da quello dei deputati delle legislature ordinarie, e del resto non va dimenticato che Robespierre non cesserà di impiegare il termine di *rappresentante*, come ben ricordano C. Vetter, M. Marin, *La nozione di felicità in Robespierre*, in C. Vetter, *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, tomo I, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2005, pp. 22-79, p. 38-39. Sulla base dell'analisi qui svolta, mi pare di poter dire con certezza che l'asse centrale del suo pensiero in merito alla rappresentanza, sia quello che qui si è messo in luce; rispetto ad esso,

**3.6** Il sistema istituzionale disegnato da Robespierre mostra così tutta la sua vicinanza alle posizioni che egli, non più di un anno prima, aveva già delineato nelle colonne del *Défenseur de la Constitution*. In più, negli interventi dell'aprile-giugno '93, troviamo la progressiva consapevolezza che, per evitare fraintendimenti, è meglio non impiegare, nel designarlo, l'espressione *gouvernement représentatif*, che Robespierre sente ormai come sinonimo di *gouvernement représentatif absolu*. Ciò che egli suggerisce, come abbiamo visto, è di impiegare le espressioni *gouvernement republicain* o, in alternativa, *démocratie tempérée par les lois*<sup>73</sup>.

Nomi a parte, la sostanza non cambia: nella comunità politica ci sono *gouvernés*, il popolo, e *gouvernants*, i *magistrats chargés d'affaires* dal popolo e che per conto del popolo se ne curano. Che cosa ne è, dunque, della virtù, che sola permetteva di far quadrare il cerchio dei rapporti fra cittadini e magistrati e di fare in modo che il comando, da questi esercitato, conservasse le caratteristiche di un comando politico? Come è possibile far sì che i magistrati del governo repubblicano conservino il loro carattere di *chefs* del popolo, e non ne diventino i *maîtres*?

Questi problemi, che sono evidentemente cruciali per la tenuta complessiva della caratterizzazione del politico che Robespierre, sulla scorta di Rousseau, si sforza di compiere, impegnano a fondo il giacobino, lasciando ampia traccia nei discorsi della primavera del '93 e costituendo probabilmente il vero e proprio fulcro attorno a cui egli costruisce la sua visione del governo. È dunque questo aspetto che si tratta conclusivamente di analizzare.

Alla vigilia delle giornate rivoluzionarie di fine maggio/giugno, Robespierre scioglie alla tribuna dei Giacobini le sue riserve, schierandosi in definitiva per l'insurrezione; concludendo, pronuncia una frase che assomiglia a un vero e proprio programma e che, per noi, è della massima rilevanza:

---

l'impiego del termine che Robespierre vorrebbe proscrivere va visto come una concessione ad un uso linguistico ormai invalso, o più probabilmente ancora si spiega alla luce di esigenze tattiche momentanee, ad esempio per rassicurare quella parte dei Convenzionali che, come dimostra del resto la votazione del 16 giugno, non sono disposti ad accantonare l'idea di essere *rappresentanti* del popolo. Si pensi ad esempio all'intervento, sopra già ricordato, del 15 giugno: appena *un* giorno prima di chiedere l'eliminazione del termine dalla Costituzione, Robespierre non esita a parlare del «caractère imposante de la représentation nationale».

<sup>73</sup> Progressiva perché è soltanto nell'intervento del 16 che egli esplicitamente dichiara la sua contrarietà all'impiego del termine. Ancora nel discorso sulla Costituzione, con cui illustra il suo progetto, egli impiega per due volte l'espressione *gouvernement représentatif*; la prima occorrenza è però assolutamente significativa, *Sur la Constitution*, cit., p. 505: «Si c'est là le sens qu'on attache au gouvernement représentatif, j'avoue que j'adopte tous les anathèmes prononcés contre lui par Jean-Jacques Rousseau. Au reste, ce mot a besoin d'être expliqué, comme beaucoup d'autres ; ou plutôt il s'agit bien moins de définir le gouvernement français, que de le constituer».

Je ne connais pour un peuple que deux manières d'exister, ou bien qu'il se gouverne lui-même, ou qu'il confie ce soin à des mandataires. Nous, députés républicains, nous voulons établir le gouvernement du peuple, par ses mandataires, *avec la responsabilité*<sup>74</sup>.

Se i magistrati sono incaricati dalla comunità della cura degli affari comuni, è chiaro che essi sono responsabili, di fronte alla comunità stessa, del modo in cui tali affari gestiscono e conducono: è l'affermazione del principio della responsabilità, su cui Robespierre si era già soffermato nel suo discorso sulla Costituzione, nel tentativo di individuare i sistemi per impedire l'«indépendance du gouvernement», e mantenere costantemente vivo il rapporto che tiene legati i magistrati ai cittadini che li hanno delegati.

Nel famoso discorso del 10 maggio, Robespierre individua «deux espèces de responsabilité, l'une qu'on peut appeler morale, et l'autre physique»<sup>75</sup>. La prima consiste essenzialmente nella pubblicità, vale a dire che la nazione deve sempre poter conoscere «la conduite de ses mandataires»: pertanto, non solo le sedute del corpo legislativo devono essere aperte al pubblico, bisogna anche individuare una sede idonea per l'assemblea legislativa, in grado di contenere il maggior numero possibile di persone<sup>76</sup>, e dare la più grande pubblicità alle riunioni; i funzionari esecutivi, che in ragione del loro incarico tendono ad agire lontano dagli sguardi della cittadinanza, sono invece tenuti a dare, a scadenze regolari, dei resoconti «exacts et circonstanciés de leur gestion»<sup>77</sup>.

La seconda, la responsabilità *fisica*, prende il suo nome dal fatto che essa consiste «dans la *punition* des fonctionnaires publics prévaricateurs»<sup>78</sup>: in uno stato libero, dice Robespierre, i crimini pubblici dei magistrati devono essere puniti altrettanto

---

<sup>74</sup> *Pour une insurrection populaire contre les députés corrompus* (J, 26 mai 1793), in *OR*, t. 9, pp. 524-528, p. 526; J. Boudon, *Les Jacobins*, op. cit., p. 232 nel riportare questa frase, omette le ultime, per noi decisive parole. Assai interessante anche la chiusa di questa frase di Robespierre: «c'est à ces principes que nous rapportons nos opinions, mais le plus souvent on ne veut pas nous entendre».

<sup>75</sup> *Sur la Constitution*, cit., p. 502.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 503. A questo aspetto, che può a prima vista apparire marginale, Robespierre mostra di dedicare grande attenzione; assai interessante mi pare la seguente affermazione: «Les hommes superficiels ne devineront jamais quelle a été sur la révolution l'influence du *local* qui a recelé le corps législatif, et le fripons n'en conviendront pas» (*corsivo moi*). Segue un'attenta analisi delle diverse sedi delle assemblee legislative.

<sup>77</sup> *Ivi*, 502-504.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 504. Commenta Robespierre: «Un peuple, dont les mandataires ne doivent compte à personne de leur gestion, *n'a point de constitution*: un peuple, dont les mandataires ne doivent compte qu'à d'autres mandataires inviolables, *n'a point de constitution*, puisqu'il dépend de ceux-ci de le trahir impunément, et de le laisser trahir par les autres» (*corsivo moi*).

severamente e con la stessa facilità dei crimini privati dei cittadini. Ora, i cittadini non possono essere «un juge toujours en activité»: è sufficiente che essi conservino la facoltà di revocare i mandatari che hanno eletto, in qualsiasi circostanza lo ritengano opportuno; per il resto, Robespierre propone un sistema di controllo incrociato fra le diverse funzioni pubbliche, al cui vertice si colloca un «tribunal populaire». In ultima istanza, ed è forse l'indicazione più significativa, Robespierre propone che, alla fine del mandato, i funzionari pubblici possano essere rinviati al giudizio degli elettori:

Le peuple prononcera simplement s'ils ont conservé ou perdu sa *confiance*. Le jugement qui déclarera qu'ils ont perdu sa *confiance*, emportera l'incapacité de remplir aucune fonction. Le peuple ne décernera pas de peine plus forte<sup>79</sup>.

Il principio della responsabilità politica si configura dunque come il tentativo di tradurre in meccanismi costituzionali la fiducia dei cittadini nei propri magistrati: la *confiance* che la comunità ha riposto nelle persone che essa ha scelto per la cura degli affari comuni deve poter essere verificata alla luce della condotta che tali persone hanno saputo tenere nella loro esperienza pubblica. Così, se da un lato i cittadini devono fare un uso scrupoloso e attento delle elezioni, le quali sono meno procedure autorizzative che procedimenti attraverso cui vengono attentamente selezionate le persone più virtuose e capaci, dall'altro l'incarico che viene conferito non è una delega in bianco, e ciascun magistrato deve essere chiamato a rispondere, di fronte alla comunità, della maniera in cui ha saputo onorarla. Se è fuori discussione che quando nell'esercizio delle proprie funzioni un magistrato commetta delitti ordinari, questi devono essere perseguiti e puniti dai tribunali ordinari, e se è altrettanto certo che nessun deputato può venir perseguito per le opinioni che abbia espresso in assemblea, i funzionari pubblici devono invece rispondere ai cittadini «pour les faits positifs de corruption ou de trahison»<sup>80</sup>: non c'è pena più grande da attribuire ai magistrati che il disconoscimento della fiducia dei propri concittadini, giacché in conseguenza di tale giudizio essi non potranno mai più ricoprire incarichi pubblici.

Per questa via, osserva Robespierre, il contrappeso alla tendenza del governo a divenire tirannico, e dei magistrati a dare ascolto alle proprie passioni più meschine è individuato non in un qualche bilanciamento delle funzioni pubbliche fra loro – cosa che peraltro il

---

<sup>79</sup> *Ivi*, pp. 505-506. La frase prosegue così: «et si le mandataires sont coupable de quelques crimes particuliers et formels, il pourra le renvoyer au tribunal établi pour le punir».

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 505.

giacobino non trascura di indagare<sup>81</sup> –, ma nella comunità dei cittadini, chiamata a giudicare sulla bontà dell'operato dei propri magistrati<sup>82</sup>.

Ci si può chiedere, osserva conclusivamente Robespierre, se con delle precauzioni del genere si riesca a garantire l'«obéissance» alle autorità costituite: per il giacobino la risposta è positiva, senza alcun dubbio, poiché la loro forza aumenta proporzionalmente in funzione della virtù dei magistrati<sup>83</sup>. Infatti:

Le respect qu'inspire le magistrat, dépend beaucoup plus du respect qu'il porte lui-même aux loix, que du pouvoir qu'il usurpe ; et la puissance des loix est bien moins dans la force militaire qui les entoure, que dans leur *concordance* avec les principes de la *justice* et de la *volonté générale*<sup>84</sup>.

Se i magistrati sono virtuosi, se cioè governano per il popolo, sforzandosi di conformare la loro azione alla giustizia divina, dando per primi l'esempio del rispetto dovuto alle leggi, non avranno bisogno di dispiegare la forza militare per ottenere un'obbedienza che i cittadini tributeranno spontaneamente e ai magistrati, e alle leggi.

Diversamente, i cittadini troveranno nel principio della responsabilità politica, e nelle forme con cui esso troverà nella Costituzione una codificazione concreta<sup>85</sup>, il mezzo che consentirà loro di influire sulla condotta dei governanti, minacciando la revoca della

---

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, pp. 499-502; su ciò si vedano A. Burgio, «Introduzione», in Robespierre, *Sul governo rappresentativo*, (10 maggio 1793), introduzione di A. Burgio, Manifestolibri, Roma 1996; M. Taranto, *Un pensiero in azione: Robespierre tra democrazia liberale e democrazia radicale*, Napoli, Arte tipografica editrice, 2006, pp. 45-106, mette in risalto la matrice liberale del pensiero robespierriano, a partire da un accostamento fra elementi “liberali” e “anti-liberali” del pensiero di Robespierre, ciò che impedisce, a mio avviso, di coglierne la logica; M. Cattaneo, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre*, Milano, Cisalpino, 1990.

<sup>82</sup> *Sur la Constitution*, cit., p. 507 : «Par là vous aurez résolu le problème encore indécis de l'économie populaire; de placer dans la vertu du peuple et dans l'autorité du souverain, le contre-poids nécessaire de passions du magistrat et de la tendance du gouvernement à la tyrannie. Au reste – continua Robespierre – n'oubliez pas que la solidité de la Constitution elle-même s'appuie sur toutes les *institutions*, sur toutes les *lois particulières d'un peuple*; quelque nom qu'on leur donne, elle s'appuie sur la *bonté des mœurs*, sur la connoissance et sur le sentiment des droits sacrés de l'homme».

<sup>83</sup> *Ivi*, pp. 507-508 : «On me demandera peut-être, comment, avec des précautions si sûres contre les magistrats, je puis assurer l'obéissance aux loix et aux gouvernement ? Je répons que je l'assure d'avantage précisément par ces précautions-là mêmes. Je rends aux loix et au gouvernement toute la force que j'ôte aux vices des hommes qui gouvernent et qui font les loix».

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 508.

<sup>85</sup> A tale codificazione, Robespierre dedica ben sei dei venti articoli del suo progetto di Costituzione; *ivi*, pp.509-510: il principio della responsabilità è chiaramente definito all'art. 14: «Tout fonctionnaire public est responsable au peuple»; i successivi articoli traducono i principi che Robespierre ha esposto nel suo intervento, e che sopra abbiamo velocemente richiamato. In particolare, si notino l'art. 16: «Les membres de la législature ne pourront être poursuivis, par aucun tribunal constitué, pour raison des opinions qu'il sauront manifestées dans l'assemblée; mais à l'expiration de leurs fonctions, leur conduite sera solennellement jugée par le peuple qui les aura choisis. Le peuple prononcera sur cette question : tel citoyen a-t-il répondu oui ou non à la confiance dont le peuple l'a honoré ?»; e l'art. 18 : «Tous les membres de la législature et tous les membres de l'agence exécutive, seront tenus de rendre compte de leur fortune, deux ans après l'expiration de leur autorité».

fiducia in essi a torto riposta, e nel diritto di reclamo la possibilità di intervenire sulle leggi e sui provvedimenti che essi abbiano ingiustamente emanato, al fine di modificarli e migliorarli. Se ciò non bastasse, e i magistrati dovessero pervenire all'usurpazione dell'autorità loro confidata, ai cittadini non resterebbe, in ultima istanza, che la possibilità, anzi il dovere di insorgere<sup>86</sup>.

**3.7** Quando Héroult illustra alla Convenzione, per conto del Comitato di Salute pubblica, il progetto di Costituzione<sup>87</sup>, sembra che la battaglia condotta da Robespierre nei mesi precedenti abbia, almeno in parte, dato i suoi frutti. Se infatti il progetto non recepisce la proposta robespierriana di sottoporre i magistrati al giudizio del popolo al termine del loro mandato<sup>88</sup>, quando Héroult tocca la questione del *grand jury national* sembra questa volta che Robespierre abbia trovato ascolto. Héroult presenta infatti il *jury*, in termini altisonanti, come l'istituzione idonea a vincolare i deputati alla responsabilità politica, e destinata a difendere i cittadini dalla possibile oppressione della legislatura e del consiglio<sup>89</sup>. L'importanza che Héroult e il Comitato mostrano di attribuire a questo istituto è tale, che nelle parole del relatore e nel progetto presentato

---

<sup>86</sup> Il legame fra responsabilità politica e diritto di resistenza è individuato nel progetto di Dichiarazione dei diritti; in *Sur la nouvelle Déclaration des droits*, cit., pp. 464-469, gli articoli 25-31, dedicati al diritto di resistenza che – com'è noto – per Robespierre non può essere normato legalmente, sono seguiti dagli articoli 32-34, in cui trova spazio una prima formulazione del principio della responsabilità. Per quanto riguarda la distinzione fra diritto di reclamo e diritto di resistenza, che Robespierre mette a fuoco nel discorso *Sur la Déclaration des Droits, suite* (Cv, 22 avril 1793, 1° int.), in *OR*, t. 9, pp. 457-458 opponendosi alla proposta del Comitato, secondo cui deve essere garantito «un moyen *légal* de résister à l'oppression», è opportuno leggere per intero la parte finale del suo intervento, a mio avviso decisiva per ricostruire compiutamente il quadro dei rapporti fra cittadini e magistrati in seno alla comunità: «La nation françoise doit, *pour n'être pas continuellement en insurrection*, avoir un moyen de *reclamer* contre telle out elle loi, qui ne seroit pas utile sans être oppressive. Mais je maintiens que la réformation d'une loi oppressive, n'a pas le temps d'attendre un moyen *légal* pour la faire tomber. En un mot, dès qu'une loi est oppressive, l'oppression se fait sentir. Dans ces circonstances, il n'est pas possible de tarder plus long-temps lorsque la loi n'est pas oppressive, mais seulement lorsqu'elle n'est pas utile, elle a besoin d'être *améliorée*» (*corsivi miei*).

<sup>87</sup> *AP*, t. 66, pp. 257-264.

<sup>88</sup> A questo riguardo, come vedremo subito, il progetto costituzionale è del tutto insoddisfacente: a fronte del riconoscimento dell'immunità totale per le opinioni espresse dai deputati nell'esercizio delle proprie funzioni, non soltanto non si istituisce nessuna forma di giudizio popolare sulla condotta dei magistrati al termine del loro mandato, ma addirittura si prevede la possibilità che essi siano perseguiti «pour fait criminel» soltanto previo autorizzazione del corpo legislativo.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 258 : «C'est ici le moment de vous entretenir de ce jury National, de cette grande institution dont la majesté du souverain a besoin, et qui, sans doute, désormais, sera placée à côté de la représentation elle-même. Qui de nous, en effet, n'a pas été souvent frappé d'une de plus coupables réticences de cette Constitution dont nous allons enfin nous affranchir ? Les fonctionnaires publics sont responsables, et les premiers mandataires du peuple ne le sont pas encore ? Comme si un représentant pouvait être distingué autrement que par ses devoirs, et par une dette plus rigoureuse envers la patrie, nulle réclamation, nul jugement ne peuvent l'atteindre. On eût rougi de dire qu'il serait impunit ; on l'a appelé *inviolable* [...] Nous en avons cherché le remède dans la formation d'un grand jury, destiné à venger le citoyen opprimé dans sa personne, des vexations (s'il pouvait en survenir) du corps législatif et du conseil».

esso viene «sans doute, désormais, [...] placée à côté de la représentation elle-même»: eletto con le stesse procedure e allo stesso tempo dei legislatori, il *jury* deve avere, nelle intenzioni dei proponenti, una vera e propria «existence parallèle» a quella dell'assemblea legislativa, simbolicamente rappresentata da un'urna, contenente i nomi dei giudici e collocata presso l'assemblea stessa<sup>90</sup>.

È assolutamente interessante seguire la discussione che si sviluppa intorno a questi due aspetti del progetto di Costituzione e, ai fini del presente lavoro, osservare le posizioni di Robespierre al riguardo.

Per quanto concerne il primo punto, quello cioè dell'immunità dei parlamentari, il dibattito si sviluppa nella seduta del 15 giugno. La Convenzione adotta pressoché senza discussione i primi quattro articoli del titolo ottavo, dedicato al corpo legislativo. Dopo la lettura dell'articolo quinto, che prevede l'immunità totale per le opinioni espresse dai deputati nell'esercizio delle loro funzioni, diversi deputati propongono degli emendamenti, volti ad introdurre delle limitazioni al principio che si vorrebbe consacrare. In particolare, l'intervento di Raffron du Trouillet, deputato di Parigi, boccia nell'impianto l'articolo proposto in quanto – dice – esso equivale a un «brevet d'impunité pour tous les mauvais citoyens qui trahissent les intérêts de la nation»: Raffron chiede di conseguenza che tutti i deputati i quali, avendo dato prova di «sentiments inciviques, ne le retracteraient pas, et au contraire le soutiendraient», vengano denunciati dall'Assemblea al *jury national*, affinché dichiarino che essi «ont perdu la confiance publique»<sup>91</sup>.

A ben vedere, Raffron va molto vicino alle posizioni che Robespierre aveva sostenuto; Robespierre tuttavia, prendendo la parola dopo di lui, si limita ad un omaggio verbale «aux motifs patriotiques qui ont inspiré le vénérable vieillard»<sup>92</sup> che lo ha preceduto, e orienta il suo intervento in difesa della proposta del Comitato. Ciò che Raffron ha detto, e che lo stesso Robespierre ha sostenuto, è senz'altro vero; ciononostante, è difficile individuare i mezzi idonei per punire i magistrati. Se infatti a giudicarli è un tribunale, chi può garantire che esso non sia «aussi corrompu que l'homme que lui sera livré» o, ancor peggio, che non siano i deputati virtuosi ad essere deferiti dagli intriganti? Se invece è il popolo a doversi pronunciare sul carattere dei magistrati pur senza comminare «peines afflictives», come lo stesso Robespierre ha direttamente proposto,

---

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *AP*, t. 66, p. 512.

<sup>92</sup> *Sur la responsabilité politique des représentants du peuple* (Cv, 15 juin 1793, 3° int.), in *OR*, t. 9, pp. 565-566, p. 565.



chi può assicurare che il giudizio finale sia davvero quello popolare, e non, un'altra volta, condizionato dall'intrigo?<sup>93</sup>

Con queste parole, il giacobino sembra aver improvvisamente ritrattato le sue posizioni: forse che egli, alla faccia della coerenza, adesso che i Girondini sono stati estromessi dalla Convenzione e per la Montagna si aprono le porte del governo, inizia a temere un mezzo di controllo che gli si potrebbe ritorcere contro? Le cose stanno diversamente: per comprenderlo basta seguire la richiesta finale di Robespierre e, ancora di più, l'intervento di Thuriot che lo segue a ruota alla tribuna.

Concludendo il suo intervento, il giacobino ricorda come le eccezioni che ha sollevato costituiscano una seria difficoltà, che gli ha impedito di presentare un progetto in merito. Tuttavia, sostenendo «la nécessité d'opposer une forte barrière à la corruption», chiede che la Convenzione, adottando l'articolo, incarichi il Comitato di presentare il suo parere in merito alle «idées que je viens de développer»<sup>94</sup>. Nella risposta di Thuriot sta per noi la possibilità di comprendere il senso complessivo del dibattito:

Thuriot – Je m'oppose à tout amendement à l'article, et même à tout renvoi qui préjugerait quelque modification. Citoyens, il y a une grande vérité qui n'a pas assez sentie Robespierre : c'est qu'il importe à la République que les opinions des représentants ne soient point entravées<sup>95</sup>.

Thuriot prende di mira Robespierre, che pure ha dichiarato di essere favorevole alla proposta del Comitato, e non Raffron o gli altri deputati che volevano modificarlo o abolirlo. Egli ha ben compreso come Robespierre, intuendo che le richieste più radicali sarebbero state cassate, stia cercando di salvare il salvabile, e di “portare a casa” perlomeno l'impegno formale da parte del Comitato a sottoporre il problema alla Convenzione in un'altra occasione. L'intervento di Thuriot è decisivo: la Pianura lo segue, l'articolo è adottato senza modifiche e senza alcuna richiesta specifica al Comitato.

L'indomani, vanno in discussione fra gli altri gli articoli che prevedono l'istituzione del *jury national*. Dopo la lettura del progetto, Thirion e Thuriot sollevano pesanti obiezioni, chiedendo di rigettare l'articolo<sup>96</sup>. Lo stesso Héroult, che nella sua relazione

---

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 567.

<sup>95</sup> *AP*, t. 66, p. 543.

<sup>96</sup> *AP*, t. 66, pp. 576-577. Diverse ma convergenti le motivazioni di Thirion, per il quale «il existe un tribunal de ce genre, l'opinion publique», e di Thuriot, secondo cui «il est ridicule d'élever à côté d'elle [de la législature] une autorité supérieure».

introduttiva dell'8 giugno aveva presentato l'istituto con le parole entusiastiche che abbiamo letto, riconosce «l'existence de ce tribunal propre à inquiéter les membres de la législature», e appoggia di conseguenza la richiesta di ritirare il provvedimento<sup>97</sup>. Sono prima Billaud-Varenne, e poi Robespierre, a difendere il principio contenuto nella proposta.

Robespierre, in particolare, afferma che «il faut qu'il existe un frein. La législature ne doit pas pouvoir impunément commettre des actes d'oppression»: se non sarà un tribunale a giudicare della condotta dei deputati, bisogna necessariamente che sia il popolo<sup>98</sup>. Egli cerca di tenere aperto, per quanto possibile, l'ultimo spiraglio che gli rimane per vedere riconosciuto in qualche misura, nella nuova Costituzione, il principio della responsabilità dei magistrati; tutto ciò che riesce ad ottenere, tuttavia, è il rinvio della questione al Comitato di Salute Pubblica.

Così, il 24 giugno Héroult avanza una nuova proposta: il popolo può pronunciare in qualsiasi momento la sua censura nei confronti dei deputati; quanti fra essi abbiano ricevuto un giudizio negativo potranno essere rieletti soltanto dopo che, al termine della legislatura, le assemblee primarie che li avevano eletti li riconoscano degni della *confiance* del popolo<sup>99</sup>. Anche questa proposta, tuttavia, viene cassata: essa è attaccata non soltanto “da destra” – Thuriot la avversa duramente, con gli stessi argomenti con cui il 15 si era opposto a Robespierre –, ma anche “da sinistra” – Raffron è contrario, in quanto è assurdo lasciare un deputato, che si riconosce indegno, nell'esercizio delle sue funzioni, e attendere la fine della legislatura per vederlo giudicare. Alla fine del dibattito, Couthon e Héroult si adeguano, ritirando definitivamente gli articoli sul *jury*.

Robespierre non è nemmeno intervenuto. Per la seconda volta, nel giro di pochi giorni, è stato messo in minoranza, e sempre su questioni cruciali: il 16 giugno è stato sconfitto sulla questione della rappresentanza, fra il 15, il 16 e il 24 giugno sulla questione della responsabilità politica dei magistrati. Il Comitato, che già aveva accolto soltanto in maniera parziale alcune delle indicazioni di Robespierre, non è in condizione di difendere nemmeno quelle, di fronte ad una maggioranza della Convenzione impaurita

---

<sup>97</sup> *Ibid.* Héroult sostiene: «L'institution du juré national est une idée grande, belle et généreuse ; mais quant à moi, je vous déclare que j'ai trouvé l'existence de ce tribunal propre à inquiéter les membres de la législature ; j'ai cru qu'elle pourrait être un germe de division». L. Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit., pp. 324-325, parla in proposito di «embarras» dei montagnardi, che si trovano a dover fare marcia indietro rispetto alle posizioni che avevano sostenuto criticando il progetto di Condorcet.

<sup>98</sup> *Discussion de la Constitution. Sur l'institution d'un grand jury national* (Cv, 16 juin 1793, 4° int.), in *OR*, t. 9, p. 568.

<sup>99</sup> *AP*, t. 67, pp. 139-141.

da un lato, e visceralmente attaccata all'impostazione rappresentativa che aveva preso corpo nella Costituzione del '91 dall'altro<sup>100</sup>.

Nella sostanza, dunque, la visione politica di Robespierre non trova accoglimento nel nuovo testo. Non è questo, in ogni caso, il dato che ci interessa prioritariamente: che i tentativi di Robespierre siano o meno andati a segno è infatti un elemento che, ai fini del presente lavoro, è significativo soltanto per apprezzare quanto il suo pensiero fosse effettivamente condiviso e, assai più, per comprendere sulla base di quali argomenti esso sia stato osteggiato e, in questa fase, sconfitto.

Nell'ottica dell'analisi che stiamo qui conducendo, le proposte costituzionali di Robespierre, e la battaglia parlamentare da lui svolta per sostenerle, si sono invece rivelate un elemento prezioso per poter risalire all'orizzonte concettuale da cui sono scaturite, fornendo una conferma del quadro che avevamo potuto in prima istanza abbozzare, a partire dagli articoli del *Défenseur*.

Si tratta ora, conclusivamente, di osservare se il quadro qui delineato sia utile per comprendere l'esperienza condotta da Robespierre come membro e *leader* del governo rivoluzionario: per comprendere cioè quanto e come gli esiti di quell'esperienza stiano in rapporto con la sua visione politica.

---

<sup>100</sup> J. Boudon, *Les Jacobins*, op. cit., p. 252 mostra in maniera convincente come l'atteggiamento della maggioranza della Montagna sia da intendere alla luce dell'esigenza, da parte dei montagnardi, di non «se couper de la Plaine», che «craint que ses opinions, en particuliers lors du procès du roi, fassent l'objet de dénonciations [...] Robespierre, malgré son souhait de renforcer la responsabilité des gouvernants, doit composer. Sur ce point, comme sur tant d'autres au cours de ce mois de juin, il est mis en minorité. L'échec partiel du 15, celui plus grave du 16 juin, marquent une rupture très nette de la politique robespierriste : en se conciliant la Plaine, l'Incorruptible s'ouvre les portes du Comité de salut public». Nella conclusione del ragionamento, mi pare, l'accento cade su *politique*, più che su *rupture nette*: è la tattica parlamentare ad essere rimodulata da Robespierre, non la sua concezione teorica.



## Capitolo nono. La comunità unanime

### 1. Dal *gouvernement constitutionnel* al *gouvernement révolutionnaire*

**1.1** La Costituzione, approvata il 24 giugno, dopo appena quindici giorni di discussione, viene ratificata con il voto popolare del 4 agosto e promulgata il 10, in occasione della festa che ricorda la caduta del trono. Essa viene tuttavia riposta nel cassetto, e nella sospensione dell'ordine costituzionale, sulla spinta del precipitare degli avvenimenti e delle convulsioni parigine del settembre, i montagnardi ormai egemoni al Comitato di Salute Pubblica e alla Convenzione varano il sistema del *gouvernement révolutionnaire*<sup>1</sup>. Come Robespierre stesso avrà modo di affermare il 5 nevosio nel suo famoso *rapport* sui principi del governo rivoluzionario, «le vaisseau constitutionnel n'a point été construit pour rester toujours dans le chantier; mais falloit-il le lancer à la mer au fort de la tempête, et sous l'influence des vents contraires?»<sup>2</sup>.

Com'è noto, la Costituzione dell'anno primo non verrà mai messa in mare: nonostante sia lo stesso Robespierre a indicare nella forza delle circostanze e nella guerra le ragioni del governo rivoluzionario e del terrore<sup>3</sup>, non saranno i successi militari a far intravedere al giacobino la fine della tempesta. Il suo discorso dell'8 termidoro continua a suonare identico ai tanti che egli ha ormai pronunciato, anche se la vittoria di Fleurus ha incontestabilmente segnato una tappa decisiva per le sorti del conflitto<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Il dibattito sull'organizzazione del governo rivoluzionario si sviluppa fra l'ottobre e il dicembre 1793. Un primo *rapport* sarà tenuto da Saint-Just il 10 ottobre, dopo che Billaud-Varenne aveva posto la questione il 4 (*AP*, t. 76, pp. 50 ssgg. e 311 ssgg.); il dibattito riprende in seguito al *rapport* di Billaud-Varenne del 28 brumaio-18 novembre (*AP*, t. 79, pp. 451 ssgg.), e si sviluppa fra il 3 frimaio-23 novembre e il 14 frimaio-4 dicembre, giorno dell'approvazione del decreto (*AP*, t. 79, pp. 714 ssgg., *AP*, t. 80, pp. 164, 360 ssgg., 534, 575, 626 ssgg.). Per un inquadramento storico, cfr. Y. Fauchois, *Chronologie*, op. cit., pp. 1181-1203.

<sup>2</sup> *Sur les principes du gouvernement révolutionnaire* (Cv, 5 niv. an II, 25 déc. 1793, 2° int.), in *OR*, t. 10, pp. 272-284, p. 275.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 274: «La théorie du gouvernement révolutionnaire est aussi neuve que la rivoluti qui l'a amené. Il ne faut pas la chercher dans les livres des écrivains politiques, qui n'ont point prévu cette révolution, ni dans les lois des tyrans [...] Le gouvernement révolutionnaire a besoin d'une activité extra-ordinaire, précisément parce qu'il est en guerre. Il est soumis à des règles moins uniformes et moins rigoureuses, parce que les circonstances où il se trouve sont orageuses et mobiles, et surtout parce qu'il est forcé à déployer sans cesse des ressources nouvelles et rapides, pour des dangers nouveaux et pressans [...] Ces notions suffisent pour expliquer l'origine et la nature des lois que nous appellons révolutionnaires. Ceux qui les nomment arbitraires ou tyranniques sont de sophistes stupides ou pervers qui cherchent à confondre les contraires : ils veulent soumettre au même régime la paix et la guerre, la santé et la maladie». Sulle problematiche teoriche sollevate dallo stato di eccezione si vedano i significativi lavori di G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008<sup>2</sup>; F. Benigno, L. Scuccimarra, *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari e di guerra in Europa tra XVI e XX secolo*.

<sup>4</sup> *Contre les factions nouvelles et les députés corrompus* (Cv, 8 therm. an II, 26 juillet 1794), in *OR*, t. 10, pp. 542-582, pp. 572-573: «Ne nous y trompons pas: fonder une immense République sur les bases de la raison et de l'égalité, resserer par un lien vigoureux toutes les parties de cet empire immense n'est pas une

In questo ultimo capitolo del nostro lavoro, cercheremo dunque di far emergere, dai principali interventi tenuti da Robespierre per giustificare le ragioni del governo rivoluzionario, la logica ad esso sottesa, tenendo costantemente presente il discorso robespierriano sul governo *costituzionale*, che veniamo di approfondire. È infatti in tale discorso, baricentrato sul concetto-cardine della virtù dei governanti, che affonda le sue radici la teoria e la pratica del governo rivoluzionario, come emerge in maniera lampante nei discorsi del 17 piovoso e del 18 floreale.

Prima di procedere con l'analisi, una precisazione si rende necessaria: i discorsi di Robespierre che di seguito analizzeremo non sono che una piccola parte della sua esperienza di governo e, limitandosi ad essi, resta completamente in ombra la quotidiana azione politica, l'immane carico di lavoro che Robespierre, come gli altri protagonisti di quest'anno cruciale e drammatico per la Francia, mettono in campo per consentire al paese di non soccombere di fronte alle minacce interne ed esterne. Più che nei discorsi pronunciati alla Convenzione o ai Giacobini, sarebbe dunque verosimilmente nell'impegno diretto, dedicato a costruire una macchina di governo capace di far fronte alle urgenze di una situazione disperata, che andrebbe ricercata e verificata la visione robespierriana del politico. Questa operazione, che richiederebbe di entrare nel merito dell'azione del Comitato di salute pubblica, esula però dalle possibilità della presente analisi, costituendo da sola materia sufficiente per un lavoro autonomo<sup>5</sup>. Consapevoli di questo limite, certamente non di poco conto, tenderemo dunque in ultima istanza di seguire la riflessione politica robespierriana, appoggiandoci, come abbiamo fatto finora, ai discorsi da lui pronunciati.

**1.2** Come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'obiettivo del discorso costituzionale di Robespierre consiste nell'individuare i sistemi che garantiscano la virtù e la probità

---

entreprise que la légèreté puisse consommer: c'est le chef-d'oeuvre de la vertu et de la raison humaine. Toutes les factions naissent en foule au sien d'une grande révolution ; comment les réprimer, se vous ne soumettez *sans cesse* toutes les passions à la *justice* ? Vous n'avez d'autre garant de la liberté que l'observation *rigoureuse* des principes et de la morale universelle que vous avez proclamé. Si la *raison* ne règne pas, il faut que le crime et l'ambition règnent ; sans elle, la victoire n'est qu'un moyens d'ambition et un danger pour la liberté même, un prétexte fatale dont l'intrigue abuse pour endormir le patriotisme sur les bords du précipice ; sans elle, *qu'importe la victoire même* ? [...] Qu'importe que nos armées chassent devant elles les satellites armées des rois, si nous reculons devant les vices destructeurs de la liberté publique ? Que nous importe de vaincre les rois, si nous sommes vaincus par les vices qui amènent la tyrannie ? [...] Dans la carrière où nous sommes, *s'arrêter avant le terme, c'est périr*, et nous avons honteusement rétrogradé» (*corsivi miei*). Gli interpreti sono sostanzialmente unanimi nell'attribuire al risolversi in senso positivo del conflitto una delle cause principali della caduta di Robespierre; si vedano P. Gueniffey, *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire, 1789-1794*, Paris, Gallimard, 2003; F. Brunel, *Thermidor : la chute de Robespierre, 1794*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1989 ; B. Baczko, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1989.

<sup>5</sup> Per un'analisi dettagliata, si veda J. Boudon, *Les jacobins*, op. cit., pp. 307-540.

delle persone incaricate dalla comunità di attendere per suo conto agli affari pubblici. La virtù è infatti ciò che, sola, fa sì che le persone a cui è affidato il comando lo esercitino nell'interesse della comunità, orientando la propria azione allo sviluppo armonico e complessivo del corpo politico, di cui essi sono parte, mirando a potenziare quegli elementi che consentano di rafforzare sempre più il legame che unisce fra loro i suoi membri.

Così, i diversi stratagemmi costituzionali su cui Robespierre si sofferma – frequenza delle elezioni, accurata distinzione delle funzioni pubbliche, ecc. –, non sono che indicazioni secondarie, mezzi funzionali all'ottenimento del fine che il giacobino individua come indispensabile: porre la virtù al governo della città. Il principio della responsabilità politica è in questo senso ben più efficace di tutte le procedure formali che si possano individuare: se un magistrato si dimostra degno, nella sua azione, della *confiance* del popolo, non c'è ragione per cui esso debba essere sostituito, o interdetto dagli incarichi, mentre diviene indispensabile che chi dà prova di una cattiva gestione della cosa pubblica venga allontanato per sempre da ogni funzione di governo. Allo stesso modo, le elezioni prendono un significato diverso da quello che dall'89 in poi è stato loro attribuito: non si tratta con esse di autorizzare qualcuno a rappresentare i cittadini, bensì di selezionare i cittadini più virtuosi e capaci perché si prendano cura della comunità, assicurandole la guida accorta e sicura che il buon padre di famiglia riserva alla sua casa, o che l'economista fedele porta avanti per suo conto, con la discrezionalità necessaria allo svolgimento dell'incarico. Anche qui, ciò che è prioritario è che i cittadini investiti della fiducia pubblica ne siano realmente degni, e lo dimostrino nella loro azione; e, allo stesso tempo, che le persone che sono degne di ottenere tale fiducia ne siano effettivamente investite. Ciò che realmente conta è la qualità dell'azione di governo, perché è dal contenuto e dal tipo dei provvedimenti che un magistrato sa mettere in campo che traspare e si misura la sua virtù, la sua capacità di pilotare la nave della Repubblica, anche nel mezzo delle tempeste, orientandola verso il porto della felicità comune.

Con la consueta lucidità, Robespierre non perde un momento per tirare da questi principi la linea di condotta che svilupperà nei mesi successivi: pochi giorni dopo l'approvazione della Costituzione, respingendo alla tribuna dei Giacobini le accuse che Jacques Roux rivolge alla Convenzione e alla Montagna, invita i membri della Società a riflettere sull'opportunità di attaccare, proprio adesso, l'assemblea. Il fatto stesso che essa sia stata in grado di produrre, in soli quindici giorni, «la Constitution la plus populaire qui ait jamais existé» è indice sicuro della «*probité*» dei suoi membri; e

questo, a propria volta, non è che la conseguenza necessaria delle «grandes *altérations*» che l'assemblea aveva precedentemente subito, vale a dire «le double miracle de son renouvellement, de son *épurement* [...] dû tout entier au foyer de *lumière* dont le peuple l'avait entouré»<sup>6</sup>.

Poco importa che la Convenzione non abbia recepito le idee robespierriane sulla rappresentanza e sulla responsabilità politica nel testo della nuova Costituzione: essa le ha di fatto già fatte proprie, *volens nolens*, nel momento in cui ha accolto le richieste popolari incarcerando i capi girondini; e l'esito più tangibile che essa, così purificata, si è comportata da buon magistrato del popolo, sta proprio nel carattere *popolare* della Costituzione che ha saputo redigere.

D'ora in poi, non si tratterà dunque di lavorare perché la Convenzione venga sostituita con l'assemblea legislativa prevista dalla nuova Costituzione, bensì al contrario di mettere in campo tutte le misure necessarie affinché essa, finalmente epurata, possa continuare a svolgere la propria salutare azione<sup>7</sup>. Non solo: lungi dal convocare nuove elezioni per i deputati, bisognerà fare in modo che tutti i rami dell'amministrazione pubblica siano dati in mano a quei cittadini «qui seront *dignes* de tenir provisoirement les rênes de l'administration», e cioè i «*patriotes sûrs, actifs et énergiques*, [...] qui, par leur fermeté au milieu des persécutions, ont mérité la *confiance* publique»<sup>8</sup>.

Tutti costoro, deputati e funzionari, anticamente eletti o semplicemente nominati dai commissari inviati in tutto il paese, possono continuare a svolgere gli incarichi pubblici loro affidati solo in quanto e fino a quando dimostrino di essere in grado di governare bene, vale a dire nell'interesse di quel popolo di artigiani e contadini, di quella «classe

---

<sup>6</sup> *Contre Jacques Roux et pour des mesures de salut public* (J, 28 juin 1793), in *OR*, t. 9, pp. 600-604, p. 601.

<sup>7</sup> Così, quando Delacroix, il giorno dopo la promulgazione della Costituzione, fa assumere alla Convenzione un decreto che impegna i comuni a redigere le liste dei cittadini aventi diritto di voto, Robespierre, *Sur la situation générale de la République* (J, 11 août 1793), in *OR*, t. 10, pp. 60-65, p. 64 ne denuncia l'iniziativa come una «proposition insidieuse» che «ne tend qu'à substituer aux membres épurés de la Convention actuelle, les envoyés de Pitt et de Cobourg». Ancora più esplicitamente, in *Sur la situation politique générale* (J, 23 août 1793), *ivi*, pp. 76-77, p. 77, avverte: «Il serait dangereux de changer la Convention; celle qui lui succéderait serait à coup sûr composée de deux partis. Les hommes qu'on en expulse avec tant de peines, s'y porteraient avec plus de force que jamais, et peut-être un 31 mai ne suffirait-il pas pour les chasser une seconde fois : le peuple se lasserait de tant de troubles, aimerait mieux peut-être garder des conspirateurs que de renouveler une insurrection». In *Contre l'organisation constitutionnelle du pouvoir exécutif* (J, 25 sept. 1793), *ivi*, pp. 125-129, p. 127, intervenendo ancora per spiegare il motivo per cui non si può accogliere la richiesta di organizzare costituzionalmente il potere esecutivo, afferma: «[...] il faut que la puissance du gouvernement soit entre les mains des patriotes ou des conspirateurs [...] le système d'organiser en ce moment, le ministère constitutionnel, n'est autre que celui de chasser la Convention elle-même [...] remettre entre ses mains, tout le pouvoir que lui donne la Constitution au milieu des troubles et des orages dont nous sommes environnés, c'est faire triompher les intrigans aux dépens de patriotes, des amis zélés des intérêts du peuple, et aux dépens du peuple lui-même».

<sup>8</sup> *Pour des mesures de sûreté générale* (Cv, 12 août 1793), *ivi*, pp. 66-68, p. 67 (*corsivi miei*).



intéressante et nombreuse» che per Robespierre costituisce la comunità politica francese. Il 25 giugno, vale a dire il giorno dopo che il testo della Costituzione è stato licenziato dalla Convenzione, Robespierre, sollecitando i deputati ad occuparsi dei grandi interessi della nazione, afferma:

Faites des lois *populaires*; posez les bases de l'*instruction* publique, régénérez l'*esprit public*, épurez les *mœurs*, si vous ne voulez perpétuer la crise de la Révolution<sup>9</sup>.

Queste sintetiche parole costituiscono un elemento prezioso per orientarci nell'analisi che qui stiamo conducendo perché, evidenziando ciò che secondo Robespierre i magistrati devono fare per mantenersi all'altezza della fiducia che hanno ottenuto, traducono in un vero e proprio programma di governo i principali punti della concezione politica che il giacobino ha messo a punto, contribuendo a renderla pienamente comprensibile. Nel passaggio dalla teoria alla prassi emerge infatti, seppure *in nuce*, la principale criticità di tale concezione, destinata ad avere tanta parte nell'esperienza governamentale robespierriana.

Da un lato, infatti, i magistrati trovano direttamente nella costituzione della comunità, di cui essi stessi sono parte, l'indicazione delle azioni che devono mettere in opera, tanto che per Robespierre è sufficiente fare qui menzione, genericamente, a delle «lois *populaires*» per essere inteso. Come egli stesso chiarirà di lì a qualche giorno ai Giacobini, si tratterà in primo luogo di far «affluer par-tout les subsistances», e quindi di occuparsi «exclusivement de l'agriculture et des moyens d'en multiplier les rapports»; e si tratterà inoltre di istituire il sistema dell'educazione nazionale, giacché garantire ai cittadini un'esistenza dignitosa non è che la condizione di possibilità per la loro effettiva libertà, vale a dire – secondo la definizione che Robespierre ne ha dato nella sua proposta di Dichiarazione dei diritti – della possibilità per ognuno di sviluppare appieno tutte le sue facoltà e disposizioni, in primo luogo quelle sociali<sup>10</sup>.

D'altro lato, proprio il sistema dell'educazione sarà ciò che consentirà la *rigenerazione* dello spirito pubblico e l'*epurazione* dei costumi: non basta infatti che i magistrati,

---

<sup>9</sup> *Pour que la Convention s'occupe des grands intérêts de la Nation* (Cv, 25 juin 1793, 2° int.), in *OR*, t. 9, pp. 594-596, p. 595.

<sup>10</sup> *Sur la pompe funèbre de Marat et les mesures de salut public* (J, 14 juillet 1793), *ivi*, pp. 622-625, p. 624-625. Sulla Dichiarazione dei diritti, si veda *Présentation d'un projet*, cit., *ivi*, pp. 454-471, p. 465, art. 4: «La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme d'exercer à son gré, toutes ses facultés [...]» e l'art. 5: «Le droit de s'assembler paisiblement, le droit de manifester des opinions, soit par la voie de l'impression, soit de toute autre manière, sont des conséquences si nécessaires du principe de la liberté de l'homme que la nécessité de les énoncer suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme».

governando in maniera virtuosa, mettano in campo provvedimenti in grado di procurare il bene della comunità; bisogna anche che i cittadini sappiano vedere, nell'azione dei governanti, la virtù che ne dirige e orienta l'operato.

Si entra così in un circolo: i governanti sono virtuosi soltanto se sanno cogliere l'essenza della comunità che governano – la morigeratezza dei costumi del *popolo*, di quella sconfinata massa di cittadini che, nella sfortuna delle condizioni di vita a cui è stata abituata, ha saputo fare di necessità virtù, sviluppando in massimo grado le disposizioni sociali indispensabili per poter porre le basi di un'esistenza comune –; ma per poter vedere e apprezzare la virtù dei magistrati è necessario compiere, contestualmente alla loro azione, l'epurazione dei costumi dei cittadini, rigenerandone lo spirito, in maniera da assicurarsene la partecipazione convinta alle misure che i saggi governanti pongono in essere, così come l'adesione scrupolosa del paziente alle prescrizioni del buon medico è indispensabile per garantire la riuscita della cura.

Così, nel discorso “costituzionale” di Robespierre è già compiutamente iscritto lo sviluppo che egli, nella sua esperienza di governo, gli conferirà. Se nell'intervento del 5 nevoso, preoccupato in prima istanza di spiegare e giustificare l'esigenza di dare stabilità al sistema di governo impostosi di fatto, Robespierre ne mostra le ragioni e il tipo di funzionamento nel forzato adeguamento alle esigenze imposte dal conflitto, talché è portata in primo piano la differenza fra il governo in tempo di pace e in tempo di guerra, nei due grandi discorsi del 17 piovoso e del 18 floreale egli può invece dedicarsi a far emergere con la massima chiarezza la comune matrice dei regimi costituzionale e rivoluzionario nel sistema etico e morale della virtù repubblicana.

Ai fini della nostra analisi, è dunque direttamente questi due cruciali discorsi che conviene prendere in conto, poiché sono essi, in definitiva, che permettono di saggiare la capacità di tenuta del discorso robespierriano nel suo insieme.

## ***2. A l'autre extrémité du cercle l'unanimité revient***

**2.1** Ai fini del ragionamento che abbiamo impostato, il discorso che più di ogni altro espone in maniera lineare il pensiero di Robespierre al riguardo è senza dubbio la relazione che egli tenne alla Convenzione il 18 floreale (7 maggio), preliminare alla votazione del decreto sull'istituzione del culto dell'Essere supremo. Il titolo di questo

intervento è di per sé eloquente: *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur le fêtes nationales*<sup>11</sup>.

Questo intervento è per noi particolarmente significativo: fin dalle prime battute, Robespierre inquadra l'argomentazione nel contesto di una situazione militare ormai pienamente sotto controllo: è infatti nel momento in cui «le bruit de nos victoires retentit dans l'univers» che i legislatori devono affermare i principi su cui riposeranno «la stabilité et la félicité» della Repubblica. Ciò che verrà indagato non ha dunque a che fare con le misure eccezionali che il governo è costretto ad adottare nell'emergenza: si tratta infatti di mettere a fuoco lo scopo e il compito che il governo repubblicano ha ora di fronte, nel momento in cui la democrazia si è ormai affermata<sup>12</sup>. Quanto qui Robespierre sostiene acquisisce pertanto tutto il significato di un intervento programmatico, in cui il giacobino traccia le linee dell'azione che il governo popolare dovrà seguire nel nuovo scenario che la Rivoluzione vittoriosa sta dischiudendo, al di là delle urgenze imposte dalla guerra esterna ed interna.

L'attacco dell'argomentazione chiarisce subito su quale terreno Robespierre intende incardinare il suo ragionamento. Infatti, per sapere che cosa resti da fare ai convenzionali, è inutile andare a cercare modelli nelle esperienze politiche di altri tempi o paesi: basterà che essi facciano «tout le contraire de ce qui a été fait» prima della Rivoluzione. Se infatti «l'art de gouverner» non è stata altro, fino a quel momento, che un sistema per «tromper ou corrompre les hommes», d'ora in avanti bisognerà che essa si adoperi per «les éclairer et [...] les rendre meilleures»<sup>13</sup>.

La politica serve per migliorare gli uomini, poiché se gli uomini non sono buoni non ci può essere propriamente politica. Infatti, scrive Robespierre:

Il y a deux sortes d'égoïsme; l'un, vil, cruel, qui isole l'homme de ses semblables, qui cherche un bien-être exclusif acheté par la misère d'autrui: l'autre, généreux, bienfaisant, qui confond notre bonheur dans le bonheur de tous, qui attache notre gloire à celle de la patrie<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur le fêtes nationales* (Cv, 18 floréal an II, 7 mai 1794), in *OR*, t. 10, pp. 442-465.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 443-445. Condividiamo pienamente la lettura di G. Labica, *Robespierre*, op. cit., p. 93: «Le temps de la paix et de la sagesse semble arrivé [...] On aurait, de la sorte, affaire à une ligne continue, en trois scansion: I) Constitution, II) Gouvernement révolutionnaire, III) Principes républicains, qui, en dépassant le circonstanciel et en l'ayant maîtrisé, déboucherait sur la perspective d'avenir d'une consécration du nouvel ordre social et politique». In particolare, il discorso del 18 floreale darebbe compimento al percorso – unitario – di Robespierre e, con esso, «la politique de la philosophie accomplie sa rationalité en propositions éthico-(politico-)religieuses» (p. 86, *corsivi miei*).

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 445.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 446 (*corsivi miei*).

L'origine del vizio e della virtù sta nelle passioni degli uomini, e a seconda che esse vengano orientate bene o male avremo uomini capaci di vivere insieme, ovvero tanti individui isolati che non riescono a vedere negli altri che il mezzo per soddisfare ai propri desideri. Per questo «le but de toutes les institutions sociales, c'est de [...] diriger [les passions de l'homme] vers la justice»<sup>15</sup>, e per questo – chiosa l'oratore – «le fondement unique de la société civile, c'est la morale»: tutto l'arcana della politica si risolve dunque in una massima chiara e semplice, ossia che bisogna trasformare in amministrazione le verità morali dei filosofi, e cioè «appliquer à la *conduite des peuples* les notions triviales de *probité* que chacun est forcée d'adopter pour sa conduite *privée*»<sup>16</sup>.

Si tratterà pertanto di individuare il sistema che consenta di creare nei cittadini «pour les choses morales, un instinct rapide, qui sans le secours tardif du raisonnement, le[s] portât à faire le bien et à éviter le mal»<sup>17</sup>: si tratta insomma di indurre negli uomini un *habitus* al comportamento virtuoso, condizione di possibilità esclusiva della loro vita in comune.

Se questo è l'obiettivo, la strada maestra per raggiungerlo sarà dunque quella di sostenere e accogliere «toute institution, toute doctrine qui console et qui élève les âmes», che sia capace di esaltare ed ispirare sentimenti generosi e puri, il rispetto per i propri simili, la dedizione per la patria, l'audacia contro i tiranni, il disprezzo per la morte e per il piacere e, in una parola, che richiami costantemente l'uomo alla giustizia. Ora, a tale scopo, niente promette di avere maggior forza che «l'idée de l'Etre suprême et de l'immortalité de l'âme», ossia quel «sentiment religieux qu'imprime dans les âmes l'idée d'une sanction donnée aux préceptes de la morale par une puissance supérieure à l'homme»<sup>18</sup>.

Infatti, come si potrebbe spronare gli uomini ad essere virtuosi, se ci si adoperasse a persuaderli che una forza cieca presiede a caso al loro destino, e che la loro anima non è che un soffio leggero che svanisce alle porte della tomba? Non si sta parlando qui di

---

<sup>15</sup> *Ibid.*; la giustizia «est à la foi le bonheur public et le bonheur privé»: questa chiosa spiega perché Robespierre parli qui di due specie di “egoismo”. Nella repubblica, dove le passioni degli uomini sono orientate al bene, i singoli membri del corpo politico non spariscono nella comunità, non si annullano di fronte ad essa; al contrario, solo in essa trovano ciò che è in grado di realizzare appieno la loro felicità individuale. Per utilizzare un'espressione spinoziana, i singoli vengono *potenziati* nella loro stessa essenza attraverso la vita comune. In tutta la trattazione che segue ci è stata di valido aiuto l'attenta analisi di C. Vetter, M. Marin, *La nozione di felicità in Robespierre*, cit.

<sup>16</sup> *Sur le rapport des idées religieuses*, cit., p. 446. Non è un caso infatti che nelle monarchie, dove le «vertus domestiques ne sont que des ridicules», le virtù pubbliche siano dei crimini: bisogna che i cittadini vengano corrotti, che le loro passioni vengano scientemente orientate verso gli «abîmes fangeux» del vizio, affinché essi diventino docili strumenti dei principi.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 452. Questo – sottolinea Robespierre – sarebbe senz'altro «le chef-d'oeuvre de la société».

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 451-453.

filosofi, che in ragione di una intelligenza superiore o di una felice predisposizione naturale sappiano essere comunque virtuosi; si sta ragionando degli uomini comuni, che hanno storicamente trovato nel culto della divinità un motivo per i propri doveri e una base per la loro morale<sup>19</sup>. Anzi: è *tout court* impossibile fondare la vita associata degli uomini sull'ateismo. Un esempio per tutti è costituito dalla potente e illustre setta degli enciclopedisti, che a partire dall'«opinion du matérialisme» non è potuta che approdare a «cette espèce de philosophie pratique qui, réduisant l'égoïsme en système, regarde la société humaine comme une guerre de ruse»<sup>20</sup>.

Non è dunque un caso che i loro seguaci abbiano fatto di tutto, durante la Rivoluzione, per erigere l'ateismo in sistema nazionale e per distruggere qualsiasi culto e fede: essi sapevano bene che per sottomettere gli uomini bisognava prima corromperli e depravarli, ed è per questo che gli sforzi compiuti in direzione della decristianizzazione sono il segnale più manifesto di un vero e proprio «système de conspiration contre la République»<sup>21</sup>.

Se le cose stanno così, la conclusione del ragionamento può essere una sola: l'«idée de ce beau moral [...] est la seule règle sur laquelle la raison publique juge les défenseurs et les ennemis de l'humanité»<sup>22</sup>. L'azione politica che si orienti sulle basi eterne e sacre della giustizia divina difende gli uomini, in quanto esalta in loro quelle passioni che sono ad essi necessarie per condurre una vita comune libera e felice; quella invece che

---

<sup>19</sup> *Ibid.* Per questo motivo, non soltanto sarebbe impossibile dare un fondamento alla comunità che si vuole rigenerare senza poggiare l'edificio politico sull'idea della divinità; si distruggerebbe anche quel legame sociale che ora esiste, perché si finirebbe col demoralizzare il popolo.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 454-455. È utile leggere per intero questo passo significativo: «La plus puissante et la plus illustre [secte] étoit celle qui fut connue sous le nom d'encyclopédistes [...] Plusieurs de ses chefs étoient devenus des personnages considérables dans l'État: quiconque ignorerait son influence et sa politique, n'auroit pas une idée complète de la préface de notre Révolution. Cette secte, en matière de politique, resta toujours au-dessous des droits du peuple: en matière de morale, elle alla beaucoup au-delà de la destruction des préjugés religieux. Ses coryphées déclamoient quelquefois contre le despotisme, et ils étoient pensionnés par le despote [...] Cette secte propagea avec beaucoup de zèle l'opinion du matérialisme qui prévalut parmi les grands et les beaux esprits. On lui doit en grande partie cette espèce de philosophie pratique qui, réduisant l'égoïsme en système, regarde la société comme une guerre de ruse, le succès comme la règle du juste et de l'injuste, la probité comme un affaire de goût ou de bienséance, le monde comme le patrimoine des fripons adroits [...] Parmi ceux qui, au temps dont je parle, se signalèrent dans la carrière de lettres et de la philosophie, un homme, par l'élévation de son âme et par la grandeur de son caractère, se montra digne du ministère de précepteur du genre-humain. Il attaqua la tyrannie avec franchise; il parla avec enthousiasme de la divinité; son éloquence mâle et probe peignit en traits de flamme les charmes de la vertu, elle défendit ces dogmes consolateurs que la raison donne pour appui au cœur humain. La pureté de sa doctrine, puisé dans la nature et dans la haine profonde du vice, , autant que son mépris invincible pour les sophistes intrigans qui usurpoient le nom de philosophes, lui attira la haine et la persécution de ses rivaux et de ses faux amis». Su questo aspetto restano fondamentali le riflessioni di A.M. Battista, *Robespierre*, in A.M. Battista (a cura di), *Il Rousseau dei Giacobini*, op. cit. Si sofferma sul rapporto di Robespierre con il movimento illuminista M. Taranto, *Un pensiero in azione*, op. cit., pp. 21-44.

<sup>21</sup> *Sur le rapport des idées religieuses*, cit. p. 452 e, a p. 453: «Qu'est-ce que les conjurés avoient mis à la place de ce qu'ils détruisoient? Rien, si ce n'est le chaos, le vuide et la violence».

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 456.

sia slegata da ogni riferimento a ciò che è buono e giusto in sé è nemica degli uomini, in quanto, lusingando ciò che in loro vi è di più basso e meschino – l'egoismo vile e crudele di cui Robespierre aveva parlato in apertura –, impedisce il crearsi di una qualsiasi dimensione comune, isola gli uomini nel loro privato, e pone quindi le premesse per il loro asservimento.

Le idee che la religione civile veicola, e su cui il governo giusto fonda la sua politica, sono dunque il criterio in base a cui la politica del governo può essere valutata e giudicata. Ma fondare la politica del governo sulle idee della religione civile, significa in primo luogo concentrare tutti gli sforzi per plasmare il sentire dei cittadini in conformità con quelle idee, talché quando il sistema dell'educazione nazionale – di cui Robespierre sollecita conclusivamente l'istituzione – sarà «sur-tout dirigée vers ce but», esso avrà «sans doute un grand caractère, *analogue à la nature de notre gouvernement, et à la sublimité des destinées de notre République*»<sup>23</sup>.

La religione civile, incarnata per così dire in tutte le istituzioni dello Stato, condurrà i cittadini a specchiarsi nel governo virtuoso, poiché la rigenerazione dei costumi e dello spirito, iniziata in tenera età nelle scuole della Repubblica<sup>24</sup>, e continuata per tutta la vita nel sistema delle feste nazionali<sup>25</sup>, porterà i membri del corpo politico a riconoscere nell'azione del governo i tratti della virtù che essi hanno ormai fatto propria o, viceversa, a smascherare con prontezza gli intrighi dei magistrati corrotti.

Con ciò, sono contemporaneamente raggiunti due obiettivi: da un lato, l'educazione nazionale offrirà concretamente ai cittadini la possibilità di giudicare l'operato dei magistrati e dall'altro, nel caso in cui esso sia buono, creerà la base comune necessaria perché governati e governanti marcino all'*unisono*: il comando che il governo, riconosciuto virtuoso, esercita, viene obbedito di buon grado o, comunque, senza renitenza dai cittadini, proprio in quanto essi ne riconoscono la bontà o la necessità. Riutilizzando qui le sollecitazioni che il paragone con la disciplina militare ci ha già offerto, potremmo ora sviluppare l'immagine dicendo che i comandi del governo virtuoso non sono gli ordini arbitrari che il padrone dà al servo, bensì le disposizioni autorevoli che il comandante capace, che gode della fiducia dei suoi uomini, impartisce ai suoi soldati; essi, esercitati alle manovre, riconoscono a colpo d'occhio il valore del proprio capo, e sanno bene che l'obbedienza che gli concedono non ha nulla a che

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 458.

<sup>24</sup> L'attenzione dedicata da Robespierre al problema dell'educazione è costante; cfr. *Sur le Plan d'éducation nationale de Michel Lepeletier* (Cv, 29 juillet 1793), in *OR*, t. 10, pp. 10-42.

<sup>25</sup> Rimanando ad un altro momento la trattazione del problema dell'educazione, nel *Rapport des idées religieuses*, cit., pp. 458-465, Robespierre si occupa nello specifico dell'organizzazione del sistema delle feste nazionali.

vedere con la sottomissione, bensì coincide con il necessario inquadramento in una formazione che, quanto più è ordinata e disciplinata, tanto più avrà capacità di riuscita nelle proprie imprese.

Allo stesso tempo, e per lo stesso identico motivo, ognuno sarà in grado di riconoscere chi, nel corpo politico, si comporti difformemente, seguendo principi di condotta diversi; se tuttavia i principi della comunità sono quelli della moralità, gli unici che costituiscano la condizione di possibilità della vita associata degli uomini, chi diverga da essi si metterà immediatamente dalla parte del vizio e dell'immoralità, e cioè lavorerà per disgregare l'associazione, corrompendone uno a uno i suoi membri, al solo fine di dominarli, prima o poi.

Così, l'idea del *beau moral*, instillata nelle abitudini prima che nella mente dei cittadini attraverso l'educazione, porterà ognuno a riconoscere il vero patriota nell'«*homme probe et magnanime dans toute la force de ce terme*»; e contemporaneamente, a sapere che «*les ennemis de la République sont tous les hommes corrompus*»<sup>26</sup>. L'immoralità è la base del dispotismo, la virtù della Repubblica: «*la Révolution, qui tend à l'établir, n'est que le passage du règne du crime à celui de la justice*»<sup>27</sup>.

**2.2** Nel discorso del 18 floreale trovano definitiva sistemazione tutti gli elementi intorno ai quali Robespierre riflette e lavora dall'inizio della Rivoluzione. Ho ritenuto opportuno pertanto seguire, nel suo sviluppo, l'asse dell'argomentazione, limitandomi finora ad accumulare una serie di elementi, su cui si tratta ora, in conclusione, di tornare, al fine di articolare maggiormente il quadro qui abbozzato ed evidenziarne la problematicità. È dalla fine che ci conviene partire.

Il regno della giustizia a cui Robespierre fa riferimento nella relazione del 18 floreale ha tutti i tratti che egli, nel discorso del 17 piovoso<sup>28</sup>, aveva attribuito al governo costituzionale, o meglio al governo popolare e repubblicano «*dans la paix*»<sup>29</sup>. In tale discorso è interessante notare come esso, nonostante venga inizialmente presentato da Robespierre come «*le règne de cette justice éternelle*» che consente «*la jouissance paisible de la liberté et de l'égalité*»<sup>30</sup>, non coincida affatto con una situazione in cui gli uomini, finalmente e definitivamente resi virtuosi, agiscano tutti conformemente al bene, e non necessitino perciò di sottomettersi a alcun comando. Una situazione del

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 462 (*corsivi miei*).

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 447.

<sup>28</sup> *Sur le principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République* (17 pluviôse an II, 5 février 1794), in *OR*, t. 10, pp. 350-367.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 357.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 352.

genere non è mai esistita, né mai esisterà fra gli uomini<sup>31</sup>. Al contrario, il governo popolare è quello in cui «le citoyen soit soumis au magistrat, le magistrat au peuple, et le peuple à la justice»: perché ciò sia possibile, è necessario pervenire a un

ordre des choses où toutes les passions basses et cruelles soient *enchaînées*, toutes les passions bienfaisantes et généreuses *éveillées* par les lois [...] où les distinctions ne naissent que de l'égalité même [...] où toutes les âmes *s'agrandissent* par la *communication* continuelle des sentimens républicains et par le besoin de mériter l'estime d'un grand peuple<sup>32</sup>.

Un'altra volta, educare gli uomini alla virtù significa esaltare in loro le passioni che permettono ad essi di vivere in comune *liberamente*, seguendo la guida politica dei magistrati, e non essendo asserviti al despota di turno.

Gli uomini sono sempre e da sempre in società; tuttavia non ogni associazione di uomini, né la medesima comunità in tempi diversi, presentano le stesse caratteristiche. Infatti, perché la vita associata realizzi la sua vera essenza, è necessaria la convergenza di due condizioni: che sia virtuoso il popolo, e che siano virtuosi i magistrati che lo guidano. Ora, se è vero che «la vertu est naturelle au peuple», ciò non significa che il popolo sia sempre virtuoso. Infatti una nazione può gradualmente corrompersi, perdendo «son caractère et sa liberté», fino a non essere più nemmeno l'ombra di sé stessa; con parole assai significative, Robespierre commenta: «c'est la mort du corps politique, par la décrépitude»<sup>33</sup>.

Gli uomini sono naturalmente *sociables*<sup>34</sup>, e tuttavia le loro passioni, a seconda di come vengono coltivate e orientate, possono far sì che la *sociabilité* si realizzi pienamente, ovvero che si deteriori per gradi, fino a perdersi nello stato di soggezione. Il che non vuol dire che essa sparisca, bensì semplicemente che essa non si manifesta più, se non in pochi individui, o addirittura in uno solo. «Qu'importe – scrive infatti Robespierre – que Brutus ait tué le tyran? La tyrannie vit encore dans les cœurs, et Rome n'existe plus

---

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 352-353 : «La démocratie n'est pas un état où le peuple, continuellement assemblé, règle par lui-même toutes les affaires publiques, encore moins celui où cent mille fractions du peuple, par des mesures isolées, précipités et contradictoires, décideraient du sort de la société entière : un tel gouvernement n'a jamais existé, et il ne pourroit exister que pour ramener le peuple au despotisme».

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 352.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 355.

<sup>34</sup> Cfr. *Sur le plan d'éducation nationale*, cit., t. 10, p. 22 : «Sans l'éducation nationale, il vous faut aussi renoncer à former ce que j'appelle les mœurs de l'enfant, qui bientôt, par ce plan, vont devenir les mœurs nationales ; et par là je veux dire la *sociabilité*» (*corsivo mio*).



*que dans Brutus*»<sup>35</sup> : il gesto di Bruto non serve certo a riportare Roma all'antica potenza, quando la virtù civica, la *sociabilité* appunto, era posseduta da tutti i cittadini; esso ricorda però che, seppure in lui soltanto, la città è ancora viva, né potrebbe essere diversamente, giacché là dove vi sono uomini, vi è sempre, anche se a volte in maniera impercettibile, società. Tant'è vero infatti che un corpo politico, logoro e decrepito, riesce a volte a svincolarsi dall'abbraccio della morte, attraverso una convulsione, riscoprendo «la force de son tempérament moral», e riuscendo al contempo a «reprendre toute la vigueur de la jeunesse»<sup>36</sup>.

È a questo punto che diviene decisiva la presenza della seconda condizione, ossia la virtù dei magistrati: solo se un popolo, virtuoso e forte, ha la fortuna di incontrare la guida di governanti saggi e capaci, esso potrà giungere «rapidement à la hauteur de ses destinées»; assicurarsi che «la loi parle sur-tout avec empire à celui qui en est l'organe» è dunque il prerequisito indispensabile per garantire al corpo politico la guida e la cura di cui esso ha bisogno per crescere e prosperare<sup>37</sup>.

Quando una comunità abbia raggiunto la soglia di virtù sufficiente per essere fuori dal pericolo della degenerazione e della morte, quando cioè i membri della comunità abbiano raggiunto il livello di coesione necessario per sentirsi e riconoscersi parte di un unico corpo, uniti da un destino comune, là si dischiudono propriamente le porte della direzione politica della città: i cittadini, uguali fra loro in quanto pari, virtuosi quanto basta per poter vivere realmente assieme, non certo per potersi governare da sé, trovano nella guida dei saggi governanti il necessario supporto per progredire sulla via della felicità, per quanto è possibile agli uomini<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> *Sur les principes de morale politique*, cit., p. 355. Questo passo, per gli spunti che fornisce, è davvero interessante, e merita di essere letto per intero: «La vertu républicaine peut-être considérée par rapport au peuple, & par rapport au gouvernement : elle est nécessaire dans l'un & dans l'autre. Quand le gouvernement seul en est privé, il reste une ressource dans celle du peuple ; mais, quand le peuple lui-même est corrompu, la liberté est déjà perdue. Heureusement la vertu est naturelle au peuple, en dépit des préjugés aristocratiques. Une nation est vraiment corrompue, lorsqu'après avoir perdu, par degrés, son caractère & sa liberté, elle passe de la démocratie à l'aristocratie ou à la monarchie ; c'est la mort du corps politique, par la décrépitude. Lorsqu'après quatre cents ans de gloire, l'avarice a enfin chassé de Sparte les moeurs avec les lois de Lycurgue, Agis meurt en vain pour les rappeler. Démosthène a beau tonner contre Philippe, Philippe trouve dans les vices d'Athènes dégénérée des avocats plus éloquens que Démosthène. Il y a bien encore, dans Athènes, une population aussi nombreuse que du temps de Miltiade & d'Aristide ; mais il n'y a plus d'Athéniens. Qu'importe que Brutus ait tué le tyran ? La tyrannie vit encore dans les coeurs, & Rome n'existe plus que dans Brutus».

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 355-356.

<sup>38</sup> Cfr. *Sur le rapport des idées religieuses*, cit., p. 461: «instituons une fête plus touchante: la fête du Malheur. Les esclaves adorent la fortune et le pouvoir: nous, honorons le malheur, *le malheur que l'humanité ne peut entièrement bannir de la terre*, mais qu'elle console et soulage avec respect. Tu obtiendras aussi cet hommage, ô toi, qui jadis unissoit les héros et les sages ! toi qui *multiplies les forces des amis de la patrie*, et dont les méchants, unis par le crime, ne connurent jamais le simulacre imposteur ; divine *Amitié*, tu retrouveras chez les Français républicains ta puissance et tes autels».

Il regno della giustizia di cui Robespierre ha più volte parlato non è dunque la condizione in cui gli uomini abbiano risolto una volta per tutte i loro problemi, non è il paradiso in terra dove essi attingano la perfezione; è al contrario la condizione nella quale soltanto essi possono tentare di perfezionarsi, proprio perché solo qui essi possono realizzare pienamente la propria essenza di uomini, di esseri destinati alla familiarità, al *commerce*, alla *communication*, all'*amitié*. Così, in condizioni di normalità, l'essenza del corpo politico è la virtù: quella necessaria in partenza per far essere la comunità un corpo sostanzialmente omogeneo; quella dei magistrati, per non abusare della posizione in cui si trovano; quella infine che i magistrati virtuosi, attraverso il loro governo, cercano di trasmettere e comunicare ai cittadini virtuosi, per rendere l'associazione politica e ciascuno dei suoi membri quanto migliori possibile.

Tuttavia, questa condizione non si raggiunge per caso o per miracolo, giacché quando un popolo, attraverso una convulsione rivoluzionaria, si divincola dall'abbraccio mortale del dispotismo, dimostrando di avere in sé le potenzialità necessarie per sperimentare la libertà, i despoti non stanno a guardare e ingaggiano contro il corpo politico una guerra mortale. In questo caso, dunque, i magistrati virtuosi dovranno condurre «le peuple par la raison, et les ennemis du peuple par la terreur». La virtù dei magistrati, applicata ai nemici del popolo, si mostra nel suo lato violento; e tanto più è violenta contro di essi, quanto più è amorevole nei confronti del popolo. Sono assai note le parole con cui Robespierre condensa questo concetto, e tuttavia conviene leggerle una volta di più:

La terreur n'est autre chose que la *justice* prompte, sévère, inflexible; elle est *donc* une *émanation de la vertu*; elle est moins un principe particulier, qu'une *conséquence du principe général de la démocratie*, appliqué aux plus pressans besoins de la patrie<sup>39</sup>.

Nella fase del passaggio fra la prossimità alla morte e la vita vera del corpo politico, il compito dei magistrati virtuosi è quello di dare alla comunità la spinta necessaria per raggiungere stabilmente la soglia oltre la quale si apre per essa quel regno della giustizia, di cui abbiamo detto sopra. Ora, mentre questo compito, nei confronti del popolo, non comporta alcuna differenza con quello che i magistrati dovranno continuare a svolgere una volta che la soglia sia stata raggiunta<sup>40</sup>, nei confronti dei nemici del

---

<sup>39</sup> *Principes de morale politique*, cit., p. 357 (*corsivi miei*).

<sup>40</sup> «Puisque l'âme de la République est la vertu, l'égalité, et que votre but est de *fonder*, de *consolider* la République, il s'ensuit que la première règle de votre conduite politique doit être de rapporter toutes vos

popolo esso si traduce immediatamente in una guerra senza quartiere. Nella condizione repubblicana non ci sono dèi, ma uomini; e tuttavia tutti gli uomini sono stati guadagnati alla prospettiva repubblicana, non ci si sono membri del corpo politico che non siano cittadini, e tutti i cittadini condividono i principi fondanti che permettono alla repubblica di esistere. Quando invece ci si trova ancora in marcia verso la repubblica, continuano a esserci uomini che non vogliono marciare in quella direzione, e che anzi tentano con tutti i mezzi di rallentare, ostacolare, impedire il cammino. Il terrore nei loro confronti è allora la stessa identica virtù che viene riservata ai cittadini, poiché

la protection social n'est due qu'aux citoyens paisibles: il n'y a de citoyens dans la République que les *républicains*. Les royalistes, les conspirateurs ne sont, pour elle, que des *étrangers*, ou plutôt des *ennemis*<sup>41</sup>.

**2.3** Con ciò, la riflessione robespierriana incontra indubbiamente uno dei punti di massima problematicità, giacché la virtù di cui Robespierre ha incessantemente parlato si trasfigura nella macchina del terrore, sembra anzi completamente risolversi in essa. Infatti, se l'origine della virtù e del vizio sta nelle passioni umane, i vizi non potranno mai essere definitivamente sradicati, e dunque la possibilità che in ogni momento, nel corpo politico, tornino a galla gli umori mortiferi della degenerazione è sempre presente: per questa via, non si potrà mai giungere una volta per tutte alla condizione repubblicana, perché nuovi nemici potranno sempre ripresentarsi sulla scena, e dunque il *passaggio* rivoluzionario si mostra nella sua tendenziale permanenza, divenendo lo stato di normalità del corpo politico, come del resto Robespierre lascia chiaramente intendere nel suo ultimo discorso. Com'è noto, intervenendo alla Convenzione l'8 termidoro, Robespierre dirà infatti:

---

opérations au maintien de l'égalité et au développement de la vertu ; car le premier soin du législateur doit être de fortifier le principe du gouvernement. Ainsi tout ce qui tend à exciter l'amour de la patrie, à purifier les mœurs, à élever les âmes, à diriger les passions du cœur humain vers l'intérêt public, doit être *adopté* ou *établi* par vous». *Fondare* e *consolidare* non sono evidentemente la medesima operazione ; Robespierre può oscillare su questo punto proprio perché, nei riguardi del popolo, il compito dei magistrati non cambia in tempo di pace o di guerra. In tempo di guerra, quando si sta *fondando* la Repubblica, lo sviluppo della virtù nei cittadini è il modo di cui i magistrati dispongono per contribuire a spingere la comunità verso il fine che essa ha dimostrato di volere insorgendo contro il despota; in tempo di pace, quando si tratterà di *consolidare* la dimensione repubblicana, civica, finalmente raggiunta, essi dovranno continuare a sviluppare la virtù dei cittadini: infatti il corpo politico è sempre in movimento, proprio perché è costituito da uomini, e nessuno potrà mai garantire che da una situazione repubblicana atinta, la comunità non scivoli nuovamente per gradi fino al dispotismo.

<sup>41</sup> *Ibid.* (*corsivi miei*).

que nous importe de vaincre les rois, si nous sommes vaincus par les *vices* qui amènent la tyrannie? [...] Dans la carrière où nous sommes, *s'arrêter avant le terme*, c'est périr<sup>42</sup>.

L'indicazione di un termine alla necessità del terrore resta così del tutto imprecisata, e l'unica certezza che Robespierre è in grado di fornire ai Convenzionali è che non ci si può in alcun modo fermare. Ma ciò che ancor più preoccupa i deputati è che a rimanere nell'indeterminatezza sono i nemici: chi sono i viziosi che portano in sé il germe della tirannia? Da che cosa si riconoscono? Chi decide quali sono i comportamenti virtuosi e quali i viziosi? Non è forse la parola di Robespierre, in definitiva, a valere come unico metro di giudizio? E allora, non è il magistrato Robespierre a stabilire ciò che per tutti è salutare e dannoso, non è ogni sua decisione ad essere giusta per il semplice fatto di venire da lui? E dunque, se questo è davvero ciò che conta, il contenuto delle sue decisioni non è forse del tutto secondario, ininfluyente, irrilevante?

Questi interrogativi sono evidentemente di cruciale importanza, giacché ciò che qui è in gioco è comprendere nel suo intimo funzionamento la visione politica che Robespierre mette in campo: in ultima istanza, si tratta di capire se, nonostante tutti gli sforzi che Robespierre ha prodigato per tenere aperto uno spazio per la virtù, in grado di orientare per il meglio l'azione dei magistrati che la comunità incarica della cura degli affari comuni, la sua politica non finisca in realtà per risolversi nel formalismo più rigoroso, tipicamente moderno, dove la legge comanda con forza irresistibile in quanto legge, e dove i cittadini sono tenuti alla più assoluta obbedienza per tutto ciò che attiene alla sfera pubblica, guadagnandone in cambio la piena libertà e autonomia nel loro privato; o, se così non è, di riflettere su quale sia dunque l'essenza di una virtù che emana terrore, su quale sia insomma l'orizzonte di riferimento a cui Robespierre ascrive la sua azione e la sua visione politiche.

Per cercare una risposta a questi interrogativi, mi pare utile ripartire da una indicazione robespierriana che, nel contesto della rigorosa formulazione e teorizzazione del terrore sopra letta, tende a passare inosservata. Nel discorso del 17 piovoso, appena prima di affermare che il terrore non è che una emanazione della virtù, Robespierre ricorda che, «si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur»<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> *Contre les factions nouvelles*, cit., t. 10, p. 572 (*corsivi miei*).

<sup>43</sup> *Principes de morale politique*, cit., t. 10, p. 357 (*la vertu et la terreur* in corsivo nel testo).

Ora, poiché, subito dopo, il terrore viene di fatto identificato alla virtù, della quale non costituisce, appunto, che un'emanazione, viene spontaneo concluderne che il terrore sia *tout court* la virtù dei tempi di rivoluzione: la furia del terrore diventerebbe allora ciò che è indispensabile preliminarmente dispiegare, per rendere possibile il successivo stabilirsi della comunità virtuosa; ma poiché, come si è detto, la rivoluzione diviene lo stato di normalità, il terrore rimarrebbe allora l'unica virtù di cui gli uomini possano fare concretamente esperienza.

Tuttavia, Robespierre sottolinea che l'anima del governo rivoluzionario è costituita *allo stesso tempo* dalla virtù e dal terrore, e precisa: «la vertu, sans laquelle la terreur est funeste; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante»<sup>44</sup>.

Il terrore, nelle parole di Robespierre, è dunque il supporto necessario, in tempi di crisi, a dare effetto alla stessa e identica virtù, che è e resta il fondamento della repubblica, tanto in pace quanto in guerra e che, sola, permette anzi di distinguere fra il terrore salutare dei fondatori della repubblica e il terrore funesto dei despoti che dominano su sudditi abbruttiti.

Il dispositivo del terrore può dunque essere posto e pensato, all'interno del governo repubblicano, solo in quanto in esso è attiva e operante la virtù: soltanto in quanto la virtù costituisce l'orizzonte di riferimento *oggettivo* per tutti i membri della città – cittadini e magistrati – è possibile, e anzi necessario, dispiegare il terrore contro coloro che si allontanano da essa. Infatti, proprio nelle parole introduttive del medesimo discorso, Robespierre motivava la necessità di fondare il governo repubblicano sui principi della morale, spiegando che soltanto la «*lumière des principes reconnus*» può garantire di individuare a colpo sicuro i tradimenti di un governo che dimentichi gli interessi del popolo o, peggio, che cada in mano a uomini corrotti, com'è nell'ordine naturale delle cose<sup>45</sup>; e, al contempo, è questa stessa luce che permette di far sì «que toute faction nouvelle trouve la mort dans la seule *pensée* du crime»<sup>46</sup>.

Il *beau moral* è così la «boussole» che permette a ciascuno di orientarsi, la «*pierre de touche*», in base a cui ogni legge e ogni provvedimento del governo devono e possono

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Queste parole di Robespierre sono particolarmente significative, in quanto egli non dice qui che le funzioni di governo, per la loro natura, espongono alla corruzione le persone che le rivestono, bensì, al contrario, che può sempre accadere che il governo della comunità venga affidato a persone già corrotte. Dunque, anche nel momento in cui nel corpo politico i principi della morale vigono come fondamento dell'associazione, anche quando cioè i cittadini conformano le proprie condotte a quei principi, non si può in nessun modo escludere che qualcuno, in seno alla comunità, sia corrotto. È anzi il corso naturale delle cose a rendere inevitabile questa situazione, ed è proprio per far fronte ad essa che i principi della morale devono essere posti alla base dell'associazione politica.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 351.

essere saggiati e con cui devono essere confrontati<sup>47</sup>. In questo modo, non vi è pericolo che il terrore possa essere arbitrario, perché è in prima istanza il governo che deve dimostrare di volta in volta ai cittadini la congruenza del suo operato con i principi che tutti riconoscono, essere capace di persuadere i cittadini che la sua azione è giusta in quanto massimamente conforme a ciò che è giusto e buono in sé. Ma perché ciò possa realizzarsi, diviene indispensabile che i cittadini conoscano davvero i principi morali, ai quali tanto loro quanto i magistrati devono improntare la vita intera.

Per far questo, non basta certo indicare in una dichiarazione o nella costituzione alcune massime di comportamento: diventa indispensabile produrre nei cittadini la familiarità con i principi morali, in maniera che questi diventino progressivamente la loro nuova natura, ne formino il carattere, ne plasmino il modo di comportarsi, di sentire, di pensare, di parlare, di rapportarsi. Si tratta di mettere in opera un intero sistema di istituzioni repubblicane, volte a educare i cittadini in ogni momento della loro esistenza: un dispositivo disciplinante, che produca dei cittadini capaci di discernere il grado di virtù che i loro magistrati dimostrano nell'azione di governo, e dei magistrati degni e all'altezza del loro magistero.

**2.4** Con ciò, siamo tornati al punto da cui eravamo partiti: il discorso del 18 floreale, con l'istituzione del culto dell'Essere supremo, dell'immortalità dell'anima, delle feste nazionali. Ed è qui, in conclusione, che ci riporta il ragionamento.

La religione civile è ciò che per Robespierre costituisce la sostanza etica della comunità: essa deve essere posta alla base della vita associata degli uomini, perché in essa si trova, enucleato con la massima semplicità e concisione, tutto ciò che serve per orientare i membri del corpo politico nella loro vita comune. Essa non ha nulla a che vedere con i sistemi machiavellici della ragion di stato<sup>48</sup>, non è la superstizione di cui i governanti hanno bisogno per convincere i sudditi a obbedire a qualsiasi tipo di comando: al contrario, l'idea di un essere superiore all'uomo, di una giustizia eterna, dell'anima immortale serve ai cittadini per divenire migliori e ai magistrati per rendere provvedimenti buoni, che vadano in una ben precisa direzione, e nei quali i cittadini possano specchiarsi.

La continuità con cui Robespierre è intervenuto sulle questioni religiose ci torna qui di grande aiuto, perché abbiamo un nutrito gruppo di testi a cui poter attingere per chiarire

---

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 355.

<sup>48</sup> Di cui Richelieu fu maestro; cfr. *Sur le rapport des idées religieuses*, cit., t. 10, p. 447: «Vous connoissez ce mot ingénu du cardinal de Richelieu, écrit dans son testament politique, que les rois doivent s'abstenir avec grand soin de se servir de gens de probité, parce qu'ils ne peuvent en tirer parti».

questo snodo cruciale del pensiero robespierriano. Uno dei più illuminanti è un articolo che ancora nel dicembre del 1792 Robespierre aveva pubblicato nelle *Lettres à ses commettans*<sup>49</sup>. Qui, contestando la proposta del comitato delle finanze di sopprimere i fondi destinati al sostentamento del clero costituzionale, Robespierre mette in evidenza come in realtà tale provvedimento sia volto a colpire la possibilità stessa per i cittadini, soprattutto i più poveri, di professare la propria fede. Questa misura è dunque da respingere con tutte le forze.

Infatti, il dogma della divinità, che «est gravé dans les esprits», viene inevitabilmente legato dal popolo al culto che esso è abituato a professare; e al culto, viene a sua volta legato «au moin en partie le système de ses idées morales». Né ciò stupisce in alcun modo, visto che, liberando la religione dal castello di superstizioni, pregiudizi e da «tous les redoutables ou ridicules fantômes» con cui essa era ormai stata oscurata dai preti e dai re, resta ancora «une morale analogue à nos principes politiques»: vale a dire «la doctrine sublime et touchante de la vertu et de l'égalité que le fils de Marie enseigne jadis à ses citoyens». Nel genuino messaggio evangelico è inscritta la dichiarazione dei diritti dell'umanità, e nei templi, davanti all'«imponente idée d'un être suprême», il ricco e il povero, il potente e il debole si ritrovano ad essere almeno per una volta uguali<sup>50</sup>.

Con delle parole che ci conviene leggere, Robespierre sintetizza così la sua preoccupata contrarietà:

Si vous voulez être heureux et libres, il faut que le peuple croit à *sa propre vertu* ; il faut qu'il croit à *celle de ses représentans* ; il ne suffit pas qu'il dise : «mes représentans sont économes» ; il faut qu'il dise : «mes représentans sont *justes et intègres*», et il n'aura pas de vous cette idée, s'il vous voit immoler à des intérêts pécuniaires, des objets qu'il regarde comme *sacrés*<sup>51</sup>.

Non basta affatto che i governanti siano tecnicamente capaci: essi devono essere giusti e integri; per esserlo, devono conformare le loro condotte, le loro azioni, le loro parole, i loro provvedimenti a quegli stessi principi che la morale evangelica indica, che il popolo, attraverso la religione, conosce, e sulla cui base esso è in grado di farsi un'idea chiara e immediata dell'operato dei magistrati.

---

<sup>49</sup> *Observation sur le projet annoncé au nom du comité des finances, de supprimer les fonds affectés au culte, adressées à la Convention nationale* (LC1, n°8, 7 déc. 1792), in *OR*, t. 5, pp. 116-121, le citazioni che seguono sono tratte dalle pp.117-118.

<sup>50</sup> Non solo, nel messaggio del figlio di Maria trovano spazio «des anathèmes contre la tyrannie et contre l'impitoyable opulence», e «des consolations à la misère et au désespoir lui-même».

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 118 (*corsivi miei*).

Quest'ordine di considerazioni, come abbiamo in parte già visto, ritorna tale e quale nel discorso del 18 floreale: i precetti della religione – che qui viene caratterizzata come civile e naturale, come sintesi delle grandi tradizioni del pensiero classico, da Socrate a Zenone, e del cristianesimo<sup>52</sup> – costituiscono il riferimento entro cui si sviluppa la vita della comunità, che in tanto può aumentare la propria coesione e la propria forza, in quanto da quei precetti è in grado di ricavare concrete indicazioni di condotta. Così, se il culto degno dell'Essere supremo è costituito dalla «pratique des devoirs de l'homme», al primo posto di questi doveri troviamo la prescrizione «de détester la mauvaise foie et la tyrannie, de punir les tyrans et les traîtres, de secourir les malheureux, de respecter les foibles, de défendre les opprimés, de faire aux autres tout le bien qu'on peut, et de n'être injuste envers personne»<sup>53</sup>.

La religione civile costituisce così la vera *legge* della comunità, ed è in relazione ad essa che bisogna rendere ragione di ogni singolo provvedimento dei magistrati, così come di ogni singolo comportamento dei cittadini, sia esso pubblico o domestico. Infatti, non ci può essere distinzione fra il comportamento che ognuno tiene in privato e la sua condotta pubblica, giacché la grande famiglia dello Stato è composta dalle singole famiglie particolari<sup>54</sup>, e la fede coniugale, l'amore paterno, la tenerezza materna, la pietà filiale hanno per la comunità lo stesso rilievo delle virtù direttamente politiche<sup>55</sup>.

Se le cose stanno così, è in relazione a *questa* legge che vanno valutati i rapporti tanto dei cittadini fra loro, quanto con i magistrati: una volta che, attraverso le istituzioni repubblicane, la legge della morale si sia incarnata nei comportamenti e nelle abitudini dei cittadini, diventerà automatico per essi cogliere nella guida dei magistrati la conformità o meno al criterio del *beau moral*, al quale i governanti, al pari dei governati, mirano: infatti, se la guida che i magistrati assicurano alla comunità è virtuosa, in essa i cittadini non vedranno che la loro stessa volontà, in quanto entrambe

---

<sup>52</sup> *Sur le rapport des idées religieuses*, cit., t. 10, pp. 453-454. Zenone e la Stoa costituiscono un riferimento costante per Robespierre, che dedica una delle feste nazionali «au Stoïcisme» (*ivi*, p. 464).

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 462, artt. 1-3.

<sup>54</sup> Cfr. *Sur les inégalités dans les successions*, cit., t. 7, pp. 181-194, p. 183: «ce sont ces familles particulières qui composent la grande famille de l'état; ce sont les mœurs privées qui sont la base des mœurs publiques»; cfr. *supra*, p.118.

<sup>55</sup> *Ivi*, pp. 463-464. Molto utile la catalogazione e l'analisi delle diverse "virtù robespierriane", in C. Vetter, M. Marin, *La nozione di felicità in Robespierre*, op. cit., pp. 29-30. Per quanto riguarda la rilevanza della condotta privata dei cittadini per l'intera comunità politica, è assai significativo l'intervento *Pour Foucault, juge au Tribunal révolutionnaire* (J, 23 frimaire an II, 13 déc. 1793), in *OR*, t. 10, pp. 251-252, p. 252. Foucault è chiamato a difendersi, fra le altre cose, dall'accusa di aver fatto ammalare la moglie; avendo il club fatto intendere di non voler entrare nella «conduite privée» di Foucault, Robespierre chiede invece che tanto la denuncia, quanto la giustificazione vengano ascoltate con la massima attenzione, poiché – dice – «un homme qui est injuste envers sa femme ne peut pas être admis à remplir un emploi qui donne le droit de prononcer sur la vie ou sur la mort des citoyens».



si sforzano di conformarsi alla eterna legge della giustizia e della morale, che trascende ugualmente tutti gli uomini e che per questo costituisce per tutti un riferimento sicuro. Per rendersi conto di come sia effettivamente una visione di questo tipo a presiedere alla visione robespierriana, è opportuno soffermarsi su una significativa seduta della Società dei Giacobini, avvenuta pochi giorni dopo l'approvazione, da parte della Convenzione, del decreto sull'Essere supremo. In essa<sup>56</sup> Jullien, commissario del Comitato di salute pubblica, invita i membri del club ad approvare un ordine del giorno da inviare alla Convenzione, proprio per esprimere il sostegno della Società sul decreto del 18 floreale. Dopo la lettura del testo, nonostante gli applausi unanimi, un membro va alla tribuna per sconsigliarne l'approvazione: egli non discute i principi che vi sono espressi; gli pare tuttavia che non sia tatticamente opportuno che la Società voti un provvedimento proposto da un membro del Comitato di salute pubblica. La risposta di Robespierre è assolutamente significativa:

Ce serait vouloir donner au Comité de salut public d'étranges avantages que de prétendre que c'est lui qui dicte les principes que vous devez professer. Les sentimens qui ont été manifestés dans l'adresse n'étaient-ils pas *déjà dans vos cœurs* ? («*Oui, oui !*» *s'écrient tous les membres.*)... *C'est donc vous qui avez parlé dans cette adresse ; ces sentimens ne vous ont été suggérés par personne*<sup>57</sup>.

I Giacobini, che sono per Robespierre l'esempio chiarissimo della comunità virtuosa, non possono avere «principes différens» da quelli della Convenzione, che proprio in quanto ha saputo far giustizia dell'«*opinion scélérate des êtres sans moralité*» ha mostrato una volta di più la propria virtù. Così non vi è alcun dubbio, per Robespierre, che

les Jacobins suivront son exemple, en adoptant l'adresse, ou plutôt *ils ne l'adopteront pas*, car elle est dans l'âme de tous les membres de la Société<sup>58</sup>.

Non c'è nemmeno bisogno di discutere e deliberare su un provvedimento che tutti condividono: lungi dal suggerire ai membri della Società quale deve essere il loro pensiero, le parole di Jullien non fanno altro che manifestare ciò che tutti già

---

<sup>56</sup> Aulard, *SJ*, t. 6, pp. 125-135.

<sup>57</sup> *Pour l'adresse à la Convention proposée par Jullien, sur l'instauration du culte de l'Être suprême* (J, 26 floréal an II, 15 mai 1794, 1° int.), in *OR*, t. 10, pp. 466-467, p. 467 (*corsivi miei*, eccetto la nota dello stenografo, riportata fra parentesi).

<sup>58</sup> *Ibid.*

sicuramente pensano e sentono; né potrebbe essere diversamente, poiché se una è la virtù e la morale, uno è il pensiero e il comportamento dei cittadini virtuosi, e una e la stessa la volontà di governanti e governati, in quanto ugualmente conforme alla legge morale.

Attraverso la virtù, la comunità si ritrova unanime, coesa ed omogenea intorno alla vera sostanza delle cose, che regna nei cuori dei cittadini; ciò che resta da fare, non è che la guida, la cura, la gestione o – come Robespierre aveva già avuto modo di scrivere – l'economia del corpo politico.

**2.5** Tutti questi spunti convergono inequivocabilmente, mi pare, verso un unico fuoco, mostrando come l'orizzonte concettuale cui costantemente Robespierre riferisce sia potentemente segnato dal paradigma del pastorato cristiano<sup>59</sup>.

È lo stesso Robespierre, del resto, a suggerirci l'accostamento. Quasi in conclusione del discorso del 18 floreale, anticipando una critica che gli si sarebbe potuta rivolgere, egli si chiede se l'istituzione del culto dell'Essere supremo non possa venir impiegata dai «prêtres» per ricostruire il loro «empire» sugli uomini. Per Robespierre, questa eventualità è esclusa in partenza: essi si sono uccisi da sé, poiché «a force de défigurer l'Être suprême, ils l'ont anéanti autant qu'il étoit en eux»; e, rivolgendosi direttamente a loro, chiede:

Prêtres, par quel titre avez-vous prouvé votre mission? avez-vous été plus justes, plus modestes, plus amis de la vérité que les autres hommes? Avez-vous chéri l'égalité, défendu les droits des peuples, abhorré le despotisme et abattu la tyrannie ?<sup>60</sup>

È inutile, credo, sottolineare come gli attributi che per Robespierre dovrebbero identificare la missione del clero siano esattamente gli stessi che egli, durante l'intera Rivoluzione, attribuisce ai magistrati virtuosi, e in primo luogo a sé stesso. Ed è sicuramente importante ricordare qui come nessuno, nemmeno fra i suoi più accaniti

---

<sup>59</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1984*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009, pp. 281-312. Foucault, nell'ultima lezione del corso, si interroga sulla specificità della *parresia* cristiana, nella sua differenza rispetto alla *parresia* cinica: si tratta pertanto di uno studio che, *direttamente*, non ha nulla a che vedere con la Rivoluzione francese. Eppure l'analisi foucaultiana mette a disposizione un apparato concettuale di straordinario aiuto, a mio avviso, per mettere a fuoco il pensiero e l'azione di Robespierre. Sulla rilevanza dell'elaborazione teologica cristiana ai fini di una comprensione della politica moderna è fondamentale inoltre G. Agamben, *Il regno e la gloria*, op. cit.

<sup>60</sup> *Sur le rapport des idées religieuses*, cit., t. 10, p. 457.

nemici dopo Termidoro, si sia provato a mettere in discussione l'integrità dell'Incorruttibile.

Per tutta la Rivoluzione, Robespierre ha esercitato un magistero, mostrando la congruità della sua condotta con i principi che andava professando: egli ha fatto della sua parola e della sua azione l'incarnazione della giustizia celeste e della verità, e di sé stesso l'immagine della virtù, il tramite e la guida fra Dio e il suo popolo, il martire del dispotismo<sup>61</sup>; in quanto tale ha chiesto e lungamente ottenuto la *confiance* dei suoi concittadini, instillando al contempo la *méfiance*<sup>62</sup> nell'intimo di ciascuno, verso sé e verso gli altri; in quanto tale, si è mostrato ai francesi come l'unico capace, per tutto questo, di *faire leur salut*.

È davvero impressionante leggere le pagine con cui Foucault chiude il suo ultimo corso, indagando nelle sue molteplici manifestazioni la *parrèsia* cristiana<sup>63</sup>: non vi è forse una sola di queste manifestazioni che Robespierre non abbia – quanto consapevolmente non è dato sapere – riproposto nel corso della sua parabola, e la vicinanza che si respira fra due mondi – in apparenza tanto estranei l'uno all'altro – ha del surreale.

---

<sup>61</sup> Robespierre mobilita a più riprese l'idea del martirio per la libertà. Ad es. *Sur les mesures de sûreté, et sur les honneurs à décerner à Michel Lepeletier* (Cv, 21 janvier 1793, 1° int.), in *OR*, t. 9, pp. 248-253, p. 249: «C'est sur la tombe d'un martyr de la liberté qu'il faut faire le serment de la sauver». A più riprese si dirà pronto a morire, piuttosto che a soccombere sotto il giogo del dispotismo; per tutti, si veda *Sur les tentatives d'assassinat contre des représentants du peuple* (J, 6 prairial an II, 25 mai 1794), in *OR*, t. 10, pp. 469-473: «Que les défenseurs de la liberté soient en butte à la rage des factions et aux poignard de la tyrannie, c'est une vérité que les patriotes ont prévue de tout tems [...] Je disois, il y a deux mois: si nous battons les ennemis [...] nous serons assassinés [...] J'ai senti qu'il était plus facile de nous assassiner que de vaincre nos principes [...] Moi qui ne crois point à la nécessité de vivre, mais seulement à la vertu et à la Providence, je me trouve placé où les assassins ont voulu me mettre [...] Français, amis de l'égalité, reposez-vous sur nous du soin d'employer le peu de vie que la Providence nous accorde, à combattre les ennemis qui nous environnent. Nous jurons par les poignard rougis du sang des martyrs de la Révolution, et depuis aiguisés contre nous, d'exterminer jusqu'au dernier, les scélérats qui voudroient nous ravir le bonheur et la liberté».

<sup>62</sup> L. Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit., pp. 192-215 individua nella *défiance* una caratteristica essenziale del pensiero di Robespierre.

<sup>63</sup> M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 297-304, individua i seguenti significati di *parrèsia*: «une *parrèsia* qui n'est rien d'autre que le courage de dire ces choses utiles pour tout le monde, de la part d'un certain nombre de gens chez qui la pureté de cœur, le courage, la noblesse d'âme rendent possible cette *parrèsia* [...] cette autre *parrèsia* que l'on voit se dessiner se définit comme une sorte de modalité de rapport à Dieu, modalité pleine et positive. Il s'agit de quelque chose comme l'ouverture de cœur, la transparence de l'âme qui s'offre au regard de Dieu [...] une *parrèsia* apparaît [...] comme un don de Dieu [...] c'est l'être même de Dieu dans sa manifestation qui est appelé *parrèsia* [...] c'est cette assurance que tout chrétien peut et doit avoir dans l'amour, l'affectation de Dieu [...] La *parrèsia*, c'est la confiance que Dieu écouterà ceux qui sont chrétiens, et qui, en tant que tels, ayant la foi en Lui, ne Lui demandent rien d'autre que ce qui est conforme à Sa volonté [...] la *parrèsia* est la vertu apostolique par excellence [...] Le martyr, c'est le parrésiate par excellence [...] à ce thème de la *parrèsia*-confiance va se substituer le principe d'une obéissance tremblante, dans laquelle le chrétien aura à craindre Dieu, à reconnaître la nécessité de se soumettre à la volonté de Dieu, à la volonté de ceux qui représentent Dieu [...]». Quest'ultimo significato si sviluppa, secondo Foucault, a partire dal V e VI secolo, in concomitanza con l'affermazione delle «structures d'autorité» e «institutionnelles» «par lesquelles la conduite des âmes va être confiée à des pasteurs, prêtres ou évêques»; in conseguenza di ciò, si viene affermando l'idea che «par soi-même, l'individu n'est pas capable de faire son salut [...] Et s'il n'est pas capable d'avoir par lui-même [...] ce rapport à Dieu, s'il ne peut l'avoir que par l'intermédiaire des structures d'autorité, c'est bien le signe que, de soi-même, il doit se méfier».

Le parole con cui Foucault termina la sua analisi sembrano scritte su Robespierre. Dopo aver riepilogato i due poli della *parrèsia*, quello positivo, all'origine della tradizione mistica, e quello negativo, all'origine della tradizione ascetica, afferma:

Ce pôle anti-parrésastique, ascétique, sans confiance, ce pôle de la méfiance à l'égard de soi-même et de la crainte à l'égard de Dieu, n'est pas moins important que le pôle parrésastique. Je dirai même qu'il a été historiquement et institutionnellement beaucoup plus important, puisque c'est autour de lui, finalement, que ce sont développées toutes les institutions pastorales du christianisme<sup>64</sup>.

In Robespierre mistica e ascetica passano continuamente l'una nell'altra, si fondano anzi reciprocamente: dalla convinzione della purezza posseduta, discendono insieme i dispositivi della virtù e del terrore, senza i quali nessuna purezza è possibile. E, anche in Robespierre, il "polo ascetico" si impone sul "polo mistico".

Ci chiedevamo sopra quale concezione della virtù potesse portare entro sé il terrore. Il paradigma del pastorato ci viene in soccorso: anche l'Inquisizione, come la cura delle anime, è un'istituzione pastorale. E anche l'*ecclesia* di Robespierre in tanto è *ortodossa, una, santa*, in quanto non lascia scampo all'*eresia*<sup>65</sup>.

La festa dell'Essere supremo, officiata da Robespierre, per l'occasione eletto Presidente della Convenzione, difficilmente si riuscirebbe a comprendere se non su questo sfondo squisitamente teologico-politico. I due discorsi pronunciati al popolo, e l'intera

---

<sup>64</sup> Il passo merita di essere letto per intero : «Il y a une conception positive et une conception négative de la *parrèsia*. La conception positive est celle qui fait de la *parrèsia* une confiance en Dieu, une confiance comme étant l'élément par lequel l'homme peut dire la vérité dont il est chargé s'il est un apôtre ou un martyr. La *parrèsia*, c'est aussi la confiance que l'on a dans l'amour de Dieu et dans la façon dont Dieu accueillera l'homme, lorsque le jour du Jugement viendra. Cette conception de la *parrèsia* a cristallisé autour d'elle ce qu'on pourrait appeler le pôle parrésastique du christianisme, où le rapport à la vérité s'établit dans la forme d'un face-à-face avec Dieu et dans celle d'une confiance, confiance humaine qui répond à l'épanchement de l'amour divin. Ce pôle parrésastique me paraît avoir été à l'origine de ce qu'on pourrait appeler la grande tradition mystique du christianisme. A qui a suffisamment confiance en Dieu, à qui le cœur est assez pur pour pouvoir s'ouvrir à Dieu, à celui-là Dieu répondra par un mouvement qui assurera son salut et lui permettra d'avoir accès à un face-à-face éternel avec [Lui]. Telle est la fonction positive de la *parrèsia*.

Et puis vous avez, dans le christianisme, un autre pôle, un pôle anti-parrésastique qui fonde, non pas la tradition mystique, mais la tradition ascétique. C'est le pôle selon lequel le rapport à la vérité ne peut s'établir que dans l'obéissance craintive et révérencieuse à l'égard de Dieu, et sous la forme d'un déchiffrement soupçonneux de soi, à travers les tentations et les épreuves».

<sup>65</sup> Già J. Michelet, *Histoire*, op. cit., e E. Quinet, *Philosophie de l'histoire*, op. cit., e *La Révolution*, op. cit. colsero magistralmente la rilevanza nella Rivoluzione e in Robespierre in particolare della tradizione del cristianesimo. Su ciò si veda innanzitutto l'illuminato saggio di Jean-Michel Rey, «Postface», in E. Quinet, *Philosophie*, op. cit.; G. Labica, *Robespierre*, op. cit.; L. Jaume, *Le discours jacobin*, op. cit.; H. Guillemin, *Robespierre politico e mistico*, Milano, Garzanti, 1999.

scenografia appositamente progettata, svelano con definitiva chiarezza la visione robespierriana del politico. Di essi, teniamo in conclusione queste parole:

Peuple généreux, veux-tu triompher de tous tes ennemis? pratique la justice et rend à la divinité le seul culte digne d'elle. Peuple, livrons-nous aujourd'hui, sous ses auspices, aux transports d'une pure allégresse ; demain nous combattons encore les vices et les tyrans : nous donnerons au monde l'exemple des vertus républicaines, et ce sera l'honorer encore<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> *Discours au peuple réuni pour la fête de l'Être suprême* (20 prairial an II, 8 juin 1794), in *OR*, t. 10, pp. 479-483, p. 482.



## Conclusioni generali

1 L'approdo del discorso robespierriano sul popolo e sul governo, così come ci si è venuto imponendo in questo nostro attraversamento, ci riporta al punto da cui questo lavoro ha preso le mosse. Per rendercene conto, basta rileggere ora alcune righe di Boulainvilliers:

Les Ambassadeurs d'un Calife de Babilone [...] disoient [...] qu'ils avoient vu en Europe *un Peuple de Rois* [...]; que ces Rois avoient pourtant *un Chef qui étoit le Roi des Rois*; et que néanmoins *eux et lui ne vouloient jamais que la même chose*; qu'ils *obéissoient* pourtant tous à ce *Chef*, quoiqu'en un sens ils fussent *tous libres et Rois comme lui*<sup>1</sup>.

Boulainvilliers, opponendosi alle pretese di dominio della monarchia assoluta, alla sua folle pretesa di costituire da sola l'intera nazione – «l'État c'est moi», secondo il detto attribuito a Re Sole – ricerca nella storia le ragioni che consentano di dimostrare, in maniera incontrovertibile, che è invece la nazione a istituire i re. La nazione è la comunità politica, la *societas*, che conferisce ad uno dei suoi membri il compito di curare per tutti gli affari comuni, si tratti di dirimere le controversie in tempo di pace, o di guidare i guerrieri all'assalto durante le guerre. Il re non è dunque in alcun modo il padrone del suo popolo: ne è invece la guida, il condottiero, il *capo*.

Se è così, la volontà del re non è la volontà della nazione: egli comanda su incarico del corpo politico, che ha sempre di fronte e che gli obbedisce fino a quando dimostri, nella sua azione di direzione e cura della comunità, di rispettarne il carattere, di interpretarne le istanze, di perseguirne il bene. In caso contrario, quando cioè il re, approfittando della sua situazione di vantaggio, imponga alla comunità che lo ha eletto la sua volontà, o bene i cittadini hanno conservato forza sufficiente per ridurlo a più miti consigli, oppure, se si piegano, essi non sono più liberi: in tal caso, il sovrano non sarebbe più re di re, ma re di schiavi, cioè tiranno.

Così, né il re può imporre la sua individuale volontà al corpo politico, né il corpo politico può pensare che il re esegua meccanicamente e pedissequamente i suoi voleri. Dal momento in cui la comunità, che è ciò che per Boulainvilliers esiste innanzitutto, delega la cura degli affari comuni a uno dei suoi membri, nel seno dell'associazione

---

<sup>1</sup> H. de Boulainvilliers, *Histoire*, op. cit, t. 1, pp. 221-222.

sono automaticamente in campo due volontà: quella dei governati, e quella di chi governa; il problema che si pone è dunque di comprendere come esse debbano rapportarsi, al fine di assicurare un armonico e ordinato sviluppo dell'insieme e di permettere l'attingimento del bene comune.

Ciò è possibile se, all'interno della comunità, si riuscirà a produrre «une *intime union* de tous les Membres avec leur Chef, une *parfaite unanimité de sentiments*, et une *correspondance mutuelle* pour le bien commun»: bisogna cioè che il re e il suo popolo, «eux et lui», vogliano sempre «la même chose»; in tal modo, non sarà la volontà di nessuno dei due a prevaricare l'altra, entrambe continueranno a rimanere in campo, ma regolate sul medesimo obiettivo e così, procedendo all'unisono, potranno costantemente riconoscersi l'una nell'altra.

Quantunque risignificate all'interno di un contesto assai differente, dietro questa concezione pulsano – mi pare – le parole che La Boétie aveva impiegato per caratterizzare la società politica degli uomini liberi. La natura, diceva, «nous a tous formés sur le *même modèle* afin que chacun pût se regarder *et quasiment se reconnaître dans l'autre comme dans un miroir*»: essa ha concesso agli uomini la parola, affinché possano produrre «par la *communication et l'échange* de [...] pensées, la *communion* de [...] *volontés*»; infatti, essa

a cherché par tous les moyens à faire et à resserrer le nœud de notre *alliance*, de notre *société*, [...] elle a montré en toutes choses qu'elle ne nous voulait pas seulement *unis*, mais *tel un seul être*<sup>2</sup>.

Anche per Boulainvilliers il «même modèle» che può permettere a re e popolo di riconoscersi e, pur essendo due, di fare uno è costituito dalla natura: dalla comune natura franca, dalla stirpe, dal sangue. Proprio perché la comunità dei Franchi è omogenea e una, proprio perché il re che viene eletto non è che uno dei membri del corpo politico, esso condivide con loro *in partenza* una familiarità, che può permetterne il costante e il continuo accordo; e infatti i capetingi, per elevare l'edificio del loro dominio arbitrario, hanno impiegato l'unico mezzo adatto allo scopo: liberando e nobilitando i galli, essi hanno scientemente corrotto la comunità originaria, creando una

---

<sup>2</sup> E. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, op. cit., pp. 34-38. Sulla rilevanza del pensiero di La Boétie per la Rivoluzione, si veda F. Moureau, *La Boétie à l'épreuve de la Révolution française, éditions et travestissements du Contr'Un*, in Etienne de la Boétie, *Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque International Duke University, 26-28 mars 1999, Textes réunis par Marcel Tetel, Honoré Champion, Paris 2004, pp. 293-306.



nazione nuova, a immagine del loro disegno, perché composta da genti abituate a servire.

2. L'idea di una omogeneità *naturale* della comunità politica, fondata sul sangue, ha scavato nel Settecento intorno a Boulainvilliers e alla sua opera «un solco profondissimo di disprezzo»<sup>3</sup>; ma l'impostazione complessiva del problema politico sulla centralità della comunità, il suo tentativo di ricercare le condizioni per un comando non dispotico, calibrato sul carattere del popolo su cui si esercita, l'idea che il governo del corpo politico passi per l'armonizzazione, la sintonizzazione delle volontà dei governati e dei governanti hanno lasciato un segno profondo nel dibattito politico a lui immediatamente successivo.

Infatti, la riflessione *storico-politica* di Boulainvilliers non è passata inosservata ai suoi contemporanei, per i quali il conte di Saint-Saire ha costituito un punto di riferimento costante. Lo è stato per Montesquieu, che dedica gli ultimi libri dell'*Esprit des lois* a discuterne le tesi; e lo è stato per Rousseau, che lo affianca a «Bodin, Loisel, Fénelon, Saint-Pierre, Montesquieu, Mably et Mirabeau, «tous bons François et gens éclairés»»<sup>4</sup>. Ed effettivamente è forte l'impressione che lo strumentario boulainvillieriano sia potentemente in opera nella speculazione del ginevrino. Anche Rousseau ci è parso in prima istanza impegnato a ricercare le condizioni perché il comando politico, di cui mai gli uomini potranno fare a meno, si mantenga entro i limiti di un rapporto di direzione e di guida, esercitato da magistrati saggi e virtuosi, responsabili delle proprie decisioni di fronte al popolo; e anche Rousseau ci è sembrato fondare questa possibilità, seppure in modo problematico, sulla corrispondenza unanime di sentimenti fra governanti e governati in merito ai contenuti delle scelte, resa possibile dalla cornice omogenea data dal carattere del popolo. Ma a differenza di Boulainvilliers, e sulla scia di Montesquieu, Rousseau non cerca l'omogeneità della comunità politica nel dato biologico, bensì nel lento processo attraverso cui le associazioni umane, esposte all'interazione di una molteplicità di fattori, sedimentano usi, costumi, tradizioni, lingue, religioni, comportamenti fino a raggiungere una propria individualità, che sarà in conclusione il saggio legislatore a potenziare ed esaltare.

Sulla base di questa lettura del pensiero politico del ginevrino, Rousseau si rivela così, in definitiva, l'anello di congiunzione privilegiato che consente di rintracciare, nella

---

<sup>3</sup> D. Venturino, *Le ragioni della tradizione*, op. cit., p. 206.

<sup>4</sup> Minuta del 15 ottobre 1758 pubblicata in *Correspondance complète de J.J. Rousseau*, a cura di R.A. Leigh, Institut et Musée Voltaire, Genève, 1967, 7. 5, p. 177, cit. in D. Venturino, *Le ragioni della tradizione*, op. cit., p. 201.

riflessione politica robespierriana sui concetti di popolo, nazione e governo, una sorprendente vicinanza all'elaborazione teorica avanzata dalla reazione nobiliare contro la monarchia assoluta.

**3.** Robespierre, sulla base della concreta urgenza del governo, si trova nelle condizioni di dover forzare il quadro teorico approntato da Rousseau, che costituisce l'orizzonte ampio entro cui egli inquadra la sua riflessione e al quale lo lega una sostanziale affinità di sentire. Quello che per il ginevrino era il punto di riposo di un'architettura in costante tensione – il pensiero di un'armonia piena fra governanti e governati, difficilissima, ma non impossibile da ottenere, seppure in frangenti eccezionali – per Robespierre diviene il banco di prova, la verifica quotidiana della salute del corpo politico, di cui si trova infine alla guida.

L'unanimità fra cittadini e magistrati sui contenuti dei singoli provvedimenti può essere ottenuta se entrambi vogliono la stessa cosa; ed entrambi vogliono la stessa cosa se le loro passioni sono ugualmente disciplinate al perseguimento della virtù e della felicità comuni. Realizzata l'uguaglianza nella virtù, la politica sarà pienamente e stabilmente sé stessa – direzione, guida e cura della comunità politica –, mentre il dispotismo dei magistrati e la sudditanza dei cittadini saranno allontanati dall'orizzonte. In questo quadro, al legislatore non basta più osservare costantemente i costumi dei cittadini, per intervenire senza essere visto, e modificarli gradualmente e insensibilmente. Bisogna dispiegare tutti gli sforzi, gettare i cittadini «dans un moule républicain», per produrre in loro una seconda natura, virtuosa e comune, in base alla quale essi sappiano vedere sé negli altri, siano essi concittadini o magistrati. Si tratta insomma di formare una vera e propria «*race renouvelée, forte, laborieuse, réglée, disciplinée*»<sup>5</sup>.

Qui la logica del discorso di Boulainvilliers riappare con tutta la sua forza e anche se, certo, la razza rinnovata che Robespierre vagheggia non è connotata etnicamente, si tratta pur sempre di una razza: la razza dei puri, dei giusti, degli eletti. È esattamente qui – notavamo chiudendo l'ultimo capitolo – che il discorso robespierriano estrinseca la sua potente venatura teologico-politica, e che l'esperienza di governo acquista i connotati della predicazione e della missione salvifica: *le salut du peuple*, appunto.

**4** Così, mobilitando inizialmente l'indicazione foucaultiana secondo cui il discorso «storico-politico» di Boulainvilliers introduce un modo nuovo di pensare i rapporti politici, assai diverso dalla prospettiva pacificante del discorso «filosofico-giuridico»,

---

<sup>5</sup> *Sur le plan d'éducation National de Michel Lepeletier*, cit., t. 10, p. 32.

alla fine del percorso abbiamo incontrato il dispiegarsi di quella stessa logica al cuore del pensiero e dell'azione robespierriane. Ma questa logica, così connotata, non ci appare più con i caratteri della novità, e sembra anzi affondare le sue radici molto indietro nel tempo: più indietro della Rivoluzione, più indietro della reazione nobiliare, più indietro anche della monarchia assoluta.

Lo stesso Foucault, riflettendo sulle origini del discorso storico-politico e sulla fine di un orizzonte antico, a tale discorso completamente estraneo, aveva del resto osservato:

Questa storia, basata sul modello romano e sulle funzioni indoeuropee, si è trovata ad un certo punto contrastata da una storia di *tipo biblico, quasi ebraico*, che a partire *dalla fine del medioevo* è stata il discorso della rivolta e della profezia, del sapere e dell'appello al rovesciamento violento dell'ordine delle cose. Questo nuovo discorso non è più legato a un'organizzazione ternaria, come il discorso storico delle società indoeuropee, ma a una percezione e a una ripartizione *binaria* della società e degli uomini: da un lato gli uni e dall'altro gli altri, *gli ingiusti e i giusti*<sup>6</sup>.

Per Foucault è la comparsa di questo discorso *biblico*, la sua progressiva affermazione e diffusione a dare l'avvio a «una società di tipo, diciamo, in mancanza di un'altra parola, moderno (ma evidentemente tale parola è priva di significato)». La parola di per sé è priva di significato, in quanto non è che una determinazione temporale, senza contenuto. Se però vogliamo usare la parola “moderno” per caratterizzare l'irrompere, nella civiltà occidentale, di elementi affatto nuovi rispetto al suo assetto “antico”, indoeuropeo, tripartito, questi elementi vanno cercati, suggerisce Foucault, in concomitanza con l'impatto del cristianesimo sul mondo greco-romano, e del suo lento, progressivo ma inesorabile sostituirsi a questo.

Se è così, la soglia della modernità va riportata molto indietro del tempo, e il pensiero robespierriano, che qui abbiamo cercato di indagare, è un pensiero autenticamente moderno: pienamente conforme, nella sua logica, alle divisioni binarie fra giusti e dannati, ortodossi ed eretici su cui la Chiesa romana ha impostato la sua azione, a partire dal momento in cui si è consolidata come istituzione.

«A l'autre extrémité du cercle l'unanimité revient», scriveva Rousseau indicando i caratteri della situazione di asservimento dei cittadini, i quali sperimenterebbero un'unanimità ben diversa – la concordia, il *concert* – nella città ben governata. C'è da chiedersi se non sia proprio questo, l'idea cioè che il comando politico attinga la sua perfezione nel momento in cui è in grado di produrre un'armonia perfetta, ciò che

---

<sup>6</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, op. cit., pp. 67-68.

genera necessariamente l'unità nella forma dell'asservimento, e se l'elaborazione e la prassi politica dell'occidente cristiano non siano come paralizzate entro le maglie di un paradigma teologico, di cui si sforzano di riprodurre in terra l'economia.

## Bibliografia

### Fonti e autori

#### A) Fonti della Rivoluzione

*Adresse aux habitans des 83 départemens*, lue à la tribune des Jacobins, le 19 Août 1792, l'an 4 de la liberté, par M. Brival, député à l'Assemblée législative et membre de la société

*Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises, fondé par J. Mavidal et E. Laurent, continué sous la direction de M. Reinhard, G. Lefebvre et M. Bouloiseau, 1<sup>re</sup> série (1787-1799)*, Paris, Dupont, 1875-1913, puis Paris, CNRS Editions, 101 vol., 1961-2005.

AULARD F.-A., *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du Club des Jacobins de Paris*, Paris, Jouaust-Noblet-Quantin, « coll. de documents relatifs à l'histoire de Paris pendant la Révolution française », 6 vol., 1889-1897.

*Gazette nationale ou Le moniteur universel*, Paris, H. Agasse, 1789-1810, nn. 1-365

*Papiers inédits trouvés chez Robespierre, Saint-Just, Payan, etc., supprimés ou omis par Courtois, précédés du rapport de ce député à la Convention nationale, avec un grand nombre de fac-simile et les signatures des principaux personnages de la Révolution*, Paris, Baudouin Frères Éditeurs, 1838, 3 tomes.

ROBESPIERRE M. F. M. I., *Œuvres*, Paris, Leroux, puis Paris, Alcan, puis Gap, Imprimerie Louis-Jean, puis Paris, PUF (publication de la VI<sup>e</sup> section de l'Ecole des Hautes Etudes en science sociales et de la Société des Etudes Robespierriistes), 10 vol., 1910-1967.

ID., *Vol. 11 : Complements (1784-1794)*, édition présentée et annotée par Florence Gauthier, Paris, Société des Études Robespierriistes, 2007

SIEYÈS J.-E., *Opere e testimonianze politiche*, tomo I: scritti editi, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano, 1993, 2 vol.

## **B) Traduzioni italiane dei discorsi di Robespierre**

BATTISTA A. M. (a cura di), *I principi della democrazia: discorsi all'Assemblea Costituente Francese 1789-1791*, Padova, CEDAM, 1997

BLANCHE C. A. (a cura di), *Discorsi. Robespierre*, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1919

BURGIO A. (a cura di), *Principi di morale politica*, Roma, Manifestolibri, 1995

ID. (a cura di), *Sul governo rappresentativo*, Roma, Manifestolibri, 1995

CANTONI G. (a cura di), *La rivoluzione giacobina. Massimiliano Robespierre*, Milano, Universale Economica, 1953

CATTANEO M. A., *La scalata al cielo: discorsi. Massimiliano Robespierre*, Verona, Essedue, 1989

CERRONI U. (a cura di), *La rivoluzione giacobina: Maximilien Robespierre*, trad. it. di Fabrizio Fabbrini, apparati biobibliografici di Grazia Farina, Pordenone, Studio Tesi, 1992

DI LAURO R. (a cura di), *Discorsi. Robespierre*, Mazara, Siciliana, 1949

FEDEL G. (a cura di), *Tre discorsi politici: frammenti di etica della responsabilità. Maximilien Robespierre, Benito Mussolini, Bettino Craxi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008

RAO A. M., GALDERISI C., RUFFI E. (a cura di), *Pro e contro la rivoluzione. Scritti di E.-J. Sieyès, M. I. F. Robespierre, J. De Maistre*, introduzione di Giuseppe Galasso, Roma, Salerno Editrice, 1989

REVELLI M. (a cura di), *Robespierre, ovvero la rivoluzione*, Roma, Alegre, 2005

ROBESPIERRE M., *Scritti rivoluzionari*, Milano, M&B Publishing, 1995

*Robespierre e Buonaparte o le due tirannidi*, Verona, nella stamperia Ramanzini, 1814

### **C) Autori**

BOULAIVILLIERS H. DE, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France, avec quatorze lettres historiques sur les parlements ou états généraux*, La Haie/Amsterdam, 1727, 3 tomes in 8°

BOSSUET J.-B., *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, à Paris, chez Pierre Cot, 1709

*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, textes choisis et présentés par Alain Pons, Paris, Flammarion, 1986, 2 vol.

HOBBS T., *Leviatano*, testo inglese del 1651 a fronte, testo latino del 1668 in nota, a cura di Raffaella Santi, Milano, Bompiani, 2001

JURIEU P., *Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté*, reproduction en fac-similé de l'édition d'Amsterdam, 1689-1690

LA BOÉTIE E. DE, *Discorso sulla servitù volontaria*, testo francese a fronte, trad. it. di Giuseppe Pitorno, Milano, La Vita Felice, 1996

MONTESQUIEU C. L. DE, *De l'Esprit des lois*, édition établie par Laurent Versini, Paris, Folio, 2007, 2 vol.

RICHELIEU A.-J. DE PLESSIS, DUC DE, *Testament politique*, édition critique publiée avec une introduction et des notes par Louis André et une préface de Léon Noel, Paris, R. Laffont, 1947

ROUSSEAU J.-J., *Œuvres complètes*, préface de Jean Fabre, présentation et notes de Michel de Launay, Paris, Éditions du Seuil, 1967-1971, 3 vol.

ID., *Du contrat social*, édition présentée et annotée par B. Bernardi, Paris, Flammarion, G-F, 2001

SPINOZA B. DE, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di Filippo Mignini; traduzioni e note di Filippo Mignini e Omero Proietti, Milano, Mondadori, 2007

TOCQUEVILLE A. DE, *Scritti politici*, a cura di Nicola Matteucci, vol. 1, *La rivoluzione democratica in Francia*, Torino, UTET, 1996

## **Bibliografia secondaria**

### **A) Strumenti**

BONIN S. et LANGLOIS C. (s. dir.), *Atlas de la Révolution française*, Paris, éd. EHESS, 1992-2000, 11 vol.

FAUCHOIS Y., « XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle », in CIBIEL F. et al., *Journal de la France et des Français*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 1, *Chronologie politique, culturelle et religieuse de Clovis à l'an 2000* e vol. 2, *Index des noms, des événements*

*Les Constitutions de la France depuis 1789*, présentation par Jacques Godechot, Paris, Garnier Flammarion, 1979.

Ufficio centrale per i beni archivistici – Ecole française de Rome – Fondazione Lelio e Lisli Basso, *La Rivoluzione francese (1787-1799). Repertorio delle fonti archivistiche e delle fonti a stampa conservate in Italia e nella Città del Vaticano*, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1991, 5 voll.



## B) Letteratura critica

AGAMBEN G., *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008<sup>2</sup>

ID., *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2007

ID., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Piccola biblioteca Einaudi, 2005

LOUIS ALTHUSSER, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, a cura di V. Morfino, introduzione di A. Illuminati, Milano, Mimesis, 2003

ANDERSON B. R. O'GORMAN, *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 2005.

BAKER K. M., *Inventing the French Revolution: essays on French political culture in eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990

ID., *The french Revolution and the creation of modern political culture*, Oxford, Pergamon Press, 1987-1989, 3 vol.

BACZKO B., *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1989

BATTISTA A. M., *Il Rousseau dei giacobini*, Urbino, Università degli Studi, 1988

BELGRADO A., *La Rivoluzione dopo il Terrore: la virtù versus Robespierre*, Venezia, Editoria universitaria, 2002

BELL D. A., «Nation et patrie, société et civilisation. Transformations du vocabulaire social français, 1700-1789», in «Raisons pratiques», 14, Epistemologie, sociologie, théorie sociale, EHESS, 2003, pp. 99-120.

BENIGNO F., SCUCCIMARRA L. (a cura di), *Il governo dell'emergenza: poteri straordinari e di guerra in Europa tra 16. e 20. secolo*, Roma, Viella, 2007

BENIGNO F., *Specchi della Rivoluzione: conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Roma, Donzelli, 1999

BENOIT F.-P., « Montesquieu inspirateur des Jacobins. La théorie de la bonne démocratie », *R.D.P.*, 1995, pp. 5-24

BERNARDI B., *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006

ID., « Lire le *Contrat social* », in *Rousseau, le génie de la modernité*, n° hors-série du Nouvel Observateur, juillet – août 2010

ID., « Pourquoi la chimie ? », XVIIIe siècle, n° 42, 2010

ID., « Rousseau : une autocritique des Lumières », *Esprit*, 2009

ID., « Un corps composé de voix », *Cahiers philosophiques*, n° 109, 2007

ID., « Révolution et changement », *Les Cahiers du Gerhico*, n° 12, 2008

BIRAL A., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1999

ID., *La società senza governo. Lezioni sulla Rivoluzione francese. Volume primo: 1984-85*, a cura di Lorenzo Furano, Saonara (PD), Il Prato, 2009

ID., *La società senza governo. Lezioni sulla Rivoluzione francese. Volume secondo: 1985-86*, a cura di Lorenzo Furano, Saonara (PD), Il Prato, 2009

BONGIOVANNI B., GUERCI L. (a cura di), *L'albero della rivoluzione: le interpretazioni della Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989

- BORGETTO M., *La devise «liberté, égalité, fraternité»*, Paris, PUF, 1997.
- BOUDON J., *Les Jacobins. Une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, LGDJ, 2006.
- BRANDALISE A., *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova.
- BRUNEL F., *Thermidor : la chute de Robespierre, 1794*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1989
- BRUNET P., *Vouloir pour la nation. Le concept de représentation dans la théorie de l'Etat*, Paris-Bruxelles, LGDJ-Bruylant, 2004.
- ID., «La notion de représentation sous la Révolution française», in *Annales Historiques de la Révolution française, La Révolution française et le droit*, n°2, 2002, p. 27-45
- BRUNNER O., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di Pierangelo Schiera, Milano, Vita e Pensiero, 1970
- BURGIO A., *Rousseau. La politica e la storia: tra Montesquieu e Robespierre*, Milano, Guerini, 1996
- ID., *L'invenzione delle razze: studi su razzismo e revisionismo storico*, Roma, Manifestolibri, 1998
- CARINI C. (a cura di), *La rappresentanza fra due rivoluzioni (1789-1848)*, Firenze, Centro editoriale toscano, 1991
- CATTANEO M., *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre*, Milano, Cisalpino, 1990.
- ID. (a cura di), *Diritto e Stato nella filosofia della Rivoluzione francese: atti del colloquio internazionale: Milano, 1-3 ottobre 1990*, Milano, Giuffrè, 1992

CAVALLARO M., *Maximilien Robespierre: tra rivolta e rivoluzione*, Giarre, La Rocca, 2001.

CITTON Y., *L'envers de la liberté: l'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006

CHIGNOLA S., DUSO G., *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, 2008

ID., *Fragile cristallo: per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale scientifica, 2004

COSANDEY F., DESCIMON R., *L'absolutisme en France: histoire et historiographie*, Paris, Éd. du Seuil, 2002

DAVID M., *Fraternité et Révolution française. 1789-1799*, Paris, Aubier, 1987

DOUCET R., *Les institutions de la France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, éditions A. et J. Picard et C<sup>ie</sup>, 1948, 2 vol

DUSO G., KERVEGAN J.-F. (s. dir.), *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*, Milano, Polimetrica, 2007

DUSO G., *La logica del potere*, Milano, Polimetrica, 2007

ID., *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003

ID. (a cura di), *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carrocci, 1999

ID. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1993

EHRARD J. (s. dir.), *Images de Robespierre : actes du Colloque international de Naples, 27-29 septembre 1993*, Napoli, Vivarium, 1993

EVANGELISTA R., *Il bagaglio politico degli individui. La 'dinamica consuetudinaria' nella riflessione politica di Spinoza*, Milano, Ghibli, 2010

FERNANDEZ S. J., CHASSIN J. (s. dir.), *L'avenement de l'opinion publique : Europe et Amerique, 18.-19. siècles*, Paris, L'Harmattan, 2004

FOUCAULT M., "Bisogna difendere la società", sotto la direzione di François Ewald e Alessandro Fontana, a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, Milano, Feltrinelli, 2009

ID., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2007<sup>2</sup>

ID., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-84*, Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2009

FRITZ G., *L'idée du peuple en France du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, PU de Strasbourg, 1988

FURET F., *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 2004<sup>7</sup>

FURET F. ET OZOUF M., *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 2007, 5 vol.

FURET F. ET RICHEL D., *La Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. « l'histoire sans frontières », 1973

GAUCHET M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Folio, 2005

ID., *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, a cura di Davide Frontini, Bari, Edizioni Dedalo, 2008

- ID., *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989
- ID., *La révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995
- GERARD A., *La révolution française. Mythes et interprétations*, Paris, Flammarion, 1970
- GUENNIFFEY P., *Le nombre et la raison : la Révolution française et les élections*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1993
- ID., *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire, 1789-1794*, Paris, Gallimard, 2003
- GUILHAUMOU J., « Idéologies, discours et conjonctures en 1793. Quelques réflexions sur le jacobinisme », *Dialectiques*, n° 10-11, 1975, pp. 47-55.
- ID., *La langue politique et la Révolution française. De l'événement à la raison linguistique*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.
- GUILLEMIN H., *Robespierre politico e mistico*, Milano, Garzanti, 1999
- GUIOMAR J.-Y., *L'idéologie nationale: nation, représentation politique et territorialité*, Béchered, Les Perséides, 2009
- HOBBSBAWM E., *Le rivoluzioni borghesi. 1789-1848*, Roma-Bari, Laterza, 1991
- HOFMANN H., *Rappresentanza-rappresentazione: parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Milano, Giuffrè, 2007
- JAUME L., LAQUIEZE A. (s. dir.), *Interpréter les textes politiques*, Les cahiers du CEVIPOF, 39, 2005
- JAUME LUCIEN, « La représentation : une fiction malmenée », *Pouvoirs*, n° 120, *Voter*, 2007, p. 5-16.

ID., *Scacco al liberalismo. I Giacobini e lo Stato*, Naples, Editoriale Scientifica, 2003, 189 p. Edition révisée et enrichie de : *Echec au libéralisme*, 1990. Préface inédite, présentation par F. M. De Sanctis : Istituto Suor Orsola Benincasa, Centro di Ricerca sulle Istituzioni Europee.

ID., «Les équivoques de la souveraineté sous la révolution française», in G.M. Cazzaniga et Y.C. Zarka (s. dir.), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Pisa, ETS/Paris, Vrin, 2001

ID., «Représentation et factions. De la théorie de Hobbes à l'expérience de la Révolution française », in J.-P. Cotten, R. Damien, A. Tosel, *La représentation et ses crises*, Paris, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2001, pp. 207-240

ID., « Robespierre », in P. Perrineau, D. Reynié (s. dir.), *Dictionnaire du vote*, Paris, PUF, 2001, pp. 807-808

ID., « L'Etat jacobin ou le constitutionnalisme en procès » , *L'Etat moderne, 1715-1848*, sous dir. S. Goyard-Fabre, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, pp. 205-226

ID., «Les Jacobins et Rousseau», in *Commentaire*, hiver 1992-1993, vol 15, num. 60, pp. 929-936

ID., «Les jacobins et l'opinion publique», in S. Bernstein, O. Rudelle (s. dir.), *Le modèle républicain*, Paris, PUF, 1992, pp. 57-69

ID., *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

ID., «Le public et le privé chez les Jacobins (1789-1794)», in *Revue française de science politique*, vol. 37, n. 2, avril 1987, pp. 230-248

ID., *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986

JESSENNE J. P., DEREGNAUCOURT G., HIRSCH J.-P., LEUWERS H., *Robespierre. De la nation artésienne à la République et aux nations*, Actes du colloque d'Arras, 1<sup>er</sup>, 2 et 3 avril 1993, Lille, Centre d'Histoire de la Région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest, Université Charles De Gaulle-Lille III, coll. « Histoire et littératures régionales », vol. 11, 1994.

JOURDAN A., *La Revolution: une exception française ?*, Paris, Flammarion, 2004

KANTOROWICZ E. H., *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989.

KARSENTI B., «C'è un mistero nel governo? Genealogia teologica «versus» teologia politica», in *Iride. Filosofia e discussione politica*, 57, anno XXII, agosto 2009, pp. 307-323

ID., «Violenza divina e religione civile moderna. Riflessioni a partire da Rousseau», in R. Bonito Oliva e D. Contadini, *Destini della violenza*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2010, pp. 47-60.

ID., «Il corpo a corpo politico. Rousseau e l'ideale democratico», *Filosofia politica*, XXIV, 2, 2010, 183-195.

KOSELLEK R., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1994

LABICA G., *Robespierre: une politique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990

MAINTENANT G., *Les Jacobines*, Paris, Presses universitaires de France, 1984

MANNONI S., *Une et indivisible : storia dell'accentramento amministrativo in Francia*, Milano, Giuffrè, 1994-1996, vol. 1



MARTUCCI R., *L'ossessione costituente: forma di governo e Costituzione nella Rivoluzione francese, 1789-1799*, Bologna, Il Mulino, 2001

MATHIEZ A., *Maximilien Robespierre*, Roma, Erre Emme, 1989

MAUSS M., «Annexe. Sociologie politique. La nation et l'internationalisme», in Marcel Mauss, *Œuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, présentation de Victor Karady, Paris, Les Editions de minuit, 1981, pp. 571-639

MICHELET J., *Histoire de la Révolution française*, éd. Etablie et annotée par Gérard Walter, Paris, Folio Histoire, 2007, 2 tomes, 4 vol.

MORABITO M., BOURMAUD D., *Histoire constitutionnelle et politique de la France (1789-1958)*, Paris, Montchrestien, 1998

MORABITO M., *Il comando negato. Rivoluzione francese e potere esecutivo*, Manduria-Bari-Roma, Piero Lacaita Editore, 1997

MOUREAU F., «La Boétie à l'épreuve de la Révolution française, éditions et travestissements du Contr'Un», in E. de la Boétie, *Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque International Duke University, 26-28 mars 1999, Textes réunis par Marcel Tetel, Honoré Champion, Paris 2004, pp. 293-306

NORA P. (s. dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Quarto Gallimard, 1997, 3 vol.

OLIVIERI A., *Il laboratorio di Jules Michelet. Storia, tempo e immaginazione. Un saggio di metodologia*, Milano, Unicopli, 2001

PASQUINO P., *Sieyès et l'invention de la Constitution en France*, Paris, Odile Jacob, 1998

POGGI G., *La vicenda dello Stato moderno: profilo sociologico*, Bologna, Il Mulino, 1995

QUINET E., *La Révolution*, Paris, Belin, 2009, 2 vol.

ID., *Philosophie de l'histoire de France*, post-face de Jean-Michel Rey, Paris, Payot, 2009

RAMETTA G., «Sartre e l'interpretazione dialettica della rivoluzione», *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XI, 2009, 2, pp. 371–398

ROBISCO N.-B., *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française. Une esthétique de la politique (1792-1799)*, Paris, Honoré-Champion, 1998

ROSANVALLON P., *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2000

ID., *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1998

ID., *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1992

RUDÉ G., *Robespierre: ritratto di un democratico rivoluzionario*, Roma, Ed. Riuniti, 1979

SCHIERA P. (a cura di), *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, Bari, De Donato, 1979

ID., *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino, 1989

ID., *Lo Stato moderno: origini e degenerazioni*, Bologna, CLUEB, 2004

SCHNUR R., *Rivoluzione e guerra civile*, a cura di Pier Paolo Portinaro, Milano, Giuffrè, 1986

SCUCCIMARRA L., *La sciabola di Sieyès: le giornate di brumaio e la genesi del regime bonapartista*, Bologna, Il Mulino, 2002

ID., *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006

SIMONIN A., *Le Déshonneur dans la République. Une histoire de l'indignité. 1791-1958*, Paris, Bernard Grasset, 2008

SLONGO P., *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, Franco Angeli, 2010

SOBOUL A. (s. dir.), *Actes du colloque Girondins et Montagnards : Sorbonne 14 décembre 1975*, Paris, Société des études robespierristes, 1980.

ID., *Les sans-coulottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire. 2 juin 1793-9 thermidor an II*, Paris, Clavreuil, 1958.

TARANTO M., *Un pensiero in azione: Robespierre tra democrazia liberale e democrazia radicale*, Napoli, Arte tipografica editrice, 2006

VENTURINO D., *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers (1658-1722)*, Torino, Casa Editrice Le Lettere, 1993

VETTER C., *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, tomo I, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2005

VIOLANTE P., *Lo spazio della rappresentanza. Francia, 1788-1789*, Roma, XL edizioni, 2008<sup>2</sup>

VOVELLE M., *I giacobini e il giacobinismo*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

ID., *1789: l'héritage et la mémoire*, Paris, Privat, 2007

WALTER G., *Robespierre*, Paris, Gallimard, 1961, 2 vol.

