



**Paola Persano**

**La catena del tempo**

Il vincolo generazionale nel pensiero politico francese  
tra *Ancien régime* e Rivoluzione



**eum x** pensiero politico

**eum x** pensiero politico



Paola Persano

La catena del tempo

Il vincolo generazionale nel pensiero politico francese  
tra *Ancien régime* e Rivoluzione

eum

ISBN 978-88-6056-080-3  
©2007 eum edizioni università di macerata  
vicolo Tornabuoni, 58 - 62100 Macerata  
info.ceum@unimc.it  
<http://ceum.unimc.it>

Stampa:  
stampalibri.it - Edizioni SIMPLE  
via Trento, 14 - 62100 Macerata  
info@stampalibri.it  
[www.stampalibri.it](http://www.stampalibri.it)

Distribuzione e vendita:  
BDL  
Corso della Repubblica italiana, 9 - 62100 Macerata  
[bottegadellibro@bdl.it](mailto:bottegadellibro@bdl.it)

## Indice

7	Introduzione
	Capitolo Primo
	Tempo di rivoluzione: la generazione politica come soggetto storico
13	1.1 Il tempo nella storiografia della Rivoluzione francese
21	1.2 Il tempo nuovo della storia e del progresso
35	1.3 Il tempo delle generazioni
	Capitolo Secondo
	La catena allentata: il peso del passato nel dibattito settecentesco
47	2.1 La <i>Querelle des anciens et des modernes</i> : radici estetiche della filosofia del progresso
53	2.2 L'« <i>avidité encyclopédique</i> »: passato, presente e futuro in un unico abbraccio
73	2.3 Uso pubblico della storia e sovranità nel tempo
	Capitolo Terzo
	La catena spezzata: «La terra ai viventi»
105	3.1 <i>Constitution &amp; Finance</i> : i costi della rigenerazione nazionale
118	3.2 Debito pubblico e solidarietà intergenerazionale: dall' <i>ususfructus principis</i> alla nazione usufruttuaria
135	3.3 Il diritto al « <i>commun héritage</i> »: la riforma agraria tra 1791 e 1792

	Capitolo Quarto
	La catena riannodata: la Rivoluzione francese e il problema delle generazioni future
151	4.1 Dichiarazione dei diritti e felicità dei posteri: il dibattito sull'idea di costituzione
172	4.2 L'autonomia generazionale nel presente: dire la costituzione che non c'è
181	4.3 La «volontà nazionale futura» e i freni alla revisione costituzionale
194	4.4 Condorcet: tempo della costituzione democratica e durata di una generazione
209	Bibliografia
231	Indice dei nomi

## Introduzione

*Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione.*

*La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra ch'essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio (...).*

[K. Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1869<sup>2</sup>]

*[Un] figlio è nato vicino al padre, e ci rimane: ecco la società, e la causa della società (...).*

[Ch. de Secondat de Montesquieu, *Lettres Persanes*, 1721]

In età moderna è il sapere filosofico e scientifico, prima ancora dell'agire storico e politico, a esigere la definizione di una struttura formale che legghi insieme gli individui. L'immagine della "catena", invalsa nel Seicento nel suo significato biologico e ontologico originario (la "catena degli esseri") per rappresentare e ricondurre ad unità il poliforme universo naturale, nel secolo successivo acquisisce un senso ulteriore. Diventa cioè "meccanismo di trasmissione" di un patrimonio di esperienza e di cultura, da perpetuare a dispetto del trascorrere del tempo.

Un uso nuovo e diverso per una metafora antica: non sono più solo le parti del regno vegetale e animale ad essere concatenate in un unico sistema vivente «dotato di pienezza, di continuità, di grada-

zione»<sup>1</sup>, ma gli uomini in particolare a trovare nella “catena delle conoscenze” – figura ricorrente nelle imprese enciclopediche settecentesche – il segno che li distingue dagli altri esseri viventi, incorporandoli nel comune genere umano attraverso la trasmissione ereditaria da un’epoca all’altra e da una generazione all’altra.

Il passaggio attraverso le epoche e le generazioni introduce il tempo nella rappresentazione, altrimenti statica, dell’ordine naturale. La catena si temporalizza<sup>2</sup> e si appresta, così, a divenire immagine *ad hoc* dell’agire umano. In essa le singole unità di azione – gli anelli che compongono la catena – sono contemporaneamente distinte e unite tra loro, in un vincolo temporale complesso fatto di conservazione e mutamento, continuità e rottura: il vincolo generazionale. Le generazioni si succedono, ritagliandosi una propria sfera di autonomia che però non le slega completamente da quelle che le hanno precedute e che le seguiranno. La catena mostra qui tutta la sua ambivalenza: strumento che unisce, bloccando il movimento, ma che dal movimento non può prescindere, inserendosi ormai nel flusso ininterrotto del tempo. Modellata sul trasferimento del patrimonio genetico e affettivo da padre a figlio, la trasmissione del patrimonio etico e politico dalle generazioni passate a quelle presenti e future racconta della capacità del tempo storico di vincolare e liberare, di “incatenare” e “scatenare” l’azione umana.

Questa ricerca prova a dar conto di tale ambivalenza, seguendo in particolare la vicenda del passaggio dalla costituzione monarchica di Antico regime alla costituzione modernamente fondata sull’esercizio della sovranità nazionale, che trova nella svolta rivoluzionaria di fine Settecento la sua consacrazione e nella categoria di “generazione politica” una chiave di lettura nuova, ma – come si vedrà meglio in seguito – trascurata da larga parte della storiografia sul tempo della Rivoluzione francese.

Proprio la categoria di generazione, infatti, colta in una successione di tappe salienti del dibattito pubblico dell’epoca, mostra come il

<sup>1</sup> Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1936; trad. it. di L. Formigari, *La grande catena dell’essere*, Milano, Feltrinelli, 1981<sup>2</sup>, p. 196. Per tutte le citazioni di testi in lingua straniera, di cui da ora in poi non sia indicata l’edizione italiana, la traduzione è opera dell’autrice.

<sup>2</sup> W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte*, München-Wien, Carl Hanser Verlag, 1976; trad. it. di S. Kolb, A. Pasquali, *La fine della storia naturale. La trasformazione di forme di cultura nelle scienze del XVIII e XIX secolo*, Bologna, il Mulino, 1991.

Settecento francese, pur caratterizzato dalla crescente percezione di un tempo nuovo storicamente segnato da discontinuità e rotture, e da pulsioni sempre più radicalmente rivoluzionarie, non abbia comunque preteso di recidere i legami con il passato, né tanto meno con il futuro. Accelerato, ma contemporaneamente orientato verso progressi lineari e costanti, il tempo nuovo della modernità settecentesca – di cui si tratterà nel *Capitolo Primo* – fonda una difficile alleanza fra sentimento della rottura storica e desiderio di graduale progressività nel mutamento all'interno della filosofia del progresso. Con rilevanti effetti sul modo di concepire il legame generazionale.

Nell'atto di edificare una soggettività nazionale finalmente liberata dai condizionamenti gerarchici di Antico regime, la generazione politicamente attiva deve fare i conti con il peso della tradizione, da un lato, e con la responsabilità verso le generazioni future, dall'altro. Da ciò la presenza, tanto nella fase immediatamente precedente quanto nel corso della Rivoluzione stessa, di retoriche ufficiali e ufficiose che sollevano tutte ugualmente la questione del vincolo politico-costituzionale, oltre che esistenziale, fra individui adulti di generazioni diverse, e della tensione costante, alimentata da tale vincolo, fra aspirazioni all'autonomia propria e all'eteronomia altrui, tra rottura e continuità generazionale.

Ciò che in particolare viene tematizzato dal problema generazionale, alla fine Settecento, è il passaggio dal tradizionale rapporto di influenza che legava gli antichi ai moderni nelle età precedenti, ad un nuovo rapporto che lega i moderni ai loro successori. Prima di essere superata nelle pratiche politiche concrete, la tradizione che lega padri e figli è contestata già nel sapere condiviso: la cultura artistica e scientifica – nell'ampio significato che la parola "scienza" acquisisce nel XVIII secolo –, la conoscenza storica e il sapere politico incidono tutti ugualmente sul modo di guardare al vincolo fra le generazioni. Si va dalla *Querelle* seicentesca fra antichi e moderni all'enciclopedismo – incarnato specialmente dalla seconda generazione illuminista francese –, per approdare infine alla lotta per l'egemonia nell'uso pubblico della storia, ingaggiata in Francia tra *milieu* filomonarchico, componente filoparlamentare e *philosophes*. Qui il nesso fra le generazioni è articolato in maniera antagonista, non mancando nelle concezioni più radicali il tentativo di allentare, se non proprio di spezzare, la catena che stringe presente, passato e futuro.

Con il passaggio alla fase propriamente rivoluzionaria, la rottura del vincolo generazionale si delinea all'interno di un'agenda politica scandita da una serie di punti all'ordine del giorno: il dibattito sulla rigenerazione nazionale e quello sul risanamento finanziario e sui soggetti chiamati a farsi carico del debito pubblico. Quindi la proposta di riforma agraria del 1791-'92, con la conseguente riflessione sulla proprietà nel tempo; per concludere infine con la questione dello spazio di durata di un determinato ordine costituzionale.

Innestandosi, infatti, sul terreno costituzionale, la Rivoluzione non può impedirsi di riflettere sull'oggetto misterioso *constitution* e sulle sue strategie di adattamento al fluire storico. Al continuismo dei sostenitori di una costituzione immemoriale, quale "deposito" di valori immutabili o solo moderatamente rivedibili nel tempo, fa eco l'atteggiamento di chi vede nella costituzione un codice di condotta da rinegoziare a ogni cambio generazionale, e non da definire una volta per tutte. Il diritto alla rinegoziazione prende la forma giuridica del potere di revisione costituzionale, esponendosi fin da subito – a partire, cioè, dalla redazione della Costituzione del 1791 – all'aporia della «volontà nazionale futura» e del potere costituente. Del resto, nel momento in cui la contestazione dell'Antico regime spezza la continuità generazionale insita nel rapporto con la tradizione, si inaugura una stagione piena di desiderio di emancipazione politica, il cui esito ultimo è tuttavia quello, paradossale, di dislocare nel futuro la continuità interrotta, ricreando per altri – i posteri – nuove condizioni di assoggettamento culturale e politico. Un'ipoteca sul domani, questa, che conferma la difficoltà per gli attori politici coinvolti di accettare, anche psicologicamente, la nozione di «volontà nazionale futura».

Entrata in contatto con la categoria di "potere costituente", la catena generazionale, prima allentata e poi spezzata, si riannoda in forma inedita: fuoriuscita dai luoghi più tradizionali della politica, essa occupa il terreno costituzionale, nel quale cerca di conciliarsi con le idealità democratiche emergenti, ridefinendosi come rapporto di responsabilità verso i non ancora nati. Si spiega così la decisione di valorizzare, in questo saggio, la figura di Condorcet: non c'è solo l'emblematicità della sua biografia intellettuale e politica, ma soprattutto il fatto che questi coglierà più di ogni altro le implicazioni anche costituzionali del legame tra le generazioni, cercando di coniugare – non senza contraddizioni – politica del presente e pedagogia del futuro, autonomia costituzionale e meccanismi regolatori del diritto alla revisione. In

altre parole, il nodo problematico del potere costituente declinato in chiave generazionale.

Oggi in numerosissimi ambiti di indagine – dal pensiero ambientale, alla bioetica e al biodiritto – si ricorre con frequenza al concetto di responsabilità intergenerazionale, e in particolare alla nozione di “responsabilità verso le generazioni future” come limite all’agire collettivo presente, in quanto produttivo di effetti sul se e sul come delle esistenze future<sup>3</sup>. La presa in carico della felicità e del benessere dei posteri è diventato uno degli assi portanti della riflessione politica contemporanea<sup>4</sup>. Sono tuttavia settecentesche le radici storiche dell’interesse attuale per il destino di individui solo potenzialmente esistenti, come settecentesche sono le antinomie che la relazione etico-politica tra «i vivi, i morti e i non ancora nati» ingenera. Intuite da un contemporaneo della Rivoluzione, Edmund Burke, critico fra i più lucidi ma anche fine osservatore della temporalità politica moderna, quelle antinomie del libro costituiscono l’essenza.

<sup>3</sup> L’uso normativo della nozione di “responsabilità verso le generazioni future” si è affermato nella filosofia morale durante il Novecento, stimolando il confronto non già sul terreno della morale individuale ma dell’etica pubblica, al fine di orientare le scelte razionali dei singoli e, più ancora, le politiche pubbliche nazionali e internazionali, locali e globali. Basti pensare alla Carta delle Nazioni Unite del giugno 1945 e al Brundtland Report, adottato – sempre in sede ONU – dalla “Commissione mondiale dell’ambiente e lo sviluppo” nel 1987, allo scopo di formalizzare l’idea di «sviluppo sostenibile».

<sup>4</sup> Il contesto culturale in cui la questione della responsabilità verso il futuro è emerso è quello della filosofia analitica anglosassone, ma da lì a interessare la filosofia continentale il passo è stato breve. Gli studi pionieristici sull’argomento si associano ai nomi di Jan Narveson (*Utilitarianism and the New Generations*, in «Mind», 76, n. 301, 1967), M.P. Golding (*Obligations to Future Generations*, in «The Monist», 56, 1972) e John Rawls (*A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; trad. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2004, in part. § 44). La fortuna scientifica del tema anche nel nostro Paese si lega alle ricerche condotte da Giuliano Pontara alla metà degli anni Novanta (Id., *Etica e generazioni future*, Bari-Roma, Laterza, 1995).

*Questo libro rielabora la tesi di dottorato in “Storia e teoria delle costituzioni moderne e contemporanee” discussa nel gennaio 2004 presso la Facoltà di Scienze politiche dell’Università di Macerata. Intorno ad esso si sono concentrati incontri, discorsi, tensioni e attenzioni di cui è impossibile dar conto nel breve spazio di questi ringraziamenti.*

*Decisivo l’incontro con il professor Roberto Martucci, che mi ha coinvolta fin da subito in ogni momento della vita del Laboratorio di Storia costituzionale e della Biblioteca “Antoine Barnave”. Lo ringrazio per l’utopia forte di un luogo di ricerca diverso, dove le persone sono arrivate, passate, restate. A molte di loro devo la consapevolezza di quello che è oggi il mio lavoro e di quel che sono io stessa: Benedetta Barbisan, Maria Valvidares Suárez, Gianni Ruocco, Marco Fioravanti, Marco Bruni, Ronald Car, Simona Gregori, Luca Cobbe, Gerri Ferrara, Roberta Ciaralli, Paola Mandillo, Alessandro Macrì. E poi le nuove generazioni: Silvia Orticelli, Daniele Di Bartolomeo, Mauro Antonini, Sijana Veledar.*

*In questo contesto, Luca Scuccimarra è colui che più di chiunque altro, e a più riprese nel corso della mia ricerca, mi ha sollecitato e aiutato a trovare linee coerenti in mezzo a intuizioni spesso confuse e a spunti solo abbozzati. Mi piacerebbe che questo libro gli somigliasse, se non nei risultati conseguiti quanto meno nell’onestà e nella fatica del percorso svolto.*

*Devo a Luca Baccelli la fiducia e il sostegno ad ognuna delle mie scelte di studio e di vita degli ultimi anni. Il modo attento e mai accondiscendente in cui ha letto la versione finale di questo saggio mi ha riportato indietro nel tempo. E di questo lo ringrazio.*

*A Giusy Filolungo e Sergio Labate mi legano la cura e l’ascolto di tutti i giorni. A Filippo Del Lucchese la “scoperta” di Parigi, che tanta parte ha avuto nello sviluppo della mia ricerca.*

*Alla famiglia in cui sono nata e a quelle che ho incontrato.  
A Gianni, e alla vita che ci aspetta. Ora.*

## Capitolo Primo

### Tempo di rivoluzione: la generazione politica come soggetto storico

#### 1.1 *Il tempo nella storiografia della Rivoluzione francese*

Nel corso degli ultimi decenni, il fattore “tempo” sembra aver assunto una centralità sempre maggiore nella storiografia della Rivoluzione francese. Alla base di questa tendenza si pongono senza dubbio le ricerche di storia della cultura rivoluzionaria condotte in Francia e negli Stati Uniti a seguito della svolta storiografica impressa da François Furet alla fine degli anni Settanta. È in particolare nei lavori di Mona Ozouf, Bronislaw Baczko e Keith Michael Baker, storici tutti variamente influenzati da Furet, che il tempo si impone come una categoria concettuale indispensabile alla ricostruzione del processo rivoluzionario quale processo creativo della moderna cultura politica<sup>1</sup>. Da ciò la tendenza a studiare il tempo della rivoluzione in chiave riflessiva<sup>2</sup>, filtrato cioè attraverso l’esperienza e la percezione che ne hanno avuto i rivoluzionari stessi, vale a dire gli

<sup>1</sup> Si pensi alla rilevanza del ciclo di Convegni su *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, i cui atti sono stati pubblicati fra il 1987 e il 1994 a cura, giust’appunto, di François Furet, Mona Ozouf, Keith Michael Baker e Colin Lucas.

<sup>2</sup> La distinzione tra dimensione oggettiva e dimensione riflessiva del tempo rivoluzionario è ricalcata, almeno in parte, su quella che Claudio Cesa introduce, a proposito della rivoluzione nel suo complesso, nella Presentazione a K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969<sup>2</sup> ampliata; trad. it. di G.A. De Toni, *Il concetto di rivoluzione nell’età moderna. Origini e sviluppo*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. vii-xxv, in part. p. xxii.

attori sociali e politici direttamente coinvolti in quegli eventi che proprio da una certa scansione temporale hanno ricevuto, a loro volta, la qualifica di rivoluzionari. A tenere insieme natura rivoluzionaria dell'agire politico soggettivo e natura altrettanto rivoluzionaria dell'evento politico indagato è quindi l'elemento temporale, la cui osservazione consente il passaggio dall'identità dei soggetti rivoluzionari all'identità dell'oggetto rivoluzione. Ne deriva che il rapporto con il tempo è configurato dalla sensibilità storiografica comune agli autori citati come rapporto eminentemente politico, ammettendosi che in epoca rivoluzionaria fra il tempo e la politica si sia venuto a instaurare un vincolo in qualche modo circolare: sono stati il ritmo e la durata temporale a influenzare l'azione politica, ma vale anche il contrario, poiché dal dispiegarsi del concreto agire politico rivoluzionario si è originata una temporalità del tutto nuova che l'approccio storico riflessivo alla Rivoluzione francese intende restituire attraverso il discorso, o meglio i discorsi pronunciati dai rivoluzionari su se stessi.

Un primo importante campo di indagine è quello legato ai nomi di Mona Ozouf e Antoine De Baecque che, pur mettendo entrambi l'accento sulla straordinaria proliferazione di metafore rigenerative nel corso della Rivoluzione, danno di queste una lettura di segno e di contenuto differente. Se agli occhi di De Baecque il soggetto rivoluzionario è portatore di un'unica antropologia progressiva che lo anima soprattutto all'esordio della Rivoluzione, spingendolo a sperimentare una relazione sempre più cosciente con il suo tempo, non così per Ozouf che della Rivoluzione stigmatizza l'intero percorso, riconducendo l'antropologia degli attori coinvolti a due opposti modelli, quello della rigenerazione come *grazia* e quello della rigenerazione come *onere*. Dato il comune interesse per la temporalità rivoluzionaria, di cui sia l'una che l'altro interprete intendono restituire la natura composita – stretta cioè fra tempo del mito e tempo della storia e, in quest'ultimo caso, fra tempo della rottura e tempo della continuità storica –, a divergere radicalmente è proprio il giudizio sulla valenza storica o antistorica della figura dell'*homme nouveau*. Di segno positivo il farsi dell'uomo nuovo in De Baecque<sup>3</sup>; comunque fallimentare l'esito del processo rigenerativo per Ozouf, secondo la quale la Rivo-

<sup>3</sup> A. De Baecque, *L'homme nouveau est arrivé. La "Régénération" du Français en 1789*, in «Dix-huitième siècle», n. 20, 1988, pp. 193-208.

luzione resta «ribelle al pensiero della trasformazione»<sup>4</sup> nel tempo e grazie al tempo.

Ben oltre la ricostruzione del fenomeno rigenerativo, però, tutta la letteratura critica degli ultimi anni sul tema della temporalità rivoluzionaria mostra come non vi sia conciliazione possibile fra quanti dipingono il tempo degli “uomini nuovi” dotato di spessore e profondità storica, e quanti di quel tempo colgono la dimensione staticamente ancorata all’oggi, senza legami con il passato e in assenza di preoccupazione politica per la posterità. Da una parte, ci sarebbe la presa di distanza dal passato e la volontà di pianificazione politica del presente – e più ancora del futuro – che farebbe da corollario al riconoscimento di un senso inedito della storia e dell’avvenire politico; dall’altra, il ritratto impietoso di una Rivoluzione permeata dalla prospettiva di un eterno presente che tutto ingloba e funzionalizza<sup>5</sup>. Nascono da qui i tentativi di rispondere alla domanda se i rivoluzionari francesi abbiano avuto o meno una coscienza storica, vale a dire la consapevolezza di sé come soggetti di un agire politico concreto che, pur svolgendosi nel presente, chiama in causa il prima e il dopo, in un processo in cui passato, presente e futuro si connettono in maniera costante, sebbene non sempre lineare. Numerose, in questo senso, le riflessioni sullo statuto della storia in età rivoluzionaria: si pensi all’*Histoire culturelle de la France*, opera in tre volumi di cui proprio l’ultimo – *Lumières et Révolution*, sotto la direzione di Jean-François Sirinelli – restituisce i tratti della cultura francese di fine Settecento in termini di cultura di crisi, e iscrive la storia nel solco di questa crisi. È il sentimento della crisi a «ridefini[re] i rapporti tra il passato, il presente e l’avvenire, il che sconvolge la rappresentazione della storia»<sup>6</sup>. Alle spalle del fenomeno indagato ci sarebbe quindi non solo la coscienza del declino della civiltà di Antico regime ma anche una percezione rinnovata del tempo, che mette in discussione la tradizione e impone una riscrittura

<sup>4</sup> M. Ozouf, *L’homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989, p. 155.

<sup>5</sup> B. Bacsko (Prefazione a S. Luzzatto, *L’autunno della Rivoluzione. Lotta e cultura politica nella Francia del Terrore*, Torino, Einaudi, 1994, p. viii): «Prima [di Terrore] l’immaginario dei rivoluzionari era stato dominato da una rappresentazione lineare del tempo. In tal modo, la Rivoluzione non aveva conosciuto una storia, ma un avvento: era esistita come in un eterno presente».

<sup>6</sup> J.-F. Sirinelli, *Lumières et Révolution*, in J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli (sous la direction de), *Histoire culturelle de la France*, Paris, Seuil, 1997, vol. 3, p. 134.

della storia, o meglio, il confronto sulle sue possibili riscritture<sup>7</sup>. La storia, divenuta «un interesse largamente condiviso, quasi una passione comune»<sup>8</sup>, veicola modi diversi di rappresentare il tempo che rivelano, a loro volta, la fondamentale aspirazione a popolare un futuro sempre più inquietante e incerto e, forse proprio per questo, aperto alla riappropriazione rivoluzionaria.

In netto contrasto con tale interpretazione, qualcuno ha spinto l'indagine storiografica verso un altro oggetto di studio: il nesso problematico fra storia e diritto naturale. Dalla fiducia dei rivoluzionari nel primato del diritto naturale ha poi ricavato il segno di un'ideologia astorica, se non addirittura antistorica<sup>9</sup>. Altri, invece, ferma restando la relazione fra storia e diritto naturale, sono andati oltre, ponendosi la questione di cosa voglia dire nel pieno della rigenerazione rivoluzionaria dichiarare diritti di portata universale<sup>10</sup> che chiamano in causa, per ciò stesso, il problema della loro conservazione futura. Si tratta, in altri termini, di una questione complessa che ci riserviamo di affrontare in seguito e che rimanda alla difficoltà di combinare insieme diritto naturale e fluire storico, a causa dell'universalità e dell'eternità dei principi giuridici, la cui natura di regole *souvraine* della condotta umana li renderebbe per definizione inadeguati ad attraversare il mutamento storico<sup>11</sup>. Da ciò l'interrogativo su come si possa «pensare la storia, quando si afferma allo stesso tempo l'eternità dei principi e il potere sovrano che ha il popolo di porne di fatto di nuovi in funzione della coscienza che esso prende dei propri interessi»<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> S.-A. Leterrier, *L'histoire en révolution*, in «Archives Historiques de la Révolution Française», n. 2, 2000, pp. 65-75, in part. p. 68: «[...] i contemporanei [della Rivoluzione] ebbero tutti coscienza, essi stessi, della rottura rivoluzionaria, ma la interpretarono in maniera antitetica. I controrivoluzionari denunciarono nella Rivoluzione una violenza fatta alla storia, con lo spezzare la catena dei tempi e lo svalutare il passato; i suoi fautori ci videro al contrario l'atto di nascita di una storia nazionale».

<sup>8</sup> Sirinelli, *Lumières et Révolution* cit., p. 134: «Il secolo è un grande consumatore di libri di storia. Circa il 10% dei libri proposti al controllo della Libreria reale verso il 1750 sono opere storiche, e quasi il 20% nel 1788. La storia viene dopo i romanzi o i testi scientifici, ma appare come una categoria essenziale del sapere».

<sup>9</sup> Cfr. M. Ganzin, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen: droit naturel et droit positif*, in Id. (sous la direction de), *Les principes de 1789*, Aix-Marseille, Presse Universitaires d'Aix-Marseille, 1989, pp. 81-112.

<sup>10</sup> Cfr. Ch. Fauré, *Ce que déclarer des droits veut dire*, Paris, PUF, 1997.

<sup>11</sup> R. Barny, *Les contradictions de l'idéologie révolutionnaire des droits de l'homme (1789-1796)*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (1975), p. 37.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 193.

In realtà, dietro l'opposizione fra storia e diritto naturale si nasconde un'antinomia ancora più radicale, che mette in relazione mutamento e permanenza, continuità e discontinuità del tempo vissuto. La nozione chiave di questo ennesimo ambito della storiografia del tempo rivoluzionario, alla quale si ispirano soprattutto le letture non continuistiche della Rivoluzione, è quella di *tabula rasa*, di cui Michel Vovelle ha parlato a più riprese, specialmente nella sezione della *Storia della Francia* curata da Georges Duby, dove si domanda se «la Rivoluzione, trauma collettivo capace di travolgere gli esseri umani in un nuovo dinamismo, [abbia] saputo cambiarli»; e lo fa all'interno di un paragrafo il cui titolo consiste in una domanda ancora più diretta e impegnativa: «*In dieci anni si possono cambiare gli uomini?*». La risposta rimanda al già esplorato terreno di ricerca sulla genesi dell'uomo nuovo, che nel caso di Vovelle non si fonda sullo studio dei processi rigenerativi ma sull'analisi dei culti rivoluzionari. Inoltre, il motto «facciamo *tabula rasa* del passato» è stato recentemente ripreso e interpretato dallo stesso Vovelle come segnale di una rottura che non impedirebbe comunque il recupero di un certo passato – quello antico, romano o spartano; quello rinascimentale e, da ultimo, illuminista. Come a dire che l'esperienza da cui ci si dissocia con la Rivoluzione francese è quella *lato sensu* dispotica, in quanto fondata sulla schiavitù, il feudalesimo e la superstizione religiosa<sup>13</sup>. Siamo su posizioni distanti dall'idea cara a Ozouf di una *tabula rasa* assoluta, sostenuta da «un pessimismo originario degli [...] autori [della Rivoluzione] nei confronti della storia della Francia nella quale, a loro giudizio, non c'era nulla da salvare: impossibile recuperarvi punti d'appoggio, impossibile attendersene aiuto nell'avventura senza precedenti che si andava preparando, quella che voleva far sorgere un popolo nuovo»<sup>14</sup>.

Il significato e la portata complessiva della rottura rivoluzionaria stanno ugualmente al centro della riflessione di un altro studioso,

<sup>13</sup> M. Vovelle, *Il "tempo" della Rivoluzione francese: framito e realtà*, in B. Consarelli (a cura di), *Pensiero moderno ed identità politica europea*, Padova, Cedam, 2003, pp. 71-82, in part. p. 74. Simonetta Tabboni (Introduzione a G. Namer, S. Tabboni, *Il tempo e la politica. Riflessioni sulla Rivoluzione Francese*, Milano, FrancoAngeli, 1993, p. 32) limita la *tabula rasa* «al passato prossimo, non ad un passato lontano nel tempo che viene invece inventato o valorizzato per dar forza al disegno rivoluzionario».

<sup>14</sup> Ozouf, «Rigenerazione», in Furet, Ozouf (sous la direction de), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988; trad. it. di M. Boffa, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano, Bompiani, 1989<sup>2</sup>, p. 749.

François Ost, il quale ha introdotto, da una prospettiva più interna alla teoria del diritto, il concetto di «rottura [...] istituyente»<sup>15</sup>. Ripreso il riferimento alla rigenerazione rivoluzionaria, egli la situa nel raggio di azione di un tempo prometeico, e di una prometeicità duplice. È infatti con un Prometeo bifronte che abbiamo a che fare, ribelle e al tempo stesso istitutore, animato dalla volontà di rottura e dal desiderio – comune a ogni legislatore che si rispetti – di rendere durature le conquiste di civiltà dell'epoca presente. *Tabula rasa* certo, ma non senza concessioni al sentimento di continuità storica<sup>16</sup>.

Tuttavia, l'alternativa fra continuità e discontinuità temporale, come pure fra istantaneità e gradualità nel mutamento rinvia ad un'ulteriore opposizione, che vede implicate la linearità e la ciclicità del tempo rivoluzionario, e che ha nutrito altre fortunate direttrici di approfondimento storiografico: dagli studi sul calendario repubblicano<sup>17</sup> a quelli sulla massiccia diffusione settecentesca dell'almanacco come strumento di «elaborazione, [...] presentazione e [...] sviluppo del calendario»<sup>18</sup> stesso.

Secondo questa prospettiva, la riforma del calendario gregoriano del 5 ottobre 1793 sarebbe il segno tangibile di una concezione del tempo che si dinamizza a partire dalla scoperta del presente quale dimensione privilegiata dell'agire politico, e che sostiene l'intenzione da parte dei rivoluzionari francesi di inscrivere nel futuro il processo di rigenerazione morale e politica, coltivando l'interesse in prevalenza pedagogico per i propri eredi<sup>19</sup>. L'almanacco, al contrario, appare un prodotto fra

<sup>15</sup> F. Ost, *Le temps du droit*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1999, p. 176.

<sup>16</sup> A proposito della *tabula rasa* come idea connessa in maniera non del tutto lineare a qualsiasi rivoluzione, si veda R. Pozzi, *Hippolyte Taine. Scienze umane e politica nell'Ottocento*, Venezia, Marsilio, 1993.

<sup>17</sup> Ozouf, "Calendario", in *Dizionario critico della Rivoluzione francese* cit., pp. 423-431; Baczkó, *Le calendrier républicain: décréter l'éternité*, in P. Nora (sous la direction de), *Les lieux de mémoire*, 1. *La République*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 37-83; M.-H. et M. Froeschle-Chopard, *Le calendrier républicain, une nécessité idéologique et/ou scientifique?*, in Vovelle (sous la direction de), *L'espace et le temps reconstruits. La Révolution française, une révolution des mentalités et des cultures?*, Aix-en-Provence, Presses de l'Hexagone, 1990, pp. 169-180.

<sup>18</sup> C. Gaspard, *L'interdisciplinarité à l'épreuve des almanachs de la fin du siècle*, in «Dix-huitième siècle», *Bilan et perspectives de la recherche*, n. 30, 1998, pp. 165-177, in part. p. 166.

<sup>19</sup> Luzzatto (*Il Terrore ricordato. Memoria e tradizione dell'esperienza rivoluzionaria*, Genova, Marietti, 1988, pp. 113-114): «Piuttosto che valori sostitutivi intervenuti dopo

i più emblematici della natura ibrida di un tempo che conserva tratti di ciclicità anche quando arriva ad articolarsi in maniera ormai prevalentemente lineare<sup>20</sup>. Mentre infatti l'adozione del calendario testimonia del moderno sforzo di razionalizzare il tempo e di elaborare precisi modelli comportamentali per il futuro, l'almanacco, nonostante la volontà rivoluzionaria di trasfondervi il tempo socializzato del nuovo calendario, esprime il timore, dal quale i rivoluzionari non riusciranno a liberarsi mai del tutto, di spezzare quel corso naturale delle cose di cui proprio l'almanacco continua a proporsi quale specchio fedele. Quest'ultimo, pur storicizzandosi nel corso della Rivoluzione, continuerà a suggerire, come già accadeva in Antico regime, una scansione temporale prevalentemente ancorata al succedersi sempre uguale delle stagioni<sup>21</sup>: ecco il residuo di ciclicità in un contesto altrimenti moderno. Alla base di questa irriducibile aporia, che è poi l'effetto immediato della complessità del tempo rivoluzionario nel suo insieme, c'è lo scarto fra il discorso sul tempo e l'esperienza di esso, dovendo l'almanacco fronteggiare, in particolare, la resistenza che forme radicate di socialità più tradizionale oppongono all'atto pubblico di socializzazione del tempo medesimo.

Ma a strutturare il rapporto complesso con il passato e con la conquista della felicità presente e futura all'interno della temporalità rivoluzionaria non troviamo solo l'esperienza concreta del tempo comune; anche l'uso simbolico che di esso la Rivoluzione va veicolando ha un peso rilevante. A tal proposito, c'è chi ha individuato due funzioni apertamente contraddittorie, eppure coesistenti, del tempo rivoluzionario: da un lato la funzione dinamica che fa capo ad «un tempo straordinariamente mobilitato, colto come potenza di rottura e di riproduzione di questa rottura, assoggettato a enormi forze di squilibrio o di accelerazione», in cui è il momento – l'Ottantanove – a prevalere, atteggiandosi quest'ultimo a «*momentum*, peso che spezza l'equilibrio della bilancia, impulso determinante che mette in

la Rivoluzione, il referente pedagogico e la figura del suo principale gestore, il padre di famiglia, appaiono [...] ingredienti costitutivi del discorso rivoluzionario».

<sup>20</sup> Daniel Roche (*La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993, p. 78), in accordo con Krzysztof Pomian (*L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984), rileva che «l'uomo del XVIII secolo [...] non ha rotto i ponti con le vecchie cronosofie – aristotelica e agostiniana [...] – che associano pacificamente mutamento e stabilità, permanenza e variazione».

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 83-86.

movimento»<sup>22</sup>. Dall'altro lato ci sarebbe invece la funzione simbolica, statica, del tempo, la quale tende a garantire il perpetuarsi di una certa memoria di quel momento prima evocato<sup>23</sup>. Ecco perciò che dallo studio della storia come attività possibile all'interno di una certa idea di tempo, e dentro un processo rivoluzionario che – come quello francese della fine del XVIII secolo – dal tempo è segnato e il tempo va a segnare, ci si arriva a confrontare con il fenomeno speculare delle dinamiche del ricordo e della memoria pubblica.

Il costituirsi di una memoria più o meno condivisa dell'evento considerato fondativo – l'Ottantanove francese – introduce la distinzione fra tempo della storia e tempo della memoria della Rivoluzione. È innegabile che il passaggio da una determinata pratica politica, fattasi evento, alla memoria collettiva dell'evento stesso, ormai cristallizzato nel ricordo, sia un fatto lento a compiersi e ben più difficile a indagarsi, ma proprio a tale indagine Keith Michael Baker dedica alcune pagine di *Inventing the French Revolution*. Secondo lo storico, la concorrenza per fissare il significato pubblico degli eventi e costruirne una memoria condivisa sarebbe un'attitudine specifica dei rivoluzionari francesi, i quali l'avrebbero ereditata a loro volta dalla temperie culturale segnatamente enciclopedica di metà Settecento<sup>24</sup>. Baker, spiegando in termini foucaultiani il rapporto fra memoria e pratica politica, e vedendo nella prima un importante fattore di lotta per il controllo politico delle dinamiche sociali, contraddice le tesi di chi crede che il passato diventi oggetto della storia solo quando è ormai sfuggito alla memoria, perché non più rammemorato né rammemorabile. Nella concezione della

<sup>22</sup> Si veda Pierre Retat (*Représentation du temps révolutionnaire d'après les journaux de 1789*, in Vovelle – sous la direction de –, *L'espace et le temps reconstruits* cit., pp. 121-129, in part. p. 121) a proposito della stampa periodica.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 125: «Più il momento si impone per la sua violenza, più il tempo si dinamizza, più [entrambi] si prestano [...] alla sacralizzazione della memoria. [...] Dopo il giugno 1789, vediamo imporsi con evidenza, nel suo sviluppo più originale e più forte, [l']esigenza di fissare l'evento, di scrivere una Storia che dirà alle generazioni a venire la verità e la grandezza della Nazione, dell'Assemblea, dei cittadini».

<sup>24</sup> K. M. Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990; trad. franc. cons., *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, Paris, Éd. Payot, 1993, pp. 17-19. Qui Baker rinvia a quello che ritiene essere l'indispensabile punto di partenza di ogni approfondimento ulteriore sulla questione, vale a dire Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978; trad. it. di S. Brillì Cattarini, *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

storia come memoria disputata, e non come memoria scartata, cade quindi l'assunto di una storia possibile solo laddove il passato sia veramente passato<sup>25</sup>.

Sono il recupero e la messa in luce della conflittualità politico-istituzionale di una parte della vicenda politica settecentesca, e di quella rivoluzionaria nella sua interezza, i due punti di approdo di questo breve percorso di lettura attraverso la storiografia sul tempo della Rivoluzione francese. Alle implicazioni concrete di tale conflittualità, anche sul piano della lotta per l'esercizio della sovranità politica e del potere costituente, avrò modo di tornare più avanti.

### 1.2 *Il tempo nuovo della storia e del progresso*

Da Furet in avanti, il nesso fra tempo e rivoluzione è stato dunque ricostruito dalla storiografia più direttamente influenzata dalla lezione francese in maniera via via più articolata, rapportandosi a oggetti di studio non sempre omogenei e sviluppando linee teoriche divergenti, sebbene complessivamente riconducibili ad alcune fondamentali coppie oppostive di qualificativi del tempo rivoluzionario, in gioco costante e talvolta sinergico all'interno della cultura politica dell'epoca<sup>26</sup>. Attraverso questo lavoro di analisi il tempo percepito e socializzato dai rivoluzionari francesi ha così potuto evidenziare la sua natura composita e sfumata di tempo frastagliato, spesso e dotato di una costitutiva profondità.

Ma, per cogliere fino in fondo il mutamento di sensibilità prodotti nella storiografia degli ultimi decenni, il riferimento alla svolta furetiana da solo non basta. È necessario prendere in considerazione lo specifico contributo offerto in questo campo di indagine dal modello storico-concettuale messo a punto da Reinhart Koselleck e dalla sua scuola. Ciò che abbiamo qui di fronte è, infatti, un programma

<sup>25</sup> M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968<sup>2</sup>. Reinhart Koselleck (*Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979; trad. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, p. 164) vedrà in tale «asserzione [...] un prodotto della filosofia progressista prerivoluzionaria».

<sup>26</sup> Per una più puntuale discussione di questo specifico aspetto della storiografia "furetiana" mi permetto di rinviare a P. Persano, *Tempo, rivoluzione, costituzione: un bilancio storiografico*, in «Storica», n. 31, 2005, pp. 45-76.

storiografico che, nel far leva su una specifica teoria dei tempi storici, mette giusto al centro della propria intelaiatura categoriale l'analisi del peculiare «regime di storicità»<sup>27</sup> caratteristico dell'epoca rivoluzionaria. Il pensiero corre subito alla teoria della nascita della *Geschichte überhaupt* o «storia in sé e per sé» come effetto di quel mutato sentimento della temporalità e delle vicende umane che nella temporalità si incardinano, di cui Koselleck ha colto la presenza nel passaggio d'epoca da lui stesso definito *Sattelzeit* (o *Schwelienzeit*)<sup>28</sup>. Si tratta di un processo che si fonda su quella dimensione di «accelerazione» esperienziale sulla quale lo storico tedesco ha, a più riprese, richiamato l'attenzione:

[...] l'accelerazione – all'inizio un'attesa apocalittica del giudizio universale sempre più vicino – si trasforma, [...] dopo la metà del secolo XVIII, in una speranza fondata sulla storia. Ma questa anticipazione soggettiva del futuro, che è anelato e perciò deve essere accelerato, viene a ricevere un nocciolo di realtà inattesamente duro, con lo sviluppo della tecnica e con la Rivoluzione Francese<sup>29</sup>.

Nella ricostruzione offertane da Koselleck, alla base della temporalità rivoluzionaria c'è dunque la genesi di una nuova percezione del tempo caratterizzata dalla tendenza a intrecciare come mai accaduto

<sup>27</sup> F. Hartog, *Régimes d'historicité: présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003; trad. it. di L. Asaro, *Regimi di storicità: presentismo e esperienze del tempo*, Palermo, Sellerio, 2007. G. Lenclud, *Sur les régimes d'historicité*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», n. 5/septembre-octobre 2006, pp. 1053-1084.

<sup>28</sup> Luca Scuccimarra (*Uscire dal moderno. Storia dei concetti e mutamento epocale*, in «Storica», n. 32, 2005, pp. 109-134, in part. p. 130) si sofferma a lungo sulla «discussa nozione di “Sattelzeit” [quale] base di articolazione dell'intera costruzione dei *Geschichtliche Grundbegriffe*», sottolineando come (*ibid.*, p. 132) «nei (sinora relativamente scarsi) tentativi di applicare il metodo della *Begriffsgeschichte* ad altre aree politico-culturali, l'impianto periodizzante dell'analisi abbia subito delle più o meno radicali rimodulazioni [...]». A noi pare che le due nozioni di *Sattelzeit* e di *Geschichte überhaupt*, sebbene elaborate in ambiente e per l'ambiente tedesco, offrano spunti utili ed efficaci chiavi di lettura per decifrare le trasformazioni politico-istituzionali che si accompagnano alla transizione dal vecchio al nuovo che la Francia ha sperimentato, con accenti più sommessi, già intorno agli anni Sessanta del XVIII secolo, e in maniera più acuta, alla fine degli Ottanta.

<sup>29</sup> Koselleck, *Futuro passato* cit., p. 18. Giacomo Marramao (*Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1987, p. 54) raccorda anch'egli l'avvento della modernità politica all'accelerazione temporale, sostenendo che «[...] la caratteristica del tempo della modernizzazione è l'accelerazione insensata che brucia l'istante».

prima passato, presente e futuro, e dal fatto di farlo in maniera straordinariamente dinamica. Nell'orizzonte riflessivo del XVIII secolo, il tempo avrebbe subito infatti una rielaborazione complessiva, imponendosi all'attenzione dei contemporanei come tempo nuovo che, proprio in virtù del suo carattere dinamico, si sarebbe fatto forza motrice della storia e avrebbe restituito il senso del divenire piuttosto che quello dell'essere accaduto, il senso della progressione degli eventi e del loro concreto dispiegarsi piuttosto che quello di un passato a cui guardare come ad un oggetto definitivamente conchiuso:

[...] a partire dalla seconda metà del secolo XVIII si accumulano gli indizi che alludono enfaticamente al concetto di tempo nuovo. Il tempo non si accontenta di restare la forma nella quale si svolgono tutte le storie; acquista esso stesso una qualità storica. Dunque la storia non si compie più nel tempo, ma grazie al tempo. Il tempo acquista un carattere dinamico, poiché diventa una forza della storia stessa. Certo, questa nuova formula dell'esperienza presuppone un concetto di storia altrettanto nuovo, ossia il singolare collettivo *Geschichte*, che, dal 1780 circa, può essere pensato senza essere collegato a un oggetto o subordinato a un soggetto, come storia in sé e per sé<sup>30</sup>.

Tale visione rinnovata della temporalità non poteva perpetuare, neppure volendolo, la tradizione delle storie al plurale<sup>31</sup>: le storie di questo o quel paese, di questa o quella istituzione o, addirittura, di questa o quella vita di grande personaggio del passato. La latina *historia* come complesso di storie al plurale cedeva quindi il passo ad una storia al singolare – la storia in generale o storia *tout court* – all'interno della quale convivevano in realtà molteplici idee del tempo, definibile in negativo per ciò che ormai non era più e in positivo per quel che aveva cominciato ad essere<sup>32</sup>.

Diversa anche sotto il profilo funzionale, la storia al singolare smetteva di essere *historia magistra vitae*<sup>33</sup> per sottomettersi al processo di

<sup>30</sup> Koselleck, *Futuro passato* cit., p. 276.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 225-227.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 6: «[...] il termine collettivo *Geschichte* (storia), coniato nel secolo XVIII, assume un'importanza primaria. Esso sarà particolarmente utile per provare come determinati orientamenti e modi di rielaborare l'esperienza emergano soltanto con l'apparire della storia esperita come tempo nuovo, come modernità».

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 32-51. Bertrand Binoche (*Diderot et Catherine II ou Les deux histoires*, in B. Binoche et F. Tinland – sous la direction de –, *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 2000, pp. 143-162, in part. p. 157) afferma: «[...] il tempo con cui occorre fare i conti non è più quello della storia

«temporalizzazione»<sup>34</sup>, vale a dire a quel processo riflessivo attraverso cui il Settecento avrebbe risolto la questione della natura ontologica della storia, dei tempi e modi del suo pensarsi, prima ancora che del suo compiersi. Piegata alle ragioni dello sviluppo, la storia non poteva più essere sempre uguale a se stessa né proporre modelli di comportamento ugualmente validi per ogni epoca. Era il tramonto della storia statica e additiva<sup>35</sup> di Antico regime, che per esistere aveva dovuto caricarsi dei più diversi aggettivi: essendo ormai attraversata da eventi dotati ciascuno di una propria unicità e irripetibilità, la storia in senso moderno valorizzava i singoli momenti dell'accadere universale, favorendone la riappropriazione ogni volta diversa da parte dell'epoca in corso. Infatti

[la] filosofia progressista prerivoluzionaria [...] aveva scoperto, nella storia, una qualità temporale che obbligava a guardare lo ieri in modo radicalmente diverso dall'oggi, e l'oggi in maniera fundamentalmente diversa dal domani. La tesi della possibile ripetibilità degli eventi era stata abbandonata<sup>36</sup>.

Veniva così affermandosi l'«esigenza di riscrivere la storia universale in base al mutare della stessa concezione storica del tempo in cui si vive[va]»<sup>37</sup>. Tale opera di riscrittura nel tempo sarebbe stata, però,

universale agostiniana – quello, ciclico, degli imperi temporali che si definiscono per opposizione all'escatologia della Gerusalemme celeste –, non più quello della *historia magistra vitae* – quello dell'esperienza che insegna ai sovrani come comportarsi opportunamente per similitudine con avvenimenti analoghi del passato».

<sup>34</sup> Koselleck, *Futuro passato* cit., p. 289: «[...] è certamente inesatto parlare di una temporalizzazione della storia, e comunque occorre farlo con grande cautela, poiché tutte le storie, non importa di quale epoca, hanno a che fare col tempo. Cionondimeno, l'uso del termine in senso scientifico appare opportuno e legittimo, poiché [...] l'esperienza "moderna" della storia ha prodotto concetti di tempo teoreticamente arricchiti, in base ai quali la storia intera deve essere interpretata secondo una struttura temporale».

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 269: «La storiografia additiva che registra le novità momento per momento, evento per evento, corrisponde a un'esperienza del tempo per così dire statica. [...] questa visione presupponeva che tutte le storie si assomigliassero o che avessero la stessa struttura. Solo così infatti se ne potevano trarre insegnamenti per il futuro».

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 281: «Diventa possibile, anzi necessario riferire e giudicare gli stessi avvenimenti in modo diverso nel corso del tempo. [...] Adesso un evento può cambiare la sua identità, se cambia la sua posizione nel processo integrale della storia. [...] La storia è temporalizzata nel senso che, grazie allo scorrere del tempo, essa si trasforma nell'attualità di ogni momento dato, e con una distanza crescente, diventa passato [...]».

anche un'opera di sistemazione degli eventi su una precisa scala di ordinazione che era quella del progresso, da cui la concezione per l'appunto progressista della storia universale. Quest'ultima, in realtà, metteva a frutto i risultati di un'esperienza ben più risalente, che non aveva direttamente a che fare con il tempo ma con lo spazio: erano state le scoperte geografiche della primissima età moderna e la percezione su scala globale di fenomeni prima limitati al solo piano europeo a fornire spunti concreti alle elaborazioni teoriche successive<sup>38</sup>. La presa d'atto che popoli che abitavano nello stesso momento agli angoli opposti del pianeta conoscevano stadi diversi di sviluppo<sup>39</sup> aveva reso pensabile – in quanto di fatto esistente – la «contemporaneità del non-contemporaneo»<sup>40</sup>, nozione chiave della semantica dei moderni tempi storici elaborata da Koselleck:

La contemporaneità del non-contemporaneo [...] diviene la griglia fondamentale per interpretare in termini di progresso la crescente unità della storia del mondo a partire dal secolo XVIII. [...] il singolare collettivo *Fortschritt*

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 278-279: «Con la scoperta di parti prima ignote del globo terrestre diventano oggetto spaziale di osservazione gli stadi più diversi di civiltà coesistenti, stadi che il confronto sincronico colloca in un ordine diacronico. [...] I confronti conferiscono un ordine a una storia del mondo che entra a far parte dell'esperienza, a una storia universale che sempre più viene interpretata come un progresso verso scopi sempre più ampi».

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 289: «L'assioma della individualità e irripetibilità dei periodi storici sconvolge ormai la vecchia cronologia, legata alla natura e del tutto indifferente al contenuto delle singole vicende storiche, introducendo il problema dei periodi di tempo dotati di una precisa identità storica. L'espressione "sviluppo" unifica molti di questi teoremi (non tutti) in un concetto comune, verso la fine del secolo XVIII».

<sup>40</sup> La nozione rimanda ai luoghi della riflessione marxiana su preistoria e storia, sviluppo e sottosviluppo, ripresi in seguito da Ernst Bloch (*Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1962; trad. it. a cura di L. Boella, *Eredità del nostro tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1992, pp. 31-168). Bloch, infatti, parlando della storia non rettilinea e dell'esperienza del presente, afferma (*ibid.*, pp. 42-82): «La storia [...] è [...] un'entità poliritmica e plurispaziale, con zone non ancora sufficientemente padroneggiate e ben lontane dall'essere portate alla luce, superate. [...] L'esperienza dell'attualità non è la stessa per tutti. Alcuni vivono il presente solo esteriormente, per il semplice fatto che li si può vedere oggi. [...] Essi portano invece con sé qualcosa di anteriore che viene a mescolarsi con il presente. Il modo in cui un uomo vive il tempo dipende dal luogo in cui esso si trova in carne e ossa e soprattutto dalla classe alla quale appartiene». Esplicito il richiamo al Marx dell'*Einleitung (zur Kritik der politischen Oekonomie)*, Mosca, Institut Marx-Engels-Lenin, 1939; trad. it. a cura di L. Gruppi, *Introduzione a «Per la critica dell'economia politica»*, in *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1979<sup>3</sup>, pp. 711-742.

(“progresso”) [...] applica a tutti i campi della vita umana il criterio della distinzione in un “prima di” o “dopo di”, al posto del semplice “prima” o “dopo”, di un tempo<sup>41</sup>.

D’altro canto, come già anticipato qualche pagina prima dallo stesso Koselleck,

[...] questa esperienza fondamentale del progresso, concetto che si afferma (al singolare) intorno al 1800, si radica nell’esperienza dei fenomeni non-contemporanei che accadono cronologicamente nello stesso tempo. Il dislivello che si constata nella bontà delle varie Costituzioni o nel grado dello sviluppo scientifico, tecnico o economico, è ciò che a partire dal secolo XVII dà progressivamente ordine all’esperienza storica<sup>42</sup>.

Se uno è il cammino progressivo dell’umanità, una deve essere la storia di quel cammino: ecco spiegata l’origine della storia al singolare. Ciononostante, fenomeni cronologicamente concomitanti possono avere tempi qualitativamente diversi, nel senso di compiersi in anticipo, in perfetto orario o in ritardo sul ritmo di marcia del genere umano, normalmente dettato da quel pezzo di umanità che colloca se stessa nel punto più avanzato della scala del progresso. Da ciò deriva la scoperta che il cammino universale non è intrapreso contemporaneamente da tutti, ma comprende stadi diversi di sviluppo che attengono alle storie individuali di ciascun paese e di ciascun popolo. Essendo però tramontata la stagione delle storie al plurale, è la *Geschichte* a dover restituire la pluralità dei tempi di sviluppo che convivono in un dato momento della vicenda umana, qualificando il tempo storico generale come «contemporaneità del non-contemporaneo».

Per l’interazione concreta di dimensioni spaziali tra loro anche molto distanti, che le scoperte geografiche prima, e gli avanzamenti tecnologici poi, rendono possibile, la storia in senso moderno diventa quindi spazio di integrazione contestuale delle tre dimensioni temporali: il passato, il presente e il futuro. La storia temporalizzata e il tempo storicizzato, risultanti dal processo di definizione del moderno tempo storico, accolgono in particolare due dinamiche di integrazione, quella passato-presente e quella passato-futuro. Se ciò è vero, occorre soffermarsi sulla mutata percezione che gli individui del Settecento hanno

<sup>41</sup> Koselleck, *Futuro passato* cit., p. 289.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 279.

del presente e del futuro, i due tempi in rapporto ai quali leggere il passato, che è la costante di entrambe le dinamiche.

Nel ventennio conclusivo del XVIII secolo il presente si definiva per quel *surplus* di esperienza che, secondo una parte della storiografia, era l'effetto della rottura della tradizione<sup>43</sup> prodottasi negli ultimi tre secoli, sotto il peso di una serie di fattori convergenti: la scoperta dell'"altro" a seguito delle richiamate esplorazioni geografiche, gli avanzamenti tecnico-scientifici<sup>44</sup> e la Riforma protestante. In tale contesto, le esperienze che attendevano l'individuo moderno non avevano più nulla a che vedere con il vissuto precedente e, soprattutto, l'atto stesso del "fare esperienza" era diventato un atto irripetibile e fundamentalmente inedito che non trovava più appigli materiali, o anche soltanto psicologici, nelle epoche trascorse. Perciò il presente si imponeva quale tempo qualitativamente e quantitativamente sovraccarico di esperienza. Qualitativamente, per il connotato di forte discontinuità e di originalità che caratterizzava ciò che era sperimentato nell'oggi rispetto allo spazio di esperienza pregresso: quel che accadeva nel moderno tempo presente non era deducibile da nessuna premessa anteriore, perché non aveva precedenti ed era il riflesso di un essere-nel-mondo mai esperito prima. Sul piano quantitativo, invece, era lo straordinario accumulo potenziale di esperienze nel breve spazio di un'esistenza ad approfondire lo scarto tra passato e presente, configurando un'accelerazione<sup>45</sup>

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 312. Si veda inoltre H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961; trad. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, in part. *La tradizione e l'età moderna*, Milano, Garzanti, 1999. Il tema della moderna rottura della tradizione era già stato affrontato dall'autrice qualche anno prima, seppure in maniera meno sistematica, nel classico *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1997.

<sup>44</sup> È proprio alla fine del XVIII secolo, quando il progresso tecnico-scientifico diventa progresso tecnico-industriale, che, come evidenziano gli studi di Koselleck (*Futuro passato* cit., p. 316), «[...] le invenzioni scientifiche e le loro applicazioni industriali generano un principio empirico di ordine generale, il principio cioè dell'aspettativa di nuovi progressi, non calcolabili in anticipo. [...] La scienza e la tecnica hanno stabilizzato il progresso, introducendo un dislivello temporale progressivo tra esperienza e aspettativa».

<sup>45</sup> Koselleck (*ibid.*, p. 13) si appella alla categoria di "accelerazione" nel passaggio in cui pone la domanda su «quali nuove qualità a[bbia] acquisito il tempo storico che ha riempito [...] l'intervallo cronologico tra il 1500 e il 1800 circa [...], [rispondendo che] in questi secoli ha avuto luogo una temporalizzazione della storia, al termine della quale sta una forma peculiare di accelerazione che caratterizza i tempi moderni».

della capacità esperienziale di ciascuno tale da essere produttiva di effetti ugualmente acceleratori sul tempo storico comune.

Tuttavia, l'accelerazione esperienziale dell'età moderna ridisegnava non solo il presente in relazione al passato, ma anche il passato e il presente in relazione al futuro<sup>46</sup>, cosicché «[...] anche la differenza che divide[va] il proprio tempo da quello futuro, l'esperienza passata e presente dall'attesa dell'avvenire, impregna[va] il nuovo tempo della storia»<sup>47</sup>.

Secondo alcuni interpreti, il rapporto intrattenuto dai moderni con il futuro si sarebbe ispirato in buona parte al discorso religioso, e più precisamente alla nozione di tempo profetico. Del resto, la Chiesa di Roma si era fatta per secoli depositaria e garante della fede incrollabile in un destino di salvezza riconosciuto all'uomo nell'aldilà ultraterreno, poiché «il futuro del mondo e la fine erano conglobati nella storia della Chiesa»<sup>48</sup>. Si pensi alle innumerevoli profezie sull'imminente fine del mondo che avevano attraversato il Medioevo cristiano e nutrito il fortunato genere letterario dell'apocalittica, consolidando in capo alle istituzioni ecclesiastiche – i chierici fra tutti – il monopolio della sanzione morale e della pianificazione politica del futuro dell'umanità<sup>49</sup>. Per mezzo della Riforma protestante tale situazione sarebbe stata alterata e la tradizione cattolica spezzata nel suo stesso presupposto

<sup>46</sup> Secondo Koselleck (*ibid.*, p. 20) già con la soglia epocale del 1650 «il calcolo politico e la cautela umanistica [tracciano] i confini di un nuovo orizzonte del futuro». Quella che «può essere considerata – in accordo con Paul Hazard [*La Crise de la conscience européenne. 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935] – come [coscienza della] crisi dello spirito europeo» si manifesterà ad uno stadio ancora embrionale nel Seicento e giungerà a compiuta maturazione nel secolo successivo, quando l'effetto combinato di cartesianesimo, giansenismo e libertinismo risulterà amplificato dal contesto socio-politico in fermento, approfondendosi e radicalizzandosi lo scetticismo gnoseologico e il pirronismo storico. Per uno studio accurato e realmente innovativo dei legami fra cartesianesimo e mondo storico si veda C. Borghero, *La certezza e la storia*, Milano, FrancoAngeli, 1983.

<sup>47</sup> Koselleck, *Futuro passato* cit., p. 282.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 15-16: «[...] l'incombere sempre differito della fine del mondo era un principio costitutivo della Chiesa, nel senso che, sotto la minaccia della fine del mondo (possibile in ogni momento) e nella speranza della *Parusia*, la Chiesa poteva meglio stabilizzarsi. [...] La fine del mondo è un fattore d'integrazione solo finché resta indeterminabile in senso storico-politico. Il futuro come possibile fine del mondo viene così assimilato nel tempo come elemento costitutivo della Chiesa; [...] anzi, la fine del tempo può essere esperita solo perché è da sempre assunta e superata (*aufgehoben*) nella Chiesa stessa».

interno, con tutta una serie di effetti chiaramente percepibili anche nello specifico contesto nazionale francese. Le profezie non sarebbero scomparse del tutto ma, dapprima storicizzate e attualizzate, in quanto eventi dell'oggi sotto la cui spinta il messaggio riformatore di Lutero acquistava una maggiore persuasività, sarebbero state infine completamente demolite<sup>50</sup>.

Con la presa di distanza dal tempo profetico, si sarebbe affermata l'idea inedita di futuro aperto, anch'essa di matrice religiosa<sup>51</sup>, che avrebbe cambiato la percezione dell'ordine di significato da assegnare agli eventi individuali e collettivi, in base all'assunto per cui

[...] finché si credeva di vivere nell'ultima èra, la reale novità del tempo poteva consistere solo nel Giorno del Giudizio, che avrebbe posto fine a tutti i tempi precedenti [...]. Solo quando l'attesa cristiana della fine ebbe perduto il suo carattere di continua attualità, poté schiudersi un tempo illimitatamente aperto, e aperto al nuovo. [...] fino a quando la dottrina cristiana della fine dei tempi [...] costituì un confine invalicabile per l'orizzonte di aspettativa, il futuro restò legato al passato<sup>52</sup>.

Il futuro, slegatosi dal passato<sup>53</sup>, getta così le premesse per il profilarsi di una temporalità autenticamente moderna, chiamata a scandire

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 14-15: «La Riforma era un movimento di rinnovamento religioso che portava con sé tutti i segni della fine del mondo. [...] la fine del mondo si stava avvicinando a grande velocità, anche se la data restava nascosta. [...] Per Lutero l'accorciamento del tempo è un segno visibile della volontà divina che abbia luogo il giudizio universale, la fine di questo mondo». Dalla storicizzazione alla demolizione il passo è breve, cosicché Koselleck (*ibid.*, p. 19) può permettersi di concludere che «[...] il corso del secolo XVII è caratterizzato dalla demolizione delle profezie, comunque motivate. Lo Stato le perseguiva, là dove aveva il potere di farlo [...] e le costringeva a rifugiarsi in ambienti privati, locali, folkloristici, o in circoli segreti».

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 271: «Questo orientamento verso il futuro si compì soltanto dopo che le guerre civili di religione (le quali inizialmente parvero affrettare la fine del mondo con la disgregazione della Chiesa) ebbero infine distrutto le attese cristiane».

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 271-310. E, sullo stesso tema, Id., *Modernità e secolarizzazione*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, ESI, 1989, p. 28: «L'accorciamento del tempo, che prima poneva dall'esterno una fine precoce alla storia, diviene adesso un'accelerazione che è registrata nella storia stessa e di cui dispongono gli uomini. La novità consiste nel fatto che non è la fine ad arrivare più rapidamente, bensì sono i progressi attuali che, commisurati ai lenti progressi dei secoli precedenti, si verificano a ritmo sempre più intenso. [...] A partire da quel momento, la salvezza non venne più cercata alla fine della storia, ma piuttosto nello svolgimento della storia stessa».

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 19: «[...] l'opposizione di passato e futuro viene ad occupare il posto centrale, congedando l'opposizione di aldilà e aldilà».

una stagione in cui «la differenza fra esperienza e aspettativa aumenta progressivamente, [essendosi] le aspettative [altrettanto] progressivamente allontanate da tutte le esperienze fatte»<sup>54</sup> sino ad allora. Saltata la fiducia in «una traslazione quasi automatica delle esperienze p[assate] nelle aspettative future»<sup>55</sup>, cresce l'esigenza di «padroneggiare esperienze che non po[ssono] più essere derivate da quelle precedenti; e, correlativamente, formulare aspettative che finora non [hanno] ancora potuto essere nemmeno concepite»<sup>56</sup>.

Troverebbe perciò riscontro la tesi di chi riconosce nella «supremazia del futuro sul passato»<sup>57</sup> il fondamento delle filosofie della storia elaborate nella seconda metà del XVIII secolo<sup>58</sup>, tra cui la filosofia del progresso che, sostenuta dalla nozione di infinita perfettibilità del genere umano, chiama in causa il controverso fenomeno della secolarizzazione<sup>59</sup>.

Come opportunamente illustrato da Koselleck,

[...] sul piano terminologico lo spirituale *profectus* fu rimosso e sostituito da un mondano *progressus*. La meta di una perfezione possibile, che prima poteva essere raggiunta solo nell'aldilà, servì da allora a migliorare l'esistenza terrena, e questo miglioramento consentì di sostituire alla dottrina del giudizio universale il rischio di un futuro aperto. Infine la meta della perfezione fu

<sup>54</sup> Id., *Futuro passato* cit., p. 309.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>57</sup> G. Gusdorf, *L'homme des Lumières*, in I. Kovács (sous la direction de), *Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale*, Budapest, Akadémiai Kiadó, et Paris, Éditions du CNRS, 1984, p. 34.

<sup>58</sup> P.-A. Taguieff, *Du progrès*, Paris, E.J.L., 2001, p. 35.

<sup>59</sup> Koselleck, *Modernità e secolarizzazione* cit., pp. 28-43: «Siamo [...] in presenza di qualcosa di più e di diverso da una semplice secolarizzazione. Per quanto le aspettative di salvezza in veste di speranze millenaristiche possano essere trapassate anche nel nuovo concetto di accelerazione, il nocciolo di esperienza cui si richiamavano le nuove aspettative non era più né deducibile dall'apocalisse né definito a partire dal giudizio universale. [...] l'appena evocata serie di fattori di accelerazione denota dei processi immanenti al mondo che non sono più deducibili dalle attese cristiane di salvezza». Se Koselleck (*ibid.*, p. 19) preferisce parlare per il XVIII secolo di *mondanizzazione* o *temporalizzazione*, Hans Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, 1974; trad. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992) contesta l'efficacia metaforica della categoria di *secolarizzazione*, affidandosi per la propria analisi a quella di *legittimazione*. Per la polemica di quest'ultimo con Karl Löwith e Hans-Georg Gadamer e il generale dibattito internazionale sul tema, si veda Marramao, *Potere e secolarizzazione* cit., pp. xvii-xxvi.

temporalizzata e inserita nel compimento dell'accadere terreno, inizialmente per opera di Leibniz: "progressus est in infinitum perfectionis". [...] A questa temporalizzazione della dottrina della *perfectio* [cristiana] corrispondeva, in Francia, la formazione del termine *perfectionnement*, che era subordinato, da Rousseau, alla determinazione storica fondamentale di una *perfectibilité* dell'uomo<sup>60</sup>.

Per ricapitolare, nella moderna concezione del tempo che appare finalmente storicizzato, in quanto accoglie al suo interno l'idea del fluire, dell'essere in movimento e dell'essere esso stesso fonte di movimento storico e di cambiamento sociale, il presente mostra la sua natura di tempo "pieno", di luogo di esperienza con una densità specifica senza confronto. Ma questa è soltanto una prima conseguenza del fenomeno che stiamo osservando. Alla dissociazione del presente dal passato, la quale aumenta sempre più man mano che diminuisce la corrispondenza fra le esperienze di ieri e le esperienze di oggi, si somma infatti un'altra dissociazione, quella tra passato e futuro:

Se la storia intera è unica e irripetibile, lo deve essere anche il futuro, che quindi deve anche essere diverso dal passato. Questo assioma della filosofia della storia [...] sta alla base sia della "storia in generale" sia del *Fortschritt*, del "progresso". [...] Entrambi si riferiscono allo stesso stato di cose: l'esperienza precedente non è più sufficiente per ricavare aspettative<sup>61</sup>.

D'altro canto, la non sovrapponibilità di passato e presente, a tutto vantaggio del secondo, non può non incidere sul modo di guardare al domani: se l'uomo è perfettibile, nulla impedisce che i mutamenti così profondi e repentini delle condizioni di vita rinvenibili nel passaggio d'epoca settecentesco – mutamenti diffusamente letti come progressi – preludano ad un processo ininterrotto, e non altrimenti arrestabile, di miglioramento umano che il futuro non potrà che confermare, e perfino amplificare<sup>62</sup>. Si suggella dunque l'incontro fra rinnovata coscienza

<sup>60</sup> Koselleck, *Futuro passato* cit., pp. 311-312.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>62</sup> F. Lotterie, *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, pp. 67-68: «[...] l'uomo perfettibile è per prima cosa un erede, il cui perfezionamento deriva da un'esperienza". Il tempo dell'inedito deve dunque legarsi all'opera dei predecessori, che ne ha permesso la realizzazione. [...] [La] rappresentazione "continuista" del tempo, che si riannoda all'immagine enciclopedica della "catena", suppone una pedagogia fondata sul lavoro di trasmissione intergenerazionale».

storica e filosofia del progresso<sup>63</sup>, le quali si impongono inizialmente come «le due facce di una stessa medaglia»<sup>64</sup>, mettendo a frutto l'antropologia ottimistica<sup>65</sup> di ispirazione baconiano-leibniziana<sup>66</sup> «del progresso indefinito, necessario e costante verso il meglio»<sup>67</sup>.

Tuttavia, se è vero che le categorie koselleckiane di *Geschichte überhaupt* e *Fortschritt* comprovano entrambe la moderna eccedenza dell'orizzonte di aspettativa rispetto allo spazio di esperienza, sembrerebbe pacifico dover rappresentare in forma di sintesi perfetta l'incontro della filosofia del progresso con la storia nella sua accezione moderna, o meglio, con la moderna temporalità storica. Niente di più falso: percepire il tempo storico sotto l'effetto di una forte accelerazione e al tempo stesso teleologicamente scandito da progressi costanti, sebbene mai del tutto scontati e raggiunti spesso a fatica<sup>68</sup>, costringe gli individui del Settecento a fare i conti con quello che Ernst Cassirer

<sup>63</sup> Koselleck, *Futuro passato* cit., p. 314.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>65</sup> Taguieff, *Du progrès* cit., p. 51: «[...] l'ottimismo non può più essere che futurista».

<sup>66</sup> Koselleck (R. Koselleck e C. Meier, "Fortschritt", in O. Brunner, W. Konze, R. Koselleck – hrsg. –, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975; trad. it. di S. Mezzadra, *Progresso*, Venezia, Marsilio, 1991, p. 36) ritiene che Leibniz per primo abbia interpretato «l'intero corso del mondo nel quadro di un'infinita progressione [e] scor[to] nella tensione umana verso la conoscenza e la felicità l'impulso motore di un progresso infinito». A proposito del progresso quale moderna categoria di movimento, Koselleck (*ibid.*, pp. 3-5) vi riconosce «[quella] determinazione relazionale, che riferisce l'uno all'altro spazialmente il qui e il là, temporalmente l'ora, il poi e il prima», trattandosi infatti di un «concetto di direzione lineare, di prospettiva, ma, soprattutto, di pianificazione».

<sup>67</sup> Per Taguieff (*Du progrès* cit., p. 58), la moderna «[...] definizione canonica del progresso in generale» è riconnessa ai nomi di Bacone, Leibniz e Fontenelle, per la fase prodromica; a quelli di Turgot e Condorcet, per la fase di massima espansione del concetto. Rispetto ai contenuti, invece, l'autore spiega trattarsi di un processo che ha sei caratteristiche pregnanti: la necessità, la continuità, la linearità, insieme al suo essere cumulativo, irreversibile e indefinito (o illimitato).

<sup>68</sup> H. Courtès (*La conception leibnizienne du progrès*, in Binoche et Tinland – sous la direction de –, *Sens du devenir et pensée de l'histoire* cit., pp. 33-52, in part. pp. 36-38) sottolinea, ad esempio, come in Leibniz la spinta al perfezionamento conoscitivo prima, e morale poi, risieda in una sorta di inquietudine esistenziale, e come «il movimento verso la verità non è soltanto difficile, è lento e insensibile [...]. [Leibniz] riconosce che in seno al movimento del progresso è iscritto un ritardo, una sorta di pesantezza interna, che fa [...] sì che, nella natura, tutto avvenga poco a poco e non all'improvviso, brutalmente».

ha chiamato «il curioso dilemma»<sup>69</sup> della storia filosofica inaugurata da Voltaire<sup>70</sup>. Il dilemma consiste nel voler tenere insieme le ragioni dello sviluppo progressivo, e perciò lineare e cumulativo, del genere umano con la convinzione che della storia – mai uguale a se stessa, nel senso di escluderne ciclicità ed eterno ritorno<sup>71</sup> – occorra esaltare le rotture e le discontinuità, anziché il contrario.

Di fronte a tale *impasse*, i moderni profeti del progresso non rinunciano ad affidarsi a entità collettive come *genere umano* e *umanità*, la cui estrema capacità inclusiva è declinata al massimo grado di generalità e astrattezza, mal prestandosi con ciò a dar conto del divenire storico. Infatti, mentre il genere umano come singolare collettivo rinvia ad una natura comune a tutti gli individui<sup>72</sup>, a prescindere dall'epoca di riferimento, il ritmo storico accelerato e fortemente discontinuo del presente, che alla fine del XVIII secolo pare destinato ad un'ulteriore accelerazione futura, vale semmai per gli individui di volta in volta esistenti, e fonda una soggettività politica più contingente e mai data per definitiva. Dall'assunto di una natura umana sempre uguale a se stessa nasce insomma il dubbio, sollevato dalla storiografia successiva, se «[possa] esserci [...] una storia filosofica in senso proprio. Ogni apparenza di cambiamento, di evoluzione non svanisce dal momento

<sup>69</sup> E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr Verlag, 1932; trad. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'Illuminismo*, Milano, Sansoni, 2004 (ried. Firenze, La Nuova Italia, 1973).

<sup>70</sup> Taguieff (*Du progrès* cit., pp. 39-40) e C. Pancera (*La storia in collegio. L'insegnamento della storia in Francia tra la metà del XVII e la metà del diciottesimo secolo*, in S. Cardinali, T. La Rocca et alii, *Le parole della storia. Saggi sulle rappresentazioni del tempo tra riforma e illuminismo*, Bologna, Cappelli Editore, 1987, pp. 97-141, in part. p. 135, nota 12) condividono l'opinione per cui la storia filosofica sarebbe stata fondata da Voltaire nell'opera *La Philosophie de l'histoire* del 1765. M. Crépon (*La double philosophie de l'histoire de Voltaire*, in Binoche et Tinland – sous la direction de –, *Sens du devenir et pensée de l'histoire* cit., pp. 76-84, in part. p. 82) si rifà invece ad uno scritto volteriano precedente – le *Nouvelles considérations sur l'histoire* del 1744.

<sup>71</sup> Walter Benjamin (in G. Bonola e M. Ranchetti, *Walter Benjamin. Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997) per le tesi sulla complementarità, piuttosto che sull'opposizione, fra teoria del progresso e teoria dell'eterno ritorno, nella prospettiva di un concetto dialettico di tempo storico.

<sup>72</sup> Si veda il classico di Ferdinand Brunetière (*Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, 5<sup>e</sup> série, Paris, Hachette, 1896<sup>2</sup>, pp. 139 ss.) sulla storia della letteratura francese, in cui l'autore sostiene che l'idea della stabilità delle leggi di natura sarebbe uno degli assi portanti della teoria settecentesca del progresso.

in cui si fa ritorno ai veri principi che, dietro il riflesso cangiante dei fenomeni, restano sempre identici?»<sup>73</sup>.

È la classica ambivalenza del progresso, già rilevata da Rousseau nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* quando fa valere l'esigenza diametralmente opposta di cogliere l'immutabile natura umana nel quadro delle svariate mutazioni storiche che, spiazando in chiave pessimistica la terminologia dell'epoca, egli definisce *progressi*<sup>74</sup>. Si chiede pertanto:

[...] come farà l'uomo [ad] arrivare a vedere se stesso quale l'ha formato la natura, attraverso tutti i mutamenti che il trascorrere del tempo e delle cose ha dovuto produrre nella sua costituzione originaria, e a districare ciò che deriva dalla sua essenza da ciò che le circostanze e i suoi progressi hanno aggiunto o cambiato al suo stato primitivo?<sup>75</sup>

Nella rappresentazione settecentesca del tempo si scorge, dunque, non soltanto il progresso – di per sé già ambivalente – ma anche l'accelerazione storica, che interviene a frantumare quel progresso apparentemente unitario, in quanto riferito al comune genere umano, in una pluralità di tempi di sviluppo concomitanti ma disgiunti. Ritmi diversi scandiscono la durata complessiva di ciascun fenomeno culturale, etico e politico e, più in generale, del processo di perfezionamento dell'uma-

<sup>73</sup> Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo* cit., p. 41.

<sup>74</sup> J. Starobinski (*Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971; trad. it. di R. Albertini, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 52): «Nelle teorie del progresso che verranno proposte più tardi [rispetto alla teodicea di Rousseau], si vedrà intervenire un'ipotesi abbastanza analoga, tesa a conciliare il postulato della permanenza della natura umana coll'idea di un cambiamento collettivo. "L'uomo rimane identico, l'umanità è sempre in progresso", dirà Goethe. Mentre si è contestata la validità del pessimismo storico del secondo *Discorso* si è accolta più volentieri la tesi ottimistica di Goethe. Dal punto di vista filosofico, tuttavia, il problema non cambia. Per entrambi va conciliata la stabilità della natura umana colla mobilità dello sviluppo reale della storia; va spiegato perché l'uomo (come individuo) possieda il privilegio di rimanere "identico", mentre l'umanità (come collettiva) è soggetta al cambiamento».

<sup>75</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* [1755]; trad. it. a cura di P. Alatri, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1979, pp. 267-370, in part. p. 279. Starobinski (*Jean-Jacques Rousseau* cit., p. 49): «[...] è possibile cogliere la natura dell'uomo indipendentemente dalla storia umana? [...] In realtà [Rousseau], se non può fare a meno della nozione di una natura umana essenziale, ancor meno può rinunciare all'idea di un divenire storico che gli permetta di fornire una spiegazione plausibile dell'alterazione subita dall'umanità via via che si è allontanata dalla beatitudine delle origini».

nità. Durata e ritmo attengono entrambi alla dimensione temporale dei fenomeni storici, ma mentre l'una dice della loro permanenza nel tempo – chiamando eventualmente in causa il problema dei mezzi con cui ci si assicura che i fenomeni perdurino e se ne conservino a lungo gli effetti –, l'altro rappresenta il grado di frequenza dei fenomeni stessi, la loro velocità di compimento. È esattamente il ritmo a dar conto della rapidità o della lentezza del mutamento storico, dei momenti di accelerazione e di quelli di arresto, delle continuità e delle rotture; ed è proprio il ritmo assunto dal mutamento storico in determinati passaggi d'epoca che la storiografia si propone di cogliere.

### 1.3 *Il tempo delle generazioni*

Derivata dalla sociologia generale – che vi ha fatto ampio ricorso in ossequio al positivismo di matrice comtiana<sup>76</sup> – la nozione di generazione, dopo essere gradualmente transitata attraverso la storia della letteratura<sup>77</sup> e quella delle idee, appartiene ormai stabilmente all'ambito della storia delle «culture [e delle mentalità] politiche»<sup>78</sup>. Per il suo tramite è apparso possibile indagare – da una prospettiva non tanto oggettiva e transitiva, quanto soggettiva e riflessiva – le specifiche modalità di costituzione di una forma inedita di esperienza del tempo. È infatti il convincimento condiviso di essere parte di una costellazione di senso del tutto nuova a rendere possibile il costi-

<sup>76</sup> Auguste Comte (*Cours de philosophie positive*. 1830-1842; trad. it. a cura di F. Ferrarotti, *Corso di filosofia positiva*, Torino, UTET, 1967, 2 voll., 1, Lezione 51<sup>a</sup>, pp. 385-386) presuppone che la filosofia positiva debba fondarsi sulla condizione spontanea della «perpetuità sociale, collegando, nella maniera più diretta e più irresistibile, l'avvenire al passato. [...] in linea di principio non bisogna affatto nascondersi che il nostro progresso sociale si basa essenzialmente sulla morte, cioè che i passi successivi dell'umanità presuppongono necessariamente il rinnovamento continuo, sufficientemente rapido, degli agenti del movimento generale. Tale movimento, di solito quasi impercettibile nel corso di ogni vita individuale, diventa veramente pronunciato solo passando da una generazione alla seguente».

<sup>77</sup> A. Monglond, *Le préromantisme français*, Grenoble, B. Arthaud, 1930, 2 voll.; réimpr. Genève, Slatkine Reprints, 2000; A. Thibaudet, *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, Paris, Stock, 1936; H. Peyre, *Les générations littéraires*, Paris, Boivin, 1948.

<sup>78</sup> Sirinelli, *La Génération*, in *Périodes. La construction du temps historique (Actes du V<sup>e</sup> Colloque d'histoire au présent)*, Paris, Histoire au présent, 1991, pp. 129-134, in part. p. 132.

tuirsi della generazione stessa come soggetto storico. Si tratta quindi di verificare se e come, per lo meno a partire da un dato momento storico, qualcuno abbia iniziato a percepirsi e ad autorappresentarsi nei termini dell'appartenenza ad un gruppo di individui, accomunati non dalla prossimità anagrafica – il dato oggettivamente aggregante<sup>79</sup> – ma da un'identica visione del mondo, dei rapporti di forza esistenti e della via per cambiarli. Se ammettiamo che un tale momento nella modernità occidentale vi sia effettivamente stato e abbia coinciso con la transizione dal vecchio al nuovo – incluso il passaggio dalla vecchia comunità di sudditi alla nuova nazione di cittadini – che è culminata nell'evento Rivoluzione francese, ne deduciamo che la «coscienza di generazione»<sup>80</sup> ha trovato proprio nella transizione rivoluzionaria il suo *habitat* più propizio.

Già André Monglond nel suo testo di storia della letteratura francese, la cui lettura si rivela ricca di sorprese anche per chi indagli lo specifico terreno politico-costituzionale, dedica alcune pagine alla nascita della “generazione sociale”. L'autore, pur riconoscendo che l'idea di generazione ha trovato in età romantica il suo sviluppo più congeniale, ne anticipa l'origine al periodo ricompreso tra la monarchia di Luigi XVI e il progetto imperiale di Napoleone. Infatti

[...] gli uomini che vissero tra il regno di Luigi XVI e quello di Napoleone rappresentano nell'idea di generazione lo scontro di due mondi, di due età. Essi rapportano a questa durata il tempo necessario al trionfo definitivo del nuovo regime. [...] che tale nozione si sia imposta ai contemporanei di un'epoca convulsa, mentre le differenze di età e di formazione si stagliavano con una più vigorosa nettezza, non è il segno che essa costituisce una realtà certa?<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Questa la prospettiva di indagine privilegiata nello studio condotto da Marie-Hélène Parinaud (*Membres des assemblées et volontaires nationaux. 1789-1792: contribution à l'étude de l'effet de génération dans la Révolution française*, thèse E.H.E.S.S., 1985, 2 voll.) sull'età media dei membri delle Assemblee rivoluzionarie, al fine di sottolineare la straordinaria irruzione della gioventù sulla scena politica francese. Albert Soboul (*La Révolution française*, Paris, PUF, 1989; trad. it. di M.G. Meriggi, *Storia della Rivoluzione Francese*, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 161-162), sempre a proposito dell'abbassamento dell'età media degli attori rivoluzionari, con conseguente protagonismo da parte dei giovani, scrive dell'incredibile spinta demografica che «influenzò [...] il processo rivoluzionario stesso e poi le conquiste repubblicane e napoleoniche spezzando l'equilibrio delle generazioni a favore dei giovani».

<sup>80</sup> *Infra*, pp. 44-45.

<sup>81</sup> Monglond, *Le préromantisme français* cit., pp. 263-277, in part. p. 264.

Nel passaggio di fine Settecento-inizi Ottocento Monglond scorge una fase di transizione che non basta riconoscere come tale, ma al cui interno occorre saper valutare la velocità del cambiamento ideale e sociale, di cui il rapporto generazionale rappresenta un sensibilissimo indicatore. La generazione sociale, infatti, si impone all'attenzione dello storico per il fatto stesso di fare la propria comparsa nella moderna retorica politica; ne consegue che di essa non possa negarsi l'esistenza, neppure ammettendone il contenuto sfumato e la sua natura di categoria storico-interpretativa debole<sup>82</sup>.

È sempre Monglond, poi, che integra il contesto generazionale con il riferimento ai fatti storici. Appoggiandosi all'autorità di Antoine-Augustin Cournot – padre ideale di ogni ulteriore teoria delle generazioni –, egli sottolinea come

[...] nella società tutte le età sono mischiate, tutte le transizioni sono continue, le generazioni non si collocano l'una alla fine dell'altra come su una tavola genealogica. Così non c'è che l'osservazione dei fatti storici che possa insegnarci al meglio come il rinnovamento graduale delle idee risulta dalla sostituzione delle generazioni le une alle altre, e quanto tempo ci vuole perché il cambiamento divenga sensibile, al punto di distinguere nettamente un'epoca dall'altra<sup>83</sup>.

È sua opinione che «[...] niente come le convulsioni di una società che si disfa accentui le differenze d'età»<sup>84</sup>. Le generazioni «lunghe in tempo di calma, più corte in periodo di rivoluzione»<sup>85</sup>, diventano allora un equilibrio di forze sociali che si incrina ed è rimesso in discussione tutte le volte che forze concorrenti ne minino le basi. La frequenza e la rapidità di questo rimescolamento di carte, che assume i tratti del passaggio da una generazione all'altra, dipende dal tipo di esperienze, più o meno turbolente, che si concentrano in un determinato arco temporale:

<sup>82</sup> Sirinelli (*La génération* cit., p. 131) ha recentemente convertito in chiave positiva i tratti di presunta debolezza storiografica del paradigma generazionale, ritenendolo destinato a fondare una storia «a fisarmonica».

<sup>83</sup> A.-A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Hachette, 1872, t. I, p. 126 (in Monglond, *Le préromantisme français* cit., p. 265).

<sup>84</sup> Monglond, *Le préromantisme français* cit., p. 268.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 265.

[...] occorre vedere in una generazione un equilibrio di forze che si mantengono fino a quando forze contrarie non l'abbiano rotto. Ora, questo gruppo sociale si caratterizza per le esperienze alle quali i membri che lo compongono sono assoggettati tra la pubertà e i trent'anni. Da lì deriva la rapidità o la lentezza della successione, a seconda che gli uomini subiscano esperienze più o meno contrastate. Di fatto, i critici e gli storici che hanno riflettuto sulle generazioni tendono ad accordare loro una durata media, gli uni di trenta, gli altri di quindici anni. I primi hanno ragione per i periodi di stabilità, gli altri per i tempi di sconvolgimento. Questa durata variabile dipende essenzialmente dal tempo più o meno lungo durante il quale la *generazione dirigente* conserva l'influenza<sup>86</sup>.

Lo spazio generazionale non perde affatto la vaghezza dei contorni, ma viene qui esplicitamente correlato al comportamento politico collettivo, ed elevato a concetto di relazione – e di una relazione spesso conflittuale – fra l'azione «dei vecchi, quella degli uomini attivi, quella dei giovani»<sup>87</sup>, vale a dire le tre generazioni che normalmente coesistono in ogni epoca storica. Riecheggiano per una seconda volta le constatazioni del matematico e filosofo Cournot:

[...] ogni generazione [...] trasmette attraverso l'educazione certe basi ideali a quella che la segue immediatamente, e, mentre ha luogo quest'atto di educazione o di trasmissione, la generazione educatrice è ancora presente, subisce ancora l'influenza di tutti i sopravvissuti di una precedente generazione, che non hanno smesso di occupare un posto ragguardevole nel governo della società, nel movimento delle idee e degli affari, e che non hanno neppure perso ogni autorità domestica. La gioventù che debutta nel mondo conserva anche, più di quanto la sua presunzione non la spinga a credere, la traccia delle impressioni d'infanzia prodotte dalla conservazione dei vecchi<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 265-266. A conferma del ruolo dirigente assolto da una generazione nei confronti di quelle compresenti, Monglond riprende Justin Dromel che, in un libro di sapore marcatamente deterministico-scientista (*La Loi des révolutions, les générations, les nationalités, les dynasties, les religions*, Paris, Didier, 1862; in *ibid.*, p. 102), rilevava come «[...] perché l'ora della decadenza di una generazione sia arrivata, non è necessario che questa generazione abbia perso fino al suo ultimo uomo, ma basta che essa sia caduta in minoranza; e, all'opposto, perché una generazione possa legittimamente aspirare a prendere le redini del governo, è sufficiente che essa costituisca la maggioranza dei viventi».

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>88</sup> Cournot, *Considérations sur la marche des idées* cit., p. 126.

Monglond, applicando questa linea interpretativa alla stagione rivoluzionaria, scorderà nell'Ottantanove le solite «tre generazioni, tra le quali [però] la rapidità, la violenza degli eventi vanno ben presto ad accentuare le differenze naturali»<sup>89</sup>. Esce avvalorata l'idea cournotiana per cui «[...] se le generazioni umane si succedessero con più rapidità o lentezza, occorrerebbe meno tempo o ce ne vorrebbe di più, a parità di condizioni, per radicare una costituzione politica»<sup>90</sup>.

In quest'ultimo passo, Cournot esprime il convincimento profondo che qualsiasi studio sul mutamento dell'ordine politico – comprese le forme costituzionali in cui l'ordine si concretizza – non possa in alcun modo prescindere dalla valutazione della successione generazionale. Nel far questo, egli dà sostegno alla premessa di metodo da cui siamo partiti in apertura di paragrafo, a proposito dell'esigenza di guardare alla generazione come un utile rilevatore del ritmo del mutamento storico. Introduce, inoltre, il tema del radicamento della costituzione, in rapporto al fluire delle stagioni e delle generazioni umane. Si tratta di un tema centrale per la vicenda politico-istituzionale francese alle soglie e nel pieno della Rivoluzione. Il processo di radicamento della costituzione rivoluzionaria nel tempo è anch'esso, infatti, un processo di transizione da un prima a un poi e a un non ancora: la transizione si articola in questo caso in termini di temporalità costituente e necessita, per poter essere colta appieno, di una valutazione sulla velocità del cambiamento ideale e sociale, che chiama in causa ancora una volta il rapporto generazionale quale indicatore appropriato.

Coerentemente a questo presupposto metodologico e al dato comune alla più recente storiografia del tempo rivoluzionario, vale a dire la riflessività che conduce dall'autorappresentazione dei soggetti rivoluzionari alla ricostruzione dell'oggetto rivoluzione<sup>91</sup>, si può riconoscere

<sup>89</sup> Monglond, *Le préromantisme français* cit., p. 267.

<sup>90</sup> Cournot, *Considérations sur la marche des idées* cit., p. 89.

<sup>91</sup> *Supra*, pp. 13-14. La storiografia ha raccolto in maniera più o meno consapevole l'eredità di Condorcet il quale (*Sur le sens du mot Révolutionnaire*, in *Œuvres*, par M.F. Arago et A. Condorcet-O'Connor, Paris, Firmin Didot Frères, 1847-49, 12 voll.; réimp. Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag – Günther Holzboog –, 1968, t. XII, p. 623), attento alla portata lessicale delle parole e al rischio sempre in agguato di «alterazione del [loro] senso», ha proposto, primo tra i suoi contemporanei, una definizione soggettiva della rivoluzione in corso, identificando lo spirito rivoluzionario con lo «spirito idoneo a produrre, a dirigere una rivoluzione fatta in favore della libertà». Intorno al gesto di autorappresentazione da parte dell'attore rivoluzionario, che trova in Condorcet un interprete esemplare, sono effettivamente proliferati gli apporti alla storia

nella categoria di generazione politica un reagente efficace e fin qui indebitamente trascurato.

In controtendenza con buona parte della storiografia, Koselleck nei suoi scritti più tardi ha dato rilievo alla generazione<sup>92</sup>, parlando in particolare del costituirsi dello spazio di esperienza generazionale come di quel secondo livello temporale che, aggiungendosi alla dimensione dell'agire politico individuale, è «in grado di fondare uno spazio di esperienza comune», restituendo i tratti essenziali del cosiddetto *character of the times*<sup>93</sup>. Per chiarire quale antropologia sottenda l'esperienza generazionale, Koselleck afferma che

al di là del coinvolgimento personale ci sono tempi esperienziali e soglie esperienziali specificamente generazionali, che una volta istituzionalizzati o oltrepassati, fondano storie comuni [...]. Dal punto di vista antropologico si tratta [...] della annessione al proprio bilancio esperienziale di esperienze estranee che comprendono le generazioni<sup>94</sup>.

Già in *Futuro passato* lo studioso metteva a fuoco il tema del rapporto fra le generazioni, descrivendone il moderno ripensamento sotto due diversi profili: quello della compresenza – e sovente della confliggenza – in un unico contesto sociale di più generazioni, ciascuna portatrice di una sua specifica percezione temporale; quindi, il profilo relativo al costituirsi della generazione politica<sup>95</sup> quale soggetto storico. Insomma, la generazione in quanto soggetto portatore sia di una propria percezione temporale che di capacità di azione politica.

politica della Rivoluzione francese volti a integrare lo spostamento di sguardo dal piano oggettivo a quello soggettivo con la componente addizionale della riflessività.

<sup>92</sup> Scuccimarra (*La Begriffsgeschichte e le sue radici intellettuali*, in «Storica», n. 10, 1998, pp. 7-99, in part. p. 68) per la «categoria della generatività, con la sua sottoarticolazione *continuità generazionale/frattura generazionale*», descritta come una delle cinque modalità relazionali che fondano ontologicamente la temporalità moderna.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>94</sup> Koselleck, *Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze*, in C. Meier e J. Rüsen (a cura di), *Historische Methode*, München, DTV, 1988, p. 24, in *ibidem*.

<sup>95</sup> Id. (*Erfahrungswandel und Methodenwechsel* cit., pp. 21-22; in *ibid.*, pp. 65-66): «[...] le spinte esperienziali di tipo politico [...] evocano [...] delle comunanze minimali che comprendono tutte le fasce d'età, così che al di là della generazione biologica e di quella sociale si può parlare anche di unità generazionali di tipo politico. Questa impronta comune si mantiene sino a quando la generazione si estingue in modo temporalmente graduato».

Ritenendo, infatti, che già l'avvento della prima modernità avesse fatto «saltare quel mondo dell'esperienza politico-sociale che fino allora era sempre stato legato alla successione delle generazioni»<sup>96</sup>, Koselleck sottolineava che il discorso generazionale, rinnovatosi alla radice, era entrato con prepotenza nella retorica giuridico-politica settecentesca prima, e specificamente rivoluzionaria poi<sup>97</sup>. Sotto il profilo della coesistenza di ordini temporali diversi, le generazioni a quel punto non erano più ordinate in una concatenazione regolare e ininterrotta, nel passaggio composto da quelle ormai tramontate a quella presente e, finalmente, alle generazioni a venire; se ne sperimentava, al contrario, la compresenza problematica e conflittuale, la cosiddetta «contemporaneità del non contemporaneo»<sup>98</sup>, in un intreccio tutto da decifrare e sbrogliare fra passato, presente e futuro. Ecco perché quella generazionale, prima ancora di rappresentare una dimensione nella quale la storia era indagata e ricostruita, appariva a Koselleck la dimensione in cui la storia in senso moderno era stata “fatta” e vissuta dai suoi protagonisti.

Da tale presa d'atto, però, non sarebbero derivate conseguenze di rilievo né per la produzione koselleckiana – nel senso di includere la voce “Generazione” nel panorama dei *Geschichtliche Grundbegriffe* – né, più in generale, per la storia della Rivoluzione francese. Nessun filone di ricerca negli ultimi trent'anni ha saputo mettere al centro la generazione, colta non più come nozione sociologica o criterio di classificazione storico-letteraria, ma come concetto capace di testimoniare

<sup>96</sup> Id., *Futuro passato* cit., p. 315.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 315-316: «Epoche precedenti avevano conosciuto cambiamenti di direzione solo nell'arco di secoli interi, ma [riprendendo Cl.Th. Perthes, *Friedrich Perthes' Leben*, Gotha, 1872<sup>6</sup>, II, pp. 240 ss., pp. 146 ss.] “il nostro tempo ha riunito, nelle tre generazioni che ora vivono contemporaneamente, cose del tutto inconciliabili. I contrasti inauditi degli anni 1750, 1789 e 1815 non presentano elementi di continuità, e non appaiono susseguirsi ma coesistere negli uomini che vivono ora, indipendentemente dal fatto che siano avi, padri o nipoti”. Dal decorso temporale, che è uno solo, deriva una dinamica di tempi stratificati e contemporanei. Ciò che il progresso ha chiarito concettualmente, e cioè, per dirla in breve, che il vecchio e il nuovo cozzano tra loro nella scienza e nell'arte, da un paese all'altro, da un cetto all'altro, da una classe all'altra, a partire dalla Rivoluzione Francese è diventata esperienza quotidiana. [...] le generazioni vivono sì in uno spazio di esperienza comune, che però è spezzato e segue prospettive diverse a seconda della generazione politica e del punto di vista sociale. Si sa, da allora, di vivere in un'età di transizione, che distribuisce in tempi diversi le differenze tra esperienze e aspettative».

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 289.

della nuova maniera di considerare l'agire politico collettivo all'interno di una visione del tempo storico essa pure rinnovata. È mancato, in altri termini, uno sforzo storiografico che, partendo dalle temporalità plurime che animerebbero il moderno spazio intergenerazionale quale incarnazione della «contemporaneità del non contemporaneo», di quello spazio cogliesse le implicazioni più propriamente politiche, recuperando in seno all'argomentazione koselleckiana la seconda declinazione della «coscienza di generazione», vale a dire l'agire cosciente della generazione politica come soggetto storico. Chissà che ciò non sia dipeso, fra l'altro, da uno dei principali fattori di criticità della metodologia koselleckiana, ben presente agli interpreti più accorti<sup>99</sup> e che consiste nel presupporre – al di là delle stesse premesse della *Begriffsgeschichte* – un punto di vista universale, «il tempo secolarizzato moderno che procede dal passato al futuro»<sup>100</sup>, quale costante di ogni tentativo di storia concettuale. Da ciò il pericolo di un'antropologia storica che, in nome dell'irriducibile richiamo universalista all'individuo moderno, solo e in società<sup>101</sup>, della storia schiaccia le differenze per una continuità forzata oltre il mutamento<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Nel nostro Paese esiste di fatto una lunga tradizione critica al riguardo, legata in particolare ai nomi di Alessandro Biral (*Koselleck e la concezione della storia*, in «Filosofia politica», n. 1, 1987, pp. 431-436; ora in G. Duso – a cura di –, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 251-257) e di Duso (*Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola e G. Duso – a cura di –, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 162 e 189).

<sup>100</sup> Merio Scattola (*Storia dei concetti e storia delle discipline politiche*, in «Storia della storiografia», n. 49, 2006, pp. 95-124, in part. p. 107, nota 58) scrive sul punto: «Al di sotto delle diverse strutture temporali, che sono solo convinzioni o proiezioni ideologiche, agisce dunque, nell'analisi di Koselleck, una meta-struttura unitaria, un concetto del concetto, e questa altro non è che il tempo moderno».

<sup>101</sup> Sandro Chignola (*Concetti e Storia – sul concetto di storia*, in Chignola e Duso – a cura di –, *Sui concetti giuridici e politici* cit., pp. 195-223, in part. pp. 222-223) verifica tale assunto a proposito della dissoluzione del *topos* ciceroniano dell'*historia magistra vitae*, la cui spiegazione offerta da Koselleck «è resa possibile solo dalla generalizzazione e dalla universalizzazione, applicata anche retrospettivamente e quindi contro gli stessi ammonimenti della “Begriffsgeschichte”, di un concetto moderno, quello di società, per gli antichi del tutto impensabile [...]. [Ciò] significa mantenere come indispensabile premessa alla ricostruzione il sistema di riferimenti desunto dalla modernità e applicarlo alla restaurazione di una continuità tra antico e moderno, che finisce con il perdere di vista [...] la specificità dell'uno e dell'altro assieme alla loro intraducibilità reciproca».

<sup>102</sup> Scuccimarra (*Uscire dal moderno* cit., pp. 117-118), in un confronto serrato con il gruppo di ricerca padovano, ritiene che «[...] nella fase più matura della sua riflessione

Ciononostante, vi sono stati tentativi di mettere a fuoco il nesso tra Rivoluzione francese e vincolo generazionale, ricorrendo alle categorie di periodizzazione settecentesca. Per qualcuno la questione generazionale comincia a porsi solo quando si consideri il nodo gordiano Lumi-Rivoluzione<sup>103</sup>, mentre altri assegnano alla Rivoluzione il merito di avere addirittura inventato la generazione politica<sup>104</sup>, suggerendo al tempo stesso un approccio sperimentale alla questione che riduca il tempo da fattore «costitutivo per l'esistenza di una generazione [a fattore solo] *strumentale*»<sup>105</sup>. Ciò si giustificerebbe unicamente a patto di applicare al fenomeno generazionale il modello paradigmatico ideato da Kuhn<sup>106</sup> nella propria disamina delle forme eso ed essoteriche di trasmissione del sapere scientifico, traducendo così generazione con «paradigma», «comunità», «collettività di pensiero», e di azione anche politica. In tal caso, ci si confronta seriamente con la problematicità intrinseca di una nozione le cui radici individuali e continuistiche – la trasmissione genetica da padre in figlio – risultano contraddette da quell'uso concomitante con la Rivoluzione, che verte sulla coesione collettiva e sulla discontinuità temporale, le quali restituirebbero entrambe in chiave storica l'incommensurabilità in atto fra paradigmi

[Koselleck abbia] anzi ulteriormente irrigidito questo problematico aspetto [...], imboccando con decisione la strada di una fondazione “quasi-trascendentale” delle categorie dell'esperienza storica». Ne uscirebbe confermata (*ibid.*, p. 117) «la paradossale auto-esenzione metodologica che la *Begriffsgeschichte* concede alle sue categorie fondative [...] per sfuggire al rischio sempre incombente di un'“infinita storicizzazione”». Tale lettura – proposta nella sua formulazione originaria in Id., *La Begriffsgeschichte e le sue radici intellettuali* cit., pp. 93-95 – allude anche all'esistenza, con le parole stesse di Koselleck, di «una struttura antropologica presupposta, senza la quale la storia non è possibile e neanche pensabile».

<sup>103</sup> G. Ricuperati, *Le categorie di periodizzazione e il Settecento. Per una introduzione storiografica*, in «Studi settecenteschi», n. 14, 1994, pp. 9-106.

<sup>104</sup> Daniel S. Milo (*Trahir le temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, pp. 46 e 182) ritiene che «[...] come la nozione di “secolo”, quella di “generazione” dovrebbe essere uscita dal 1789-1793», e invita altrove a non considerare del tutto accessorio il riferimento al secolo. D'altronde, «[...] l'idea di paragonare la storia umana alla vita di un individuo è antica. Nuova – Vico escluso – [...] appare l'idea di costruire la storia delle civiltà come una sorta di ricambio tra individui (tra generazioni). Ed è qui che interviene il secolo – il XVIII, evidentemente, quello che la Rivoluzione ha simultaneamente ucciso e creato».

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>106</sup> T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago, 1962; trad. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1999<sup>4</sup>.

scientifici. Solo così si può puntare ad una storia che, recuperato il senso della discontinuità, recuperi anche l'evento.

È quel che in fondo è stato già tentato agli inizi degli anni Novanta nell'ampio studio su *Les lieux des mémoires* dove, nonostante la mancata costruzione di una storia del concetto di generazione in rapporto allo specifico contesto, anche costituzionale, della Francia tardo-settecentesca, si inquadra l'evento rivoluzionario nel solco della discontinuità, collegando la generazione politica alla rigenerazione rivoluzionaria.

Scrive Pierre Nora:

[...] intrinsecamente generazionale, la Rivoluzione lo è per intero nella sua retorica e nella sua ambizione, elevata all'altezza di un rito di passaggio storico e iniziatico, dalla notte del dispotismo al grande giorno della libertà. Generazione-Rigenerazione: i due temi sono strettamente associati, in tutte le loro connotazioni biologiche, psicologiche, morali, religiose e messianiche. [...] La Rivoluzione è stata così fondatrice della generazione; meno perché essa ne abbia fatta nascere una, [...] ma perché ha aperto, permesso, accelerato, inaugurato l'universo del cambiamento e il mondo egualitario a partire dal quale ha potuto nascere una *coscienza di generazione*<sup>107</sup>.

Oltre al fatto lampante della sovrapponibilità delle due nozioni di "generazione" politica e "rigenerazione" rivoluzionaria – rigenerare attiene, letteralmente, alla possibilità di reiterare il primo atto generativo –, è l'ambizioso progetto di rigenerare l'umanità tutta intera che, ispirando i rivoluzionari francesi, connette agli occhi dello storico l'agire rivoluzionario ad una rinnovata coscienza generazionale. Il fatto è inedito appunto perché cosciente: prima della Rivoluzione il richiamo alle generazioni sarebbe servito tutt'al più a legittimare la continuità o la discontinuità storica, ma in nessun caso chi fosse ricorso a tale argomento retorico lo avrebbe fatto per celebrare un'epifania generazionale, percependo sé e i propri contemporanei come membri di una generazione assolutamente altra rispetto alle precedenti<sup>108</sup>. Proprio lo spazio rivoluzionario si rivela quindi il più adeguato ad accogliere l'idea soggettiva e riflessiva di generazione, idea per cui una

<sup>107</sup> Nora (sous la direction de), *Les lieux des mémoires*, 3. *Les Frances*, I. *Conflits et partages*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 934-935.

<sup>108</sup> Milo (*Trahir le temps* cit., p. 33): «[...] per la prima volta, *le tournant du siècle est vécu comme un tournant tout court*. La novità, in Francia almeno, non è soltanto nella coscienza della rottura, ma anche nella sua legittimità politica».

generazione si impone quale soggetto storico nel momento stesso in cui si percepisce come tale e, ciò fatto, non può impedirsi di riconsiderare il proprio rapporto con le generazioni passate e con quelle future, come pure il rapporto di queste e quelle tra loro. Rigenerare, ricreare, rifondare vuol dire assegnare un contenuto precipuo alla rivoluzione e una missione altrettanto specifica a se stessi in quanto generazione rivoluzionaria.

In seguito, Nora precisa che «[...] la generazione è figlia della democrazia e dell'accelerazione della storia»<sup>109</sup>. Abbiamo ampiamente trattato dell'accelerazione del tempo storico, ma lasciato in secondo piano l'avvento delle idealità democratiche<sup>110</sup>. Accogliendo la tesi sulla pretesa sinergia fra ideali democratici e discorso generazionale, intendiamo seguire Nora sulla strada che permette di inserire la sovranità nazionale, consolidatasi per via rivoluzionaria in alternativa alla sovranità monarchica di *Ancien régime*, in un rapporto di circolarità con la retorica generazionale, nel senso di rafforzarla ed esserne al tempo stesso rafforzata.

La nazione rivoluzionaria, quale nuova entità politicamente egemonica, è il precipitato di un percorso complesso che vede affiorare la coscienza generazionale come quel sentirsi parte di una generazione politica altra rispetto alle precedenti, in quanto rigenerata sul piano morale e culturale, e quindi politico e istituzionale. In nome di tale rigenerazione, la generazione politica assurge a soggetto autonomo, sebbene al tempo stesso legato alle generazioni che seguiranno da forme di solidarietà e di responsabilità non più imposte dall'alto ma liberamente volute e orizzontalmente condivise. Letta in chiave politica, la coscienza generazionale è allora la percezione del mutato universo mentale e reale dentro il quale si agitano gli ideali egualitari – o di *égalité*<sup>111</sup> – che restano una tra le principali acquisizioni della

<sup>109</sup> Nora (sous la direction de), *Les lieux des mémoires*, 3. cit., p. 940.

<sup>110</sup> Scuccimarra (*La Begriffsgeschichte e le sue radici intellettuali* cit., pp. 86-87) tratta del processo di *democratizzazione* come uno dei quattro processi storico-concettuali che, insieme alla *temporalizzazione*, all'*astrazione-ideologizzazione* e alla *politicizzazione*, hanno integrato la teoria della *Sattelzeit* koselleckiana.

<sup>111</sup> E. Balibar (*Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté*, in *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 134) sulla cosiddetta «proposition de l'égalité». I. Carter, *La libertà eguale*, Milano, Feltrinelli, 2005. Nessun cenno al vincolo generazionale nella frase con cui Furet (*Critica della Rivoluzione francese* cit., p. 6), concorde sulla centralità dell'egualitarismo

modernità politica occidentale. Ma se l'appartenenza generazionale presuppone una relazione politica orizzontale del tutto impensabile prima del costituirsi del patrimonio democratico di fine Settecento, su quella relazione essa esercita a sua volta un'influenza. Proprio la scoperta di far parte di una generazione distinta da quelle precedenti e successive fornirà, infatti, ai rivoluzionari un modello di riferimento per l'appartenenza politica democratica: la nazione come la generazione – stesso livello di coesione interna –, e il succedersi delle nazioni alla guida del genere umano al pari della successione generazionale.

Il cerchio si chiude e, stringendo insieme appartenenza politica e appartenenza generazionale, sostiene la trama narrativa dei prossimi capitoli.

rivoluzionario, dichiara che «a partire dal 1789 l'ossessione delle origini, di cui è intessuta la storia nazionale, si proietta [...] sulla rottura rivoluzionaria. Esattamente come le grandi invasioni furono il mito della società nobiliare [...] il 1789 segna la nascita, l'anno zero del nuovo mondo fondato sull'uguaglianza».

## Capitolo Secondo

### La catena allentata: il peso del passato nel dibattito settecentesco

#### 2.1 *La Querelle des anciens et des modernes: radici estetiche della filosofia del progresso*

Gli anelli della catena generazionale che la Rivoluzione avrebbe in qualche modo spezzato erano stati già allentati dalla seicentesca *Querelle* degli antichi e dei moderni, che aveva animato, in tre diverse fasi<sup>1</sup>, il Seicento non soltanto francese ma europeo. La *querelle*, la cui prima fase esplicitamente filomonarchica<sup>2</sup> era divampata nel decennio 1667-77, si legava a filo doppio ad alcuni nomi: Boileau per il parti-

<sup>1</sup> Ch. Grell, *Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France (1680-1789)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, 2 voll., pp. 360-363. Secondo la studiosa, la *Querelle* sarebbe originata dalla pubblicazione, per mano del "moderno" Jean Desmarets, del poema eroico *Clovis, ou la France chrestienne* (1657). Il primo terreno di confronto sarebbe stato, dunque, quello linguistico – latino *vs.* francese. Il suo secondo tempo forte è, invece, rappresentato dalla fase 1687-1703, in cui Charles Perrault dà alle stampe il poema intitolato a *Le Siècle de Louis le Grand*. La terza ed ultima fase è, infine, monopolizzata da una polemica interna al più generale confronto tra antichi e moderni: è il momento della *Querelle homérique* (1711-1717), legata alla pubblicazione da parte di Anne Dacier dell'*Iliade* di Omero. Con il ritorno al discorso letterario le implicazioni politiche risultano ancor più velate di quanto non fosse in avvio di polemica.

<sup>2</sup> Per Grell (*ibid.*, p. 362) il periodo compreso fra il 1667 e il 1677 corrisponderebbe a quel momento del regno di Francia nel quale «nulla sembra poter ostacolare il trionfo del monarca e della Francia, dove l'immagine gloriosa compiacentemente tracciata dalla propaganda regia non è ancora contraddetta dalla realtà». Riprendendo le tesi di Robert Mandrou, l'autrice sottolinea come a questa prima fase di fiducia e ottimismo monarchico segua una seconda fase di vero e proprio riflusso, in cui si approfondisce lo scarto fra visione ufficiale e situazione reale del Paese. Il discorso ideologico ha allora la funzione di ridurre, se non addirittura di dissimulare, lo scarto suddetto.

to degli antichi, Perrault e Fontenelle per quello dei moderni. Ma chi erano gli antichi e i moderni che a partire da quel momento, e per lungo tempo a venire, avrebbero continuato a fronteggiarsi, al fine di vedersi riconosciuta la supremazia sui propri avversari? E quale avrebbe dovuto essere l'autorità preposta a riconoscerne la superiorità culturale o politica? Le risposte avanzate dai protagonisti stessi non sono schematicamente riconducibili all'enfasi celebrativa nei confronti dei grandi del passato, preferiti ai propri analoghi nel presente o da questi surclassati. Dietro la postura ideologica tenuta sia dai sostenitori degli antichi che dai sostenitori dei moderni scorgiamo argomentazioni ben più complesse e articolate, tra le quali ce n'è almeno una degna di nota per gli sviluppi futuri della moderna filosofia della storia, in cui progresso cumulativo e discontinuità temporale si incrociano e, come ampiamente ribadito, raramente si conciliano. Si tratta dell'argomentazione relativa al grado di perfezione raggiunto o raggiungibile dall'umanità nelle arti e nelle scienze, da cui l'interrogativo sulla perfettibilità della natura umana, a seconda che si consideri la natura stessa soggetta al fluire storico o, al contrario, definita una volta per tutte attraverso connotati universalmente immutabili<sup>3</sup>.

Di fatto, ciò che gli animatori della *Querelle* – letteraria e non solo<sup>4</sup> – si contendevano era il territorio scientifico e artistico, dove tra i fautori degli antichi e quelli dei moderni variava la maniera di intendere non solo la comune vicenda del genere umano ma anche la perfezione da esso già acquisita o a cui poteva ancora aspirare. Ecco un primo

<sup>3</sup> Marc Fumaroli (*Les abeilles et les araignées*, in A.-M. Lecoq – sous la direction de –, *La Querelle des anciens et des modernes*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 7-220, in part. p. 23, note 1; trad. it. di G. Cillario, *Le api e i ragni*, Milano, Adelphi, 2005, p. 32, nota 1): «Jauss [H. R. Jauss und M. Imdahl, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, Munich, Eidos Verlag, 1964] evidenzia [...] come i Moderni (in particolare Fontenelle) difendano una concezione universalista dell'uomo che a posteriori è stata considerata classica, mentre gli Antichi, con la teoria dei climi, la topica dei caratteri nazionali e il sentimento della diversità delle epoche (tre eredi dissimulate dell'ermeneutica astrologica) preparano il terreno a una relativizzazione e a una storicizzazione dell'idea di natura umana».

<sup>4</sup> J.R. Armogathe (*Une ancienne querelle*, Postface à Lecoq – sous la direction de –, *La Querelle des anciens et des modernes* cit., pp. 799-849, in part. p. 849): «[...] la *Querelle* non appariva come un semplice dibattito letterario, francese, parigino, circoscritto in qualche anno della fine del XVII secolo. Si tratta di due visioni del mondo, di cui una rivendica la modernità come rottura, mentre l'altra propone la memoria come magazzino di idee nuove. È l'*humanitas*, la rivendicazione di tutta l'eredità degli uomini, che si oppone, in fondo, alla *modernitas* [...]».

punto di disputa: gli uni riconoscevano nella classicità greco-romana l'*akme* di una vicenda culturale e politica mai interrotta, mentre gli altri di quella vicenda vedevano la fine, stigmatizzando la degenerazione del tempo presente. Gli estimatori degli antichi si muovevano sospinti da un forte disagio e da un persistente rimpianto per i modelli del passato, da Platone e Aristotele a Cicerone e Seneca; secondo i moderni invece era proprio l'idea della fedeltà ad un modello a essere entrata in crisi. Quanto poi al modo di guardare alla perfezione artistico-scientifica – il secondo oggetto della contesa – per il partito dei moderni non v'erano limiti alla capacità di progresso di ciascuna epoca, legata a tutte le altre proprio in ragione del principio della costante perfeffibilità umana. Secondo gli antichi, al contrario, la perfezione non era una meta tendenziale, ma uno stato di fatto raggiunto e non eguagliabile. Apparteneva ad un passato preciso e circostanziato e non al presente, e se avesse dovuto conseguirsi in futuro, sarebbe stato solo in forza della ciclicità del tempo storico che faceva sì che a parabole epocali ascendenti seguissero sempre parabole all'insegna della *deminutio* e della degenerazione, morale prima ancora che filosofico-letteraria o tecnico-scientifica. Sarebbe stata proprio l'idea della ciclicità temporale e dell'eterno ritorno a divenire oggetto di contestazione da parte di alcuni tra i sostenitori delle ragioni di grandezza dei moderni.

Faceva in questo senso eccezione, anche se solo in parte, Charles Perrault il quale, pur restando fedele alla ciclicità umanistica, non si limitava ad accoglierla pedissequamente, ma si serviva degli argomenti dei suoi avversari per ribaltarli del tutto. L'elemento di assoluta novità che l'autore del poema didattico *Le Siècle de Louis le Grand* e del *Parallèle des Anciens et des Modernes* introduceva, in uno schema discorsivo per altri versi tradizionalistico, era il riferimento costante alla natura, come struttura o contesto immutabile entro il quale gli uomini si trovano ad agire, e quindi come fattore aggregante fra individui di epoche diverse e con sensibilità distanti tra loro. Egli rivendicava che

[...] a formare gli spiriti come a formare i corpi,  
 La natura in ogni tempo fa gli stessi sforzi,  
 La sua essenza è immutabile, e tale semplice forza  
 Da cui essa produce tutto, non si è esaurita affatto [...]<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Ch. Perrault, *Le Siècle de Louis le Grand*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1687,

Perrault ricorreva volentieri al termine *progrès*<sup>6</sup>, facendone però un uso che era ancora lontano dal rivelare la forza dirompente che Fontenelle, intellettuale di analoghe vedute, avrebbe saputo conferirgli negli stessi anni.

La modernità di Fontenelle, autore della *Digression sur les Anciens et les Modernes*<sup>7</sup> e dei *Dialogues des morts anciens et modernes*<sup>8</sup>, sta tutta qui, nel fatto di scrivere praticamente per primo del progresso come processo e non come risultato acquisito in via definitiva – poco importa se nel passato o nel presente –, oltre che nel fatto di alludere alla perfettibilità del genere umano anziché alla perfezione di questa o quella attività del pensiero da esso intrapresa. Tale mutamento di prospettiva ha come conseguenza immediata il soggettivarsi della natura, che non sarebbe più la culla eterna delle varie forme di vita ma prenderebbe sembianze antropomorfe, condividendo con la natura in senso oggettivo il fatto di restare comunque inalterata, nonostante il fluire del tempo storico. Da ciò il riconoscimento, nell'inalterabile natura comune, di una combinazione costante di fattori – in Fontenelle per lo più negativi – che basterebbe aggregare insieme, nelle infinite variazioni possibili, per avere una storia composta aprioristicamente, ma non per questo falsa<sup>9</sup>.

Egli immagina una scansione lineare e cumulativa del tempo storico, nella quale le epoche della vicenda umana si dispongono ordinata-

p. 23. La stessa idea sarà ripresa e subordinata al fluire arricchente del tempo storico, nel *Parallèle*, in cui è scritto (Id., *Parallèle des Anciens et des Modernes*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1688-92, tome 2, pp. 280-281): «Ancora una volta la Natura è la stessa in generale in tutte le sue produzioni; ma i secoli non sono sempre gli stessi, e a parità di condizioni, è un vantaggio per un secolo essere venuto dopo gli altri. [...] Ho detto che il vantaggio di essere venuto dopo non è considerevole, e non produce il suo effetto che quando tutte le cose sono per il resto simili [...]».

<sup>6</sup> Id., *Le Siècle de Louis le Grand* cit., pp. 23-26: «Ma è poca cosa [...] che per un lungo progresso il tempo di tutte le arti sveli i segreti [...]. [...] Può darsi che abbagliati da tanti felici progressi, noi non li giudichiamo correttamente per esservi troppo vicini».

<sup>7</sup> B. Le Bovier de Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, Paris, Michel Guerout, 1688; trad. it. a cura di A. Iacono, *Digressione sugli antichi e sui moderni*, Roma, Manifestolibri, 1996.

<sup>8</sup> Id., *Nouveaux dialogues des morts*, Paris, C. Blageart, 1683 [altro titolo: *Dialogues des morts*].

<sup>9</sup> Id. (*Sur l'histoire*, in *Œuvres complètes*, par A. Niderst, Paris, Fayard, 1989, vol. III, pp. 169-185, in part. p. 177): «Qualcuno che avesse spirito a sufficienza, semplicemente considerando la natura umana, indovinerebbe ogni storia passata e futura, senza aver mai sentito parlare di alcun evento».

mente come punti di una linea tracciata dal prima al poi, ma anche dal meno al più. Progresso vuol dire esattamente questo, che la perfezione raggiunta dalle generazioni più tarde è la massima possibile, essendo stata conquistata da un soggetto unico, in quanto unica è la natura che accomuna i vari individui di generazioni diverse. Tale soggetto, pur nel mutare delle circostanze e dei contesti, vede il proprio bagaglio di esperienza aumentare passo dopo passo:

Il paragone [...] tra gli uomini di tutti i tempi e un singolo uomo, si può estendere a tutta la nostra questione degli antichi e dei moderni. Una mente ben coltivata è, per così dire, composta di tutte le menti dei secoli precedenti. Altro non è se non una stessa mente che si è coltivata per tutto quel tempo<sup>10</sup>.

Già affiora, tuttavia, il problema di come innestare una condizione antropologica immutabile – la natura umana – all'interno di un racconto che pretende di cogliere il mutamento storico, senza incorrere nel rischio di ingessare il racconto stesso. Fontenelle attribuisce pertanto il cambiamento non già all'uomo, ma a ciò che è fuori di lui e lo circonda, il mondo. C'è una vecchiaia del mondo<sup>11</sup> rispetto alla quale gli individui di oggi sono i veri antichi, tenuto conto che è proprio il mondo a essere invecchiato e maturato nel transito dalle vecchie alle nuove generazioni. Lo scorrere del tempo storico è dunque misurato non in rapporto alle età dell'uomo ma a quelle del mondo. Si tratta di un procedimento di estromissione del fluire storico che, fatto uscire dall'ambito umano strettamente naturale e introdotto nello spazio culturale e mondano, prefigura quella che nel XVIII secolo sarà la distinzione esplicita tra natura e cultura e tra diritto naturale e storia.

Fontenelle supera lo scetticismo di Montaigne, al quale aveva fatto esclamare:

Eh! gli uomini fanno esperienza? Essi sono fatti come gli uccelli che si lasciano prendere sempre nelle stesse reti in cui sono stati già presi centomila uccelli della loro specie. Non c'è nessuno che non entri tutto nuovo nella vita, e le sciocchezze dei padri sono perse per i figli<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Id., *Digressione sugli antichi e sui moderni* cit., p. 55.

<sup>11</sup> Id. (*Dialogue III*, in *Nouveaux dialogues des morts* cit., in *Œuvres complètes* cit., 1990, vol. I, pp. 83-86, in part. p. 84), per il dialogo tra due morti antichi, Socrate e Montaigne, nel quale il primo parla appunto di vecchiaia del mondo che dovrebbe essere, per definizione, più saggia e regolata in rapporto alla giovinezza dello stesso.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Al suo pessimismo oppone una sorta di blochiano *Prinzip Hoffnung*<sup>13</sup> che dovrebbe sempre sostenere l'atteggiamento di fiducia da parte dei vivi nei confronti della propria sorte e di quella della posterità. Bisogna augurarsi che quest'ultima si emancipi dal sentimento di riverenza e dalla dipendenza psicologica verso i padri, e che si impegni a superarli in tutto<sup>14</sup>. Nella *Digression sur les Anciens et les Modernes* Fontenelle, partito dalla celebre metafora arborea per cui, essendo «gli alberi odierni [...] grandi e robusti quanto gli alberi di una volta, l'ingegno degli uomini attuali non ha nulla da invidiare a quello degli Antichi»<sup>15</sup>, approda alle conclusioni seguenti:

[...] se i grandi uomini di questo secolo avessero sentimenti caritatevoli per la posterità, l'avvertirebbero di non ammirarli troppo e di aspirare sempre meno a eguagliarli. Nulla arresta tanto il progresso delle cose, nulla limita tanto le menti, quanto l'ammirazione eccessiva per gli antichi<sup>16</sup>.

Vediamo, così, come la fine del XVII secolo<sup>17</sup> abbia rappresentato per la Francia lo snodo epocale in cui si sono gettate le premesse sempre meno vaghe di quella nozione di tempo storico lineare che nel secolo successivo avrebbe racchiuso le visioni tanto di rottura quanto di continuità, storica in generale, e generazionale in particolare. Ecco il perché della scelta di trascurare, nella nostra carrellata di nomi di anti-

<sup>13</sup> Id. (*Dialogue VI*, in *Nouveaux dialogues des morts* cit., pp. 123-126, in part. p. 126): «[...] io tengo in gran conto il piacere di prevedere, di sperare, persino di temere e di avere un avvenire davanti a sé. Un saggio, secondo voi, sarebbe come noi altri morti, per i quali il presente e il futuro sono perfettamente uguali [...]». La battuta riportata fa parte di un dialogo fra morti moderni, la regina Giovanna di Napoli – la nipote di Roberto il Saggio, re delle Due Sicilie, che sposerà Andrea di Ungheria – e Anselmo, astrologo al suo servizio. A parlare è la regina, la quale contesta l'affermazione di Anselmo, per cui la sete di conoscenza e la capacità di previsione dell'avvenire, comuni a tutti gli uomini, sarebbero del tutto illusorie. Conclude Anselmo (*ibid.*, p. 124): «[...] la grande lusinga degli uomini, è sempre l'avvenire».

<sup>14</sup> Id., *Digressione sugli antichi e sui moderni* cit., p. 43: «[...] un giorno anche noi saremo antichi [nell'accezione degli avversari di Fontenelle], e non sarà forse giusto che i nostri posteri, a loro volta, ci correggano e ci sorpassino, soprattutto nel modo di ragionare [...]?».

<sup>15</sup> Queste le parole con cui Baczko illustra la suddetta metafora, in *Job, mon ami. Promesses de bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997; trad. it di P. Virno, *Giobbe, amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, Roma, Manifestolibri, 1999, p. 114.

<sup>16</sup> Le Bovier de Fontenelle, *Digressione sugli antichi e sui moderni* cit., p. 65.

<sup>17</sup> Koselleck, *Futuro passato* cit., p. 279 (cfr. *supra*, p. 29, nota 50).

chi e moderni legati alla *Querelle*, il fronte opposto a quello di Perrault e Fontenelle. Un'analisi orientata alla scoperta delle radici estetiche seicentesche della moderna filosofia della storia non può che penalizzare, infatti, concezioni come quelle di Boileau o di Huet le quali, assumendo la circolarità del tempo storico, alludono solo indirettamente, o per contrasto, al progresso lineare e cumulativo per molti versi già anticipato da Fontenelle.

Rinvenuti i tratti salienti del pensiero fontenelliano, resta da vedere quali saranno nel secolo successivo gli eredi dei *modernes* che, spostando il dibattito sul tempo dell'uomo e del mondo e sull'idea di progresso dal terreno artistico-letterario a quello politico-costituzionale, offriranno ulteriori spunti alla riflessione sulla responsabilità intergenerazionale.

## 2.2 *L'«avidité encyclopedique»: passato, presente e futuro in un unico abbraccio*

Dall'esame della corrispondenza intrattenuta fra il 1765 e il 1767 dallo scultore Falconet con il filosofo Diderot, intorno al sentimento della posterità<sup>18</sup>, risulta confermato che il terreno di iniziale attecchimento e di successivo sviluppo della filosofia del progresso è stato effettivamente quello estetico, destinato prima a fondersi con, e solo dopo a cedere il passo al terreno politico-costituzionale. Prendendo spunto dalla domanda di Falconet sulla sorte che sarebbe toccata alle opere di entrambi dopo la loro morte, Diderot rispondeva che «non preoccuparsi della posterità, è annientare alla radice ogni eroismo, ogni spirito di innovazione, ogni grandezza»<sup>19</sup>. In questa risposta le generazioni future entravano in gioco, sebbene in un quadro culturale ancora intriso di valori tradizionali come la reputazione dell'artista e l'immortalità dell'opera d'arte.

Il passaggio dal giudizio estetico a quello politico si sarebbe compiuto sotto l'influenza dell'abate Galiani, personaggio più che mai vicino

<sup>18</sup> Y. Benot, Introduction à Diderot et Falconet, *Le pour et le contre. Correspondance polémique sur le respect de la postérité, Plin et les anciens auteurs qui ont parlé de peinture et de sculpture*, Paris, Les Editeurs Français Réunis, 1958. Per l'autore la disputa sul sentimento della posterità durerà, a dire il vero, fino al 1773.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 18.

agli ideali enciclopedici di Diderot e che avrebbe offerto la griglia teorica di riferimento<sup>20</sup> alle prese di posizione sue e di Falconet. Contrariamente a Diderot, però, l'illuminista napoletano avvertiva con allarme lo sbilanciamento a favore delle presunte ragioni di esseri solo possibili, i posteri, con conseguente sacrificio dei bisogni reali dei viventi. Ai dubbi di Diderot se fosse o no legittimo «sacrificare ai rischi di una rivoluzione la felicità della generazione presente per quella della generazione futura»<sup>21</sup>, Galiani opponeva la certezza che

[...] il cambiamento della costituzione è una cosa assai bella quando è fatta, ma molto brutta a farsi. Essa tormenta duramente due o tre intere generazioni, e non conviene che alla posterità. La posterità non è che un essere possibile, e noi siamo esseri reali. Bisogna che i reali si preoccupino dei possibili, fino ad esserne infelici?<sup>22</sup>

Meno netta l'opinione di Diderot che, pur confessando le proprie perplessità in sintonia con il sano esercizio della ragione critica, non rinunciava tuttavia a credere che «[...] il sentimento patriottico che abbraccia il benessere attuale della *Cité*, lo splendore presente della città, spinge i propri disegni ben al di là del presente»<sup>23</sup>.

Ci si predisponerebbe così alla moderna apertura al futuro, un'apertura che proprio nel clima fecondo dell'*Encyclopédie* avrebbe ricevuto un inizio di concretizzazione anche politico-costituzionale<sup>24</sup>. Qualcuno, del resto, ha visto nell'«illuminista coerente [colui che] non tollera in alcun modo di appoggiarsi al passato», e ha perciò riconosciuto come «scopo dichiarato dell'*Encyclopédie* [...] la rielaborazione quanto più rapida possibile del[lo stesso], affinché possa attuarsi un nuovo futu-

<sup>20</sup> Secondo Benot (*ibid.*, p. 12) la griglia teorica risulterebbe dai *Dialogue[s] sur le commerce des blés*, dialogo pubblico di Galiani che porta la stessa data – 8 settembre 1770 – della lettera a Suard.

<sup>21</sup> D. Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme (extraits)*, in *Œuvres philosophiques*, par P. Vernière, Paris, Bordas, 1990, pp. 563-620, in part. p. 596.

<sup>22</sup> *Lettre de Galiani à Suard (Naples, 8 septembre 1770)*, in L. Perey et G. Maugras (sous la direction de), *L'Abbé F. Galiani. Correspondance avec M.me D'Épinay, ... etc.*, Paris, Calmann Lévy Éditeur, 1881, 2 tomes, pp. 245-246.

<sup>23</sup> Benot, Introduction à *Le pour et le contre* cit., p. 19.

<sup>24</sup> Le pagine che seguono riprendono, rimaneggiandolo solo in parte, l'articolo: Persano, *L'Encyclopédie fra continuità e mutamento storico*, in «Giornale di Storia costituzionale», 4/2002, pp. 69-80.

ro»<sup>25</sup>. L'esperienza enciclopedica si sarebbe inoltre coagulata attorno alla filosofia del progresso<sup>26</sup>, attestandone la vocazione a supportare la storia *tout court* o storia in generale, che resta una delle acquisizioni certe dell'epoca in esame.

Nell'articolo «Enciclopedia», uno dei contributi a più forte carica programmatica dell'intero *Dictionnaire raisonné des Sciences, des Artes et des Métiers*<sup>27</sup>, Diderot scrive:

questa parola significa *concatenazione delle scienze* [...]. Scopo di un'enciclopedia è infatti raccogliere le conoscenze sparse sulla faccia della terra, esporne ai nostri contemporanei il sistema generale, trasmetterle ai posteri, affinché l'opera dei secoli passati non sia stata inutile per i secoli a venire; affinché i nostri nipoti diventando più istruiti, diventino nello steso tempo più virtuosi e più felici; affinché noi non si debba morire senza avere ben meritato del genere umano<sup>28</sup>.

Nessun dubbio sul nesso di incidenza diretta fra il momento epistemologico e quello etico-politico: le conoscenze, declinate al plurale, ma non per questo destinate al caos o ad un'accumulazione acritica, appaiono agli occhi di Diderot il presupposto necessario di qualsivoglia progresso nel segno della virtù e della felicità umane. In questo senso, e a riprova della centralità del sapere teorico e pratico<sup>29</sup> quale elemento fondante la fede nel progresso illimitato dell'umanità, è possibile

<sup>25</sup> Koselleck, *Futuro passato* cit., p. 49.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 280: «Gli enciclopedisti lavorano dunque con una coscienza storica altamente sensibilizzata, che sviluppa una rete comune in cui collocare i punti del tempo, la sua durata e i suoi periodi: è la scala del progresso, che permette di interpretare in termini universali tutta la storia».

<sup>27</sup> D. Diderot et J.-B. D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Artes et des Métiers, par une Société de gens de lettres*, Paris, Libraires associés, 1751-1780; trad. it. a cura di P. Casini, *Enciclopedia o Dizionario ragionato... ordinato da Diderot e D'Alembert*, Roma-Bari, Laterza, 2003. Non esistendo al momento un'unica traduzione italiana di tutte le voci dell'*Encyclopédie*, si è scelto di integrare questa edizione più recente con la traduzione a cura di E. Vaccari Spagnol (*Enciclopedia o Dizionario ragionato*, Milano, Feltrinelli, 1966, 2 voll.). L'originale francese sarà richiamato solo per quelle voci la cui traduzione, mancandone una accreditata, sia opera dell'autrice.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>29</sup> Nicola Matteucci (*Sugli studi intorno all'Encyclopédie*, in «il Mulino», febr. 1953, pp. 97-98) per la valorizzazione del sapere tecnico-scientifico all'interno dell'*Encyclopédie*. Questi vede nel sapere tecnico-scientifico, più ancora che nel ragionamento astratto, «l'elemento caratteristico della condizione umana da cui ogni proposta umanistica deve partire».

rintracciare, a proposito della filosofia della storia degli enciclopedisti, una linea continua di pensiero che, partendo dal *Discours préliminaire* di D'Alembert e dall'articolo «Ecllettismo»<sup>30</sup> di Diderot, e passando attraverso il *Tableau philosophique des progrès de l'esprit humain* di Turgot (1750), giunge fino all'*Esquisse* di Condorcet (1794)<sup>31</sup>. Ma nella definizione di *enciclopedia* riportata in apertura c'è dell'altro: alla condivisione attuale di un sapere, che è anche saper agire, si somma la sua necessaria trasmissione nella duplice direzione temporale che va dal passato al presente, e dal presente al futuro. Ciò che si impone è, per un verso, la salvaguardia delle conquiste ereditate da coloro che ci hanno preceduti, e per l'altro, la capacità di gettare uno sguardo lungo sulle sorti di quanti verranno dopo di noi. È proprio l'intreccio di destini passati, presenti e futuri – o meglio, la rappresentazione che di tale intreccio gli enciclopedisti sono venuti elaborando – la prospettiva di indagine da cui muovere nella nostra lettura combinata degli articoli dell'*Encyclopédie*. Altrimenti detto, si tratta di comprendere se il discorso sul peso della tradizione da un lato, e sulla preoccupazione per i posteri dall'altro, che animerà parte del successivo dibattito rivoluzionario, trovi già nell'*Encyclopédie* una seppur embrionale articolazione, verificando inoltre quanto, all'interno dell'opera, il difficile connubio fra interesse per la storia e filosofia del progresso incida sull'approccio al tema del vincolo generazionale.

Iniziamo, allora, da un primo punto fondamentale che attiene al pregiudizio, risalente ma ancora diffuso alla metà del Settecento, nei

<sup>30</sup> Diderot e D'Alembert, *Enciclopedia o Dizionario ragionato* cit., vol. V, pp. 270-293.

<sup>31</sup> J. Proust, *L'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1965; trad. it. di M.G. Piani, *L'Encyclopédie. Storia, scienza e ideologia*, Bologna, Cappelli, 1975, pp. 101-102. Egli nega (*ibid.*, p. 112) che all'interno dell'*Encyclopédie* possa parlarsi di sistematicità, poco importa se baconiana o di altra natura. Sulla sua stessa linea di pensiero Paul Vernière (*L'Encyclopédie ou l'idée de synthèse*, «Revue de synthèse», LXVII, 1950; ora in *Lumières ou clair-obscur? Trente essais sur Diderot et quelques autres*, Paris, PUF, 1988, p. 23), che nel Settecento riconosce una stagione di crisi per tutti i grandi sistemi filosofici del passato, soprattutto quello cartesiano. Sull'applicazione del sistema di classificazione baconiano alle conoscenze raccolte nell'*Encyclopédie*, si veda M. Leca-Tsiomis, *Ecrire l'Encyclopédie. Diderot: de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 244. Franco Venturi (*Le origini dell'Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1963, cap. IV, pp. 109-121) e Walter Tega (*Arbor scientiarum. Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Bologna, il Mulino, 1984) per un inquadramento generale dell'influenza di Bacone sullo spirito enciclopedico.

riguardi dell'innovazione politica. Nell'*Encyclopédie* tale pregiudizio, pur non scomparendo del tutto, appare affievolito; ed è dalla minore resistenza al cambiamento, quale fattore in grado di destabilizzare l'ordine costituito – soprattutto quando a promuoverlo sia il popolo –, che parte la nostra analisi.

Prima tessera del mosaico, dunque, l'articolo «Novità»:

è ogni cambiamento, innovazione, riforma buona o cattiva, vantaggiosa o svantaggiosa: poiché ecco il carattere in base al quale si devono adottare e rigettare in un governo le *novità* che vi si vogliono introdurre. Il tempo, dice Bacone, è il grande innovatore [...]. Tuttavia ciò che è sancito dagli usi senza essere troppo buono, può talvolta convenire, perché il tempo e le cose che hanno marciato a lungo insieme, hanno contratto per così dire un'alleanza [...]. [Eppure] per il fatto che il tempo stesso marcia sempre, la sua instabilità fa sì che un costume fisso sia altrettanto capace di produrre turbative che una *novità*. Che fare allora? ammettere cose nuove e che convengono, poco a poco e per così dire insensibilmente: senza questo, tutto ciò che è nuovo può sorprendere e sconvolgere. [...] È bene non fare nuove esperienze per mettere a posto uno stato senza un estremo bisogno ed un vantaggio visibile. Infine occorre assicurarsi che sia il desiderio illuminato di riforma che attrae il cambiamento, e non il desiderio frivolo del cambiamento che attira la riforma<sup>32</sup>.

Colpisce la lucidità del «laborioso compilatore»<sup>33</sup> Louis de Jaucourt nel cogliere il rapporto particolarmente complesso fra *tempo* e *cose*, e da lì l'effetto, a seconda dei casi, di consolidamento o di erosione che il tempo esercita sulla fattualità umana – istituzioni politiche incluse. D'altronde, che il tempo sia per i redattori del *Dictionnaire raisonné* un concetto che vive e si specifica nel rapporto con le cose appare chiaro solo che si presti attenzione alla voce «Tempo», curata da Jean-Henri Samuel Formey:

[...] il tempo, che non è che l'ordine delle successioni continue, non saprebbe esistere, a meno che non esistano cose in una serie continua<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* cit., vol. XI, pp. 265-266.

<sup>33</sup> J.-F. Marmontel, *Mémoires*, Paris, Éd. M. Tourneux, 1981, tome II, p. 364. Witold Wolodkiewicz (Nota di lettura a *Le droit romain et l'Encyclopédie*, Napoli, Jovene Ed., 1986, pp. xxiii-xxvi) attesta l'esistenza di giudizi assai meno lusinghieri sulla figura del cavaliere de Jaucourt.

<sup>34</sup> Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* cit., vol. XVI, p. 95.

Ciò premesso, è proprio la voce «Novità» che, se confrontata con altre definizioni contenute in dizionari anteriori all'*Encyclopédie*, svela un primo reale sforzo di superamento dell'atteggiamento di condanna per il nuovo in politica<sup>35</sup>. Basti guardare al *Dictionnaire François* di Richelet, nel quale le *novità* sono ridotte a «disordini, agitazioni e dissensi che cambiano la faccia di uno stato»<sup>36</sup>, entrando significativamente a comporre la fisionomia della nazione francese<sup>37</sup>. Dieci anni più tardi, con il *Dictionnaire Universel* di Furetière, il pregiudizio di cui dicevamo troverà una formulazione, se possibile, ancora più esplicita nell'affermazione per cui

[il] popolo corre dietro alle *novità*. Tutte le *novità* sono pericolose in materia di religione. Le *novità* sono buone in fisica, perché sono fondate su nuove esperienze, su nuove scoperte<sup>38</sup>.

Qui all'accezione politica si disconosce persino uno spazio autonomo di senso. Resta quella più vaga attitudine popolare a subire il fascino del nuovo che, data la generalità della proposizione, immaginiamo non risparmi neppure l'ambito politico.

Ma torniamo al lemma *novità* secondo Jaucourt: si noti come la presa di distanza dal succitato pregiudizio avvenga in prospettiva riformista, poiché il mutamento di regime o, più semplicemente, di legge è ammesso a condizione di essere necessario nelle cause, graduale nell'esecuzione e «insensibile», cioè impercettibile negli effetti. Dato, però, il rischio di anacronismo che si corre utilizzando categorie come riforma, riformismo e riformista in un contesto storico diverso da quello contemporaneo, meglio propendere per un uso “debole” di questi termini, capace cioè di descrivere più un atteggiamento mentale nei confronti del nuovo che una precisa ideologia politica. Così soltanto

<sup>35</sup> Alain Rey (*Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, p. 1336) avverte «la valorizzazione tardiva [della nozione di novità,] e contemporanea a quella di *modernità*», sottolineando come «fino al XVIII secolo, essa è piuttosto oggetto di impieghi critici, rapportandosi specialmente ai cambiamenti, ai rivolgimenti politici, religiosi, sociali [...], o perfino ai disordini, alle rivoluzioni».

<sup>36</sup> P. Richelet, *Dictionnaire François, contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue française*, Genève, J.H. Widerhold, 1680, p. 76.

<sup>37</sup> *Mémoires de La Rochefoucauld*, in *ibidem*: «[la] nazione [francese] ha una propensione naturale alle novità».

<sup>38</sup> A. Furetière, *Dictionnaire Universel: contenant généralement tous les mots français*, La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1690.

appare condivisibile l'opinione di coloro che parlano di vena riformista per l'intera cerchia di collaboratori dell'*Encyclopédie*, ad eccezione del Rousseau della voce «Economia (politica)»<sup>39</sup> e del redattore della voce «Legislatore»<sup>40</sup>, il quale si spinge a subordinare la felicità pubblica al comunismo dei beni. Proprio su questo comune terreno riformistico è possibile istituire, eventualmente, un nesso di continuità ideale – appartenenza allo stesso *milieu* sociale e culturale – fra gli enciclopedisti e i primi rivoluzionari, come Antoine Barnave e Jean-Joseph Mounier<sup>41</sup>. È quanto dimostra chi, di fronte alla domanda se «[gli] enciclopedisti furono dei rivoluzionari [...] [risponde che se] in effetti si ammette che la costituzione del 1791 [...] corrispondeva press'a poco all'ideale medio degli enciclopedisti, bisogna anche ammettere che ad incarnare completamente quest'ideale furono Barnave e Mounier e non certo i giacobini»<sup>42</sup>.

Eppure il gradualismo e la prudenza riformistica di Jaucourt riflettono il più generale impianto dell'*Encyclopédie* non soltanto sotto il profilo dell'ideologia politica, ma anche sul piano metafisico, tenuto conto ad esempio dei numerosi motivi leibniziani che attraversano il *Dictionnaire*. Alla radice di qualsivoglia fenomeno starebbe infatti quella legge di continuità – così come formulata dal fondatore della teodicea – che ispira l'articolo «Continuità»:

<sup>39</sup> Diderot e D'Alembert, *Enciclopedia o Dizionario ragionato* cit., p. 273.

<sup>40</sup> *Ibid.*, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* cit., vol. IX, p. 357. Si tratta di una voce anonima sulla cui esatta attribuzione gli interpreti restano tuttora divisi. Propendono a favore della paternità diderotiana S. Goyard-Fabre (*Les idées politiques de Diderot au temps de l'Encyclopédie*, in «Revue Internationale de Philosophie», n. 38, 148/49, 1984, fasc. 1-2, p. 114) e Wolodkiewicz (*Le droit romain et l'Encyclopédie* cit., p. xxi). *Contra* F. Diaz (a cura di), *Scritti politici di Denis Diderot con le voci politiche dell'Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1967, p. 116.

<sup>41</sup> Proust (*Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1962, p. 12) attribuisce a Louis Blanc, Jean Jaurès e René Hubert il comune punto di vista secondo cui «l'ideale enciclopedico non è stato che quello di una parte degli uomini della Rivoluzione, principalmente nella fase della Costituente».

<sup>42</sup> *Id.* (*L'Encyclopédie* cit., pp. 70-71): «Mounier stesso riconosce che gli enciclopedisti e i filosofi in genere hanno avuto un ruolo essenziale nella lotta contro gli abusi dell'*Ancien régime*. Ma nega che abbiano avuto coscientemente e nel loro insieme la volontà di rovesciare quel regime. Il loro ideale, che si confonde con il suo, era di vedere la borghesia commerciale e industriale sostituirsi *senza violenza* all'aristocrazia nella direzione dello Stato, dopo averla parzialmente e progressivamente soppiantata in ordine di ricchezza con la pratica degli affari».

[...] la natura non fa salti, e [...] un essere non passa da uno stato ad un altro senza passare attraverso tutti i diversi stati intermedi concepibili<sup>43</sup>.

Accostando l'affermazione per cui la natura non conosce salti alla totale assenza di una nozione sia metafisica che politica del termine rottura – «Rottura»<sup>44</sup> gode di considerazione esclusivamente medico-chirurgica, ricalcando almeno in parte le sorti del lemma *rigenerazione*, sul cui impiego originario nella duplice chiave medica e religiosa sono state scritte pagine di straordinario valore<sup>45</sup> –, possiamo scorgere i tratti essenziali di una teoria certamente dinamica della politica e del diritto pubblico, nella quale però l'esigenza di conservazione dello *status quo* non è del tutto spenta. Qual è allora il ruolo della tradizione? E della storia? Che spazio può vedersi riconosciuta la dimensione generazionale in una teoria riformistica del mutamento? Si aprono prospettive ancora inesplorate per l'istruzione e l'educazione delle nuove generazioni? e per la progettazione politica del futuro?

Cerchiamo di rispondere a queste domande tornando all'analisi dei diciassette volumi di testo dell'*Encyclopédie*, più esattamente alla voce «Generazione»:

[...] è la trasformazione di un corpo in un altro, che non conserva alcuna traccia del suo stato precedente. Poiché, a propriamente parlare, la *generazione* non presuppone una produzione di parti nuove, ma solamente una nuova

<sup>43</sup> Diderot e D'Alembert, *Enciclopedia o Dizionario ragionato* cit., p. 203. Per una lettura che riconosce in quella leibniziana soltanto una delle rappresentazioni settecentesche della natura, segnaliamo il bel libro di Guido Barsanti (*La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Firenze, Sansoni, 1992, p. 5), dedicato in larga parte alla controversia fra Linneo e Buffon, in cui colpisce la presa di distanza dalle tesi di Lovejoy (*La grande catena dell'essere* cit.) sull'assoluta continuità, pienezza e gradazione della natura, quale principio incontrastato del diciottesimo secolo. Lovejoy avrebbe indebitamente generalizzato la "grande catena dell'essere", «dipin[gendo] uno scenario [coerente di] nominalismo in gnoseologia, ottimismo in morale, riformismo in politica» dove si elidono i pur numerosi fattori di discontinuità delle settecentesche rappresentazioni della natura, evidenziati, per contro, dal Michel Foucault de *Les mots et les choses*.

<sup>44</sup> Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* cit., vol. XIV, p. 438.

<sup>45</sup> Cfr. De Baecque, *Comment un mot entre en politique: régénération des fidèles, régénération des plaies, régénération du peuple français*, in Id., *Le corps de l'histoire*, Paris, Calmann-Lévy, 1993, pp. 165-194.

modificazione di tali parti: è in questo che la *generazione* differisce da ciò che chiamiamo *creazione*<sup>46</sup>.

Quella riportata è, a dire il vero, solo una parte della definizione: all'uso fisiologico del vocabolo segue l'uso di "storia antica" e "storia moderna" – specialmente attestato, secondo l'autore dell'articolo, nella traduzione delle Sacre Scritture – per cui *generazione* altro non è che il popolo, la razza, la nazione. Mettendo l'uno accanto all'altro i due significati, scorgiamo l'ennesimo segnale della sensibilità politica e intellettuale di alcuni, se non proprio di tutti gli esponenti di quello che è stato qualificato come «movimento enciclopedista»<sup>47</sup>; una sensibilità attenta al cambiamento delle forme di vita, anche associata, e che quel cambiamento accetta di esprimere ricorrendo a caute<sup>48</sup> metafore, non ultima quella generazionale. La metafora di un processo che non crea dal nulla ma modifica il corpo (sociale) preesistente e, così facendo, ne origina uno nuovo, ha dalla sua il vantaggio di non contraddire la logica conservativo-riformistica di partenza e di assegnare una funzione preminente al racconto storiografico, in quanto opera di condivisione e perpetuazione da padre in figlio di un patrimonio comune.

Scrive Voltaire nell'articolo «Storia»:

[i] primi fondamenti d'ogni *storia* sono i racconti dei padri ai figli, trasmessi poi da una generazione all'altra; soltanto probabili in origine, perdono in grado di probabilità ad ogni generazione<sup>49</sup>.

L'accento cade sulla trasmissione del *racconto*, piuttosto che sulla sua costruzione originaria, e filtra l'idea che la storia si fondi, non già su un atto inventivo di data certa, ma su quel binomio *tempo-cose* indagato altrove. Che il fondamento della narrazione storica sia lontano, indistinto e, via via che si ripercorre a ritroso la catena generazionale, sempre meno distinguibile, non toglie che pur sempre di un fonda-

<sup>46</sup> Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* cit., vol. VII, p. 558.

<sup>47</sup> Soboul, Introduction à *Textes choisis de l'Encyclopédie*, Paris, Editions Sociales, 1962<sup>2</sup>, pp. 7-24.

<sup>48</sup> Secondo Soboul (*ibid.*, p. 201) la cautela si imporrebbe per la necessità di aggirare l'onnipresente censura ecclesiastica, da cui l'inconsistenza della voce «Progresso» (in Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* cit.; trad. it. a cura di E. Vaccari Spagnol, *Enciclopedia o Dizionario ragionato* cit., p. 486), nonostante l'ideale di progresso illimitato del genere umano sia «uno dei dogmi dell'*Encyclopédie*».

<sup>49</sup> Diderot et D'Alembert, *Enciclopedia o Dizionario ragionato* (1966) cit., p. 560.

mento si tratti. Tutto sta a non confondere il momento costitutivo della narrazione storica con quello ricostruttivo della stessa. Solo nel secondo caso si pongono esigenze di scientificità, veridicità e corretta selezione e interpretazione delle fonti, in altre parole il problema dell'origine. E soltanto allora si fa strada il libero esercizio della critica, il cui apprendimento generalizzato resta uno dei principali obiettivi filosofici del secolo dei Lumi<sup>50</sup>.

Sebbene nessuno degli enciclopedisti dubiti del primato della scrittura sull'oralità, quando si tratti di sottrarre all'usura del tempo e alle manipolazioni degli uomini una legge o una consuetudine, Jaucourt, chiamato a definire a livello teologico il lemma «Tradizione», non lascia per questo in ombra la tradizione orale preferendole la più sicura tradizione scritta, ma vede nella prima

[...] una testimonianza resa a viva voce su qualcosa: testimonianza che si comunica altrettanto a viva voce dai padri ai figli, e dai figli ai loro discendenti<sup>51</sup>.

Qui, per la prima volta, fanno la loro comparsa al fianco dei padri e dei figli i discendenti di questi ultimi, e la catena generazionale si arricchisce di nuovi anelli. Il fatto poi che tale arricchimento avvenga sul terreno religioso, e non su quello politico, non è privo di importanza. La cosa si spiega, in primo luogo, con la precedenza assegnata dall'*Encyclopédie* alla sfera morale in rapporto alle altre sfere di vita. Riprendendo il *Discours préliminaire* di D'Alembert ne risulta che per gli enciclopedisti

[...] la politica [...] è una specie di morale di genere particolare, superiore, [il cui studio è] arduo, soprattutto se il politico non vuol dimenticare che la legge naturale, anteriore a tutte le convenzioni particolari, è anche la prima legge dei popoli, e che pur essendo uomini di Stato non si deve cessare di essere uomini<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Leca-Tsiomis (*Ecrire l'Encyclopédie* cit., pp. 251-252) evidenzia come «[...] la funzione di raccolta è indissociabile dalla critica della raccolta stessa e non è di mascherare le carenze che si tratta, ma di svelarle. Per Diderot, "enciclopedizzare" è, allo stesso tempo, trasmettere le conoscenze e mettere in evidenza le lacune del sapere. [...] la funzione sovrana [...] è l'apprendimento della critica [...]».

<sup>51</sup> Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* cit., vol. XVI, p. 507.

<sup>52</sup> *Ibid.*, *Enciclopedia o Dizionario ragionato* (2003) cit., p. 20.

In secondo luogo, motivi e istanze politiche non sono del tutto estranei al discorso religioso – si tenga presente, in special modo, la contrapposizione cattolici-protestanti, che attraversa l'opera nella sua interezza.

Ma quel che la lettura della voce relativa attesta più chiaramente è che il riconoscimento di una certa tradizione come collante fra individui di generazioni diverse, che professino la comune appartenenza al genere umano, non può tradursi in un'ipoteca perpetua sulla libertà di pensare e di agire autonomamente di quegli stessi individui, impedendo loro di metterne in discussione la legittimità e di provarsi a raccontare una storia diversa da quella dei padri e dei nonni, la propria storia. Il continuismo degli enciclopedisti non è rotto, ma appena scalfito; eppure ciò che ne consegue è l'apertura di un piccolo varco che qualcun altro dopo di loro saprà percorrere e ampliare. Si comincia col riconoscere l'esistenza di una tradizione. Se ne ha bisogno allo scopo di istituire un vincolo generazionale saldo e duraturo, un vincolo non più soltanto naturale. L'essere tutti esemplari della specie umana e, come tali, tutti soggetti al diritto naturale, è solo la condizione di partenza: occorre che la società degli uomini rifletta in qualche misura le caratteristiche della catena di esseri del regno naturale<sup>53</sup>, il cui sviluppo diacronico permette di introdurre la categoria di successione nel tempo, e quindi di trasmissione e di tradizione.

Dal riconoscimento della tradizione, dal sentirsene parte integrante, discende quasi automaticamente, laddove non se ne voglia diventare schiavi, la sua messa in questione. Passata al vaglio della razionalità individuale, che è anche razionalità universale, la tradizione è infatti ridotta, relativizzata e, da ultimo, superata. Ecco acquistare senso la contrapposizione fra mondo protestante e mondo cattolico: più dinamico e dissacrante il primo, più chiuso e conservatore il secondo<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> *Supra*, p. 60, nota 43. Tinland (*Renouveau de l'horizon temporel et enjeux de la pensée du devenir au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in Binoche et Tinland, – sous la direction de –, *Sens du devenir et pensée de l'histoire* cit., pp. 19-32, in part. p. 29 nota 1): « [...] la nozione di grande catena degli esseri – o di scala degli esseri – è un'eredità dell'antichità, e precisamente di Aristotele. Essa implica l'idea allo stesso tempo di una continuità nella diversità delle forme naturali e di una gradazione gerarchica di tali forme. Tutte le specie si tengono, e non c'è anello mancante».

<sup>54</sup> Soboul (Introduction à *Textes choisis de l'Encyclopédie* cit., p. 17): «[L]'Encyclopédie attacca con accanimento la filosofia scolastica, dottrina ufficiale della Chiesa, sempre insegnata dalla Sorbona». Inoltre, come fa notare Leca-Tsiomis (*Écrire l'Encyclopédie* cit., p. 11), «in seno al notissimo conflitto tra i "philosophes" e i poteri politici e religiosi, in particolare la Compagnia di Gesù, l'apparizione dell'En-

In un caso *l'ipse dixit*, nell'altro il coraggio di sottrarsi alla tutela paterna<sup>55</sup>.

Che il potere politico sia altro dall'autorità dei padri è inoltre confermato alla voce «Potere paterno»<sup>56</sup> la quale, messa in relazione con l'articolo «Bambino»<sup>57</sup>, configura una cittadinanza finalmente sottratta alle forme di dipendenza che nella società di *Ancien régime* ancora caratterizzavano – e non avrebbe potuto essere altrimenti – la relazione padre-figlio. I padri e i figli cui ci si riferisce sono verosimilmente compresenti, ma non è detto che le dinamiche interne al loro rapporto non possano estendersi per analogia a quelle fra individui adulti di generazioni diverse. Da questo punto di vista, la logica della dipendenza non si applica all'esercizio della sovranità politica, se non a prezzo di scivolamenti nell'assolutismo. Solo allentando la stretta dei padri, della quale pure era stato necessario ammettere l'esistenza, diventava possibile procedere ad un'effettiva riappropriazione dei destini individuali e collettivi, presenti e futuri. A ciò contribuiva fra l'altro il volontarismo giuridico, teso ad esempio a negare che il regime delle successioni patrimoniali potesse avere alcunché di automatico e, pertanto, di lesivo della libertà dell'erede. Per *l'Encyclopédie*, infatti, il moderno «Erede»<sup>58</sup> cessa di sottostare alla disciplina di diritto romano, che prevedeva accanto agli eredi necessari quelli volontari, detti anche *estranei*, ed è sempre e soltanto «erede volontario». Come l'eredità dei beni, così la tradizione può essere ugualmente accettata o respinta da chi è chiamato a beneficiarne. Il vincolo generazionale, al pari della tradizione, è riconosciuto perché e purché sia sempre possibile, all'occorrenza, allentarne la stretta.

Pensarsi soggetti ad un vincolo sempre removibile è il presupposto logico della maggiore intraprendenza nell'agire politico concreto di cui

*cyclopédie* ha rappresentato una nuova battaglia nella lunga guerra dei dizionari, vale a dire nell'aspra disputa per il controllo di una delle vie essenziali della trasmissione del sapere [...].»

<sup>55</sup> Per un leggero correttivo all'idea della piena emancipazione dai padri nella cultura protestante, si veda l'articolo «Anziano», dove l'abbé de Mallet (in Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* cit., p. 441) scrive che «[...] anziano è un titolo ancora molto rispettato presso i Protestanti. È così che essi chiamano gli ufficiali, che unitamente ai loro pastori o ministri, compongono i loro concistori o assemblee per vigilare sulla Religione e l'osservazione della disciplina».

<sup>56</sup> *Ibid.*, vol. XIII, p. 255.

<sup>57</sup> *Ibid.*, vol. V, p. 652.

<sup>58</sup> *Ibid.*, vol. VIII, p. 165.

daranno prova le generazioni formatesi all'ombra di quella straordinaria «specie di opera cosmopolitica»<sup>59</sup> che è l'*Encyclopédie*. Ma attraverso quali mezzi i figli-eredi sono messi in condizione di compiere la scelta emancipatrice nei riguardi dei padri? Come si può riuscire a scongiurare il pericolo che l'eventuale rifiuto dell'eredità avita produca uno strappo insanabile fra la loro generazione e quelle che l'hanno preceduta? La risposta è ancora una volta cercata sul terreno culturale del sapere condiviso, e il mezzo individuato nell'educazione. La cura dei figli, e prima ancora il fatto stesso di decidere di averne, diventa fattore discriminante fra il buono e il cattivo cittadino, in quanto indice di sincera preoccupazione per l'avvenire della propria patria.

La definizione di diritto naturale del termine «Padre» recita testualmente:

[c]olui che vive nel celibato, diventa facilmente indifferente all'avvenire che non deve interessarlo affatto; ma un *padre* che deve sopravvivere a se stesso nella sua discendenza, cura il proprio avvenire istituendo dei legami eterni. [...] i *padri* che hanno fatto la fortuna o l'elevazione della loro famiglia, amano più teneramente i loro figli; senza dubbio, perché li considerano sotto due profili ugualmente interessanti, sia come eredi, che come creature [...]<sup>60</sup>.

Il legame filiale non dev'essere definitivamente rimosso dalla società, ma ripensato e reso funzionale alle nuove finalità socio-politiche del presente e del futuro. Per questo e per ragioni non del tutto estranee alla demografia politica, il desiderio di paternità è promosso a valore civico fondamentale:

Il valore dell'*uomo* sta nel numero [...]. Un sovrano porrà dunque la più grande sollecitudine nel moltiplicare i suoi sudditi. [...] I suoi Stati saranno in una situazione deplorabile, se fra gli uomini che governa ve ne sarà uno che abbia paura a mettere al mondo dei figli, e che lasci la vita senza rimpianto. [...] Sono i bambini a fare gli *uomini*. Bisogna dunque vegliare alla conservazione dei bambini prestando un'attenzione speciale ai padri, alle madri, alle nutrici<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Wolodkiewicz, *Le droit romain et l'Encyclopédie* cit., p. xviii.

<sup>60</sup> Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* cit., vol. XII, p. 338.

<sup>61</sup> *Ibid.*, *Enciclopedia o Dizionario ragionato* (1966) cit., p. 594.

Così nell'articolo «Uomo», per la parte che riguarda l'accezione politica del termine. E ancora, a proposito della posterità (voce anonima «Posterità»):

[...] è la collezione degli uomini che verranno dopo di noi. Le persone dabbene, i grandi uomini di ogni tipo, hanno tutti a cuore la *posterità*. Colui che non soppesa che il momento in cui egli esiste è un uomo freddo, incapace dell'entusiasmo che solo fa compiere azioni a spese della fortuna, del riposo, e della vita<sup>62</sup>.

In fondo la cura dei figli propri ha molto a che vedere – così credono gli enciclopedisti – con la cura delle generazioni future, quella «collezione» di individui che essi non incontreranno mai ma che vogliono definitivamente emancipati dall'ignoranza e dal pregiudizio, come pure dal giogo politico di un sovrano-despota. Si celebra dunque il nuovo ruolo di quanti, sebbene destinatari di una pedagogia che altri – gli adulti del proprio tempo o di epoche ben più risalenti – predispongono per loro, potranno assumere un giorno la funzione politicamente attiva di cittadini degni di comporre le fila della nazione francese.

Un riscontro di quanto sinora detto è fornito dalla riflessione di d'Holbach, il più accreditato tra i presunti autori della voce «Rappresentante»<sup>63</sup> contenuta nell'*Encyclopédie*. Da esponente di spicco della *côterie* filosofico-enciclopedica, egli ha apportato un contributo teorico fondamentale al costituirsi dello spirito nazionale, cogliendo nella tensione fra il passato e il futuro la via attraverso la quale tale spirito si sarebbe definito, ridefinendolo, anche alla luce del passaggio da una generazione all'altra. In altre parole, d'Holbach è tra coloro che fanno riferimento alla soggettività politica della nazione francese prima che detta soggettività si costituisca in dato di fatto, tentando di legare insieme successione generazionale e dimensione costituente dell'agire politico concreto.

Nel lungo articolo «Rappresentante», l'autore esplicita il suo ideale di costituzione rappresentativa, certo che

<sup>62</sup> *Iid.*, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* cit., vol. XIII, p. 172.

<sup>63</sup> Ulteriore voce anonima che, sebbene attribuita dagli studi più recenti a d'Holbach, Furio Diaz nel 1967 non esitava a ricondurre alle vedute più autenticamente liberali di Diderot, difendendone quindi la paternità almeno ideale (Diaz, *Scritti politici di Denis Diderot* cit., pp. 26-35).

[...] per mantenere l'accordo che deve sempre sussistere tra i sovrani e i loro popoli [...] niente sarebbe più vantaggioso di una costituzione che permettesse ad ogni ordine di cittadini di farsi rappresentare [...]. [...] I *rappresentanti* presuppongono dei *mandanti* [*constituants*], donde emana il loro potere, ai quali sono di conseguenza subordinati, e di cui sono nient'altro che gli ordini. [...] un *rappresentante* non può arrogarsi il diritto di far parlare ai suoi *mandanti* [*constituants*] un linguaggio opposto ai loro interessi; i diritti dei mandanti [*constituants*] sono gli stessi diritti della nazione, sono imprescrittibili e inalienabili; basta consultare un istante la ragione, ed essa dimostrerà che i mandanti [*constituants*] possono in ogni tempo smentire, sconfessare e revocare i *rappresentanti* che li tradiscono, che abusano contro di loro dei pieni poteri affidati, o che rinunciano in loro nome a diritti inerenti alla loro stessa essenza; in breve, i *rappresentanti* di un popolo libero non possono affatto imporgli un giogo che distruggerebbe la sua felicità; nessun uomo acquisisce il diritto di rappresentarne un altro suo malgrado<sup>64</sup>.

Sono i “costituenti” che vengono appunto chiamati a costituire il corpo politico dei rappresentanti, secondo una procedura che evoca il mandato imperativo, preconizzando però, al tempo stesso, quella funzione costituente che la nazione francese avrebbe rivendicato per sé nei decenni seguenti<sup>65</sup>, e di cui diremo nella seconda parte. Ciò che per ora ci interessa approfondire è il ruolo che la rappresentanza politica assolve nel modello d'holbachiano, ma per farlo dobbiamo abbandonare l'*Encyclopédie* e passare alle pagine de *La politique naturelle*<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> *Ibid.*, *Enciclopedia o Dizionario ragionato* (2003) cit., pp. 551-558, in part. pp. 555-558.

<sup>65</sup> La voce «Constituant» (*Grand Larousse de la Langue française*, Paris, Larousse, 1989, p. 935) attesta lo slittamento semantico dall'ambito privatistico a quello pubblicistico di Antico regime, fino all'uso prerivoluzionario del termine. Si comincia con l'originaria definizione di natura privatistica – con data 1476 e a firma di Bartsch – secondo cui *constituente* è il soggetto o l'atto «che conferisce una procura, stabilisce un diritto a favore di un altro». Tale accezione, che mette contemporaneamente l'accento sul rapporto di mandato e sulla costituzione di un diritto a beneficio di terzi, si manterrà immutata fino al Settecento, come dimostrato da un altro dizionario storico della lingua francese, *Le Robert (Dictionnaire historique de la langue française)* cit.). Ad essa verrà però sommandosi, alla metà del secolo XVIII, la nozione del linguaggio ordinario per la quale è costituente ciò «che entra nella composizione, la costituzione di un corpo [...]». È però solo del 1787 la definizione di Brunot che associa all'ambito politico e costituzionale l'aggettivo e il sostantivo in esame, riferendovisi come a qualcuno o qualcosa «che ha il diritto e il potere di stabilire o di modificare la Costituzione di uno Stato».

<sup>66</sup> P.H.D. d'Holbach, *La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du Gouvernement*, 2 tomes en 1 vol., Londres, 1773.

Qui d'Holbach, per quanto non rinunci alla fedeltà monarchica<sup>67</sup>, ipotizza una forma rappresentativa di governo in cui il re sia ridotto a mero organo della nazione<sup>68</sup>, subordinato alla volontà espressa dai rappresentanti in nome e per conto dei loro costituenti. Pur diffidando, infatti, della capacità di autogoverno da parte della nazione e mettendo, perciò, al centro della propria analisi la relazione sovrano-suddito, egli ne stempera i contenuti autoritativi attraverso la composizione per via equitativa delle ragioni del comando e di quelle dell'obbedienza<sup>69</sup>, e immagina così una società divisa in ordini che argini il più possibile il rischio di concentrazione del potere politico nelle mani di uno solo<sup>70</sup>.

Scriva infatti:

[...] la Nazione stessa conserverà la pienezza del suo potere? Essa non sa farne uso; o se per caso lo impiega, sarà senza prudenza, senza riflessione, senza ragione, e spesso contro gli interessi più cari. [...] Non è affatto più sicuro dividere tra i diversi ordini della società una potenza che, posta nelle mani di un solo uomo o in un solo corpo, lo metterebbe in condizione di opprimere. Questo piano non è affatto chimerico; che il potere del Monarca resti sempre subordinato a quello dei Rappresentanti del Popolo, e che tali Rappresentanti

<sup>67</sup> Nell'ideale monarchico d'holbachiano confluiscono, a dire il vero, svariati elementi della tradizione politica repubblicana – il richiamo alla virtù civica fra gli altri. Ciò conferma l'influenza dell'ambiente anglosassone, segnatamente scozzese, sulla formazione del filosofo, aperto più di altri al dialogo e al confronto fra pari, senza esclusione di possibili interlocutori d'Oltremania.

<sup>68</sup> D'Holbach (tome 1, Discours III *Des Souverains*, § XXXIII *Distinction du Souverain et de la Souveraineté*, in *La politique naturelle* cit., pp. 138-139): «[...] il Re e la Nazione furono presi per sinonimi; l'organo e la volontà furono indistintamente confusi; le azioni, i passi, le imprudenze stesse del Sovrano furono considerate come appartenenti alla Nazione [...]. [...] Un Monarca, per essere identificato con la sua Nazione, deve volere ciò che essa vuole e ciò che le leggi ordinano [...]».

<sup>69</sup> *Ibid.* (§ XX *Questions naturelles*, pp. 118-119): «Non è che per comandare che i Monarchi sono fatti? Non è che a obbedire che sono destinati i loro sudditi? Non è in vista di alcun profitto che gli uomini hanno rinunciato all'uso di una parte della loro libertà, della loro proprietà, delle loro forze?». Ed ecco la risposta (*ibid.*, § XXII *De la vraie Souveraineté*, p. 121): «Non c'è che una sovranità assoggettata alle leggi dell'equità, a cui si possa guardare come ad un Governo approvato dal Popolo».

<sup>70</sup> *Ibid.* (§ VIII *Limites naturelles de la Souveraineté*, p. 97): «La volontà della società è sempre la legge suprema per il sovrano come per il suddito; essa è la misura invariabile del potere dell'uno e dell'obbedienza dell'altro: è il vincolo comune che unisce la Nazione ai suoi capi, e questi alla Nazione. Tale vincolo è reciproco; e quando il sovrano lo spezza, i suoi sudditi non possono più essere legati».

dipendano senza sosta dalla volontà dei loro Costituenti dai quali essi ottengono tutti i loro diritti, di cui sono gli interpreti, e non i padroni<sup>71</sup>.

Il meccanismo politico, ispirandosi al vincolo giuridico del mandato, ne ricalca le orme, cosicché il ruolo di controllo sull'operato del monarca conferito ai rappresentanti è sempre controbilanciato dall'obbligo a loro carico di non tradire, in quanto mandatari, la volontà degli elettori, loro mandanti.

Difatti

[...] i loro diritti [di Rappresentanti], inviolabili da parte del Sovrano, vanno rispettati dal Popolo, tanto che essi assolvano fedelmente i doveri imposti loro dai propri Costituenti; tanto che vegliano sui loro interessi; [...] tanto che resistano alle volontà contrarie al voto generale dei sudditi. Ma le prerogative e i diritti dei Rappresentanti della Società spariscono, quando divenuti organi infedeli del Popolo, dal quale il loro potere è emanato, lo consegnano all'oppressione, [...] quando essi tengono un linguaggio smentito dai loro Costituenti [...]: essi non sono allora che interpreti infedeli, faziosi e traditori dei quali i Costituenti sono in diritto di revocare i poteri<sup>72</sup>.

Non tragga tuttavia in inganno l'insistenza sulla figura dei rappresentanti, perché fulcro del sistema è la «Nazione rappresentata», alla quale il filosofo nega la libertà di derogare al proprio diritto di natura<sup>73</sup>, acconsentendo a riconoscere al sovrano poteri illimitati tali da condannarla al giogo dell'oppressione e della miseria<sup>74</sup> e privarla «per sempre [di] tutti i mezzi legittimi per lavorare alla propria felicità»<sup>75</sup>. L'obbedienza che il sovrano è autorizzato ad attendersi dalla nazione è sempre e solo un'«obbedienza ragionata», dovendo la costituzione dello Stato mettere chi comanda in condizioni di consultare chi deve obbedire, tutte le volte in cui ciò appaia utile o semplicemente

<sup>71</sup> *Ibid.*, Discours II *Du Gouvernement*, § XX *De L'Autorité Absolue*, p. 73.

<sup>72</sup> *Ibid.*, Discours IV *Des Sujets*, § XIV *Des représentants d'une Nation*, pp. 177-178.

<sup>73</sup> *Ibid.* (Discours III *Des Souverains*, § XVII *Nation représentée*, p. 110): «[...] sia che il consenso dei Popoli, sia che la conquista, sia che la Divinità abbiano stabilito il potere di un Sovrano, sia che le Nazioni gli abbiano accordato la massima estensione, sia che esse l'abbiano assicurato con delle Leggi espresse, restano sempre nel corpo della Nazione una volontà suprema, un carattere indelebile, un diritto inalienabile, un diritto anteriore a tutti gli altri diritti».

<sup>74</sup> *Ibid.*, § XI *Le consentement de la Nation fait le Souverain légitime*, p. 102.

<sup>75</sup> *Ibid.*, § XX *Questions naturelles*, pp. 118-119.

opportuno. È da qui che tenteremo di cogliere e seguire nelle sue tappe salienti la progressione di pensiero interna alla trattazione di d'Holbach che lo induce, in conclusione d'opera, ad un *lapsus* neppure troppo involontario, vale a dire all'impiego del termine *cittadino* in luogo di *suddito*. Il tutto passando attraverso una serie di ammissioni per nulla episodiche sulla rilevanza della successione generazionale quale cartina di tornasole di quell'apertura al mutamento storico già peraltro visibile nell'*Encyclopédie*.

D'Holbach, per prima cosa, spiega il suo ideale di «obbedienza ragionata» al sovrano legittimo accostando l'immagine di quest'ultimo a quella dell'amorevole padre di famiglia, e sovrapponendo ai sudditi la figura dei figli riconoscenti e devoti:

[...] il Monarca, simile ad un padre di famiglia, comanda sui suoi figli, li ha perpetuamente sotto gli occhi, lascia loro l'uso della propria libertà e non li priva che di una licenza che sarebbe loro dannosa. Come farebbe un vero Monarca a separare i suoi interessi da quelli di una famiglia che lo vede come proprio capo? Non somiglierebbe ad un padre snaturato che, per un'indegna negligenza, abbandonasse i propri figli, o cercasse di privarli dei vantaggi che deve procurare loro?<sup>76</sup>

La devozione filiale però non compromette l'autonomia di giudizio, e hanno quindi ragione i partigiani dell'infondatezza della credenza che vorrebbe gli antichi più saggi dei moderni, alla stregua di vecchi padri destinati ad avere comunque la meglio su figli troppo giovani e inesperti.

Infatti:

[...] il pregiudizio della saggezza dei nostri padri è spesso assai funesto in Politica; la venerazione per l'antichità diventa una superstizione che si oppone senza sosta al buon senso. Le Nazioni cambiano, così sono i bisogni attuali, è la ragione perfezionata che occorre consultare. Dal fatto che una cosa fu considerata utile e buona una volta, non discende per nulla che sia buona oggi<sup>77</sup>.

Tre, allora, gli assi portanti del modello politico caldeggiato dall'autore: la fiducia nel perfezionamento razionale dell'uomo quale presupposto antropologico e morale di ogni ragionamento politico; la valutazione della nazione come entità sempre soggetta al cambiamento

<sup>76</sup> *Ibid.*, § XXII *De la vraie Souveraineté*, pp. 121-122.

<sup>77</sup> *Ibid.*, Discours II *Du Gouvernement*, § XXV *Des institutions primitives*, p. 78.

storico; la considerazione dei bisogni attuali di una società – e non dei pregiudizi del passato – come imperativi ai quali conformare l'azione politica concreta. Soltanto così la politica “naturale” di d'Holbach può realizzare la propria essenza, che è quella di «pensare all'avvenire», servendosi di una saggia legislazione che sappia «getta[re] in anticipo i fondamenti di una felicità ventura. [...] Politica alquanto debole e frivola, quella che non si occupasse che di un benessere presente. Essa deve prevedere e prevenire»<sup>78</sup>.

L'argomento controfattuale messo in campo è quello del lusso come causa di dissoluzione degli Stati, di cui d'Holbach analizza non già gli effetti di politica economica, ma le implicazioni politiche indirette, generate a loro volta da effetti diretti di ordine psicologico e morale. Il lusso è un tema ampiamente dibattuto dall'opinione pubblica settecentesca, e anche per questo *La Politique naturelle* gli riserva un intero paragrafo, prendendolo ad emblema di ciò a cui la politica antidispotica<sup>79</sup> non dovrebbe mai tendere, e contrapponendovi nello stesso *Discours* il fine nobile per eccellenza di quella medesima politica: l'educazione dei cittadini, che smettono di essere sudditi per andare a formare la nazione. Un'estraneità radicale separa l'aspirazione al lusso come «condizione di una società [in] cui la ricchezza è diventata la principale passione»<sup>80</sup> e la vocazione pedagogica per le generazioni a venire che sempre anima lo sforzo di istruzione e di educazione pubblica. A seguito della diffusione del lusso nella società, infatti,

[...] ciascuno si dice, «che importa quel che diventa lo Stato, purché io faccia fortuna? [...] Perché preoccuparmi della sorte dei miei figli? L'uomo è fatto dunque per gettare il proprio sguardo sull'avvenire? Bisogna vivere per sé; non funestiamoci l'esistenza con pene lontane». Così il lusso, dopo aver

<sup>78</sup> *Ibid.*, tome 2, Discours VII *De la Politique en général*, § IX *La politique doit songer à l'avenir*, p. 120. I toni riecheggiano in tutto e per tutto quelli adoperati da Mably nel suo atto di fede in una politica a forte vocazione profetica, sulla quale si avrà modo di riflettere in seguito.

<sup>79</sup> *Ibid.* (Discours IX *De la dissolution des Etats*, § XVI e XVII [*Le luxe*] *est un mal difficile à déraciner* e *Le luxe inhérent à la Monarchie*, pp. 260-261): «Il lusso si fa sentire in maniera meno crudele in una Repubblica o in un paese libero; perché le fortune dei Cittadini vi sono più ugualmente ripartite, per effetto della libertà; ciascuno lavora e si occupa meno dei bisogni immaginari della vanità, che si trasformano in bisogni reali sotto un Governo Monarchico, o sotto il Dispotismo che, sempre fatuo e fastoso esso stesso, fa contrarre i suoi vizi a quei sudditi stupidi e frivoli. [...] Il Dispotismo è il vero generatore e fattore del lusso».

<sup>80</sup> *Ibid.*, § IX *Du luxe*, pp. 242-243.

fatto perdere ogni pudore agli uomini, li rende insensibili, crudeli, e spezza per loro persino i sacri legami dai quali dipende la loro felicità domestica<sup>81</sup>.

Come fare a invertire la tendenza quando il processo è ormai in corso? Il dilagare del fenomeno, secondo d'Holbach, non compromette unicamente i legami domestici, ma ha effetti di ritorno di natura politica più generale. Dal che consegue la necessità di imporre sacrifici alle generazioni presenti, affinché queste accantonino le nefaste abitudini di ieri, quelle medesime abitudini dalle quali è libera una comunità umana agli albori e senza passato, ma che in una società di tradizione millenaria proprio di quel passato sono una parte costitutivamente imprescindibile. La rigenerazione etica, sociale e politica che sola potrà estirpare il lusso, quale incarnazione dell'egoismo sociale e della scarsa previdenza politica, non dovrà perciò avere nulla di immediato e di istantaneo ma, perseguita con tenacia, dovrà tendere all'edificazione di un individuo "nuovo".

Al fondo delle argomentazioni d'holbachiane covano le inquietudini di un'epoca e spicca una sensibilità intellettuale che, sebbene lontana dall'immaginare i futuri fragori rivoluzionari, ne anticipa consapevolmente alcuni dei motivi destinati a maggior fortuna dopo l'Ottantanove. Il motivo generazionale, ad esempio, e a qualche riga di distanza il tema della *tabula rasa*, che però ne *La politique naturelle* non è un atto della volontà, ma descrive piuttosto lo stato prepolitico in cui versano le società primordiali: metafora del primitivismo sociale<sup>82</sup> e dunque destino impossibile per la Francia di fine secolo, la cui rigenerazione appare affidata ad una riforma politica graduale e meditata<sup>83</sup>. D'altronde,

[...] il piacere e l'inerzia intrappolano per sempre coloro che una volta hanno asservito; per distruggerne il gusto, occorrerebbe che una generazione intera acconsentisse a soffrire e fosse in seguito rimpiazzata da uomini nuovi che il contagio dei loro padri non abbia ancora infettato. [...] è ben più semplice creare una Nazione, che riformarla. Il legislatore che dà leggi ad un Popolo selvaggio e senza esperienza, ha grandi vantaggi su colui che vuole darne ad

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 245-246.

<sup>82</sup> Ch. Grell et C. Michel (sous la direction de), *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières. 1680-1820*. Colloque tenu en Sorbonne les 24 et 25 mai 1988, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989.

<sup>83</sup> D'Holbach, Discours IX *De la dissolution des Etats*, § XIX *Le luxe a causé la ruine de tous les anciens Etats*, in *La politique naturelle* cit., tome 2, p. 263.

un popolo corrotto. Il primo trova una *tabula rasa*, il secondo impressioni già formate: il primo ordina sia con la forza, sia con la persuasione, a uomini non prevenuti e disposti a ricevere le regole che egli vuole prescrivere; il secondo è obbligato a combattere una molteplicità di opinioni, di leggi, di usi, di pregiudizi, di costumi, di capricci ai quali gli uomini si sono da tempo abituati<sup>84</sup>.

Non resta allora che confidare in una pedagogia civile che, eleggendo a destinatari i cittadini, e non il sovrano<sup>85</sup> – chiara la presa di distanza dalla sterminata letteratura a profitto dell'istruzione del principe nell'arte di governo –, permetta di impostare su basi rinnovate la transizione dalle vecchie alle nuove generazioni, sostituendo alle logiche della sudditanza di Antico regime quelle di una cittadinanza politica ancora al suo esordio, ma presto centro di coagulo delle rivendicazioni più autenticamente rivoluzionarie.

### 2.3 *Uso pubblico della storia e sovranità nel tempo*

A monte delle istanze di cittadinanza nazionale avanzate nel corso della Rivoluzione vi sarebbe stata la conflittualità politica di fine secolo, espressa nella concorrenza per padroneggiare la storia di Francia ai più distinti livelli: a livello archivistico, simbolico e infine al livello istituzionale concreto, al livello cioè delle rivendicazioni e interpretazioni storiche concorrenti destinate a decidere dell'uscita dai conflitti istituzionali del tempo<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> *Ibid.*, § XVI [*Le luxe*] *est un mal difficile à déraciner*, p. 228.

<sup>85</sup> *Ibid.* (§ XX *De l'instruction des Citoyens*, pp. 267-269): «Se la buona educazione del Sovrano è capace di produrre una riforma così favorevole nella sua corte, quali effetti benefici avrebbe un'educazione ben diretta su tutti i Cittadini! [...] La vera Politica [...] regna attraverso la ragione, le leggi, l'interesse manifesto della Società. [...] Avvicinare gli uomini gli uni agli altri, renderli veramente socievoli, renderli felici mediante la virtù, ecco l'oggetto della morale, a cui la politica deve prestare ogni soccorso». Impossibile non cogliere la contraddizione fra le conclusioni alle quali d'Holbach giunge in questo passo e quanto da lui stesso sostenuto poco più avanti, dove inverte i due termini dell'endiadi, subordinando la politica alla morale, e non viceversa. Dichiarò infatti (*ibid.*, § XIX *Le luxe a causé la ruine de tous les anciens Etats*, p. 264): «La Politica vera deve avere la vera morale per base, e non può mai separarsene». Cfr. Id. (*Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1776) più estesamente sull'argomento.

<sup>86</sup> Baker, *Au tribunal de l'opinion* cit., p. 47.

In questo senso, l'avvento della modernità metteva in discussione, travolgendoli, gli esiti di quello che pure nel Quattro e Cinquecento aveva rappresentato un indubbio avanzamento sulla via del pensiero critico<sup>87</sup>. In Francia le acquisizioni della prima ondata di critica storica – l'ondata appunto rinascimentale – apparivano ora, a distanza di due secoli, assolutamente inadeguate a veicolare le nuove parole d'ordine di quanti si candidavano a infrangere l'egemonia culturale degli ambienti vicini alla corte, segnatamente quelli gesuiti. Una volta costituitasi, infatti, l'eredità umanistica e rinascimentale era giunta al cuore dell'età moderna pesantemente rimaneggiata nei suoi contenuti, attraverso la *Ratio studiorum* dei Gesuiti, organizzazione degli studi fondata soprattutto sull'apprendimento del latino e del greco, e culminante nello studio della filosofia di Aristotele. Il monopolio gesuita dell'insegnamento nei collegi – o forse sarebbe più esatto parlare di duopolio, dato il ruolo della Sorbona – si era a lungo esercitato in direzione filomonarchica, piegando soprattutto l'antichità classica a chiari motivi ideologici. Alle pretese strumentalizzazioni del passato nazionale, nascoste dall'aura di ufficialità che ancora avvolgeva le rappresentazioni filomonarchiche dell'antichità classica – un'antichità che essi pure intendevano continuare a valorizzare –, una parte degli uomini del Settecento avrebbe opposto la propria antichità e la propria visione del tempo storico, facendo così sorgere nell'età dei Lumi quell'antichità polemica che vedremo declinata sul duplice versante giuridico e filosofico ad opera, rispettivamente, dei parlamenti e di uno fra i principali rappresentanti del cosiddetto *parti philosophique*, l'abbé de Mably.

L'attacco alla storiografia di tendenza monarchico-assolutistica sarebbe stato condotto, infatti, da una duplice prospettiva: da un lato

<sup>87</sup> Il passaggio quattro-cinquecentesco si era segnalato per uno straordinario slancio culturale e, con le parole di Fumaroli (*Le api e i ragni* cit., p. 36), per «[un']accanita, appassionata investigazione dell'Antichità condotta dagli umanisti italiani, sulle orme del Petrarca [...] per il rifiorire del mondo storico e delle "buone lettere"». Lo spirito europeo così rinnovato aveva inaugurato un rapporto filologicamente più corretto con le fonti classiche appena riscoperte, ispirando il filone rinascimentale dell'*ars historica*, che operava in aperta discontinuità con la cronachistica medievale. Dobbiamo a Dena Goodman (*The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994) lo sforzo storiografico di autonomizzare del tutto la storia culturale della Repubblica delle Lettere da quella della monarchia di Francia, concependo la prima nel solco teorico tracciato da Jürgen Habermas e Reinhart Koselleck a proposito della nascente sfera pubblica moderna.

i filosofi che, pur non accordando una cura specifica alle fonti, avrebbero attinto sovente alla storia nazionale<sup>88</sup> per costruire un modello di sovranità politica alternativo a quello regio. Dall'altro i parlamenti, che avrebbero lanciato una sfida alle letture dominanti, proponendo una reinterpretazione del passato nazionale, grazie ad un'esegesi più serrata delle fonti storiche di origine medievale (*chartes e diplômes*)<sup>89</sup>. All'interno di una cornice storica comune contrassegnata dalla scelta di temi e parole analoghi e dall'uso ambivalente, ma mai innocente, del racconto storiografico, stretto fra recupero del passato a scopo di legittimazione dell'autorità costituita e recupero dello stesso in chiave polemica, ci si richiamava al rapporto con gli antichi per costruire la propria identità di moderni. E gli antichi ai quali si pensava erano coloro cui era toccato di vivere nell'Atene di Pericle e Solone o nella Sparta di Licurgo, come pure nella Francia di Luigi XII. Dalla maniera di relazionarsi con l'antichità greca<sup>90</sup> e romana, da un lato, e con la tradizione medievale, poco importa se vera o inventata<sup>91</sup>, dall'altro – maniera opposta a seconda che a prevalere fosse la prospettiva filo o antiassolutistica – sarebbe dipeso nel corso del Settecento il consolidarsi di un diverso mito dell'origine<sup>92</sup> che avrebbe alimentato, a sua volta, il cospicuo filone della storia nazionale, regionale e locale di Francia.

<sup>88</sup> Dieter Gembicki (*La Condition historienne à la fin de l'Ancien Régime*, in «Dix-huitième siècle», n. 13, 1981, pp. 271-287, in part. p. 283) esprime un giudizio eccessivamente liquidatorio quando dichiara che i *philosophes* non si sarebbero preoccupati affatto della storia nazionale, potendo trascurare le carte e abbandonarle ai tradizionalisti e difensori della monarchia.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>90</sup> Scrive Luciano Guerci (*Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, Guida Editori, 1979, p. 35): «[...] i *philosophes* della seconda metà del secolo, polemici contro l'erudizione e contro ciò che ritenevano le sue minuzie ed angustie, non si preoccuparono molto, accostandosi a Sparta e ad Atene, di andare oltre testi ed autori resi illustri da una lunga tradizione [...]. [...] Negli anni quaranta Sparta e Atene tornarono a far sentire incisivamente la loro presenza nella discussione politica, dove affiorano, più o meno confusamente, motivi repubblicani. [...] Fermento repubblicano [...] ma anche – più specificamente e con marcato profilo – fermento egualitario, aspirazione all'uguaglianza delle “fortunes”»: questi i principali moventi ideologici del recupero settecentesco dell'antichità classica.

<sup>91</sup> E.J. Hobsbawm and T. Ranger, *The Inventing of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; trad. it. di E. Basaglia, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1994<sup>2</sup>.

<sup>92</sup> Claude-Gilbert Dubois (*L'imaginaire de la Renaissance*, Paris, PUF, 1985, in part. pp. 128-131), per una ricerca sui miti politici della nascita.

Cosicché, dalla seconda metà del XVIII secolo, la storia avrebbe veicolato istanze opposte di contestazione e riforma più o meno radicale, come pure di conservazione e avallo dello *status quo* monarchico. Da ciò lo sforzo del potere costituito di controllare maggiormente la parola storica e in un certo qual modo sterilizzarla, collegandola ad una tradizione antica che il passato più prossimo e il presente non avrebbero fatto che confermare. Tale senso di ininterrotta continuità storico-istituzionale, per prevalere nel dibattito pubblico e condizionarne gli esiti, imponeva una trasformazione genetica del potere monarchico, suggerendo l'uscita dagli angusti confini degli *arcana imperii*<sup>93</sup> nello spazio aperto della pubblicità, sull'esempio appunto della propaganda parlamentare<sup>94</sup> e della pamphlettistica filosofica. A partire dall'*Arrêt du Conseil* del 31 ottobre 1759 si sarebbe visto il potere regio intento a organizzare il sapere storico, ricollocandolo in qualche modo all'interno del suo meccanismo di sapere e potere. Ne sarebbe scaturita la creazione di una sorta di «Ministero della storia»<sup>95</sup>, con a capo Jacob-

<sup>93</sup> Gembicki (*La Condition historienne* cit., p. 283) ritiene che la mentalità monarchica settecentesca fosse ancora dominata dalla pratica degli *arcana imperii*, ragion per cui la costituzione di Francia doveva restare avvolta dal *mystère* e il re distinguersi per il suo potere taumaturgico. Più estesamente sull'argomento, Bloch, *Les rois thaumaturges. Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, Bibliothèque strasbourgeoise de la Faculté de Lettres, 1924; trad. it. di S. Lega, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino, Einaudi, 1973.

<sup>94</sup> Baker (*Au tribunal de l'opinion* cit., p. 56) dice della «trasformazione del discorso politico compiuta dai propagandisti parlamentari nel corso degli anni Cinquanta del secolo [e del fatto] che la concezione tradizionale del governo come mistero del re non [fosse] più applicabile [...]. [...] nella nuova situazione politica, la pietra di paragone del successo si avviava ad essere la pubblicità, non il segreto». Contra Francesco Di Donato (*La metamorfosi dell'ordine legale. Morte e trasfigurazione del costituzionalismo in Francia da Le Paige a Mably*, in «Frontiera d'Europa», n. 2, 1997, pp. 81-136, in part. p. 88): «[...] i giuristi prendevano posizione tra le opposte tendenze incuneando, nel variegato "gioco delle opinioni", la mediazione scientifico-patriarcale tra *opinio* e *veritas*. Elevando la prima alla seconda attraverso un procedimento "arcano", refrattario ad ogni controllo esterno al proprio ambito, la nobiltà di toga ritagliava per sé uno spazio di sicurezza situandosi al di fuori della dialettica istituzionale e dei conflitti socioculturali [...]».

<sup>95</sup> M. Foucault, (*Il faut défendre la société. Cours inaugural au Collège de France, 1970-71*; trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, pp. 95-96): «[...] quando si assiste alla fondazione di questa istituzione, di questo vero e proprio ministero della storia, il suo significato è abbastanza chiaro: nel momento preciso in cui gli scontri

Nicolas Moreau, e una *Bibliothèque des finances* chiamata a fornire a tutti i ministri di sua Maestà le memorie, le informazioni e le delucidazioni necessarie. Nel 1762 sarebbe stata la volta del *Dépôt* o *Cabinet des chartes* per coloro che volessero studiare la storia e il diritto pubblico francesi. Infine, queste due istituzioni sarebbero state riunite, nel 1781, in una *Bibliothèque de législation*, cioè di amministrazione, storia e diritto pubblico.

Ma, al di là della risposta “ricolonizzatrice” che il regime monarchico seppe articolare all’indirizzo dei *philosophes* e dei fautori di un’effettiva valorizzazione politica delle corti di giustizia<sup>96</sup>, il dato rilevante resta l’omogeneità, se non ideologica, certamente di formazione e di linguaggio, della classe dei giuristi<sup>97</sup> impegnati a sondare il terreno storico, poco importa se in prospettiva filomonarchica o filoparlamentare. Alla base di questo fenomeno c’era, nella Francia del Settecento, lo speciale rapporto che legava fra loro storia e diritto pubblico. Si tratta di un rapporto segnato da una prossimità che aveva dello straordinario se pensiamo al diverso statuto scientifico che le due discipline

politici del XVIII secolo passavano attraverso un discorso storico, all’epoca in cui il sapere storico era effettivamente un’arma politica contro il sapere di tipo amministrativo della monarchia assoluta, la monarchia ha voluto in qualche modo ricolonizzarlo».

<sup>96</sup> Sul ruolo dei parlamenti dal periodo della Reggenza fino allo scoppio della Rivoluzione: R. Bickart, *Les Parlements et la notion de Souveraineté nationale au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1932; F. Olivier-Martin, *Les parlements contre l’absolutisme traditionnel au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cours de doctorat, Faculté de droit, 1949-1950; R. Villers, *Opposition et doctrines d’opposition au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cours de doctorat, Faculté de droit, 1959-1960; Diaz, *La prova di forza fra corona e parlamenti*, in Id., *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 428-470; J. Egret, *Louis XV et l’opposition parlementaire*, Paris, Colin, 1970; P. Alatri, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, Bari, Laterza, 1977.

<sup>97</sup> Tale omogeneità di formazione e di linguaggio si estende anche ad un interprete come Montesquieu, la cui anomalia filosofica risiederebbe, in primo luogo, nell’appoggio alle ragioni dei magistrati e, in seconda battuta, nella critica all’apriorismo insito nella teoria del diritto naturale. Rispetto al primo punto, Céline Spector (*Montesquieu et l’histoire. Théorie et pratique de la modération*, in Binoche et Tinland – sous la direction de –, *Sens du devenir et pensée de l’histoire* cit., pp. 53-75, in part. p. 64) scrive: «Si comprende meglio l’insistenza [di Montesquieu] sulla necessità di colmare l’ignoranza “naturale” dei nobili attraverso il sapere dei magistrati, e il bisogno di vedere un corpo politico – il Parlamento – servire da “deposito delle leggi” contro l’oblio tendenzialmente dovuto alla distrazione [...]». Sempre la Spector (*ibid.*, p. 75, nota 1) allude qualche pagina dopo al rifiuto montesquieuiano del diritto naturale, riprendendo allo scopo le tesi espresse da V. Goldschmidt (*Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974).

avrebbero rivendicato per sé molto tempo più avanti, ma che era in perfetta sintonia con i tratti di una stagione politica e culturale in cui gli ideali di uno studio e di un insegnamento autonomi della storia non si erano ancora affermati pienamente<sup>98</sup>.

Come è stato scritto,

[...] la frequenza con la quale abbiamo incontrato nel secolo dei Lumi la coppia storia-diritto pubblico dovrebbe renderci sensibili ad un fenomeno specifico dell'Antico Regime, tanto in Francia che in Europa. Constatiamo per prima cosa che si tratta di un fenomeno sociologico. Il territorio dello storico è una vera riserva di caccia, in cui i cacciatori, piccoli e grandi, sono quasi esclusivamente uomini di legge, che hanno in comune un'identica formazione. Il loro mestiere come i loro svaghi li spingono ad un'occupazione proteiforme, storia giuridica o diritto storico<sup>99</sup>.

L'equazione fra lo storico e l'uomo di legge, da cui trae fondamento la locuzione «storia giuridica o diritto storico», non si spiega tuttavia attraverso la sola mancanza di specializzazione disciplinare, e chiama in causa ragioni ben più radicate nel contesto settecentesco. Ad un primo livello di indagine, va detto dell'indiscusso valore che nella formazione culturale "alta" del tempo avrebbe continuato a vedersi accordato il sapere giuridico<sup>100</sup>. Andando però più in profondità nell'osservazione,

<sup>98</sup> Per Furet (*L'atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982; trad. it. di M. Terni, *Il laboratorio della storia*, Milano, Il Saggiatore, 1985, in part. *La nascita della storia*, in *La storia nella cultura "classica"*, pp. 109-112) i veri protagonisti della vicenda storica settecentesca non sono gli uomini di legge, ma i filosofi e gli eruditi. Scrive infatti: «[...] se la storia non esiste nell'insegnamento, e quindi non esiste come disciplina accademica in Francia nei secoli XVII e XVIII, ciò dipende semplicemente dal fatto che essa non esiste come disciplina. Essa è divisa tra due attività intellettuali che il più delle volte si ignorano o si disprezzano: l'erudizione e la filosofia». Per restare al primato della filosofia sulla storia, e quindi sull'erudizione dell'epoca, alcuni interpreti come Gembicki (*La Condition historique* cit., p. 271) invitano a non trascurare quel fitto sottobosco storico che molti, sul modello di Jacques-Nicolas-Augustin Thierry, non hanno esitato ad occultare. In linea con questo giudizio, Blandine Barret-Kriegel (*La République incertaine*, Paris, PUF, 1988, p. 159) sottolinea come occorra «fare giustizia di quell'ideologia degli "idéologues" che, da Destutt de Tracy a Thierry, da Thierry a Lucien Febvre, hanno creduto di poter fondare la "via modernissima" sull'oblio della "via moderna" di Jean Mabillon, Nicolas Fréret e Jacob-Nicolas-Moreau».

<sup>99</sup> Gembicki, *La Condition historique* cit., p. 283. Elie Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1927; réimp. Genève, Slatkine Reprints, 1978, p. 219) riconosce a Montesquieu di aver insegnato a «illuminare la storia attraverso le leggi, e le leggi attraverso la storia».

<sup>100</sup> Cfr. H. Morel, *Le rôle des juristes dans la formation de la monarchie capétienne*,

emerge come l'oggetto privilegiato del racconto storiografico fosse la vicenda nazionale francese, la vicenda cioè di una monarchia millenaria al cui interno giocava un ruolo di primo piano quella nobiltà di toga<sup>101</sup>, essa stessa prevalentemente costituita da uomini che il diritto conoscevano, amministravano o, addirittura, aspiravano a creare. L'elemento di novità nel passaggio dai secoli precedenti all'età dei Lumi è semmai la fine di una situazione di monopolio pressoché incontrastato nel lavoro di selezione, archiviazione e interpretazione delle fonti condotto dagli uomini vicini alla corte. Questi ultimi, infatti, a partire da un certo momento videro contestata la propria egemonia culturale, dovendo fronteggiare l'ingresso sulla scena pubblica della componente rivale dei giuristi filoparlamentari<sup>102</sup>.

Illuminante in tal senso il monito rivolto a Luigi XVI nel 1774, al momento dell'ascesa al trono, da Henri Bertin:

[...] la storia è una delle scienze che i nostri re, dopo Francesco I, hanno sempre considerato molto interessante per il governo, e di cui hanno creduto di dover accelerare i progressi. Questa scienza attiene a quella della legislazione, poiché essa fornisce al legislatore i fatti che possono istruirlo e i materiali che possono aiutarlo. Il diritto pubblico di uno stato non è poi altra cosa che la storia della sua costituzione combinata con i principi del diritto naturale che Dio dà a tutte le società. La storia e il diritto pubblico di una nazione sono fondati su monumenti. È stato necessario riunirli per conoscere, ed era necessario conoscere, prima di agire. In materia di governo, la conoscenza dei fatti era tanto più importante in quanto si sono sempre visti i grandi errori essere

in M. Ganzin, A. Leca *et alii* (sous la direction de), *Mélanges Henri Morel*, Aix-en-Provence, PUAM, 1989, pp. 508-523.

<sup>101</sup> Di Donato, *Le concept de "liberté" dans l'idéologie des hommes de robe au XVIII<sup>e</sup> siècle (France et Italie)*, in «Lexicon Philosophicum – Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee», nn. 8-9, 1996, pp. 81-92; Id., *Constitutionnalisme et idéologie de robe. L'évolution de la théorie juridico-politique de Murard et Le Paige à Chanlaire et Mably*, in «Annales», n. 4, juillet-août 1997, pp. 821-852; Id., *L'ideologia dei robins nella Francia dei Lumi. Costituzionalismo e assolutismo nell'esperienza politico-istituzionale della magistratura di antico regime (1715-1788)*, Napoli, ESI, 2003.

<sup>102</sup> Baker (*Au tribunal de l'opinion* cit., p. 45), riprendendo il solito nesso prerivoluzionario fra storia e diritto pubblico e leggendolo attraverso la premessa foucaultiana dell'interazione fra memoria e pratiche sociali, coglie i connotati più autentici della lotta per l'egemonia, ingaggiata proprio in ambiente giuridico per decidere su quale passato innestare il crescente bisogno di identità nazionale e, ciò fatto, fissare pubblicamente il senso degli eventi storici ricordati.

precursori dei grandi disordini, e coloro che hanno voluto turbare gli Stati hanno sempre cominciato ingannando i popoli<sup>103</sup>.

Non stupisce che i toni siano analoghi a quelli adoperati nello stesso anno da Jean-Nicolas Moreau nel suo *Rapport au Comité sur l'état et le progrès de la collection des chartes*. Il Rapporto attiene ad un'operazione di collazione e razionalizzazione del materiale documentario disperso negli archivi del Regno, che appare finalizzata a facilitare il lavoro di ricerca storica *savante*. Moreau, non nascondendosi le difficoltà che tale impresa comporta, rivela che

[...] l'obiettivo che il ministro si è proposto è stato di facilitare il cammino a tutti quelli che in futuro volessero studiare la storia e il diritto pubblico della Francia. Ciò che rende difficile questa impresa è principalmente la ricerca dei monumenti. [...] Se potesse esservi un magazzino comune e a portata degli studiosi che riunisca l'innumerabile quantità di monumenti che occorre consultare o per lo meno un inventario, un catalogo, una nomenclatura che li indichino a tutti in ordine [...] si saprebbe almeno dove dirigersi. Riunire in uno stesso deposito tutti i monumenti storici della Francia è una cosa impossibile; ma il ministro ha voluto provare se saprebbe ugualmente comporre una specie di carta generale di tali monumenti, qualcosa che li rappresenti [...]. È questa idea che ha dato luogo allo stabilimento di un *Dépôt Général des Chartes* [...]<sup>104</sup>.

In entrambi i brani riportati risalta la centralità dei *monuments*<sup>105</sup> quale fondamento tanto della storia quanto del diritto pubblico di Francia. Ciò che invece distingue l'approccio del ministro di corte Bertin da quello del propagandista ministeriale – così è stato definito Moreau, proteso quant'altri mai nello sforzo di riguadagnare alla monarchia il terreno storico audacemente occupato dai pubblicisti filoparlamentari<sup>106</sup> – è il fatto che i due giustificano l'impresa monar-

<sup>103</sup> *Mémoire de Bertin à Louis XVI sur les dépôt et collections de chartes et les travaux qui en dépendent*, CM, n° 309, f° 102, in X. Charmes éd., *Le Comité de travaux historiques et scientifiques (Histoire et documents)*, Paris, 1886, 3 tomes, in part. t. I, pp. 146-147.

<sup>104</sup> J.-N. Moreau, *Rapport au Comité sur l'état et le progrès de la collection des chartes*, mars 1774 (CM, n° 285, f° 110).

<sup>105</sup> *Dictionnaire de Trévoux (Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux...Nouvelle édition...*, 8 voll., Paris, 1771, vol. 6, p. 51): «monumento viene dal latino *monumentum*, *qui a monet mentem*. Esso ci richiama il ricordo di qualcosa».

<sup>106</sup> Baker, *Au tribunal de l'opinion* cit., pp. 53-54.

chica da angolazioni diverse: quella propriamente politica, nel caso di Bertin, quella più direttamente legata alle ragioni della ricerca storica, nel caso di Moreau<sup>107</sup>.

Dietro l'esigenza di istituire un grande deposito documentale, dopo aver rintracciato il materiale storiografico disperso in un labirinto di spazi d'archivio, sta per Moreau la volontà ministeriale, prima ancora che regia, di facilitare il lavoro dell'interprete, nella doppia veste di studioso di storia e di diritto pubblico. La ricerca storiografica, in quanto ricerca dei monumenti nazionali, era stata condotta troppo a lungo alla cieca, con passi incerti e nelle direzioni più disparate; si trattava ora quanto meno di fornire una mappa del materiale esistente, se non proprio di realizzarne la completa sistematizzazione. Ma la requisitoria di Moreau da sola non dice abbastanza della ricaduta politica che un rinnovamento metodologico di tale portata poteva avere. In questo, le parole di Bertin sono illuminanti: la storia aveva da sempre goduto della considerazione del *princeps* poiché intesa come scienza del buon governo e della buona legislazione. Una volta agganciata la conoscenza storica del monarca, e di coloro che lo affiancavano e lo consigliavano, alla capacità di scongiurare l'errore politico come pure la minaccia di turbative che altri potessero arrecare allo Stato, ne conseguiva una precisa definizione del diritto pubblico. Il diritto pubblico non era altro che la storia della costituzione (monarchica) combinata con i principi del diritto naturale che Dio aveva consegnato alle società umane, nessuna esclusa.

Nelle pagine seguenti vedremo che mentre la parola *monumento* avrebbe continuato a godere di un impiego quasi esclusivamente filo-

<sup>107</sup> Michel Antoine (*Le coeur de l'Etat. Surintendance, contrôle général et intendances des finances. 1552-1791*, Paris, Fayard, 2003, p. 449) ritiene più facilmente apprezzabile la riuscita storica dell'operazione che non quella politica. Egli afferma: «La *Bibliothèque des Finances* e il *Cabinet des Chartes* avevano, inizialmente, una finalità al tempo stesso politica e scientifica. Politica, nel senso che erano chiamati a fornire al governo e all'amministrazione dei titoli che fondassero, giustificassero e chiarissero la loro azione. E scientifica, perché dovevano riunire e mettere a disposizione degli storici fonti difficilmente accessibili. L'azione politica fu principalmente, presso il controllore generale, affare [di competenza] della *Bibliothèque des Finances* ed è assai difficile misurarne gli sforzi e gli effetti. Per contro, è certo che il *Cabinet des Chartes* si è prodigato con molto zelo in favore delle scienze storiche ed è stato, sotto l'impulso di Bertin e Moreau, un organismo assai efficace di ricerca e di studio delle fonti».

monarchico<sup>108</sup> – eccezione isolata quella di Barnave che se ne sarebbe servito per alludere alla costituzione nel dibattito sulle Convenzioni Nazionali dell'agosto 1791<sup>109</sup> –, il termine *deposito* si sarebbe meglio prestato agli usi degli avversari della monarchia capetingia. Il tutto nel rispetto del sentire comune di un'epoca in cui era lo scontro per l'egemonia politica, anche nel senso della creazione di una cultura politica egemone, a stimolare il controllo sulle fonti storico-giuridiche e sull'unicità del luogo di raccolta e di conservazione delle stesse. In maniera analoga, il terreno costituzionale non sarebbe stato battuto e la retorica del diritto naturale abilmente spesa nel solo ambiente filo-monarchico. Anche le correnti filosofiche e giuridiche di opposizione all'assolutismo regio avrebbero colto le connessioni fra la (storia della) costituzione e il diritto naturale<sup>110</sup>, traendovi ovviamente conclusioni ben lontane da quelle appena dette.

Se nelle numerose *Histoires de France*, firmate dagli esponenti del cosiddetto partito di corte<sup>111</sup>, l'antichità classica e la tradizione medievale apparivano asservite alle esigenze di legittimazione dei principi e delle istituzioni di Antico regime e alla neutralizzazione del potenziale critico insito nell'esercizio della ragione illuministica, vi era almeno un'altra antichità, ugualmente filtrata attraverso il Medioevo cristia-

<sup>108</sup> Foucault (*Difendere la società* cit., p. 54), a proposito del discorso storico romano e medievale come discorso della sovranità su se stessa, scrive: «La Storia [presettentesca] come i rituali, come le consacrazioni, come i funerali, come le cerimonie, come i racconti leggendari, è un operatore, un intensificatore, di potere. [...] [essa] rende memorabile e, rendendo memorabile, iscrive i gesti [del sovrano] in un discorso che li ordina; la storia immobilizza i fatti più insignificanti in monumenti che li cristallizzeranno e renderanno in qualche modo indefinitamente presenti».

<sup>109</sup> *Infra*, p. 192, nota 126.

<sup>110</sup> Barny, *Le droit naturel à l'épreuve de l'histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1995; Id., *Le triomphe du droit naturel: la constitution de la doctrine révolutionnaire des droits de l'homme (1787-1789)*, Paris, Les Belles Lettres, 1997. In quest'ultimo testo l'autore traccia il percorso che dalle teorie filoparlamentari condurrà al rousseauismo nella sua declinazione specificamente rivoluzionaria. Sebbene ispirata ad una riduzione troppo meccanica della Rivoluzione francese a rivoluzione borghese, resta ancora valida l'indagine sul trionfo del diritto naturale nell'ideologia costituzionale pre e rivoluzionaria che egli inserisce in un rapporto di costante tensione con la storia.

<sup>111</sup> S. Lojkin, *La manipulation des sources dans l'Essai sur les moeurs de Voltaire*, in Binoche et Tinland (sous la direction de), *Sens du devenir et pensée de l'histoire* cit., pp. 85-96, in part. p. 89. Nel saggio si allude al gesuita Gabriel Daniel, storiografo di Francia del *Grand Siècle*, la cui *Histoire de France, depuis l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules* del 1713 rappresenterà più tardi il bersaglio polemico e il contromodello della storia filosofica volteriana.

no, ma concorrente e polemica<sup>112</sup> rispetto a quella ufficiale e altrettanto tesa a trasformare la lezione degli antichi in «concetto di azione politica»<sup>113</sup>: era l'antichità reinterpreta dai giuristi filoparlamentari.

Dalla morte di Luigi XIV fino alla Rivoluzione, il Parlamento non ha smesso di attaccare la Sovranità reale, fingendo di adorarla [...]. Nella prima metà del secolo, le sue dichiarazioni più forti si riducono a invocare vagamente le leggi fondamentali dello Stato; ma già la sua condotta è più ardita rispetto al suo linguaggio ufficiale, e le massime che esso condanna nelle sue decisioni sembrano ispirarne la politica<sup>114</sup>.

In questo *incipit* tratto dal classico volume di Elie Carcassonne, datato ma ancora ricco dei riferimenti necessari a sostenere una ricostruzione credibile della contestazione parlamentare attraverso il reagente chimico della storia – segnatamente quella antica – si coglie l'ambivalenza di atteggiamento comune nel XVIII secolo ai magistrati delle corti di giustizia nei riguardi della monarchia francese. Animati dalla volontà di costruire un paradigma storiografico alternativo a quello messo in campo dall'ideologia filomonarchica, i parlamenti – soprattutto nella fase aurorale della loro settecentesca vicenda politica – optarono per la via prudente e dissimulata che consisteva nell'erosare dall'interno un certo armamentario lessicale, senza darlo troppo a vedere, e dando anzi l'impressione di volervi aderire in tutto e per tutto, sebbene con argomenti concettuali rinnovati. Pur facendo atto di fede monarchica – dichiarando ad esempio di continuare a credere nella legittimità di diritto divino della sovranità regia<sup>115</sup> – i parlamenti

<sup>112</sup> Per Grell (*Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France* cit., pp. 5-6), nel XVIII secolo «si elaborò, contro l'antichità "ufficiale", un'antichità polemica, e [occorre considerare] quale accoglienza le riservò l'"opinione pubblica"».

<sup>113</sup> Ganzin (sous la direction de), *L'influence de l'antiquité sur la pensée politique européenne*, Aix-en-Provence, PUAM, 1996, p. 10. Per la transizione dal mito alla storia, negli stessi panni di concetto di azione politica, rimandiamo alle belle pagine che Koselleck (*Futuro passato* cit., pp. 228 ss.) dedica al «decennio che precede la Rivoluzione Francese» e poi alle «agitazioni rivoluzionarie» vere e proprie.

<sup>114</sup> Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle* cit., p. 37.

<sup>115</sup> Bickart, *Les Parlements et la notion de Souveraineté nationale* cit., pp. 13 ss. Sulla reale ampiezza della sovranità regia si veda, tuttavia, il discorso tenuto dal guardasigilli Lamoignon de Malesherbes il 19 novembre 1787: «A voi solo, Sire, appartiene la potenza sovrana in tutto il vostro regno [...]. [...] ma questa potenza è temperata dalle leggi, ed è ciò che la distingue dalla potenza assoluta, tanto estranea al vostro carattere personale quanto al carattere del popolo sul quale voi regnate. [...]

provinciali in generale, e quello di Parigi in particolare, rinunciarono a qualsiasi intento apologetico nei confronti del sovrano e della politica da questi concretamente perseguita e, dato ancor più rilevante, introdussero nella retorica regia e ministeriale elementi endogeni che avrebbero finito col minarne lentamente le basi, lasciando trasparire una logica antagonistica e di corpo<sup>116</sup> totalmente estranea allo spirito di un Moreau o di un Bertin<sup>117</sup>.

Nel 1718 il parlamento di Parigi argomentava in maniera ancora tradizionale intorno ai limiti imposti al potere di normazione regia dal rispetto delle leggi immutabili del Regno<sup>118</sup>; ma poco più di mezzo secolo dopo il parlamento di Rennes avrebbe introdotto un motivo di dissidenza ben più scoperto, parlando di apporto diretto alla funzione legislativa da parte della nazione, di cui i parlamenti rivendicavano già da tempo la rappresentanza esclusiva<sup>119</sup>.

Sua Maestà non è *contabile che a Dio dell'esercizio del potere supremo*, e però, Ella ha piacere a riconoscere, come i suoi augusti predecessori, che è nella *felice impotenza* di non intraprendere nulla contro le leggi della Monarchia». Quest'ultimo richiamo all'*heureuse impuissance* del monarca non costituisce un fatto isolato, ricorrendo in Rennes, *Objets de remontrances du 6 décembre 1787*, p. 6.

<sup>116</sup> Per Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle* cit., p. 62) la teoria del corpo unico, rappresentato dalla pluralità dei parlamenti, nascondeva in realtà il pregiudizio di classe, in quanto «[...] non si era prodotta nessuna dottrina, capace di raccogliere, nelle diverse classi della nazione, adesioni meditate e disinteressate. Fra i luoghi comuni dell'assolutismo, e gli eccessi dello spirito di corpo, restava da trovare la formula di un liberalismo sincero, imparziale e moderato».

<sup>117</sup> Bickart (*Les Parlements et la notion de Souveraineté nationale* cit., p. 73) fa notare come «nello stesso tempo in cui riconoscono al sovrano il potere esclusivo di fare le leggi, i Parlamenti mobilitano [...] l'idea, per contro incompatibile con la precedente, secondo la quale la nazione partecipa alla formazione delle leggi».

<sup>118</sup> Paris, *Itératives remontrances sur la refonte des monnaies, 26 juillet 1718* (in J. Flammermont et M. Tourneux, *Remontrances du Parlement de Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Collection de Documents inédits sur l'histoire de France*, Paris, Imprimerie Nationale, 1888-95, 3 tomes, in part. t. I, pp. 94-95): «Nello stesso momento, Sire, in cui riconosciamo che voi siete il solo signore, il solo legislatore, che ci sono leggi che i diversi avvenimenti, i bisogni dei vostri popoli, la *police*, l'ordine e l'amministrazione del vostro regno possono obbligarvi a cambiare, facendone di nuove nella forma da sempre osservata in questo Stato, crediamo di avere il dovere di mostrarvi che ci sono leggi, tanto antiche quanto la monarchia, che sono fisse e invariabili, il cui deposito vi è stato trasmesso con la corona».

<sup>119</sup> Bickart (*Les Parlements et la notion de Souveraineté nationale* cit., pp. 137-139) dà conto del fatto che, stando ad alcune rimostranze, gli Stati Generali avrebbero formalmente riconosciuto i Parlamenti quali rappresentanti della nazione, sulla scorta

Si chiedeva la corte:

[...] qual è la forma essenziale che rende legale la volontà del Monarca? Tutti coloro che conoscono la storia della Monarchia francese sanno che tale forma essenziale risiede nel consenso della Nazione: *Lex consensu populi fit et constitutione Regis*<sup>120</sup>.

Dopo il 1750 – e più precisamente dopo l'esilio imposto al Parlamento di Parigi nel 1753 – le pretese parlamentari, come avrebbe detto molto tempo più avanti il cancelliere Maupeou rivolgendosi a Luigi XVI, «si mostrano sotto una forma più minacciosa e meglio combinata»<sup>121</sup>.

Al cuore del modello filoparlamentare<sup>122</sup> stava, del resto, l'immagine di un contratto originario concluso fra la nazione e il monarca, fondante la titolarità e l'esercizio legittimi della sovranità reale<sup>123</sup>. Il passato, con l'immane commistione di mito e storia, continuava

di una delibera degli Stati Generali di Blois, nel 1576. La risposta di parte monarchica a tale autoinvestitura parlamentare sarà il riconoscimento di funzioni sganciate dalla rappresentanza politica, come ad esempio quella di meri *officiers*, o piuttosto di *juges* del popolo.

<sup>120</sup> Rennes, *Remontrances du 24 juillet 1771*, p. 6.

<sup>121</sup> Paris, *Lit de justice pour l'installation du Nouveau Parlement connu... sous le nom de Parlement Maupeou, 13 avril 1771* (in Flammermont et Tourneux, *Remontrances du Parlement de Paris* cit., tome III, p. 190): «Essi [gli *officiers* del Parlamento] pretendono di innalzare un'autorità rivale dell'autorità suprema e di stabilire un mostruoso equilibrio il cui effetto sarebbe di incatenare l'amministrazione, di bloccare le competenze e di far piombare il Regno nel disordine dell'anarchia. Poiché infine, che cosa resterebbe al Re, se i magistrati, legati da un'associazione generale, formassero un ordine nuovo che potesse opporre al Sovrano una resistenza attiva e combinata? [...] Se, infine, il diritto di esercitare una porzione dell'autorità regia fosse, nelle loro mani, il diritto di non riconoscere alcuna autorità?».

<sup>122</sup> C'è chi, come Bickart (*Les Parlements et la notion de Souveraineté nationale* cit., pp. 4 e 13), si spinge a configurare una vera e propria dottrina parlamentare in opposizione alla dottrina monarchica, cogliendo il punto di origine comune a entrambe nel principio della sovranità regia di diritto divino. Tesi questa che andrebbe comunque mitigata alla luce delle conclusioni cui giunge Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française* cit., pp. 294-295), il quale ritiene che «non c'è, fra il 1750 e il 1770 una dottrina parlamentare invariabilmente fissata».

<sup>123</sup> Toulouse, *Remontrances du 6 avril 1771*, in *Recueil des réclamations... (Décembre 1770 - 28 septembre 1771)*, Londres, 1773, tome II, pp. 338-339: «[...] all'origine della Monarchia, i re proponevano o facevano proporre la legge, nelle assemblee generali in cui tutti i Franchi senza distinzione esprimevano i propri suffragi [...]. Il potere legislativo risiedeva nella persona del Principe, ma esso non l'esercitava che con la Nazione e a mezzo del suo consenso».

a fungere da fattore di legittimazione politica, purché se ne oscurassero le tappe più prossime e se ne mettessero in luce le più remote, quelle che avrebbero visto nascere e crescere una monarchia capace di coniugare legalità del Regno – in ciò niente di nuovo rispetto alle voci filomonarchiche – e libertà politica dei sudditi<sup>124</sup>. Su questo secondo punto si registra la comparsa di un primo fattore endogeno, destinato alla lunga a convertirsi in fattore di crisi. Presupporre, infatti, la natura pattizia dell'atto fondativo della monarchia di Francia, integrandovi oltretutto l'esercizio della libertà politica se non della generalità, almeno di una parte dei sudditi, significava per prima cosa opporsi a che la soggezione volontaria producesse, hobbesianamente, una forma di espropriazione assoluta dell'agire politico nei confronti dei contraenti originari, che restavano tutti nel pieno possesso delle proprie facoltà e poteri anche dopo l'istituzione del regime. La seconda conseguenza di un simile approccio era di ammettere che non ci fosse soggezione legittima se non volontaria, e pensare come altrettanto legittimi i vincoli che ciascuno impone a se stesso, e soltanto quelli. Talvolta, d'altronde, persino «la soggezione del sovrano alla legge [era] presentata come volontaria»<sup>125</sup>, con la conseguenza di vedere avviato, sotto i colpi di un volontarismo politico crescente, il processo di scardinamento del principio di ereditarietà al trono.

Tale processo, ancora agli inizi, avrebbe influenzato il modo di guardare alla storia antica: il mito troiano<sup>126</sup> ad esempio avrebbe subito,

<sup>124</sup> Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française* cit., pp. 96-97 e pp. 295-296) sulla matrice montesquieuviana delle idee parlamentari in fatto di libertà politica, afferma: «[...] Montesquieu ha cercato dei titoli storici per la libertà. [...] Se si sbagliava associando i vinti ai diritti politici della nazione vittoriosa, quest'ipotesi azzardata aveva qualcosa di seduttivo: [...] [u]n governo imperfetto, ma libero, tale appariva la prima forma del diritto pubblico francese». E, molte pagine più avanti: «Se Montesquieu non fu, per i magistrati, un maestro di diritto costituzionale sempre docilmente seguito, egli ha arricchito, affinato la loro opposizione; le ha dato l'accento e l'afflato». Binoche (*Les histoires d'avant l'histoire*, in Binoche et Tinland – sous la direction de –, *Sens du devenir et pensée de l'histoire* cit., pp. 7-18, in part. p. 15) più in generale sulla figura di Montesquieu storico moderato, fautore cioè di un'epistemologia incentrata sulla moderazione di giudizio e sul rifiuto di un uso arbitrario delle fonti, come riflesso della sua opzione antidispotica e del suo sforzo di individuare «le molteplici condizioni empiriche della libertà politica».

<sup>125</sup> Bickart, *Les Parlements et la notion de Souveraineté nationale* cit., p. 61.

<sup>126</sup> M.-B. Bruguière, *Mythes de fondation et mission de la France: la légende troyenne*, in Ganzin (sous la direction de), *L'influence de l'antiquité sur la pensée politique européenne* cit., p. 55. Fin dall'Alto Medioevo cristiano fra tutti i miti fondativi

in quanto mito fondativo, una radicale mutazione genetica, nel senso di essere depurato dalle componenti militari e riletto in prospettiva consensualistica. In Clodoveo (o Clovis, secondo la dizione latina)<sup>127</sup> – primo re dei Franchi, sulla cui figura si era incentrata fra l'altro la *Franco-Gallia* di François Hotman<sup>128</sup> – non si esaltavano più tanto le doti del guerriero valoroso, quanto quelle dell'abile politico e del fine diplomatico<sup>129</sup>. E il contatto fra la sua progenie – la stirpe germanica dei Franchi – e quella dei Galli non assumeva i tratti dell'incontro-scontro, ma dell'accordo fra uguali. Non un'impresa di conquista<sup>130</sup>, ma il

era prevalsa, leggermente rimaneggiata, la leggenda troiana, in quanto «mito d'unione, che legittima un potere e dà una missione», di cui avrebbe continuato a nutrirsi molto tempo dopo l'ideologia parlamentare. In una logica consequenzialista, Troia sarebbe esistita allo scopo di rendere possibile l'avvento di Roma e, da lì, la politica civilizzatrice dei Merovingi e dei Carolingi. Tuttavia il mito nazionale troiano, come altri che via via gli si erano affiancati e talvolta sovrapposti, era uscito comunque offuscato dal confronto con «lo scetticismo del “Rinascimento”, e [...] la critica storica» in esso esercitata (*ibid.*, p. 73).

<sup>127</sup> L'atto di conversione ai culti romani da parte di Clovis aggiungeva all'aurea di leggenda, che già circondava le origini della nazione, elementi a sostegno della pretesa di essere «popolo eletto e dal lignaggio reale benedetto da Dio» (*ibid.*, p. 70). Come sarebbe accaduto a secoli di distanza con l'incoronazione di Carlo Magno nella notte di Natale dell'800, anche in questo caso la religione faceva da cornice e serviva da supporto ideologico alla missione civilizzatrice condotta dalla Francia nei confronti dell'Europa. Marie Tanner (*The Last Descendant of Aeneas: the Hapsburgs and the mythic image of the emperor*, New Haven [Conn.], London, Yale University Press, 1993, p. 71) ritiene, a tale proposito, che «l'ascendenza troiana implica[sse] la vocazione ad un governo globale, [confermata dall']ambizione di Carlo Magno a estendere il proprio dominio al di là dei regni franchi».

<sup>128</sup> F. Hotman, *Franco-Gallia* (1573); ristampa anast. della prima trad. franc. dal latino (1574), Introduzione e note di Antoine Leca, Aix-en-Provence, PUAM, 1991.

<sup>129</sup> *Les Fastes de la nation française. Contenant l'histoire politique de son établissement dans les Gaules, ensemble son droit public depuis la fondation de la monarchie...*, [An.], Paris, 1776, tome I: «Il fondatore della monarchia francese è stato come Alessandro un conquistatore di cui i vinti e i vincitori hanno piantato la morte. Clovis non fu affatto feroce nei confronti dei Galli e dei Romani: lasciò loro le proprie leggi e i propri usi [...], continuò a governare i Franchi, il suo popolo, sul piano su cui erano stati governati prima della loro migrazione nelle Gallie; li mantenne liberi: i loro antichi usi servirono da base per le leggi *salica* e *ripuarica*: quel codice, che è la storia dei loro antichi costumi, divenne la tavola del loro governo [...]».

<sup>130</sup> La logica di conquista era esaltata in M.D.B. Le Laboureur (*Histoire de la Pairie de France et du Parlement de Paris*, Londres, 1740), laddove si trattava di sostenere la necessità di limitare l'accesso alle più alte cariche – funzione parlamentare compresa – alle sole componenti nobiliari di antico lignaggio. Sulla stessa lunghezza d'onda l'opera di Henri de Boulainvilliers (*Lettres sur les anciens parlements de France que l'on nomme états généraux*, Londres, T. Wood et S. Palmer, 1753, 3 voll.) in cui il fatto

patto fra vincitori e vinti, conquistatori e conquistati, stava all'origine della tradizione monarchica francese<sup>131</sup>. Cioché era l'incontro di volontà libere, fortemente debitorio verso il contrattualismo sei-settecentesco<sup>132</sup>, e non il cieco assoggettamento al più forte, che assurgeva a fonte primaria dell'autorità monarchica, vista nel suo rapporto di costante interdipendenza con la volontà espressa nei *Campi di marzo e di maggio*<sup>133</sup>.

Se il Regno era stato creato su basi consensualistiche, caratteristiche analoghe avrebbero dovuto avere le dinamiche istituzionali che legavano il monarca e le assemblee dei sudditi, di cui i moderni parlamenti dichiaravano di fare le veci. Il nesso sinallagmatico fra le parti non era reperibile soltanto all'atto di nascita della comunità politica, ma permaneva anche dopo, ispirando l'attività legislativa corrente, specialmente quella preposta alla tassazione. «La libera adesione della Nazione a ciascuna nuova legge»<sup>134</sup> ricorreva con frequenza nelle *déclarations, rémontrances e protestations* parlamentari, a conferma del fatto che

[...] tutti i *monuments* della nostra legislazione, tutti quelli su cui si puntella la nostra storia, attestano di concerto due verità ugualmente care alla Nazione e ai suoi monarchi: una, che nessuna imposta può essere stabilita se non con

primitivo della conquista è ripreso e, se possibile, affermato con ancor più vigore per sostenere la tesi della progressiva usurpazione del ruolo nobiliare da parte della politica di alleanza fra Re e Terzo Stato sotto la terza razza (si veda D. Venturino, *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers. 1658-1722*, Torino, Casa Editrice Le Lettere, 1993). Più in generale sul punto, Spector (*Montesquieu et l'histoire* cit., pp. 64-71) analizza il rapporto fra Montesquieu, critico verso una nobiltà ignorante e arretrata, Boulainvilliers, sostenitore dell'usurpazione regia delle libertà nobiliari, e infine Dubos.

<sup>131</sup> Besançon, *Remontrances du 5 juin 1771*, p. 10: «[...] non la conquista ha sottomesso i Franchi a Faramondo, a Pipino, a Ugo Capeto. Un consenso libero, una soggezione volontaria hanno gettato le fondamenta del trono di questi Principi nei cuori dei loro sudditi; e la prova di ciò, consegnata alla storia, dimostra la realtà del primitivo accordo di cui abbiamo avuto l'onore di parlarvi».

<sup>132</sup> Bickart, *Les Parlements et la notion de Souveraineté nationale* cit., p. 47.

<sup>133</sup> Besançon, *Remontrances du 11 mars 1771*, in *Recueil des réclamations* cit., tome II, p. 398: «I campi di marzo e di maggio sotto la prima razza, le assemblee generali sotto la seconda e gli inizi della terza, quindi i Parlamenti, gli Stati generali, segnano una relazione perpetua fra il Principe e i sudditi, un concorso, una comunicazione sempre uniforme».

<sup>134</sup> Bickart, *Les Parlements et la notion de Souveraineté nationale* cit., p. 79.

il consenso dei popoli; l'altra, che esso [il consenso] è ancora necessario alla formazione delle loro leggi<sup>135</sup>.

Assistiamo qui alla ripresa della stessa terminologia adoperata dagli storici di corte, in particolar modo del vocabolo *monumento*, al quale ci si richiama in questo caso per combinare insieme il principio – di derivazione anglosassone – del *no taxation without representation* con la massima latina della *lex consensu populi*<sup>136</sup>.

Una legge realmente consentita dalla nazione sarebbe stata quella sottoposta alla registrazione parlamentare, secondo quanto attestato nel 1788 dalle corti di Dijon e di Metz.

La prima delle due corti di giustizia conveniva che

nessuna legge può obbligare se non quando essa è consentita [essendo] tale consenso [...] rappresentato dalla libera registrazione nelle Corti<sup>137</sup>.

L'altra invece concludeva:

[...] la Nazione [...] ha creduto di non poter meglio testimoniare ai suoi primi magistrati la propria confidenza, riconoscenza e stima che autorizzandoli a prestare per lei un consenso provvisorio a queste leggi, di cui la costituzione li aveva nominati ministri, depositari e guardiani. [...] da lì sono risultati per loro l'obbligazione e il diritto di non registrare le leggi nuove se non dopo aver proceduto alla loro verifica [...]<sup>138</sup>.

Nell'attività di verifica e di registrazione delle leggi risiedeva il contenuto precipuo della funzione parlamentare, di cui bisognava riconoscere il fine eminentemente conservativo. Le leggi acconsentite necessitavano di essere raccolte e custodite in un deposito nazionale devoluto al controllo dei parlamenti di Francia<sup>139</sup>. L'attività di «guardiano e depositario della costituzione»<sup>140</sup> che il parlamento di Fran-

<sup>135</sup> Metz, *Déclarations et itératives protestations du 20 juin 1788*, p. 4.

<sup>136</sup> Rouen, *Arrêté du 25 juin 1788*, p. 11: «[...] quel principio fondamentale della Monarchia francese – principio consacrato, come la legge che regola la successione al Trono, attraverso il lungo uso e il possesso, scritto quasi a ogni pagina degli annali della nostra legislazione [...] che vieta di riconoscere con una legge le costituzioni del Principe che non fossero state consentite: *Lex consensu populi fit et constitutione Regni*».

<sup>137</sup> Dijon, *Protestations du 4 juin 1788*, p. 2.

<sup>138</sup> Metz, *Déclarations et itératives protestations du 20 juin 1788* cit., p. 6.

<sup>139</sup> Bickart, *Les Parlements et la notion de Souveraineté nationale* cit., pp. 133 e 188.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 173.

cia<sup>141</sup> avocava a sé non aveva, a ben vedere, nulla di manifestamente sovversivo, ispirandosi ad una concezione giuridica che stava tutta dentro la tradizione monarchica<sup>142</sup> e che si segnalava per la profonda continuità con il passato, nonostante scoprisse i contorni di una scena ormai rubata al monarca da un soggetto politico diverso – la nobiltà togata – la cui vera ambizione era di esautorarne in modo irreversibile il monopolio legale esclusivo.

Una la nazione, una la forma di rappresentanza politica legittima – quella parlamentare –, uno il deposito delle leggi. Detenere in via esclusiva, o anche soltanto compartecipata, l'esercizio del potere legislativo non traduceva tanto la pretesa parlamentare di adottare leggi sempre nuove, quanto quella di poter dire l'ultima parola sulla compatibilità di queste col diritto preesistente. La cautela nei riguardi dell'innovazione politica e giuridica era la medesima che avrebbe animato nello stesso periodo l'*entourage* filomonarchico. Conservare e trasmettere un patrimonio di esperienza consolidato, assai più che statuire un nuovo ordinamento, era la maggior garanzia di un accresciuto potere politico. I corpi intermedi, unificati nella corte unica di Parigi, dichiaravano di voler fungere non solo da cerniera istituzionale fra monarcha e sudditi, ma anche da organo di filtro del patrimonio normativo nazionale, che era necessario armonizzare e attualizzare mano a mano che nuove leggi vi fossero ammesse. Il *Dépôt des lois* come «potenza indipendente»<sup>143</sup> era la soluzione all'esigenza di connettere le antiche

<sup>141</sup> Il fatto di alludere al parlamento di Francia al singolare si spiega con la già accennata “teoria delle classi”, vale a dire la formalizzazione nel XVIII secolo del tentativo da parte del parlamento di Parigi di riunire attorno a sé, su un piano egualitario, gli altri parlamenti. La suddetta teoria si fondava sulle riflessioni formulate nel XVI secolo dal cancelliere Michel de l'Hôpital a proposito del fatto che i parlamenti non sarebbero stati altro che classi di uno stesso corpo, «guardiano delle leggi fondamentali e titolare della suprema autorità giudiziaria nei confronti di tutti, persino del re». Da ciò il diritto di rimostranza e la rivendicazione della rappresentanza nazionale (cfr. A. Castaldo, *Introduction historique au droit*, Paris, Dalloz, 1999, in part. pp. 368 ss.). Si vedano inoltre: Villers, *Les origines de la théorie parlementaire dite de «l'union des classes»*, in RHD, 1984, p. 718; Ph. Sueur, *Histoire du droit public français (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, PUF, 2001<sup>3</sup>, t. II, pp. 217-221.

<sup>142</sup> Baker, *Au tribunal de l'opinion* cit., pp. 30-31 e p. 49.

<sup>143</sup> Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française* cit., p. 279) fa risalire la formula «potenza indipendente» a M. de Cantalauze de La Garde, consigliere del parlamento di Tolosa e autore nel 1764 della *Dissertation sur l'Origine et les Fonctions essentielles du Parlement*.

leggi fondanti l'ordine politico esistente con le nuove, imposte dalle mutevoli circostanze storiche.

Tuttavia, proprio giustificando attraverso il consenso della nazione il loro ruolo di depositari<sup>144</sup> dell'antica costituzione del Regno<sup>145</sup>, e di quanto venisse arricchendone i contenuti originari, i parlamenti gettavano le premesse inconsapevoli della propria abdicazione futura<sup>146</sup>. La necessità di depotenziare la figura del monarca per rafforzare la propria posizione istituzionale li spinse a risolvere il problema dell'origine dell'autorità sovrana sostituendo al diritto naturale-divino i *droits de la nation*<sup>147</sup>. Non più un generico consenso a forme di rappresentanza d'Antico regime, ma il profilarsi del moderno linguaggio dei diritti<sup>148</sup>.

<sup>144</sup> Un uso del termine *deposito* analogamente limitativo della sovranità regia, a sostegno di un modello di sovranità originariamente delegata dalla nazione al monarca liberamente scelto, si era già fatto registrare agli inizi del secolo presso i Principi di sangue. F.-E. Mézeray (*Histoire de France*, éd. Paris, 1830, tome IV, p. 294) riporta il presunto discorso di Robert d'Artois a favore di Philippe de Valois, ai sensi del quale la superiorità della legge salica sulle leggi del re sarebbe stata spiegata dai Principi ricorrendo ai *droits de la nation* e, più precisamente, al diritto elettivo della nazione nei confronti del proprio *maître*. L'attacco frontale alla successione ereditaria si sarebbe colto nel monito rivolto a «tutti i re di Francia» a rimettere «alla nazione [la] scelta che essa aveva fatto di colui da cui essi [i Principi] discendevano», accettando «che essi dovessero lasciare alla nazione quel sacro deposito nello stesso stato in cui l'avevano ricevuto da essa».

<sup>145</sup> Cfr. J.G.A. Pocock (*The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, New York, The Norton Library, W.W. Norton & Co., 1957) per l'approfondimento ormai classico, in un'epoca e in un contesto geografico diversi, del tema dell'*ancient constitution* quale mito alla radice della *common-law mind* inglese.

<sup>146</sup> Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française* cit., p. 281.

<sup>147</sup> Henri Morel (*Les "Droits de la nation" sous la Régence*, in Ganzin, Leca et alii – sous la direction de –, *Mélanges Henri Morel* cit., pp. 428-443, in part. pp. 439-440) riconnette il discorso sui *droits de la nation* ad una tradizione risalente per lo meno al XIV secolo (*Le Songe du Vergier* accanto agli scritti di Jean de Terre-Rouge, integrati dalla filosofia groziana). Ma è sua opinione che tale tradizione sia stata resa oggetto di una duplice interpretazione, «una tradizionale, quella di Guy Coquille, che resta quella di Saint-Simon e di Boulainvilliers: integrati al diritto pubblico del regno, essi [i diritti della nazione] si adattavano bene perfino all'assolutismo. L'altra "rivoluzionaria", quella di Philippe Pot, dei Monarcomachi, di Jurieu, [...] del *Mémoire des princes du sang* e di Le Gros, [che] deformava – scientemente o meno – la tradizione, ponendo la nazione al di sopra del monarca con tutte le conseguenze che questo implicava [...]».

<sup>148</sup> Furet, *Due legittimazioni storiche della società francese del XVIII secolo: Mably e Boulainvilliers*, in *Il laboratorio della storia* cit., pp. 164-181, in part. p. 164: «L'interrogativo "cos'è la nazione" implica in effetti una coscienza autonoma della

Non è importante accertare se questa trasformazione lessicale fosse indotta da una sensibilità politica sinceramente orientata in direzione dell'abbandono degli interessi corporativi e di un'altrettanto sincera apertura ai diritti della nazione<sup>149</sup>. Di fatto, una strategia consapevole di autolegittimazione politica avrebbe prodotto nel lungo periodo l'effetto imprevisto di promuovere interessi diversi da quelli per cui era stata pensata, configurando come giuridicamente e politicamente possibile – almeno in teoria, se non ancora in pratica – una soggettività inedita, quella della nazione francese<sup>150</sup> nella sua interezza.

Il paradosso della ricerca di un'identità nazionale a lungo condotta in assenza del suo protagonista naturale – la nazione, appunto – si manifestava senza ambiguità, acquistando a partire da questo momento una consistenza sempre maggiore, destinata a farsi incontenibile all'alba della Rivoluzione.

L'esito paradossale, e per certi versi beffardo, che coronò la sfida lanciata dai parlamenti all'autorità monarchica favorì al medesimo tempo un ripensamento della storia tale da non potersi semplicemente spiegare attraverso lo spirito di contestazione dell'antichità ufficiale, che pure aveva ispirato la strategia di appropriazione e di rilettura del passato nazionale perseguita dai magistrati e dai fautori della loro promozione politica. Approfittando del clima di messa in discussione della supremazia regia, voci ben più radicali avrebbero approfondito il discorso sullo statuto epistemologico, prima ancora che politico, della storia.

società civile rispetto al potere. Essa comporta l'idea di *diritti*: se un regno è un insieme di sudditi, una nazione è una collettività di cittadini. Un regno è una proprietà, una nazione è un contratto».

<sup>149</sup> Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française* cit., p. 285): «L'idea dei diritti della nazione, penetrando, mediante le suggestioni ripetute dei testi, in spiriti di buona fede, doveva invaderli, fissarvisi, imporre loro presto o tardi la propria logica sorda e imperiosa».

<sup>150</sup> Binoche (*Diderot et Catherine II ou Les deux histoires*, in Binoche et Tinland – sous la direction de – *Sens du devenir et pensée de l'histoire* cit., pp. 143-162, in part. p. 151) rileva come nei *Mémoires pour Catherine II* Diderot, riconoscendo nella sovranità nazionale il dispositivo legittimante del dispotismo illuminato, a condizione che quest'ultimo si rassegnasse a cedere una parte essenziale del proprio potere, non avrebbe messo completamente fuori gioco i parlamenti francesi, ma ne avrebbe suggerito la reinvenzione *à l'envers*, nel senso «[...] che piuttosto che il nostro Parlamento registri le volontà del sovrano, bisognerebbe al contrario che fosse il sovrano a registrare le volontà [del Parlamento]».

Finché lo scontro si consumava tra diritti della corona e diritti delle corti di giustizia – sebbene configurati questi ultimi come diretta emanazione di quelli nazionali – e finché la soggettività giuridica e politica contesa continuava a declinarsi nella forma binaria del filoassolutismo e del filoparlamentarismo, poco spazio era lasciato ad una storia che fosse altro dall'uso di un certo passato a scopo di legittimazione dell'esistente, per quello che era o che si presumeva dovesse essere. Si attingeva a piene mani al bacino delle fonti documentali e giuridiche per sostenere le pretese politiche del presente. E questo perché quel presente era già potenzialmente fruibile dalle parti in lotta per l'egemonia. La contesa coinvolgeva due attori, uno dei quali l'egemonia l'aveva sempre avuta e la vedeva ora minacciata o già ridotta *de facto*; mentre l'altro, che non era mai stato soggetto egemone ma aspirava a diventarlo, trovava nel quadro istituzionale esistente la via per la propria ascesa. Nulla da inventare sul piano politico, e da ciò una visione complessivamente statica dei tempi storici.

Ma la straordinaria forza logorante esercitata su strutture sociali e forme istituzionali pregresse da parole d'ordine come quella di *diritti della nazione* – una forza sottovalutata dagli stessi individui e gruppi che a quei diritti si appellavano spesso per interesse di parte – avrebbe fomentato il rinnovamento nel modo di guardare alla storia, ancor prima che nel modo di narrarla. Schierarsi sul fronte ideologico di quanti auspicavano l'uscita dall'alternativa secca fra interessi della corona e interessi dei corpi privilegiati del Regno equivaleva a valorizzare il mutamento, la discontinuità col passato, riconoscendo in esso i momenti di rottura e di conflitto, i soli capaci di dare senso alle vicende umane oltre ogni possibile lettura ispirata all'armonia sociale e alla continuità storica. Non c'erano strutture sociali e istituzioni politiche da perpetuare in eterno, perché solo l'apertura al cambiamento consentiva di ripensare i rapporti di forza esistenti: era questa la nuova consapevolezza che veniva maturando in ambiente filosofico nel trentennio conclusivo del Settecento, palesando in Francia il complesso groviglio di dinamiche sociali, politiche e istituzionali che l'interesse nazionale e la sovranità popolare sarebbero stati chiamati a comporre negli anni convulsi della Rivoluzione.

Rappresentante a pieno titolo di tale temperie ideale e politica, Gabriel Bonnot abbé de Mably dedica larga parte della propria riflessione alla storia e al rapporto fra la sua generazione, quelle tramontate e quelle destinate a succederle. I suoi testi costellano un percorso

umano e filosofico segnato dal passaggio dalla fede monarchica del *Parallèle des Romains et des François, par rapport au Gouvernement* (1740) a quella repubblicana del periodo successivo al 1751, con riguardo specifico allo scritto – già composto in realtà alla metà del secolo, ma pubblicato soltanto nel 1789 – *Des droits et des devoirs du Citoyen* e alle *Observations sur l'histoire de France*, meditate fin dal 1751 ma offerte al pubblico, la prima parte nel 1765, e la seconda postuma nel 1788<sup>151</sup>.

Nel *Parallèle* – da lui in seguito pubblicamente rinnegato in quanto «opera mal concepita e piena di idee false»<sup>152</sup>, ma che ovviamente in questa sede non possiamo trascurare di prendere in esame – Mably già coglie l'importanza dell'incontro tra la storia e la filosofia, sottolineando come

[...] la storia ci istruirebbe a sufficienza, se fosse scritta da filosofi che sviluppassero le risorse che fanno muovere la società e vi sostentano la vita; ma quale che sia d'altronde il merito degli storici antichi e moderni, che abbiano mancato di elevarsi al di sopra dei pregiudizi della nazione di cui parlano, oppure che abbiano creduto di non dover mettere sotto gli occhi che un quadro dei secoli passati, le loro opere traviano talvolta un lettore, o almeno non gli offrono spesso che uno spettacolo inutile. Ci si carica di date e di nomi propri, e si continuano a non guardare quegli eventi, che hanno cambiato a tante riprese la faccia del mondo, che come giochi e capricci della fortuna. È alla filosofia che tocca illuminare la storia; ma essa non può agire con troppa circospezione. [...] sempre schiava dell'esperienza, essa non deve che meditare i fatti, e non è che grazie ad essi che può risalire fino alla conoscenza dei principi fondamentali della società [...]<sup>153</sup>.

Lo scritto, che nelle intenzioni del suo autore dovrebbe favorire una graduale presa di coscienza da parte dei francesi suoi contemporanei circa i vantaggi dell'epoca in cui tocca loro vivere<sup>154</sup>, rifonda la radice

<sup>151</sup> Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française* cit., in part. *Les rapports de l'idéal abstrait et de l'histoire: les "Observations" de Mably*, pp. 351-378) per un panorama esaustivo dei profili interni alla produzione bibliografica di Mably direttamente attinenti alle questioni costituzionali.

<sup>152</sup> *Notes historiques de l'Eloge de Mably, par l'abbé Brizard*, in *Collection complète des œuvres de l'abbé de Mably*, Darmstad, Scientia Vlg. Aalen, 1977, t. I, p. 98: «[...] se ne impossessò nonostante i presenti, e lo fece a pezzi».

<sup>153</sup> G. Bonnot de Mably, *Préface au Parallèle des Romains et des François, par rapport au Gouvernement*, Paris, Didot, 1740, 2 voll., pp. iij-v.

<sup>154</sup> Id., *Parallèle des Romains et des François* cit., pp. 306-307: «Le Genti oneste

epistemologica della storia individuando la necessità di un punto di contatto tra questa e la filosofia. Occorre, cioè, far procedere di pari passo ragionamento astratto e fatti concreti, registrazione eventuale e comprensione storica<sup>155</sup>. Soltanto percorrendo questa via – vale a dire introducendo preoccupazioni genuinamente filosofiche nella ricerca storica – lo sguardo sull'antichità può farsi critico, e più efficace l'opera di emancipazione dall'autorità degli avi, tanto storicamente quanto politicamente pernicioso<sup>156</sup>.

Ma è solo con la transizione dall'ideale monarchico a quello repubblicano che la proposta di storia filosofica<sup>157</sup>, appena accennata nel *Parallèle*, diventa per Mably vero e proprio programma teorico-politico. L'ipoteca dei morti sui viventi non è più soltanto da combattere in quanto dato culturale, la figura dei padri incarnandosi anche politicamente in quella del re di Francia. Nella *Lettre cinquième* dei *Des droits et des devoirs du Citoyen*, datata 17 agosto 1758, Mably si rammarica di come

che la Repubblica Romana vide ancora dopo la sua fine, sancirono con le loro lodi la fama della virtù dei loro Padri. I loro sentimenti sono arrivati fino a noi negli Scritti degli Antichi, noi li abbiamo adottati; e siccome confondiamo quasi sempre ciò che ci sembra straordinario con ciò che è virtuoso, non osiamo più confrontare il nostro secolo con quello di Fabricius. I Romani ebbero le qualità che convenivano al loro tempo, i Francesi hanno quelle del loro. [...] lungi che i cambiamenti che si sono fatti attraverso tante rivoluzioni nella società l'abbiano corrotta, l'hanno invece perfezionata; e si vede per prima cosa da lì quale vantaggio abbiamo sugli Antichi».

<sup>155</sup> Nella Prefazione al *Parallèle* (*ibid.*, p. v) Mably annuncia di voler evitare di incorrere nei difetti de *La Repubblica* di Platone, definita «romanzo politico», e de *L'ultima deca di Tito Livio* di Machiavelli, il quale «spesso non ha esposto che delle semi-verità, per aver mancato di esaminare i fatti in tutte le loro facce, e in tutte le loro circostanze».

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. viij: «Abituati a non considerare i Romani se non con una specie di venerazione, e, per così dire, attraverso tutti gli elogi dei loro storici, guardiamo noi stessi da troppo vicino. [...] noi portiamo nel nostro cuore una malignità che ama degradare ogni cosa. Il nostro stesso amor proprio ci impedisce di farci giustizia, e non osiamo minimamente strappare il velo che ci nasconde i nostri difetti relegandoli nell'Antichità».

<sup>157</sup> Sebbene con Mably non si sia già più in presenza di una concezione tradizionale della storia, è pur vero che la sua proposta di storia filosofica esula dal panorama di voci comunemente ricondotte a tale nozione. Si veda Binoche (*Les Trois Sources des philosophies de l'histoire, 1764-1798*, Paris, PUF, 1994, pp. 13-147) sull'esistenza di tre generi di *histoire philosophique* a confronto, quello della «tavola filosofica o storica dei progressi dello spirito umano» (Turgot, Condorcet), quello della «storia naturale dell'umanità» (Hume, Ferguson, Millar, Kames), e infine quello facente capo alla tradizione tedesca – «la teodicea della storia» di Herder e Kant.

[...] malgrado la filosofia di cui si vanta il nostro secolo, ma che noi applichiamo soltanto a oggetti frivoli, continuiamo, senza esitare, negli ammirabili principi dei nostri padri. Si riporta tutto al re come al fine unico e universale della società [...] <sup>158</sup>.

Dalla relativizzazione dell'autorità degli *antichi*, creature sospese a metà fra la storia e il mito e padri putativi della civiltà, di cui denunciava nel *Parallèle* il potere paralizzante dell'iniziativa autonoma dei *moderni*, Mably passa ora a mettere in discussione l'autorità del monarca padre benevolo, che sarebbe oltretutto fondata sul solo fatto della nascita. Schermandosi dietro il suo ideale interlocutore *milord Stanhope* <sup>159</sup>, l'autore – che riserva a sé il ruolo del “moderato” – fa gravare su questi, lungo tutta la raccolta di *lettres* ed *entretiens*, la responsabilità di un oltranzismo politico che ritiene imprudente riconoscere come proprio. Ecco allora l'amico inglese nell'atto di screditare la successione ereditaria, invitando al tempo stesso a «distrugge[re] la legge salica e tutti i troni di questo mondo» <sup>160</sup> che da essa escono di generazione in generazione sempre più infiacchiti:

[...] nascere grande [dice Stanhope], è una ragione per essere piccolo per tutta la vita: corrotti durante l'infanzia mediante lusinghe e menzogne, inebriati in gioventù dai piaceri e dalle passioni, ci si ritrova uomini senza aver imparato a pensare e, nella vecchiaia, si vegeta nel proprio orgoglio, tra pregiudizi e cortigiani <sup>161</sup>.

Nel ritratto del governante, “grande” perché nato tale, per il fatto cioè di appartenere ad una dinastia regnante e godere, per ciò solo, di una presunzione di autorità legittima, si concentrano i motivi di critica radicale verso l'ordine costituito, ma traspare anche, più in generale e ad un livello più sotterraneo, la convinzione che “grandi” ci si

<sup>158</sup> Bonnot de Mably, *Des droits et des devoirs du Citoyen*, Paris, Kell, 1789, p. 133; trad. it. a cura di A. Maffey, *Dei diritti e dei doveri del cittadino*, in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1996, p. 171.

<sup>159</sup> Come riferito da Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française* cit., p. 353, in part. nota 2), «[...] l'opera è costituita da otto “lettere” fittizie, datate 1758, e che riportano sei “colloqui” che insieme compongono una serie di presunti dialoghi fra l'autore e *milord Stanhope*, «[...] più conosciuto sotto il nome di lord Chesterfield» e sulla cui effettiva influenza rispetto all'educazione politica di Mably poco o nulla ci è dato sapere.

<sup>160</sup> Bonnot de Mably, *Dei diritti e dei doveri del cittadino* cit., p. 107.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 105.

faccia attraverso un faticoso processo dialettico<sup>162</sup> di confronto con le proprie origini e, al tempo stesso, di allontanamento da esse.

L'aperta avversione al principio di ereditarietà al trono, a cui il *Parallèle* guardava ancora favorevolmente nella sezione su [*L*]es *avantages de la Loi Salique*<sup>163</sup>, si spiega infatti nei *Des droits et des devoirs du Citoyen* con il profilarsi della categoria di emancipazione culturale e politica. Come la grandezza degli *exempla* offerti dal passato va sempre sottoposta a vaglio critico, in quanto non deducibile dalla circostanza che i moderni discendano fisicamente o anche solo idealmente dagli antichi, così non c'è autorità politica che possa trarre la propria legittimità dalla trasmissione della sovranità da padre in figlio. Un'analoga linea di ragionamento, diversamente articolata, conduce ad un unico esito: che si tratti di subire l'influenza dei propri predecessori tramite il peso dell'eredità culturale da loro trasmessa, o piuttosto di esercitare la propria influenza su terzi (i sudditi di un regno) per il fatto di discendere da una certa casata, la sostanza del discorso mablyano non cambia. Ad essere sotto accusa è il potere fondativo di un certo ordine culturale o politico, tradizionalmente assegnato al possesso di una discendenza comune, familiare o generazionale. Una volta dissociata dalla fede nel monarca, la fedeltà politica si trova subito associata all'esercizio dei diritti della nazione, i quali coincidono con le antiche libertà del Regno, pervertite nel corso dei secoli dal sistema feudale e dalla deriva dispotica della monarchia francese.

Nel gioco di continui rimandi fra ambito culturale e ambito politico, il monito a reintrodurre nelle istituzioni pubbliche la libertà politica delle origini si intreccia subito con quello a farsi portatori di idealità altrettanto "liberali"<sup>164</sup> nella ricerca storica. Nella *Lettre sixième* del 18 agosto 1758 Mably afferma polemicamente:

<sup>162</sup> H.A. Resende, *Histoire et prévision chez Mably. Quelques brèves remarques prospectives*, in F. Gauthier et F. Mazzanti Pepe (sous la direction de), *Colloque Mably. La politique comme science morale*, Bari, Palomar, 1997, vol. II, pp. 23-37.

<sup>163</sup> Bonnot de Mably, *Parallèle des Romains et des François* cit., pp. 334-336: «La Legge Salica lega [...] più intimamente i sudditi al sovrano, e il sovrano ai suoi sudditi. Il Popolo è più portato al bene dello Stato, perché ama maggiormente il suo re. [...] Il Principe in qualche modo ha per difesa e salvaguardia la reputazione dei propri avi, e la speranza che il Popolo nutre nella sua posterità. [...] i sentimenti della natura e del sangue suppliscono a quelli della politica e del bene pubblico, o si mischiano e si sostengono reciprocamente».

<sup>164</sup> Furet (*Due legittimazioni storiche della società francese* cit., p. 178) sul liberalismo combinato con il sentimento democratico di Mably.

[...] i vostri storici soprattutto destano pietà: malgrado l'eleganza fiorita del loro stile e qualche indevota riflessione, sono le persone più piatte del mondo e le meno istruite nel diritto di natura e delle nazioni. Che dai loro scritti spiri una generosa libertà [...]! La storia è buona al più a occupare la curiosità di un bambino, se non è una scuola di morale e di politica<sup>165</sup>.

L'esercizio diffuso della razionalità illuministica sarebbe l'unica via d'uscita dalla condizione di minorità politica<sup>166</sup> in cui versano i francesi del tempo, e la storia come «scuola di morale e di politica»<sup>167</sup> trarrebbe sostegno dal rifiuto di «agire per abitudine e a caso» e dall'impegno intellettuale a «darsi la pena di pensare, di riflettere sul passato e, soprattutto, di prevedere l'avvenire»<sup>168</sup>. La storia diverrebbe, allora, «storia di una degradazione» lenta ma inesorabile della libertà politica, e si nutrirebbe della «fiducia nella pedagogia della sventura» come di una linfa in grado di consentire ai francesi del XVIII secolo la «reminenza [del] loro antico governo»<sup>169</sup>. Mably si propone, infatti, di

[...] far conoscere le differenti forme di governo alle quali i francesi hanno obbedito dopo essersi stabiliti nelle Gallie; e di scoprire la cause, che, facendo sì che nulla fosse stabile presso di loro, li hanno consegnati, per una lunga serie di secoli, a continue rivoluzioni<sup>170</sup>.

Cosicché il passato non è liquidato in blocco, e la grandezza della vicenda nazionale è solo disarticolata lungo un asse temporale in cui si

<sup>165</sup> Bonnot de Mably, *Dei diritti e dei doveri del cittadino* cit., pp. 172-173. Id. (*De l'étude de l'histoire, à M. le Prince de Parme, 1777*, in *Collection complète des œuvres* cit., tome XII, pp. 7-8): «Non considerare la storia che come un grande ammasso di fatti che si cerca di ordinare per data nella propria memoria, non è che soddisfare una vana e puerile curiosità che rivela un piccolo animo, o caricarsi di un'erudizione infruttuosa che non serve che a formare un pedante. Che ci importa di conoscere gli errori dei nostri padri, se ciò non serve a renderci più saggi? [...] La storia deve essere per tutta la vostra vita la scuola dove istruirvi dei vostri doveri».

<sup>166</sup> Id., *Dei diritti e dei doveri del cittadino* cit., p. 198. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in «Berlinische Monatsschrift», Berlin, 1784; trad. it. di N. Merker, *Che cos'è l'illuminismo*, Roma, Editori Riuniti, 1997<sup>3</sup>.

<sup>167</sup> Bonnot de Mably (*De l'étude de l'histoire* cit., p. 1) dedicherà l'Introduzione dell'opera al fatto *Que l'histoire doit être une école de morale et de politique*.

<sup>168</sup> Id., *Dei diritti e dei doveri del cittadino* cit., p. 237.

<sup>169</sup> Furet (*Due legittimazioni storiche della società francese* cit., pp. 168-169) per tutte le espressioni riportate.

<sup>170</sup> Bonnot de Mably, *Observations sur l'histoire de France*, in *Collection complète des œuvres* cit., tome I, p. 121. Rey (*Révolution. Histoire d'un mot*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 54-90) sul significato specifico di *révolutions* al plurale.

riconoscono momenti autentici e inautentici, momenti di vero splendore e momenti di luce offuscata. Ai due estremi, la figura di Carlo Magno e l'ingresso dello spirito feudale nelle istituzioni franche. Ne risulta un forte interesse per le questioni costituzionali, che in Mably sono il riflesso di una narrazione storica «che concatena interminabili trasformazioni e mostra ovunque in azione la differenza, [proponendosi come] arma da guerra contro il governo centralizzatore e [...] rimedio al pensiero centralizzatore e determinista»<sup>171</sup>.

*Des droits et des devoirs du Citoyen* mostra con tutta evidenza come Mably seguisse con attenzione i conflitti costituzionali tra i parlamenti e la corona e avesse, al pari di Moreau, una coscienza acuta delle implicazioni di tali conflitti, desiderando trarne, a differenza di questi, tutti i possibili effetti rivoluzionari<sup>172</sup>. Qui entra in campo un aspetto centrale della concezione storica mabliana: la dimensione di futuro aperto entro cui si colloca il tono – da alcuni giudicato addirittura profetico<sup>173</sup> – della sua riflessione. Non che Mably riduca lo storico al visionario condannato a far risuonare la propria voce accorata in un deserto di indifferenza sociale. L'indagine storica attrae a sé il

<sup>171</sup> Furet, *Due legittimazioni storiche della società francese* cit., p. 168.

<sup>172</sup> *Ibid.*, pp. 64-65: «[...] *Des droits et des devoirs du Citoyen* offriva uno scenario fortemente esplicito di rivoluzione francese che si sarebbe rapidamente prodotto non appena i parlamenti, superando la loro attuale tattica di resistenza giudiziaria, avessero optato per il faccia-a-faccia e forzato così la corona a convocare gli stati generali. [...] [Nel]le prime righe della prefazione alle *Observations sur l'histoire de France* [...] l'accento cade sulla discontinuità e il disordine piuttosto che su un'elevata continuità storica; su una distanza clinica dal passato, piuttosto che sulla celebrazione di un passato in cui individuare un patrimonio nazionale comune; e sulle vicissitudini della soggezione politica, piuttosto che sulla natura durevole delle forme legali».

<sup>173</sup> Resende, *Histoire et prévision chez Mably* cit., p. 24. E ancora, con le parole di Mona Ozouf (“Rivoluzione” in Furet et Ozouf, – sous la direction de –, *Dizionario critico della Rivoluzione francese* cit., p. 759): «Gli uomini della rivoluzione hanno cercato spesso nel passato la profezia del grande avvenimento che stavano vivendo. Essi hanno collezionato i testi suscettibili di attestare la visione premonitrice di grandi autori che l'avrebbero scorto con molto anticipo. [...] Nessuno appare a questo riguardo più eloquente di quei *Diritti e doveri del cittadino* in cui Mably [...] immagina [...] [che] per scuotere la fatalità storica è necessario nientemeno che chiedere la convocazione degli Stati generali e ottenere che siedano in permanenza; [...] tutto diventerà facile: l'estirpazione degli abusi, l'indebolimento della prerogativa reale, l'istituzionalizzazione dei diritti della nazione. È in questo che consiste la rivoluzione».

compito di fare oroscopi<sup>174</sup> e predire il futuro<sup>175</sup>, sebbene sia assodato che spetti alla politica – di cui la nazione di uguali<sup>176</sup> è tenuta a riappropriarsi – progettarne il mutamento.

È proprio l'opera di progettazione politica e di gestione del mutamento storico a tingersi di implicazioni costituzionalmente rilevanti. Difatti, attraverso il paravento rappresentato dal solito Stanhope, l'autore lascia filtrare un duro giudizio politico sulle corti di giustizia, rivendicando così l'urgenza di «perfezionare l'opera della libertà»<sup>177</sup>. A proposito del parlamento di Parigi, il Lord inglese si esprime in questi termini:

[...] che pazzia! [...]. Se il vostro parlamento ama confondere la Corte di giustizia dei vostri primi re con il *Campo-di-Marzo* o di *Maggio*, pensi pure tutto quel che vuole della sua origine e del suo potere; ma può credere seriamente che il tempo, gli avvenimenti, nuove circostanze e continue rivoluzioni, non lo abbiano completamente trasformato?<sup>178</sup>

È il meccanismo della rappresentanza nazionale a dover essere ridiscusso, non potendosi più acconsentire a forme di «vana messa in scena»<sup>179</sup>. Occorre, perciò, ripristinare gli antichi Stati Generali del Regno e assicurarsi che si riuniscano con regolare cadenza periodica. Sul punto Mably lascia intendere di avere ben chiaro quale sia la posta in gioco: è dell'egemonia politica che si sta ancora una volta parlando. L'esistenza di un dato attore come soggetto culturale e politico è ciò che dà consistenza al suo agire concreto. Infatti

<sup>174</sup> Furet, *Due legittimazioni storiche della società francese* cit., p. 172.

<sup>175</sup> Bonnot de Mably (*Entretiens de Phocion...*, 1763, in *Collection complète des œuvres* cit., tome X, pp. 232-233; trad. it. a cura di A. Maffey, *Dialoghi di Focione*, in *Scritti politici* cit., p. 374): «È studiando nella storia le cause degli eventi felici o infelici che acquisite delle conoscenze sicure. Il passato è un'immagine, o piuttosto una predizione dell'avvenire».

<sup>176</sup> Furet, *Due legittimazioni storiche della società francese* cit., p. 179. Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle* cit., p. 364) per il Carlomagno democratico di Mably.

<sup>177</sup> Bonnot de Mably, *Dei diritti e dei doveri del cittadino* cit., p. 237. Interessante, poi, il riferimento (*ibid.*, pp. 221 e 234-237) alla funzione di vigilanza sull'educazione dei giovani assegnata ai censori, nella prospettiva di uno stato che abbia «vigore giovanile» e punti a «conservare [...] la libertà», oltre che a perfezionarla.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 201.

[...] prima di agire, [...] bisogna esistere e assicurare la propria esistenza: così gli Stati [general] necessariamente non debbono separarsi senza aver fatto pubblicare una legge fondamentale, una *pragmatica sanctio*, con la quale sarà ordinato che ogni due o tre anni i rappresentanti della nazione muniti dei loro poteri saranno riuniti in assemblea, senza che alcun motivo possa ostacolare ciò, e senza aver bisogno di essere convocati con un atto particolare<sup>180</sup>.

Questa che appare la parte più scopertamente propositiva dei *Des droits et des devoirs du Citoyen* getta luce su un passaggio contenuto in una della prime *lettres* della raccolta, dove Mably sostiene l'indipendenza assoluta della sovranità popolare<sup>181</sup>, recuperando tuttavia argomenti tradizionalmente filomonarchici.

Ecco il passo:

[...] il vero carattere della sovranità, il suo attributo essenziale, così come è stato dimostrato cento volte da tutti i giureconsulti, è l'indipendenza assoluta, o la facoltà di cambiare le proprie leggi secondo la diversità delle congiunture e i diversi bisogni dello stato. In effetti sarebbe insensato pensare che il sovrano possa legarsi irrevocabilmente attraverso le sue proprie leggi, e derogare oggi in anticipo a quelle che reputerà necessario stabilire domani. Il popolo [...] è dunque perennemente in diritto di interpretare il suo contratto, o piuttosto i suoi doni; di modificarne le clausole; di annullarle, e di stabilire un nuovo ordine di cose<sup>182</sup>.

Il filosofo non si nasconde quanto quella appena illustrata corrisponda in realtà alla dottrina monarchica nella sua versione assolutistica, sprovvista cioè del riferimento alle *lois fondamentales* del Regno quali principi limitativi dell'esercizio della sovranità regia. Insiste tuttavia nel parlare di indipendenza assoluta del soggetto sovrano, perché questi non è già più il monarca. Lo spostamento di titolarità della sovranità politica, con conseguente espropriazione egemonica da parte della nazione francese, è compiuto; e se le *lois fondamentales* sopravvivono, lo fanno non tanto – o non soltanto – per contenere la volontà popolare nei giusti limiti del diritto, ma per amplificarne ancor più l'intensità e accrescerne il peso specifico. Clausole di adeguamento del

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>181</sup> Siamo qui in presenza di uno dei primi esempi di uso indifferenziato degli aggettivi nazionale e popolare con riferimento alla sovranità politica. Si tratta dell'effetto di quello che, pur fra le mille cautele che si impongono per non scivolare nell'anacronismo, non è azzardato chiamare democratismo settecentesco.

<sup>182</sup> Bonnot de Mably, *Dei diritti e dei doveri del cittadino* cit., pp. 135-136.

diritto al mutamento storico, le *lois fondamentales* sono intese come continuamente rivedibili da parte di coloro che, pur tenuti a conformarsi, conservano la libertà di statuirne di sempre nuove. Questo il vero punto di rottura rispetto alle visioni filomonarchica e filoparlamentare: caduto il dogma dell'intangibilità dei principi fondamentali d'*Ancien régime*, nel quadro di una visione sempre più dinamica della temporalità storica, inizia a farsi strada il moderno paradigma della cittadinanza democratica. Il criterio della rivedibilità delle *lois fondamentales*, vera e propria anticamera dell'istituto rivoluzionario della revisione costituzionale, di cui tratteremo a fondo nell'ultimo capitolo, è la breccia nel sistema istituzionale di Antico regime, attraverso la quale comincia a filtrare l'idea – comunque problematica – dell'innovazione politica e dell'autonomia generazionale all'interno della sovranità popolare.

Il dialogo ininterrotto fra Mably e Stanhope si estende anche a questo tema, spingendo il primo a riconoscere il rischio che l'illimitato potere di revisione costituzionale possa produrre effetti di destabilizzazione politica:

Se il popolo, sempre libero dai suoi impegni, può sempre mutare la sua costituzione, cosa accadrà delle leggi fondamentali? [...] Non vedrete, Milord, il succedersi delle leggi fondamentali, ma l'anarchia che ben presto sarà lo stato abituale di questa nazione imprudente e instabile<sup>183</sup>.

E l'*alter ego* Stanhope, per tutta risposta:

[voi] confidate nell'assoluta supremazia che l'abitudine esercita sugli uomini. [...] Molti stati debbono la loro rovina, o dei malanni passeggeri, più all'ostinato attaccamento ai loro costumi e alle loro leggi, che non alla smania di cambiarli. [...] al contrario essendo abituarli [i popoli], dimenticano e perdono alla fine le loro leggi fondamentali<sup>184</sup>.

In questo rapporto fra l'aspirazione al cambiamento costituzionale e la difficoltà a sostenerne i costi, tanto psicologici che direttamente politici, risiede l'ennesimo tratto di ambivalenza di un tempo storico in cui l'incontro tra la filosofia del progresso e la storia in senso moderno riarticola anche il discorso sulla sovranità, sulla sua titolarità e sulla sua estensione concreta, trovando nella nozione di vincolo costituzionale

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 137.

soggetto a revisione la via per declinarne il corretto esercizio nel tempo. Senza dimenticare quel richiamo alla responsabilità nei confronti delle generazioni future che in Mably è ancora sostanzialmente retorico<sup>185</sup>, ma più avanti, nel corso della Rivoluzione, sempre meno tale.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 189: «[...] non vale la pena di darsi da fare per diventare liberi, quando si è certi di rimanere sempre schiavi. Questa situazione è troppo violenta: bisogna decidersi; la mia decisione è presa, e vado ad adattarmi alla mia servitù meglio che potrò. La posterità non avrà nulla da rimproverare alla generazione presente: i nostri nipoti avrebbero fatto al nostro posto ciò che noi facciamo. L'impulso dato a tutta la macchina politica è troppo forte perché si tenti di cambiarla; il dispotismo aumenterà, gli abusi si moltiplicheranno; il diritto alla proprietà già fatto a pezzi dalla arbitraria imposizione delle imposte, non sarà più rispettato. Si attenta senza scrupolo alla libertà delle persone; [...] tutto tace davanti ad una *lettre-de-cachet* [...]». In questa denuncia del ricorso spregiudicato alle *lettres-de-cachet*, è lo stesso pessimismo dei toni a farsi strumento retorico.



## Capitolo Terzo

La catena spezzata: «La terra ai viventi»

### 3.1 Constitution & Finance: *i costi della rigenerazione nazionale*

Il processo di costruzione dell'appartenenza nazionale, avviato fin dalla metà del XVIII secolo attraverso la presa di distanza dal passato e una straordinaria volontà di pianificazione politica del presente e, ancora di più, del futuro, sarebbe giunto al culmine del suo farsi solo in epoca rivoluzionaria quando, con la convocazione degli Stati Generali disposta dal monarca l'8 agosto 1788<sup>1</sup>, appariva ormai inevitabile metter mano alla riorganizzazione amministrativa e finanziaria del Paese. Sarebbe stata soprattutto la responsabilità per il debito pubblico a favorire una serie di prese di posizione sulle sorti della "nazione rigenerata"<sup>2</sup>, che avrebbero misurato la giustezza delle soluzioni pensate per il presente sull'esempio degli avi e sul diritto alla felicità dei posteri.

Si deve allora provare a capire in che proporzione il rapporto fra generazioni passate, presenti e future abbia risentito dei grandi sovvertimenti in corso in Francia a partire dalla convocazione degli Stati Generali, e se uno studio di questo tipo applicato alle questioni di ordine costituzionale contribuisca alla comprensione degli anni che vanno dall'Ottantanove all'adozione della Costituzione montagnarda del

<sup>1</sup> *Arrêt du Conseil d'Etat du roi, du 8 août 1788, qui fixe au premier mai prochain la tenue des Etats-Généraux du royaume...*, in «Gazette nationale ou le Moniteur universel», Paris, chez Selier, I, pp. 142-143, da ora in poi «Moniteur».

<sup>2</sup> Paul Bastid (*L'idée de constitution*, Paris, Economica, 1985, p. 147) istituisce una stretta relazione fra debito pubblico e rigenerazione nazionale.

24 giugno 1793, anni tutti ugualmente percorsi da una rigenerazione stretta fra autonomia ed eteronomia, fra presente e futuro, istantaneità e gradualità, spontaneismo e costrizione.

Le due tematiche della costituzione e delle finanze risultarono fin da subito strettamente connesse, e sarebbe bastato attendere il dibattito scaturito dalla proclamazione, nella celebre notte del 4 agosto 1789, dell'abolizione del "regime feudale"<sup>3</sup>, per coglierne la piena consapevolezza nei protagonisti della vicenda assembleare. È dalla lettura delle pagine del «Moniteur» che ricostruiscono i lavori alla Costituente nelle giornate calde fra il 6 e l'11 agosto del 1789<sup>4</sup> e in quelle ricomprese tra la fine di febbraio e la seconda metà di marzo del 1790 che si ricavano le prese di posizione più esplicite sul punto. Sullo sfondo di un dibattito dedicato alle misure attuative della già proclamata abolizione dei privilegi e, marginalmente nell'Ottantanove ma più estesamente nel Novanta, alla riforma del commercio – specialmente quello che si sosteneva attraverso le relazioni con le colonie –, si poneva l'alternativa percepita come ineludibile fra credito pubblico<sup>5</sup> e nuova imposizione fiscale, da cui l'esigenza di un'equa distribuzione del carico contributivo in una Francia per molti alle soglie della bancarotta. Non si era ancora esaurita l'impressione per i fatti del 4 agosto che i deputati, pur ammettendo in maniera quasi del tutto unanime di aver ricevuto dai propri committenti un mandato che non li autoriz-

<sup>3</sup> L'espressione, oggetto in seguito di aspra polemica storiografica, sarebbe ricorsa con frequenza nei commenti a cura della redazione del «Moniteur» e nelle opinioni degli stessi deputati (in «Moniteur», I, *Séances du 6 à 11 août*, 1789, pp. 148, 150, 159 e 161). Furet (*Critica della Rivoluzione francese* cit., pp. 105-140) dà conto della nota polemica sull'effettiva natura dell'Antico regime francese – se feudale o signorile – tra sé, da un lato, e Soboul e Mazauric, dall'altro. Che si tratti di una questione complessa risulta anche dal fatto che, nel decreto del 14 novembre 1790 contenente articoli addizionali rispetto al decreto del 3 maggio dello stesso anno sui *diritti feudali riscattabili*, un'ulteriore espressione sarebbe intervenuta a complicare il quadro, quella di «antico regime feudale o censitario» (in *Collection complète des lois promulguées sur les décrets de l'Assemblée Nationale...*, Paris, Imprimerie Nationale, 1791, tome IV, p. 373).

<sup>4</sup> Per avere un'idea del clima infervorato di quei giorni, si veda il tono irrisorio con cui il «Moniteur» (I, *Séance du 6 août*, 1789, p. 148) commenta la soppressione dei diritti di colombaia e di piccionaia: «Mai seduta fu più tempestosa, più agitata, mai si ebbe contrasto così accentuato nelle opinioni; mai lo scontro fu più violento; e non si trattava che di piccioni».

<sup>5</sup> Nelle pagine che seguono ricorreranno alternativamente ora il "credito pubblico" ora il "debito pubblico". Si tenga presente che, nella Francia di fine Settecento, le due espressioni appaiono usate come sinonime.

zava a disporre in materia finanziaria prima di aver ottenuto la firma del re alla nuova costituzione<sup>6</sup>, dovettero pronunciarsi sulla richiesta di prestito pubblico per l'ammontare di trenta milioni di lire, inoltrata da Sua Maestà attraverso il neoeletto Guardasigilli Champion de Cicé e il Ministro Necker. Responsabile della relazione periodica sullo stato presente delle finanze francesi, questi li esortava fiducioso:

[...] voi non vi sottrarrete [...] all'approvazione di questo prestito. Senza dubbio, parecchi *cabiers* hanno preteso che la costituzione fosse regolata prima del consenso a qualsivoglia prestito; ma si potevano prevedere le difficoltà che hanno ritardato i vostri lavori? si poteva prevedere l'inaudita rivoluzione sopraggiunta da tre settimane?<sup>7</sup>

Sarebbe stato, tuttavia, il futuro controrivoluzionario d'Antraigues a cogliere gli effetti che le politiche di risanamento incentrate sull'indebitamento pubblico solitamente producevano sul piano sia finanziario che generalmente politico, dove con politica si cominciava ad alludere ad uno spazio di relazione anche generazionale. Il principale difetto del ricorso al credito pubblico sarebbe stato quello di reagire ai mali dell'oggi intaccando beni futuri, ipotecati fin dal presente, con l'ulteriore aggravante di non riuscire comunque a risollevarne le sorti dello Stato e di condannare alla rovina le generazioni successive almeno quanto quella attuale:

[...] per consentire a questo prestito, occorre che se ne attesti la necessità. Che funeste risorse sono quelle che non permettono di divorare altra sussistenza che quella dell'avvenire! [...] È un'esigenza per tutti verificare il prestito [...]. Lo ripeto, si tratta della più disastrosa di tutte le risorse; essa rovina lo Stato perfino nei secoli futuri; distrugge la generazione presente, e prepara mali per quelle che le succederanno<sup>8</sup>.

Barère, dopo aver chiesto a se stesso e agli altri in quale forma e a nome di chi il prestito deliberato avrebbe dovuto essere concretamente disposto – a nome della nazione? a nome del sovrano, ma dietro garan-

<sup>6</sup> «Moniteur», *Séances du 6 à 7 août*, pp. 155-159. Rispettivamente: Camus, Lally-Tolendal, Buzot e, da ultimo, Clermont-Tonnerre, il quale deduce la necessità di approvare il prestito dall'esistenza *de facto* di ciò che si deve chiamare costituzione, «poiché Sua Maestà ha annunciato che avrebbe sanzionato qualunque decisione dell'Assemblée».

<sup>7</sup> J. Necker, *ibid.*, *Séance du 7 août*, p. 152.

<sup>8</sup> M. le comte d'Antraigues, *ibid.*, *Séance du 8 août*, p. 158.

zia nazionale? –, non trovava altra via che dissociare l'assunzione di responsabilità politica da parte del governo dal mero avallo del corpo legislativo. Il re si sarebbe fatto carico da solo dell'apertura del credito, mentre i deputati – impediti fra l'altro da buona parte dei *cahiers* – non avrebbero dovuto consacrare tale genere di amministrazione in via definitiva, ma ammetterla del tutto eccezionalmente, sulla spinta dei pressanti bisogni nazionali, quale deroga parziale e momentanea al principio generale della non sacrificabilità dell'altrui benessere futuro per quello proprio nel presente:

Il corpo legislativo non deve dunque consacrare in anticipo una simile forma di amministrazione contro la quale parecchi *cahiers* si scagliano. Per conciliare i principi con i bisogni, il re aprirà il prestito e voi non farete che deliberarlo, il credito nascerà dalla vostra garanzia<sup>9</sup>.

Qui una seconda dissociazione si rende palese, quella fra la felicità della generazione attuale e la felicità delle generazioni a venire: comprimibile la prima, mai negoziabile la seconda. Da ciò l'esplicitarsi dell'alternativa secca fra accesso al credito e nuova imposizione fiscale, da preferirsi perché «[...] un'imposta sarebbe meno funesta per la Nazione; essa non colpisce che la generazione presente, mentre il prestito schiaccia le generazioni future»<sup>10</sup>.

A distanza di qualche mese, nell'inverno del 1790, l'argomento sarebbe stato ancora all'ordine del giorno, pur con la leggera variante rappresentata dal fatto che ci si richiamava ormai sempre meno ai limiti di azione imposti ai deputati dal mandato conferito loro, la cui natura imperativa si preparava ad essere archiviata nel luglio di quello stesso anno. Come avrebbe detto Mirabeau il 26 febbraio, quando i francesi hanno «voluto essere liberi, ciò non è accaduto per rimettere ad uno solo la gestione della parte più importante della [loro] Amministrazione; poiché se solo la Costituzione può mettere ordine nella Finanza, la Finanza soltanto può permettere che si completi la Costituzione»<sup>11</sup>. Nell'intervento successivo Barnave riprendeva lo stesso

<sup>9</sup> Barère de Vieuzac, *ibid.*, *Séance du 9 août*, p. 161.

<sup>10</sup> *Ibidem*. Negli stessi anni, sulle *Annales* di Linguet di cui diremo più avanti, l'amara alternativa tra i due metodi di risanamento è resa negli stessi termini generazionali. Per Linguet (*Annales politiques, civiles et littéraires du XVIII<sup>e</sup> siècle, ouvrage périodique*, 1788, tome XV, n. 116, p. 242) «[...] se, obbligati a scegliere tra due mali occorre decidersi per il minore, è all'imposta che è dovuta questa triste preferenza».

<sup>11</sup> Mirabeau l'aîné, in «Moniteur», II, *Séance du 26 février*, 1790, p. 234.

concetto, sebbene non spiegasse, come chi l'aveva preceduto, l'affinità dei due ambiti – quello costituzionale e quello finanziario – attraverso un meccanismo di influenza reciproca, ma sostenesse la priorità del primo sul secondo. Ne risultava, perciò, che «[...] il solo mezzo di impedire il ristabilimento delle Finanze è di arrestare lo stabilimento della Costituzione. Tutto quello che l'Assemblea ha fatto per la Costituzione è stato fatto per le Finanze»<sup>12</sup>.

Solo molti giorni dopo, nelle sedute del 20 e 21 marzo, la relazione “costituzione-finanze”, rimessa al centro del confronto, avrebbe ricevuto un ulteriore approfondimento grazie agli interventi di Sieyes e La Fayette.

Sieyes coglieva un nesso strettissimo tra i due obiettivi della costituzione da fare e delle finanze da risanare e, in occasione della presentazione del suo *Projet d'un Décret provisoire sur le Clergé*, nel quale si diceva critico verso la politica rivoluzionaria di nazionalizzazione dei beni ecclesiastici, avrebbe ripreso alla lettera il discorso con cui aveva partecipato al dibattito dell'agosto 1789. A distanza di mesi credeva ancora, come Barnave, che il risanamento finanziario non potesse partire che una volta ultimato il processo costituente, al cui interno stigmatizzava l'acredine nei confronti del clero:

[...] Dovete fare una Costituzione e riassetare le Finanze. Non perdiamo di vista un solo istante questo obiettivo; dedichiamogli tutti i nostri sforzi. [...] Occupiamoci dunque della Costituzione [...]. Affrettiamoci, perché il Regno perisce a causa del disordine delle Finanze, al quale non ci è dato di rimediare prima di aver dato compimento alla Costituzione<sup>13</sup>.

Nella seduta successiva sarebbe stata la volta di La Fayette, che si domandava

[...] che diranno, in effetti, i nostri detrattori, quando l'Assemblea Nazionale [...] avrà determinato [...] il proprio lavoro a mezzo di due parole: *Costituzione* e *Finanze*. *Finanze*, perché se è vero che la Rivoluzione, rendendo al Popolo tutti i suoi diritti, deve assicurare per sempre la sua felicità, non è meno vero che, al momento attuale, il Popolo soffre, il commercio langue, gli

<sup>12</sup> A. Barnave, *ibidem*.

<sup>13</sup> J.-E. Sieyes, *Projet d'un Décret provisoire sur le Clergé*, Paris, 1790, in G. Troisi Spagnoli (a cura di), *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, *Scritti Editi*, vol. II, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 511-512. Si veda inoltre Sieyes, in «Moniteur», II, *Séance du 20 mars*, 1790, pp. 321-323, in part. p. 321.

operai sono senza lavoro, e [...] ogni ritardo è rovinoso. *Costituzione*, perché con essa si ha tutto: legislature rappresentative [...]; ordine giudiziario del quale i giurati siano la base; amministrazioni elettive [...]; [...] un Re investito di tutta la forza che esige una grande Monarchia [...]; infine [...] quella definizione distinta di ogni potere, che sola esclude ogni tirannia<sup>14</sup>.

Barnave, pur pensando che il benessere pubblico della Francia passasse attraverso il recupero della solidità finanziaria, riconosceva tuttavia che era la costituzione a dover assorbire il grosso delle energie disponibili, perché non si trattava in tal caso del *ri-stabilimento* di qualcosa di già esistente ma dell'atto di *stabilire* partendo da zero qualcosa di mai sperimentato prima. Non così La Fayette. Non fissando alcuna priorità tra l'emergenza finanziaria e quella costituzionale, egli ricorreva, nel caso delle finanze, al classico argomento che consiste nell'interpretare qualcosa attraverso una serie di elementi che lo negano in partenza: il benessere sociale attraverso i motivi di sofferenza del popolo francese. Nel caso, invece, della costituzione non tirannica l'argomentazione tornava ad essere lineare e i toni si facevano quasi celebrativi, poiché con la «Costituzione [...] si ha tutto», inclusa la separazione dei poteri e un esecutivo monarchico forte.

Ad ogni modo, la centralità del binomio “costituzione-finanze”, più fortemente compresa e meglio esplicitata tra l'Ottantanove e il Novanta, era stata oggetto di riflessione già alla vigilia e nel corso degli Stati Generali, vale a dire in quel clima di fermento politico-costituzionale nel quale si era svolto il confronto sull'antica costituzione del Regno e sul necessario riordino finanziario della Francia. Nel 1788, ad esempio, l'emergenza finanziaria aveva fatto pensare ad una politica di bilancio tesa non soltanto al risanamento, ma anche alla razionalizzazione dell'erario pubblico. Una burocrazia ormai sclerotizzata operava all'ombra della Corona, applicando un sistema di tassazione che gli strati emergenti della popolazione francese avvertivano come vessatorio e perciò iniquo.

In apertura della seduta degli Stati Generali del 5 maggio 1789, Luigi XVI riconobbe la necessità di

[...] consolidare il debito pubblico, [...] grande e salutare opera che [avrebbe] assicur[ato] il benessere del regno all'interno e il suo prestigio all'esterno [...], sopprimendo, per dar sollievo al suo Popolo, spese che i propri antenati

<sup>14</sup> La Fayette, *ibid.*, *Séance du 21 mars*, pp. 331-332.

avevano sempre creduto necessarie alla fama e alla dignità del primo trono dell'Universo<sup>15</sup>.

Il monarca faceva tuttavia appello al senso di moderazione dei deputati raccolti intorno a lui, affinché interrompessero con la loro condotta lo spettacolo, sempre più diffuso in quei giorni, di animi posseduti e di opinioni traviate da «un'inquietudine generale [e da] un desiderio esagerato di innovazioni»<sup>16</sup>. Seguiva l'intervento dell'allora Guardasigilli Barentin, incaricato di farsi portavoce di una dichiarazione di intenti a nome e per conto del sovrano. Barentin confessava di vedere il clima politico generale dell'epoca attraversato da ciò che in ambiente filomonarchico era unanimemente definito come desiderio spassionato – e per ciò stesso inquietante – di innovazione politica. Invitava perciò il proprio uditorio a «rigett[are] con indignazione queste pericolose innovazioni che i nemici del bene pubblico vorrebbero confondere con quei cambiamenti felici e necessari che devono preparare [la] rigenerazione, il primo auspicio di Sua Maestà»<sup>17</sup>.

Ancora più assoluta la criminalizzazione degli «innovatori» ne *Les Gracches français*<sup>18</sup>. La *brochure*, il cui autore non faceva mistero della propria fedeltà monarchica e tributava uno straordinario affetto al «padre dei Francesi» – detto anche «Luigi-il-Benefattore» –, usava il termine «innovatori» in senso dispregiativo e vi affiancava parole come «blasfemi» e «sediziosi». In risposta a tali accuse, un anno dopo Sieyes sarebbe arrivato addirittura a negare che l'innovazione fosse parte del progetto rivoluzionario, nel quale c'era la semplice aspirazione a sottrarre la condotta umana all'errore, unica vera novità del presente.

Si sarebbe chiesto perciò:

[...] gli uomini della generazione passata obietteranno, forse, come è loro abitudine, che con tutte queste novità si cerca solo di sconvolgere ogni cosa? No, gli risponderemo, a nome delle generazioni future e a nome soprattutto di uomini che non essendo più dei bambini e non ancora dei vecchi, hanno la responsabilità dell'ora presente. 1°: noi siamo più interessati dell'altra generazione alle leggi e agli affari di questo mondo. 2°: non vi è nulla di più

<sup>15</sup> S.M. Louis XVI, *ibid.*, *Séance du 5 mai*, 1789, I, p. 1.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Ch. de Barentin, *ibid.*, p. 2.

<sup>18</sup> M.-A.-B. Mangourit, *Les Gracches français: suite du «Tribun du peuple, au peuple»*, Paris [s.n.], 1788.

antico e di più rispettabile delle idee che conducono alla verità. È l'errore l'elemento di novità rispetto all'ordine eterno delle cose, dal quale è ormai tempo che gli uomini si decidano infine ad attingere i veri principi sociali<sup>19</sup>.

Eppure il sentimento di inquietudine per la sete di novità politiche e sociali attestato da *Les Gracches français* era di fatto così generalizzato, per lo meno nell'ambiente più prossimo al re, da indurlo a uscire allo scoperto, provando egli stesso a dirigere, e magari arginare, un processo divenuto irreversibile, e rinunciando a opporre una resistenza sorda alle istanze di rinnovamento destinate a crescere di giorno in giorno.

Nessuna sorpresa, dunque, che nel vasto panorama di *pamphlets* e *brochures* che accolsero, su impulso regio, la riunione degli Stati Generali si incontri un *Projet* espressamente dedicato agli elementi di novità introdotti dalla «rigenerazione del regno di Francia»<sup>20</sup>. Pubblicato nel 1789 a firma di Torné – vescovo costituzionale e metropolitano di Bourges e in seguito deputato alla Legislativa – lo scritto si apre con un'Introduzione, in cui l'abate confessa di indirizzarsi principalmente a «quei geni che amano farsi del presente un punto d'appoggio per lanciarsi nell'avvenire»<sup>21</sup>. E solo qualche riga più avanti continua, tagliente:

[...] non si possono chiedere tutte in una volta le riforme necessarie alla rigenerazione dello stato [...]? [...] L'augusto malato che occorre qui guarire, meglio ancora rigenerare, è la Francia, è la patria, è la nazione intera. So che questa guarigione sarà lunga, penosa, e che non potrà essere operata che per rimedi successivi: ma è un motivo sufficiente per rifiutare una consultazione che presenterebbe un progetto completo di rimedi e di regime, da seguire con ordine, misura, e se serve, a forza di tempo e costanza [...]<sup>22</sup>

Per restare al tema dell'innovazione e di quanto fosse perseguibile senza che fosse arrecato squilibrio all'assetto pubblico, il religioso aggiunge:

<sup>19</sup> Sieyes, *Vues sur les moyens d'exécution dont les Représentants de la France pourront disposer en 1789*, [s.l.], 1789, in Troisi Spagnoli (a cura di), *Opere e testimonianze politiche* cit., vol. I, p. 132.

<sup>20</sup> (M.L.T.) P.A. Torné, *L'Esprit des cahiers présentés aux Etats Généraux de l'an 1789, augmenté de vues nouvelles, ou Projet complet de la régénération du royaume de France*, [s.l.], juin 1789.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. viij.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. viij-jx.

[...] prevedo che mi si rimprovererà di essermi abbandonato in questo scritto allo spirito di innovazione, di averlo portato all'eccesso [...]. Ma che mi si dica pure che questo è anche il desiderio della nazione: non chiede forse essa a gran voce *la régénération du royaume?* [...]. Confesso di non conoscere la maniera di rigenerare uno stato corrotto all'estremo, senza innovare all'estremo, e di ignorare l'arte di produrre cose estremamente grandi con mezzi estremamente piccoli<sup>23</sup>.

Si palesa ad uno sguardo attento lo slittamento da una rigenerazione *soft*, a cui i più accorti fra i suoi consiglieri lo incitavano da tempo, e che Luigi XVI aveva finalmente deciso di assumere su di sé – una rigenerazione che conservava i tratti della restaurazione o, tutt'al più, della riforma graduale dell'ordine politico degenerato – ad una rigenerazione che smetteva di essere «il primo auspicio di Sua Maestà» per diventare «auspicio della Nazione». Da un diverso soggetto chiamato in causa, la nazione contrapposta al re, ad una visione del processo rigenerativo che non si era ancora radicalizzata<sup>24</sup> ma che faceva già i conti con il dato di fatto per cui ogni tentativo di blanda riforma era comunque destinato al fallimento. Si richiedevano innovazioni profonde, rispetto alle quali non bisognava aver paura di pretendere troppo: il risanamento pubblico – sembra voler dire Torné – appare sempre eccessivo quando tali siano i mali da estirpare. Nessuna remora, quindi, ad approntare piani di intervento articolati su molteplici fronti, perché la rigenerazione potrà forse essere graduale nell'esecuzione, ma non nella progettazione e nel suo slancio iniziale.

Scrive Torné: «Non temiamo [...] il rimprovero di aver presentato in un giorno l'opera di mezzo secolo, questo rimprovero sarebbe un elogio»<sup>25</sup>. E giù un elenco di obiettivi più o meno ambiziosi che la rigenerazione del Regno sembra non poter proprio fare a meno di darsi. Fra tutti,

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 493-494.

<sup>24</sup> Ozouf, «Rigenerazione» cit., p. 748: «[Nei] primi giorni della rivoluzione, [...] per lo più si impiegava il sostantivo [...] accompagnato da un genitivo che ne aumentava la carica ma ne attutiva il senso. Si parlava allora di rigenerazione dell'amministrazione, dell'ordine pubblico, dello stato, della Francia. Ma [...] di lì a poco si sarebbe parlato soltanto di rigenerazione, un programma senza limiti, insieme fisico, politico, morale e sociale, che aspirava nientemeno che a creare un "nuovo popolo"».

<sup>25</sup> Torné, *L'Esprit des cahiers présentés aux Etats Généraux* cit., p. xj.

[...] rimediare all'iniquità dei privilegi pecuniari, colmare un *déficit* enorme nelle nostre finanze, estinguere una mole sconvolgente di debito pubblico, mantenendo alla Francia le sue forze militari, e la sua preponderanza nella bilancia europea; ristabilire un credito azzerato, sottrarre alla feudalità i suoi diritti disastrosi, senza distruggerla, e offrendole delle indennità che possano riflettere il rispetto dovuto alla proprietà; [...] e queste grandi novità, bisognerebbe introdurle senza innovazione, o quanto meno senza innovazione sensibile?<sup>26</sup>

La consapevolezza di come non possa esservi rigenerazione senza innovazione si rivela decisamente più acuta e meno sfumata nello scritto intitolato *Des conditions nécessaires à la légalité des Etats Généraux*, in cui si legge quanto segue:

[...] è dunque frutto di errore o malafede dire che è da temere che si cambi la costituzione, che si facciano delle innovazioni, che si ribalti l'ordine esistente; [...] è da temere che non si modifichi lo stato attuale, vale a dire, che non si riformino gli abusi che vi regnano<sup>27</sup>.

Nel 1789 Volney, accreditato quasi all'unanimità come autore della *brochure*<sup>28</sup>, rispondendo con toni al vetriolo al conte de Serrant, responsabile di aver stroncato la sua opera con argomenti assolutamente contraddittori, avrebbe scritto: «Potrei domandarvi che cosa intendete [...] per costituzione *rigenerata*, se contemporaneamente denunciate i *cambiamenti* come *pericolosi*»<sup>29</sup>. Fugato ogni dubbio sulla inevitabilità del mutamento, Volney conferma la priorità di un risanamento di cui è la nazione a doversi far carico moralmente e materialmente; ma fa anche altro, mettendo in evidenza un aspetto della questione fino ad allora poco esplorato, vale a dire se sia o no legittimo imporre alla generazione presente i costi del risanamento del

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 494-495.

<sup>27</sup> C.F. Chasseboeuf de Volney, *Des conditions nécessaires à la légalité des Etats Généraux*, Rennes, [s.n.], 1788, p. 7.

<sup>28</sup> Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française* cit., p. 616, nota 1) spiega che la *brochure* gode di una doppia attribuzione: quella principale riguarda Volney; l'altra, meno frequente, chiama in causa J.-N. Démeunier. Inespugnabile la scelta di François Furet e Ran Halévi (*La monarchie républicaine. La Constitution de 1791*, Paris, Fayard, 1996, pp. 19 e 96) che riferiscono l'opera alternativamente, ora all'uno ora all'altro dei due deputati della Costituente.

<sup>29</sup> *Lettre de M. Chasseboeuf de Volney à M. le comte de S...t [Serrant]*, [s.l.n.d.], p. 7.

debito pubblico, laddove quest'ultimo sia stato irresponsabilmente accumulato dalle generazioni passate e trasmesso, poi, alle future.

Nonostante all'origine del tracollo finanziario di fine Settecento dovesse riconoscersi la responsabilità esclusiva di quei pochi che avevano compiuto una vera e propria «depredazione criminale» ai danni delle casse erariali, la nazione era comunque vincolata per gli impegni presi a suo nome. Gli Stati Generali avrebbero dovuto, pertanto, far fronte alle obbligazioni pecuniarie pregresse istituendo nuove imposte, e rinviare al futuro l'adozione di controlli e misure più rigide per l'amministrazione della cosa pubblica<sup>30</sup>. Abissale la differenza rispetto all'assoluzione con formula piena nei riguardi del sovrano che il protestante Linguet – redattore delle *Annales politiques, civiles et littéraires*<sup>31</sup> – aveva pronunciato all'indirizzo di Luigi XVI, sollevandolo da qualunque responsabilità per il *deficit* di bilancio:

Principe, è a portare la corona e non a raddrizzare bilanci che la Provvidenza vi chiama: quella corona, nel giungere a voi, è libera e pura; non occupatevi del passato che per farlo scordare [...]. La giustizia e la legge vi dichiarano libero da ogni obbligazione pecuniaria contratta prima di voi<sup>32</sup>.

In realtà Linguet riprendeva e trascriveva fedelmente, nel 1788, il brano già pubblicato sullo stesso quindicinale undici anni prima<sup>33</sup>, rammaricandosi di come la sua voce fosse rimasta inascoltata per tutto quel tempo presso l'opinione pubblica non solo francese ma europea. Alla base del suo attacco alla politica di indebitamento pubblico vi era una complessa argomentazione, che risultava dall'evoluzione storica

<sup>30</sup> Cfr. Volney, *Des conditions nécessaires* cit., p. 30.

<sup>31</sup> Le *Annales politiques, civiles et littéraires du dix-huitième siècle* verranno pubblicate da Linguet, con periodicità estremamente irregolare, dal 1777 al 1792, a Londra, poi a Bruxelles e per finire a Parigi. Dirette da Jacques Mallet du Pan nel periodo di interruzione fra il 1780 e il 1783, passeranno definitivamente a quest'ultimo a partire dal 1796. Per la bibliografia sull'argomento: G. Conti Odorisio, *S.N.H. Linguet. Dall'Ancien Régime alla Rivoluzione*, Milano, Giuffrè, 1979; F. Venturi, *Gli "Annali" di Linguet*, in *La caduta dell'Antico Regime*, Torino, Editrice Tirrenia-Stampatori, 1981, pp. 95-118.

<sup>32</sup> Linguet, *Annales politiques, civiles et littéraires* cit., 1788, tome XV, pp. 223-224. L'uscita del tomo XV, che insieme al XIII e al XIV aveva segnato nel 1788 la ripresa del periodico dopo una delle ennesime interruzioni, produsse grande scompiglio fra i lettori anche a causa del passo citato, il quale fu accolto con feroce sdegno da Séguir, occasionando l'*Arrêt* del Parlamento di Parigi del 27 settembre 1788.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 1777, tome I, p. 43.

della monarchia francese, e in particolar modo dal passaggio dal re magistrato pubblico al re sovrano assoluto:

I *Re* [all'inizio] non erano che dei Magistrati, dei Capi ereditari, che si limitavano ad avere le proprie entrate come i loro Sudditi. [...] La Nazione sotto un Re indebitato non avrebbe vissuto meno libera e franca. Ma oggi la Corona, e la Nazione, sono incorporate in *Francia*; il Re e il Popolo non sono che un individuo. Le obbligazioni dell'uno [...] sono diventate quelle dell'altro. Il popolo è il pegno del Principe, e *la sua cauzione forzata*<sup>34</sup>.

Secondo Linguet, la svolta si era consumata in coincidenza con la morte di Luigi XIV, quando il reggente Filippo d'Orleans, depositario solo momentaneo del potere, anziché approfittarne per seppellire gli impegni finanziari insieme a colui che li aveva assunti, dando così sollievo ad una nazione spossata e «minorenne come il suo nuovo Principe»<sup>35</sup>, suppose che i debiti regi, trasmessi ad un nuovo titolare, non avrebbero perso la loro garanzia, derivandone l'obbligazione per il successore del monarca defunto o di estinguerli o di prenderli comunque a proprio carico. Si riduceva in assioma il principio per cui

non c'era [...] alcuna differenza fra il *Monarca* e la *Monarchia* [...]. [Il nuovo] Principe [Luigi XV], e i suoi Ministri si sono sempre considerati i proprietari assoluti dei beni dei sudditi<sup>36</sup>.

Così facendo, veniva accantonata una regola ben più risalente e consolidata, quella secondo la quale «la Nazione *non deve niente*, senza eccezioni, di tutto quel che sia stato preso in prestito *a suo nome* a partire dal 1614»<sup>37</sup>. Alla base di questo principio, ormai sbiadito di fronte ad una prassi di segno contrario, e che Linguet avrebbe desiderato veder rifiorire presso i suoi contemporanei, c'era l'idea che in tutti i Paesi dove la Corona fosse ereditaria e l'amministrazione assoluta, il re non era che l'usufruttuario, e non il proprietario dei beni della Corona – e quindi della nazione. Il meccanismo giuridico in atto era quello della sostituzione perpetua, dalla quale scaturiva per

<sup>34</sup> *Ibid.*, 1788, tome XV, pp. 246-247.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 235: «Parlando del *debito pubblico* in se stesso, [e] mettendo in luce i vizi fondamentali della base su cui lo si è stabilito, è il principio primitivo nella sua rigidità che io pongo, senza escluderne attenuazioni: [...] la Nazione *non deve niente*, senza eccezioni, di tutto quel che sia stato preso in prestito *a suo nome* a partire dal 1614».

il monarca in carica l'impossibilità di disporre liberamente, in tutto o in parte, della proprietà fondiaria del Regno che passava intatta, a prescindere dalla sua volontà concreta, all'erede designato dalla legge. Sarebbe stata questa, per Linguet, la sola limitazione compensativa ammessa nell'ordinamento di Antico regime alla facoltà regia di sospendere indefinitamente la riunione degli Stati Generali<sup>38</sup>.

Scriveva il direttore delle *Annales*, rifondendo per intero nelle pagine la sua digressione del 1777:

Se questo titolare passeggero [il re] non può invertire l'ordine della propria successione, [...] può forse eludere tale disposizione consumando in anticipo i redditi dei suoi successori; e, quel che è molto peggio, la proprietà stessa dei suoi sudditi, offrendoli tutti prima della loro nascita come garanzia di un prestito di cui egli dissipa arbitrariamente il capitale? In una parola, la nazione appartiene al Principe vivente in maniera più specifica che la sua corona?<sup>39</sup>

Se effettivamente applicato, il principio della sostituzione testamentaria – che in generale consisteva, come già detto nel *Dictionnaire Universel* di Furetière, nell'«atto con cui un testatore sostituisce un erede con un altro, che non ha che l'usufrutto del bene»<sup>40</sup> – avrebbe contribuito a rendere le monarchie assolute pur sempre preferibili alle altre forme di governo. Nelle repubbliche e nei regimi che vi si approssimavano per il fatto che la nazione era rappresentata, o si supposeva lo fosse, da un'assemblea di sua scelta, e che votava quindi in suo nome e per suo conto – le monarchie costituzionali sul modello inglese – «[...] è il popolo che spende; è esso che prende a prestito; è esso che si vincola». In Inghilterra infatti

[...] i creditori non trovano nella corona, più di quanto avvenga in Francia, un soggetto obbligato nei loro confronti; ma godono di un'ipoteca sulla nazione stessa: questa risponde in solido in ogni sua parte dei carichi accettati dal proprio Parlamento<sup>41</sup>.

Non così in Francia, dove la scelta di sottrarsi alla bancarotta attraverso una dichiarazione di decadenza dei debiti pregressi, ratificata dalla nazione in seno agli Stati Generali finalmente riattivati, non avrebbe

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>40</sup> Furetière, *Dictionnaire Universel* cit.

<sup>41</sup> Linguet, *Annales politiques, civiles et littéraires* cit., 1788, tome XV, p. 226.

avuto – ad avviso di Linguet – nulla di disonorevole. Al sovrano sarebbe spettato allora di ripristinare gli antichi usi del Regno perché, in caso contrario, assumendosi le obbligazioni dei suoi predecessori «non [era] a sé che impone[va] il fardello pubblico; [era] il pubblico intero che egli ipoteca[va] ai debiti della sua famiglia»<sup>42</sup>. Ci si muoveva quindi dentro la rigida alternativa per cui «[...] delle due cose l'una, o gli *Stati Generali* ipotecheranno la *Francia* alle dissipazioni passate, [...] o la dichiareranno affrancata dalle stesse»<sup>43</sup>.

C'è, in definitiva, un elemento che accomuna il complesso di interventi analizzati ed è un sentire generalmente non unanime sulle conclusioni ma concorde su molte delle premesse. Che si punti all'innovazione graduale o alla rottura di un giorno; che si parli di *rigenerazione* mettendo l'accento sul ruolo esclusivo del monarca, o che lo si faccia giocando la carta di un'inedita soggettività nazionale; che si operi infine nel clima febbricitante della vigilia o in un contesto assembleare ormai istituzionalizzato, la radice profonda di buona parte delle prese di posizione, ora più radicali ora moderatamente riformiste, sembra essere la stessa. Si tratta della consapevolezza che la rigenerazione di un ordine costituzionale in crisi ha i suoi costi non solo simbolici, e che individuare il soggetto chiamato a farsene carico, mediante un preciso meccanismo di imputazione della responsabilità politica, è cosa che attiene alla sovranità, nella sua configurazione statica ma soprattutto nella sua dimensione dinamica, attraverso il fluire delle stagioni e il succedersi delle generazioni umane.

### 3.2 *Debito pubblico e solidarietà intergenerazionale: dall'usufructus principis alla nazione usufruttuaria*

Il nodo filosofico sotteso alla questione del debito pubblico, e che ne spiega in massima parte la rilevanza costituzionale, resta quello della plausibilità o meno di obbligazioni intergenerazionali, la cui forza vincolante ecceda cioè lo spazio di una singola generazione, trasmettendosi automaticamente a quelle che seguiranno. Il problema è «se un padre abbia il diritto di seppellire i propri figli sotto valanghe di debiti e, in termini più politici, se una generazione possa lecitamente contrarre

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 212.

impegni enormi destinanti a scaricarsi sulle generazioni successive»<sup>44</sup>. Sotto il profilo della sovranità politica si tratta di pensare come ammissibile sul piano teorico, prima ancora che pratico, lo scarto fra il tempo dell'esercizio legittimo della sovranità e il tempo, prolungato o addirittura differito in avanti, del prodursi dei suoi effetti concreti.

In contrasto con quanto Linguet faceva nel 1788, mosso peraltro dalla convinzione che si trattasse di una questione inedita per la sua epoca<sup>45</sup>, molte voci autorevoli del passato avevano teorizzato che un re appena assunto al trono avesse l'obbligo di pagare i debiti del suo predecessore. Al fondo di questa tesi stavano la riflessione di Bodin e il giusnaturalismo seicentesco di Grozio e Pufendorf. Bodin per primo aveva introdotto nella moderna teoria della politica e dello Stato la massima, poi ripresa da Linguet, secondo la quale «i principi sovrani [...] non sono che usufruttuari o per meglio dire utenti del patrimonio e del territorio pubblico»<sup>46</sup>. Ciò detto, egli passava a sviscerare un altro profilo di grande interesse, quello del rapporto intrattenuto dal sovrano con la volontà sua e con quella dei suoi predecessori:

[...] il principe non è soggetto alle sue leggi né a quelle dei suoi predecessori, ma lo è ai suoi patti giusti e ragionevoli, soprattutto se essi implicano l'interesse dei sudditi, sia come singoli sia in generale<sup>47</sup>.

Tale asserzione traeva origine e fondamento, secondo Bodin, da una sentenza pronunciata dal Parlamento di Parigi nel 1256<sup>48</sup>: da qui si sarebbe originata quella linea giurisprudenziale che esonerava il re dal pagare i debiti dei suoi predecessori. In verità lo schema tracciato ne *Les six livres de la République* è un po' più complesso di quanto non dicano le conclusioni appena riportate. Per cominciare ci sono le leggi,

<sup>44</sup> S. Holmes, *Passions and Constraint On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago, The University Chicago Press, 1995; trad. it. di S. Rini, *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Torino, Edizioni Comunità, 1998, p. 203.

<sup>45</sup> Linguet, *Annales politiques, civiles et littéraires* cit., 1788, tome XV, p. 218: «L'arte di trasmettere così da una generazione all'altra un fardello fiscale opprimente, ingrossandolo costantemente, è un'invenzione assolutamente moderna. Essa è tipica del diciottesimo secolo, [...] ma sono soprattutto la Francia e l'Inghilterra che ne sono oppresse».

<sup>46</sup> J. Bodin, *Les six livres de la République*, 1576; trad. it. a cura di M. Isnardi Parente, *I sei libri dello Stato*, Torino, UTET, 1988, vol. I, p. 437.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>48</sup> A.A. Beugnot, *Les olim ou registres des arrêts rendus par la Cour du Roi*, Paris, Imprimerie royale, 1839-1848, in *Documents inédits sur l'histoire de France* [A.N.].

rispetto alle quali il principe sovrano è esente da vincoli di obbedienza – eccezion fatta per quelle naturali e divine –, sia che le abbia ricevute dalle mani dei suoi predecessori sia che le abbia emanate egli stesso. Il motivo, nel caso di leggi dei predecessori, è dato dal fatto che «[...] chi è sovrano [...] non deve essere in alcun modo soggetto al comando altrui»<sup>49</sup> poiché, se così non fosse, non sarebbe in grado di dare liberamente la legge ai suoi sudditi. Oltretutto, c'è anche il problema della durata massima del periodo di vigenza di un atto normativo, rispetto al quale Bodin parla di finta perpetuità delle leggi. Scrive efficacemente sul punto:

[...] è un uso di ogni tempo e di ogni Stato, che quelli che fanno le leggi, per dare a queste maggior peso e autorità, ci aggiungano le parole: “con editto perpetuo e irrevocabile” ecc. Nel nostro Regno si pone all’inizio degli editti: “A tutti i contemporanei e posterì ecc.”, per dare l’impressione del loro estendersi in perpetuo alla posterità [...]. Tuttavia non vi è un solo editto che possa dirsi veramente perpetuo. [...] è chiaro che è impossibile stabilire una legge tale da non potersi mai derogare ad essa<sup>50</sup>.

Le leggi proprie, invece, non obbligano il sovrano a seguirne i dettami perché «non ci si può imporre da sé una cosa che dipende dalla propria volontà. [...] Come il papa, secondo i canonisti, non può mai legarsi le mani, così non può legarsele il principe sovrano, neanche se lo voglia»<sup>51</sup>.

Dalle leggi si passa allora alle promesse, ugualmente distinte in quelle proprie e dei predecessori. Le promesse fatte e le obbligazioni assunte direttamente dal sovrano lo vincolano sempre, tanto nel caso in cui la controparte sia un cittadino quanto che si tratti di uno straniero. Per le promesse e obbligazioni derivategli da chi lo ha preceduto – ed eccoci finalmente al cuore del discorso – vale la regola generale che distingue fra trasmissione ereditaria e non ereditaria della sovranità: le promesse dei predecessori non obbligano mai il nuovo titolare della sovranità in un Regno non ereditario. Esse, invece, obbligano il successore nell’ipotesi contraria, ma solo a condizione che non sia intervenuta la rinuncia alla successione testamentaria e la richiesta della Corona in virtù della legge o delle consuetudini del Paese.

<sup>49</sup> Bodin, *I sei libri dello Stato* cit., p. 358.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 383-384.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 361.

Il discrimine fra promesse ereditate e non ereditate dal sovrano cade del tutto, però, di fronte agli atti del predecessore che siano stati diretti al bene pubblico:

[...] il successore è obbligato sempre ad osservarli, in qualsiasi veste egli assuma il potere; altrimenti diverrebbe lecito il trarre profitto a spese altrui, per frode e per vie traverse, e lo Stato potrebbe andare in rovina nei momenti di pericolo senza che nessuno fosse tenuto a prestargli soccorso [...] <sup>52</sup>.

Quello descritto è, di fatto, l'unico esempio di promessa che dilata la sua efficacia ben oltre lo spazio di esistenza individuale – politicamente lo spazio massimo di esercizio della sovranità – e che coincide appunto con quel particolare genere di debito eccezionalmente trasmissibile da chi l'ha assunto a chi verrà dopo di lui, per ragioni di salvaguardia dell'integrità dello Stato.

Nel Seicento, Grozio e Pufendorf sarebbero tornati ad affrontare il medesimo tema della trasmissibilità dei debiti contratti dal sovrano ai propri successori.

Grozio partiva dall'assunto generale secondo il quale

3. [...] un popolo non cessa, dopo che si è imposto un re, di dovere il denaro che doveva essendo libero. Esso è, in effetti, lo stesso popolo, e conserva la proprietà delle cose che gli erano appartenute come popolo; anzi conserva la sovranità, benché essa non debba più essere esercitata dal corpo, ma dal capo <sup>53</sup>.

Nel XIV capitolo, interrogandosi in particolare sulla forza delle obbligazioni di un Re in rapporto ai suoi successori, egli avrebbe scritto che

x. [...] occorre fare una distinzione al loro riguardo: sono eredi nello stesso tempo di tutti i beni, come coloro che ricevono per testamento o *ab intestat* un regno patrimoniale; ovvero solamente successori al trono, per esempio in virtù di una nuova elezione [...]. Poiché non c'è da dubitare che quelli che sono eredi di tutti i beni come del regno, siano obbligati dalle promesse e dai contratti.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>53</sup> H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, 1625; trad. franc. par P. Pradier-Fodéré, *Le droit de la guerre et de la paix* (sous la direction de D. Alland et S. Goyard-Fabre), Paris, PUF, 1999, Liv. II, Cap. IX, p. 304.

Che i beni di un defunto siano, infatti, vincolati dai suoi debiti anche personali, è una regola tanto antica quanto la proprietà stessa delle cose<sup>54</sup>.

Nel secondo caso, quello di principi che succedono esclusivamente alla Corona o che, pur acquisendo l'intera sovranità, non entrano che parzialmente nell'eredità del defunto, «è abbastanza chiaro che questi successori del regno, considerati come tali, non sono obbligati direttamente, vale a dire *immediatamente*, perché essi non ricevono il loro diritto in ultima istanza dal defunto, ma dal popolo [...]»<sup>55</sup>.

Pufendorf avrebbe tenuto ferme queste categorie interpretative, facendo specialmente leva sulla classificazione che contrappone «Regni patrimoniali» a Regni «stabiliti attraverso un consenso volontario del Popolo»<sup>56</sup>. La qualificazione del secondo tipo di ordinamenti include per l'ennesima volta il ritratto del sovrano mero usufruttuario dei beni comuni; ma, come già in Bodin, il correttivo all'immagine quasi mitologica del *princeps legibus solutus* si elide automaticamente quando intervengano emergenze pubbliche che autorizzano il monarca a

[...] obbligare il corpo statale a[il pagamento dei] debiti contratti, poiché senza ciò egli non saprebbe[...] provvedere ai bisogni dello Stato, della cui cura è incaricat[o]. Questo potere non si estende, lo ammetto, all'infinito; ma soltanto lontano quanto lo richieda la natura stessa della sovranità. [...] basta che il Re abbia avuto ragioni piuttosto evidenti di fare quello per cui ha chiesto denaro in prestito, sebbene le sue aspettative non siano state coronate da successo. Così tutti i contratti di un Re che non sono manifestamente ingiusti o irragionevoli [...] obbligano il corpo dello Stato; e conseguentemente il successore, in quanto Capo dello Stato<sup>57</sup>.

Nel 1690 Locke avrebbe dato alle stampe i *Two Treatises of Government*<sup>58</sup>, agganciando anche lui il tema della sovranità alla dimensione giuridica possessoria, ma solo per negare una volta di più

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens ou Système general des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique... traduit du latin par J. Barbeyrac*, Londres, 1740 [*De jure naturae et gentium*, 1672], liv. VIII, chap. X, sez. VIII, pp. 430-434, in part. p. 433.

<sup>57</sup> *Ibidem.*

<sup>58</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government. In the former ... of civil government*, London, 1690, in *Works*, Aalen, Scientia Verlag, 1963, [ed. orig. 1823]; trad. it. a cura di L. Pareyson, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino, UTET, 1982.

che il legame politico fra il sovrano e il suo regno sia assimilabile a quello tra il proprietario e i suoi beni.

Nel primo dei due saggi, volendo prendere le distanze dalle tesi sostenute da Robert Filmer nel *Patriarcha* circa la coincidenza del titolo di sovrano con quello di monarca assoluto e illimitato, e di quest'ultimo col titolo di «proprietario del mondo»<sup>59</sup>, Locke evidenzia la lunga serie di fraintendimenti delle Sacre Scritture a carico del suo avversario, di cui intende demolire le argomentazioni, non disertando tuttavia il terreno dell'esegesi dei testi biblici. Fedele, com'è facile immaginare, ad un approccio modernamente antropocentrico, l'analisi lockiana passa rapidamente dall'esercizio della sovranità sulle cose e sulle creature cosiddette inferiori alla sfera di azione intersoggettiva, dentro la quale si muovono il sovrano e i suoi sudditi. Alla negazione filmeriana dell'esistenza di un'uguale libertà di diritto naturale per ciascun individuo, sulla scorta della sovranità monarchica conferita da Dio ad Adamo ed esercitata – non senza contraddizioni – per trasmissione diretta da una generazione all'altra<sup>60</sup>, Locke oppone il rifiuto di ogni forma di schiavitù originaria. L'unica relazione di natura possessoria che il giusnaturalismo lockiano può tollerare è quella che le creature umane decidano di instaurare fra sé e il creato, al fine di appropriarsene per il soddisfacimento dei loro bisogni. Mai nessuna relazione umana dovrà ispirarsi a questa razionalità di tipo strumentale, pena il disconoscimento dell'autonomia individuale e generazionale.

Ma è nel *Second Treatise*<sup>61</sup>, quello dedicato «alla vera origine, estensione e fine del governo civile», che il filosofo tratta in maniera dettagliata della libertà nello stato di natura e nello stato civile, abbandonando la confutazione dei teorici della sovranità assoluta e fornendo

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 90. A complicare il ragionamento di Filmer, accanto al fondamento proprietario della sovranità politica ci sarebbe, secondo Locke (*ibid.*, p. 157), il groziano *ius in liberos*, vale a dire il potere paterno che si acquisisce con l'atto stesso della generazione.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 167: «[...] poiché quel diritto, conseguito, secondo il nostro autore, con l'atto della generazione, era il diritto di governare su coloro ch'gli aveva generato, non si trattava d'un potere che potesse esser ereditato, per il fatto che tal diritto, essendo dedotto e derivato da un atto assolutamente personale, rese tale anche quel potere, facendolo non ereditabile [...]. [...] il potere ottenuto con la generazione [...] non può appartenere ad altri che al generante, a meno che la generazione possa costituire un titolo di potere anche per chi non genera».

<sup>61</sup> Del *Secondo Trattato* utilizziamo la traduzione italiana più recente, a cura di Lia Formigari (*Trattato sul governo*, Roma, Editori Riuniti, 2002).

spunti straordinari alla successiva riflessione sul tema della trasmissibilità degli impegni politici da una generazione all'altra. Nel capitolo VIII, dedicato a *The origin of the Political Society*, si comincia col ribadire la necessità del consenso volontario ai vincoli che intervengono a coartare la libertà naturale di ognuno<sup>62</sup>. D'altronde,

[...] coloro che vogliono persuaderci che, essendo nati sotto un regime politico, siamo naturalmente soggetti ad esso e non abbiamo più alcun titolo o diritto alla libertà dello stato di natura, non possono produrre altro argomento (eccettuato quello del potere paterno, che abbiamo già confutato) se non che i nostri padri o progenitori hanno ceduto la loro libertà naturale, e perciò vincolato se stessi e la loro discendenza a una perpetua soggezione al regime cui essi si sono sottomessi<sup>63</sup>.

Dalla riflessione sull'origine consensuale della società – posta come regola – si passa poi a trattare, nel capitolo XVI, de *La conquista* come ipotesi a sé stante, eccezionale in linea solo teorica, ma che «tanta parte ha nella storia del genere umano»<sup>64</sup>. Qui la condanna è estesa alla schiavitù sopravvenuta, dovendosi ammettere che, affinché «la forza delle armi [...] pon[ga legittimamente] le condizioni di una nuova struttura politica distruggendo quelle precedenti»<sup>65</sup>, occorre mitigare gli effetti altrimenti perversi dell'atto di conquista mediante il consenso popolare, quale fonte di legittimazione politica mai eliminabile. Punto focale dell'argomentazione è la non ereditarietà della colpa<sup>66</sup> – esemplificata dalla sconfitta militare – e, nonostante il discorso valga in particolare per i limiti che il governo esercitato dai vincitori sui vinti incontra a contatto con la sfera soggettiva degli eredi di questi ultimi, possiamo dedurre che Locke neghi più in generale la trasmissibilità ai figli degli impegni assunti dai padri:

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 84: «Tutti gli uomini, si dice, sono nati soggetti a un'autorità politica, e dunque non sono liberi di crearne una nuova. Ognuno nasce soggetto al padre, o al principe, e resta perciò per sempre sottomesso a quel legame di soggezione e obbedienza. È evidente che gli uomini non hanno mai riconosciuto o avallato una naturale sudditanza, contratta con la stessa nascita, verso questo o quello; una sudditanza che senza il loro consenso li vincoli a sottomettersi a lui e ai suoi eredi».

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 133: «[...] poiché le colpe dei padri non ricadono sui figli [...] il padre, con i suoi misfatti e con la sua violenza, non può alienare se non la propria esistenza, senza perciò coinvolgere i figli nella sua colpa e nella sua rovina».

È vero che per ogni impegno preso o promessa fatta in proprio si contrae un obbligo; ma non c'è patto con cui si possa vincolare i propri figli e discendenti. Il figlio, infatti, una volta adulto, sarà libero quanto il padre, e dunque nessun atto del padre può alienare la libertà del figlio più che la libertà di chiunque altro<sup>67</sup>.

Inoltre, se è vero che le promesse vincolano i sovrani non meno dei loro sudditi<sup>68</sup>, è altrettanto vero che «le promesse estorte con la forza [...] non vincolano affatto»<sup>69</sup> né colui al quale sono state strappate né, tanto meno, i suoi discendenti che, «qualunque cosa sia accaduta ai loro padri, sono uomini liberi»<sup>70</sup>. Dato lo scenario nel quale ci si muove, il tema del debito intrasmissibile prende giustamente la forma del danno di guerra:

[...] i beni [del padre], che la natura – la quale mira, per quanto è possibile alla conservazione dell'umanità intera – vuole appartengano ai figli per assicurarne la sopravvivenza, ai figli continuano ad appartenere. [...] Nessun danno [...] può dare al vincitore potestà di spossessare i discendenti del vinto e spogliarli di quel patrimonio che dovrebbe essere loro e dei loro figli per tutte le generazioni a venire<sup>71</sup>.

Sono gettate le premesse teoriche per la futura affermazione dell'autonomia generazionale<sup>72</sup>.

Nel XVIII secolo sarà Thomas Jefferson il più influenzato dal precedente lockiano, arrivando ad affermare che «[...] nessuna generazione può contrarre debiti maggiori di quanto possa pagare nel corso della propria esistenza»<sup>73</sup>. Egli trae queste conclusioni dal fatto che «la terra appartiene in usufrutto ai viventi; [...] i defunti non hanno

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 140: « [...] concessioni, promesse e giuramenti sono vincoli che obbligano anche gli onnipotenti, qualunque cosa facciano credere certi adulatori ai principi del mondo».

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 133-136.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 138: «[...] poiché il conquistatore originario non ha mai avuto un titolo al possesso delle terre di quel paese, coloro che discendono o desumono il loro diritto da chi fu costretto a sottomettersi al giogo d'un regime, hanno sempre il diritto di scrollarselo di dosso e liberarsi dall'usurpazione o tirannide».

<sup>73</sup> Th. Jefferson, *Letter to James Madison* (Paris, September 6, 1789), in *Writings*, New York, éd. Merrill D. Peterson, Library of America, 1984, p. 960.

né poteri né diritti su questo»<sup>74</sup>. La premessa di fondo è il ricorso all'argomento analogico, per il quale la dimensione generazionale dell'agire politico rimanda costantemente a quella individuale:

[...] nessun uomo può per *diritto naturale* vincolare le terre che egli occupa, o le persone che gli succedono in quella occupazione al pagamento di debiti da lui contratti. Poiché, se egli potesse farlo, potrebbe esaurire durante la propria vita l'usufrutto delle terre per diverse generazioni a venire, e allora le terre apparterrebbero all'estinto e non ai viventi [...]. Quanto vale per ogni membro della società individualmente è vero per tutti collettivamente [...]<sup>75</sup>.

Stante l'affermazione secondo cui «la terra appartiene a ogn[i] generazione durante il proprio corso, completamente, e nel suo pieno diritto»<sup>76</sup>, vediamo come la condizione di usufruttuario si sia ormai spostata dal vertice dell'ordinamento monarchico alla nazione nella sua interezza, in quanto generazione attuale e quindi nazione dei viventi<sup>77</sup>.

Guardando alla condizione francese dell'epoca, Jefferson dichiara:

[...] essendo in realtà l'interesse del debito nazionale della Francia [...] una parte su duemila della propria rendita, il suo pagamento è abbastanza praticabile; e così diventa una questione puramente di onore e di opportunità. Ma rispetto ai debiti futuri, non sarebbe saggio e giusto per quella nazione dichiarare nella costituzione che si sta redigendo che né il corpo legislativo né la nazione in sé possono validamente contrarre un debito maggiore di quel che possono pagare durante la propria esistenza o nel termine di diciannove anni?<sup>78</sup>

L'autore ricava dalle tavole di mortalità dell'Europa, redatte da Buffon, l'idea per cui ogni diciotto anni e otto mesi – cifra arrotondata per eccesso al più prossimo intero – decede un terzo della società, di cui la metà composta da individui di età maggiore ai ventun anni. Diciannove anni diventa allora «il termine oltre il quale nessuno dei rappre-

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 959.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 959-960. All'analogia non si sottrarrebbero neppure i sovrani, come risulta dal riferimento (*ibid.*, pp. 961-962) alle politiche di indebitamento pubblico legate ai regni di Luigi XIV e di Luigi XV. Nessuna responsabilità politica sarebbe attribuibile in tal senso ai loro successori e, men che meno, alla nazione francese nella sua totalità.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 960.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 962: «[...] attraverso la legge di natura, una generazione sta ad un'altra come una nazione indipendente ad un'altra».

<sup>78</sup> *Ibidem.*

sentanti di una nazione, persino l'intera nazione raccolta in assemblea, può validamente estendere un debito»<sup>79</sup> o, con parole diverse, il termine per l'estinzione di debiti altrimenti illegittimi.

Proprio Jefferson, protagonista in ambiente americano di un confronto serrato con Madison su questo tema, spingerà il suo interlocutore a ritornare al giusnaturalismo seicentesco per controbattere alla tesi radicale secondo cui una generazione non ha mai il diritto di costringere le generazioni successive a pagare i debiti contratti. Combinando insieme la riflessione di Grozio e Pufendorf con il principio, di derivazione smithiana, della *divisione intertemporale del lavoro*, Madison giungerà dunque alla conclusione per cui

[...] ci sono debiti che vengono contratti direttamente negli interessi di chi non è ancora nato non meno di chi è ancora in vita: è il caso di quelli che si fanno per respingere un'invasione le cui sciagure colpirebbero ugualmente molte generazioni. Ci sono, inoltre, debiti che si fanno principalmente a vantaggio della posterità, come quelli contratti dagli Stati Uniti in occasione della rivoluzione. In entrambi questi casi non si tratta di debiti estinguibili entro il termine di diciannove anni<sup>80</sup>.

Ma non c'è soltanto il dibattito filosofico d'Oltreoceano sul punto: nella Gran Bretagna del Settecento, ad esempio, l'empirismo anticontrattualistico farà da sfondo alla feroce critica di David Hume alla pratica dell'indebitamento pubblico, rea di ammantarsi proprio delle giustificazioni di matrice groziana e pufendorfiana per far gravare sui posteri il peso di politiche dissennate del passato e del presente. A detta dell'autore degli *Essays Moral, Political, and Literary*,

[...] il nostro moderno espediente, tanto largamente adottato, consiste nell'ipotecare le pubbliche entrate, confidando che i posteri assolveranno gli impegni contratti dai loro antenati; e quelli, avendo davanti agli occhi un così buon esempio dei loro saggi padri, hanno la stessa prudente fiducia nei *loro* posteri, che infine, per necessità più che per libera scelta, sono tenuti a riporre la stessa fiducia in una nuova posterità. [...] Aprire crediti a un figlio prodigo in tutte le banche di Londra, non sarebbe più imprudente di dare ad un uomo di Stato il potere di emettere, in tal modo, cambiali a carico dei posteri<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 961.

<sup>80</sup> J. Madison, *The Papers of James Madison*, Charlottesville Vg., University Press of Virginia, 1981, vol. XIII, p. 23.

<sup>81</sup> D. Hume, *Essays Moral, Political, and Literary* [1752], Indianapolis Ind., Liberty Classics, 1985; trad. it. di M. Dal Pra, IX. *Sul credito pubblico*, in *Saggi morali, politici*

La drammatica alternativa che attende il governo inglese del tempo è tra la propria distruzione e quella del credito pubblico, poiché «o la nazione distrugge il credito pubblico, o il credito pubblico distruggerà la nazione. È impossibile che essi coesistano, dato il modo in cui sono stati fin qui condotti [...]»<sup>82</sup>. Un governo costantemente impegnato a ipotecare le proprie entrate presenti e future è condannato all'impotenza politica, proprio in ragione di quello specifico fattore extra-politico che è la coesione e continuità generazionale. Rileggendo con attenzione il brano precedentemente riportato, vi cogliamo il senso più recondito: la fiducia in una posterità adempiente, e resa perciò schiava, si perpetua di padre in figlio per la forza cogente della fedeltà filiale e dell'obbedienza politica, anche quando questa si presti a finalità tutt'altro che virtuose.

Come altri prima e dopo di lui, Hume demonizza inoltre l'innovazione politica ricercata a tutti i costi e per vie violente<sup>83</sup>, e conclude perciò:

[...] poiché la società umana è in perpetuo flusso, e ogni ora c'è un uomo che va fuori del mondo e un altro che vi entra, per mantenere la stabilità del governo è necessario che la nuova generazione si conformi alle istituzioni vigenti senza deviare troppo dal sentiero che i suoi padri, calcando le orme dei propri, le hanno tracciato<sup>84</sup>.

Quindici anni dopo, nel 1767, Adam Ferguson pubblicherà *An Essay on the History of Civil Society*, all'interno del quale la politica di indebitamento pubblico è condannata per ragioni non tanto

*e letterari. Saggi ritirati. L'immortalità dell'anima. Sul suicidio*, in Id., *Opere filosofiche*, Bari, Laterza, 1987, vol. 3, pp. 358-359.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>83</sup> *Ibid.*, XII. *Sul contratto originale*, p. 478: «In ogni istituzione umana devono necessariamente aver luogo alcune innovazioni [...]. Ma nessun individuo è autorizzato a fare delle violente innovazioni. Esse sono pericolose, anche quando siano arrischiate dal corpo legislativo. Da esse ci si deve sempre aspettare più male che bene. E se la storia fornisce esempi contrari, questi non devono costituire un precedente, e vanno solo considerati come dimostrazioni del fatto che la scienza politica dà poche regole che non ammettano qualche eccezione, e che non siano determinate dalla fortuna e del caso».

<sup>84</sup> *Ibidem*: «[...] se una generazione di uomini scomparisse a un tratto dalla scena e un'altra ne succedesse, come avviene con i bachi da seta e le farfalle, la nuova razza, se avesse abbastanza giudizio nello scegliersi un governo, cosa da escludersi trattandosi di uomini, potrebbe fondare il suo assetto politico volontariamente [...] senza riguardo per le leggi e tutti i precedenti che vigevano fra i [suoi] antenati».

economiche quanto politiche<sup>85</sup>. Politicamente, infatti, i grossi esborsi di denaro non sono sempre sinonimo di sofferenza o rovina nazionale, ma possono diventarlo in presenza di «una amministrazione avventata e ambiziosa che vede solo le circostanze presenti»<sup>86</sup> e confida nell'inesauribilità delle risorse derivate dall'impiego di ingenti capitali presi a prestito e dal pagamento, spesso differito nel tempo, degli interessi maturati. In virtù di un'idea di progresso che traduce in atto «gli sforzi congiunti di molte generazioni», vanno condannati senza possibilità di appello gli interventi statuali che, «sequestrando il patrimonio di molte generazioni a venire [...], [comportino] una dissipazione del presente o una anticipazione di entrate future»<sup>87</sup> cui non corrisponda un reale guadagno comune. Sotto accusa è il tentativo da parte di tanti governi di

mascherare i rischi che corr[ono] impegnando il loro credito invece di impiegare il loro capitale. Trova[no] nei prestiti raccolti una risorsa occasionale che incoraggi[a] le loro imprese. Con il loro metodo di raccogliere titoli di Stato trasferibili [...] sono andati avanti nella realizzazione di grandi progetti nazionali [...], lasciando alle generazioni future il compito di rispondere in parte dei debiti contratti in vista di vantaggi futuri<sup>88</sup>.

Occorrerà tuttavia attendere Edmund Burke, interprete accorto della Rivoluzione francese, perché la questione del debito pubblico si imponga come una delle principali chiavi di lettura di tale complessa vicenda storica. Per lui la scelta francese a favore del prestito, con conseguente emissione di assegnati garantiti dai beni espropriati alla chiesa, ha determinato non soltanto la volatilizzazione della ricchezza – la proprietà finanziaria che prende il posto di quella più tradizionalmente fondiaria – ma soprattutto l'affermazione di nuove élites di potere economico e politico, che hanno tutto da guadagnare dalle

<sup>85</sup> Cfr. M. Geuna, *Il linguaggio del repubblicanesimo di Adam Ferguson*, in E. Pii (a cura di), *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 143-159, in part. p. 147. Per una riflessione più articolata sulla tradizione repubblicana, si vedano: Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», n. 1, 1998, pp. 101-134; L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

<sup>86</sup> A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 1767; trad. it. di A. Attanasio, *Saggio sulla storia della società civile*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 216.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 6 e 216.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 215.

turbolenze rivoluzionarie<sup>89</sup>. Dall'alto di un'antropologia pessimistica almeno quanto quella di Hume, Burke punta l'indice contro una rivoluzione che sacrifica «ogni cosa umana e divina [...] all'idolo del credito pubblico»<sup>90</sup>.

L'acuta osservazione di Burke – pensatore e politico dell'ala più tradizionalista del partito *whig* e contemporaneo di una stagione rivoluzionaria che susciterà in lui grande impressione e forte sdegno ma che, nonostante il distacco critico o forse proprio grazie a esso, egli riuscirà a descrivere meglio di molti fra quanti alla Rivoluzione presteranno un sostegno incondizionato – lega due tematiche a prima vista disomogenee: debito pubblico e proprietà privata. Le strategie di contenimento e di risanamento del debito pubblico sul finire degli anni Ottanta del Settecento sarebbero, per lui, figlie del consolidamento di classi, sociali prima e politiche poi, che vantano nella loro ascesa titoli di proprietà diversi da quelli tradizionalmente prevalenti. La ricchezza si è mobilizzata e capitalizzata, e al fondo della competizione fra proprietà mobiliare emergente e vecchia proprietà di beni immobili<sup>91</sup> si trova inscritta una maniera opposta di concepire la cittadinanza politica, con effetti non irrilevanti sul legame generazionale.

Ma cosa sarebbe cambiato, in concreto, con l'avvento della modernità? La proprietà privata, nel significato classico del termine, avrebbe

<sup>89</sup> In realtà, come scrive Pocock (“Edmund Burke”, in B. Bongiovanni e L. Guerci – a cura di –, *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 89-96, in part. p. 91), «[Burke] vedeva nello scopo dichiarato del prestito [...] il mascheramento dei disegni ben più profondi di una duplice congiura. La prima parte in causa in questa congiura era rappresentata dai creditori della Corona francese, che Burke identificava con una “lobby finanziaria” dello stesso genere di quella denunciata dai critici *tory* durante il periodo della regina Anna come conseguenza dell'istituzione da parte dei *whig* della Banca d'Inghilterra e del Debito Nazionale».

<sup>90</sup> E. Burke (*Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London, relative to that Event, in a Letter Intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, London, J. Dodsley, 1790; trad. it a cura di A. Martelloni, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese...*, in *Scritti politici di E. Burke*, Torino, UTET, 1963, pp. 198-199): «[...] con la bancarotta nazionale come conseguenza; e, a completamento di tutto ciò, le garanzie di carta di un potere nuovo, precario, vacillante, le scredate garanzie di carta della frode impoverita e della rapina ridotta alla mendicizia, usate come valuta a soccorrere un impero, in luogo dei due metalli che rappresentano da sempre il credito perenne e convenzionale dell'umanità, che sparirono nascosti nella terra da cui provenivano non appena fu sistematicamente sovvertito il principio di proprietà che li creò e che essi rappresentano».

<sup>91</sup> Cfr. E. Allix, *La rivalité entre le propriété foncière et la fortune mobilière sous la Révolution*, in «Revue d'histoire économique et sociale», n. 3, 1913, pp. 297-348.

ceduto il passo alla ricchezza, in quanto accumulazione di beni privati con poca o nessuna incidenza sulla vita in comune. Se volessimo allargare ulteriormente il discorso e introdurre l'elemento generazionale fin qui assente, diremmo che il progressivo sostituirsi della ricchezza – al massimo socializzata, ma mai resa effettivo patrimonio comune – alla proprietà privata ha minato la continuità del mondo, rendendo l'individuo moderno inadeguato a edificarne uno di oggetti duraturi destinati a sopravvivergli e a rendersi disponibili alla posterità. Le moderne forme di produzione di beni e di accumulazione di ricchezza, piuttosto che in direzione della continuità storica, assicurata da un contesto esso stesso permanente, punterebbero al “tutto e subito”, alla dissipazione e al consumo, perseguendo la massimizzazione del profitto, senza tenere nella benché minima considerazione l'impatto che le scelte economico-politiche dell'oggi possono avere sulle generazioni a venire<sup>92</sup>. Il che sembra avvalorare ancor più la tesi cara a Burke di un risanamento pubblico perseguito dai rivoluzionari francesi sotto la spinta dell'interesse capitalistico emergente<sup>93</sup> e di una proprietà resasi più dinamica e fluttuante, contrassegno di una mentalità ormai insofferente ai vincoli sociali e generazionali di *Ancien régime*.

Raccogliamo sul punto la testimonianza diretta di Sieyès che, in un arguto saggio di psicologia sociale, ritrae, mettendolo alla berlina, il privilegiato di campagna, al solo fine di far meglio risaltare i caratteri distintivi dell'uomo nuovo di città. Del tutto strumentale, perciò, l'invito a immedesimarsi

[nei] nuovi sentimenti di un privilegiato. Egli considera se stesso e i suoi compagni come facenti parte di un ordine particolare, una nazione nella nazione. [...] Nei vecchi castelli il privilegiato avverte di più il senso della

<sup>92</sup> Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago, 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1997, p. 49: «[...] i beni privati – che sono molto meno duraturi e molto più legati alla mortalità dei loro possessori di quanto non lo sia il mondo comune, che si sviluppa dal passato ed è destinato a continuare per le generazioni future – incomincia[...]no a minare la continuità del mondo. [...] la ricchezza [infatti] rimane qualcosa che va usato e consumato, non importa quante generazioni possano mantenerla».

<sup>93</sup> Sul nesso fra Rivoluzione francese e capitalismo moderno: P.M. Sweezy, M. Dobb, G. Lefebvre et alii, *The Transition from Feudalism to Capitalism. A Symposium*, London, New Left Books, 1954; G. Gayot et J.-P. Hirsch (sous la direction de), *La Révolution française et le développement du capitalisme: actes du colloque de Lille, 19-21 novembre 1987*, Villeneuve-d'Ascq, «Revue du Nord», 1989.

propria dignità, può sostare lungamente in estasi davanti ai ritratti dei suoi antenati [...]. [...] Di fronte a queste edificanti contemplazioni, come sembrano vili e spregevoli le occupazioni della *gente di città*. Se fosse permesso chiamarlo col suo vero nome, ci si potrebbe chiedere: cos'è un *borghese* rispetto a un privilegiato autentico? Questi ha lo sguardo costantemente rivolto al nobile *passato*. [...] vive in virtù dei suoi antenati. Il borghese al contrario, ha lo sguardo costantemente rivolto all'ignobile *presente* e a un *avvenire* senza interesse; egli prepara l'uno e si assicura l'altro grazie alle risorse della sua industriosità. Egli è, piuttosto che essere stato<sup>94</sup>.

A questo stesso proposito, nel *Nouveau plan de finances et d'impositions* pubblicato su ordine dell'Assemblea Nazionale nell'agosto del 1790, il deputato Théodore Vernier – uno dei massimi esperti di finanza dell'epoca, citato nelle stesse *Reflections* burkiane – denuncerà la mancata cooperazione da parte degli *uomini nuovi* del regno, capitalisti e redditieri, al risanamento del *deficit* pubblico. Ostinandosi a confondere la propria condizione di creditori dello Stato con quella di cittadini, essi tenterebbero in tutti i modi di sottrarsi agli oneri fiscali da cui pure la rigenerazione rivoluzionaria non può prescindere e, così facendo, non solo violerebbero il principio di uguaglianza contributiva, ma disconoscerebbero quella particolare forma di solidarietà intergenerazionale che è la solidarietà nazionale:

A voler credere ai nostri capitalisti, non solo essi devono essere affrancati da ogni tipo di contribuzione, ma si dovrebbe loro ancora della riconoscenza per aver soccorso lo Stato nei suoi bisogni [...]. [...] gridano i capitalisti [...]: il debito pubblico è stato contratto sulla fiducia in un'essenzione assoluta da ogni specie di imposizione [...]. Il difetto di questa obiezione [...] è di confondere la qualità di creditore e quella di cittadino<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Sieyes, *Essai sur les privilèges*, [s.l.], 1789<sup>2</sup>, in Troisi Spagnoli, *Opere e testimonianze politiche* cit., vol. I, pp. 93-94.

<sup>95</sup> Th. Vernier, *Nouveau plan de finances et d'impositions formé d'après les Décrets de l'Assemblée Nationale*, Paris, Imprimerie Nationale, 1790, pp. 1-46, in part. pp. 18-19. Roberto Martucci (*Proprietari o contribuenti? Diritti politici, elettorato attivo ed eleggibilità nel dibattito istituzionale francese da Necker a Mounier – ottobre 1788-settembre 1789* –, in «Storia del diritto e teoria politica. Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Macerata», Milano, Giuffrè, 1991, pp. 679-842) ha offerto uno studio a tutt'oggi imprescindibile della relazione complessa fra la condizione proprietaria e la capacità contributiva all'interno dello *status* di cittadinanza, colte entrambe nella fase inaugurale della Rivoluzione.

Ancora più aspri i toni adottati dal solito Linguet che, nello stesso periodo, non esiterà ad associare in un unico moto di condanna il «dispotismo esigente, inflessibile dei creditori dello Stato» e il cosiddetto «dispotismo della Borsa», a fronte dei quali il Governo dovrebbe tentare l'impossibile bilanciamento tra l'interesse generale e quello particolare dei finanziatori dello Stato. Questi ultimi, infatti, a dispetto della pesante crisi in atto nelle finanze francesi, rivendicano la restituzione dei capitali investiti per sostenere le disastrose casse dell'erario pubblico, dimenticando di aver agito spesso, non già per senso civico, ma sotto la spinta di scelte speculative avventate o di «insaziabile cupidigia». Accontentarne le richieste vorrebbe dire cedere alla loro pretesa di

fare, e di *disfare a loro piacimento* i Ministri, [essendo ai loro] occhi [...] il Capo della monarchia francese null'altro che una specie di sergente istituito per strappare a mano armata alla nazione il tributo a cui essi la suppongono *legalmente* tenuta verso di loro [...] <sup>96</sup>.

È il sentimento della durata dell'edificio pubblico, e della condizione proprietaria di quelli che sono tenuti a sostenerlo, che si contrappone alla volontà di riedificarlo sin dalle fondamenta attraverso l'apporto di «uomini nuovi», i quali non hanno rinunciato alla proprietà come dato politicamente qualificante ma l'hanno mobilizzata anche rispetto ai vecchi assetti gerarchici della società francese. L'istituto della proprietà si impone allora come cartina di tornasole attraverso cui valutare le implicazioni (anche) generazionali di uno scontro che non è soltanto fra chi, come Thomas Paine, sposerà le ragioni del commercio – e quindi della ricchezza mobiliare – quale fattore di integrazione finalmente pacifica in Europa<sup>97</sup> e chi, come Burke, vedrà proprio in esso una causa di disgregazione nazionale. Non c'è soltanto il conflitto fra individualismo e comunitarismo proprietario, perché lo scarto fra le posizioni più radicali e quelle politicamente più moderate si misura anche attraverso una visione antitetica della temporalità, che contrap-

<sup>96</sup> Linguet, *Annales politiques, civiles et littéraires* cit., 1788, tome XV, pp. 213-214.

<sup>97</sup> Cfr. T. Paine, *The Rights of Man,...* (*Part the Second Combining Principles and Practice*, by Thomas Paine, London, printed for H.D. Sysmonds, 1792); trad. it. di M. Astrologo, *I diritti dell'uomo, II. Applicazione pratica dei principi*, Roma, Editori Riuniti, 1978, pp. 279-281.

pone quanti ritengono che «il tempo e il mutamento delle circostanze e delle opinioni rend[a]no obsolete le forme di governo con lo stesso effetto progressivo che esercitano sui costumi e sulle usanze»<sup>98</sup>, e coloro che, diffidando della razionalità individuale presunta universale, credono «sia meglio per ciascuno avvalersi del patrimonio generale di esperienza accumulato dai popoli nel corso di lunghi secoli»<sup>99</sup>.

Spetta pertanto alla proprietà gettare un ponte utile tra presente e futuro, mentre gli interrogativi sul debito pubblico già costringono i fautori dei vari modelli di *rigenerazione* a fare i conti col proprio passato. La transizione dalla figura del monarca usufruttuario del Regno a quella della generazione dei viventi come usufruttuaria delle risorse presenti segna certamente l'emergere della nuova soggettività politica nazionale, di cui rivela però fin da subito la natura ambivalente. Soggetto in espansione, in quanto definisce se stesso negando i precedenti assetti costituzionali e presupponendo la titolarità di beni di cui può finalmente disporre in maniera autonoma; ma anche soggetto che vede la propria autonomia sempre più limitata mano a mano che acquisisce maggiore percezione di sé all'interno del fluire storico. Dopotutto, il fatto stesso che si parli di usufrutto e non di proprietà, vale a dire di un diritto sulle cose che costringe chi lo esercita alla restituzione delle stesse nello stato in cui erano quando sono entrate nella sua sfera di disponibilità, è la prova del delinarsi di una sovranità politica ampia ma non illimitata.

La riflessione giuridica francese sui limiti all'autorità legale del monarca nei confronti dei propri sudditi<sup>100</sup>, avviata, come già visto, a partire dal Cinquecento e proseguita fin dentro il contesto di crisi della seconda metà del Settecento, produce esiti che, consolidatisi nel tempo, si prestano a spiegare i processi politico-istituzionali in corso

<sup>98</sup> Paine (*The Rights of Man, ... being an Answer to Mr. Burke's attack on the French Revolution, by Thomas Paine...*, London, printed for J.S. Jordan, 1791<sup>6</sup>; trad. it. cit., *I diritti dell'uomo* cit., I, p. 219) così continua: «L'agricoltura, il commercio, le manifatture e le arti pacifiche, dalle quali la prosperità delle nazioni riceve il maggiore impulso, richiedono un sistema di governo, e un genere di conoscenza in grado di dirigerlo, diversi da quello che potevano richiedere nelle passate condizioni del mondo».

<sup>99</sup> Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* cit., p. 257.

<sup>100</sup> Giovanni Ruocco (*La Rivoluzione nelle parole: dalla régénération del regno di Francia al processo costituente dell'Ottantanove*, in «Giornale di Storia costituzionale», 1/2001, pp. 93-108, in part. pp. 96-101) sulle ambiguità e i problemi connessi al richiamo alle *lois fondamentales* come limiti dell'esercizio della sovranità monarchica.

alla vigilia e nel pieno della Rivoluzione. Solo tenendo presenti, fra le altre, le pagine dedicate al nesso di responsabilità politica fra il sovrano di antico regime e i suoi successori, si può cercare di comprendere come mai lo sforzo di emancipazione politica, intrapreso dalla nazione francese *in fieri* facendo leva sul superamento dell'eteronomia imposta dagli avi, sia destinato – e per alcuni condannato – a incontrare limitazioni nuove, situabili non nel passato ma nel futuro.

Non è già più in discussione il rapporto con i predecessori ma quello con la posterità.

### 3.3 *Il diritto al «commun héritage»: la riforma agraria tra 1791 e 1792*

Come anticipato, dopo il debito pubblico sarà la configurazione concreta del diritto di proprietà a tener desta l'attenzione degli attori politici presenti sulla scena rivoluzionaria francese. Il riconoscimento della sacralità della proprietà privata da parte dei costituenti solleverà da subito il paradosso del *quantum* e del *quomodo* di disponibilità su beni e risorse accordabile ai proprietari di oggi in rapporto ai non proprietari – intendendo con questi i non proprietari del presente e del futuro.

Se Burke, da osservatore esterno della vicenda rivoluzionaria, aveva già mostrato di saper cogliere un aspetto saliente della soggettività proprietaria come soggettività politica, insistendo su quel generale riassetto dell'ordine sociale in forza del quale le antiche famiglie proprietarie terriere erano scalzate dai nuovi possidenti<sup>101</sup>, in Francia il tema sarebbe giunto a piena maturazione soltanto fra il 1791 e il 1792, a seguito delle polemiche arroventate che avrebbero accompagnato le proposte di riforma agraria avanzate dal giacobinismo più radicale e

<sup>101</sup> Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* cit., p. 284: «In questo stato di guerra reale, seppure non sempre avvertita, tra l'antica nobiltà fondiaria ed i nuovi ricchi, questi ultimi avevano in mano la forza più grande, in quanto di più pronto impiego. Gli interessi finanziari sono per natura più disposti all'avventura, più pronti a nuove imprese di ogni genere. Le novità attraggono facilmente chi conta solo su acquisizioni recenti. A questo genere di ricchezza si rivolgeranno naturalmente quanti desiderano un cambiamento. Insieme ai nuovi ricchi era venuta sviluppandosi una nuova categoria d'uomini, con cui i nuovi ricchi presto formarono un'unione inscindibile: voglio dire i letterati politicanti. Gli uomini di lettere, ansiosi di distinguersi, si oppongono raramente alle innovazioni».

dalla *sanculotterie* parigina. Nel 1791 venne pubblicato il *pamphlet* dell'abate Antoine de Cournand *De la propriété ou la cause du pauvre*, dalla cui diffusione sarebbe scaturita una rete fittissima di polemiche che avrebbero visto privilegiata quella generazionale su tutte le forme di retorica politica. Nel momento in cui l'Assemblea Nazionale dedicava la propria attività costituente alla materia successoria<sup>102</sup>, e in concomitanza con la decisione di sancire il diritto all'uguale ripartizione della proprietà paterna fra tutti i figli – nessuno escluso – nelle successioni senza testamento (*ab intestat*), Cournand sottolineava l'esigenza di provvedere non soltanto alla proprietà dei ricchi, ma anche a quella dei poveri e, più in generale, alla questione dell'uguale distribuzione dei beni fra tutti i cittadini «che sono anche fratelli, membri della stessa famiglia, e tutti con gli stessi diritti all'eredità comune»<sup>103</sup>.

L'autore di quello che qualcuno ha definito un vero e proprio manifesto (proto)comunista<sup>104</sup> ritiene che tutti i principi etici e politici attengano, in fondo, alla questione del diritto inalienabile alla proprietà, da cui «dipende [...] la sorte della specie umana»<sup>105</sup>. Riconosciuto il debito teorico verso Price e Priestley, egli confessa la propria fede nella perfettibilità sociale, ponendo una particolare enfasi sulla necessità di «[...] escogitare l'arte di procurare alle società e a ogni individuo la misura di benessere e di perfezione, di cui l'uno e l'altra sono suscettibili, in modo che la prosperità generale non sia che il risultato della felicità particolare»<sup>106</sup>.

<sup>102</sup> Fra tutti i dibattiti assembleari è di estrema importanza quello svoltosi alla Costituente tra il 2 e il 6 aprile 1791 su questioni che vanno dall'uguaglianza successoria alla libertà di fare testamento, dai fondamenti del diritto di proprietà all'unificazione giuridica della nazione. Significative le prese di posizione di Pétion, Robespierre, Saint-Martin, Cazalès, Tronchet e Talleyrand, il quale leggerà alla seduta del 2 aprile il discorso postumo di Mirabeau (in «Moniteur», IV, *Séances dès 2 à 6 avril*, 1791, pp. 380-407).

<sup>103</sup> A. Cournand, *De la propriété ou la cause du pauvre plaidée au Tribunal de la Raison, de la Justice et de la Vérité*, Paris, 1791, p. v. Più avanti è ripreso il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* di Rousseau, che chiede espressamente (*ibid.*, p. 48): «Ignorete che una moltitudine di vostri fratelli perisce o soffre per la mancanza di ciò che voi avete in eccesso, e che vi occorrerebbe un consenso espresso e unanime del genere umano, per appropriarvi, sulla sussistenza comune, di tutto ciò che andasse al di là della vostra?».

<sup>104</sup> Monglond, *Le préromantisme français* cit., tome II, p. 134.

<sup>105</sup> Cournand, *De la propriété ou la cause du pauvre* cit., p. viij.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. ix.

Cournand si appella all'«equilibrio fra consumo del ricco e lavoro del povero»<sup>107</sup> riconoscendo che, una volta consacrato in linea astratta, tale principio richiede tuttavia che la sua attuazione pratica sia prudente e graduale. Egli invita perciò a «ritardar[ne] l'applicazione fino alla prossima generazione, per il tramite delle successioni [perché] non si deve precipitare nulla rispetto ad una questione in cui non si tratta di niente di meno che del destino di quasi dieci milioni di individui per generazione»<sup>108</sup>.

L'autore sostiene il primato in questa materia del diritto naturale, o meglio, dei «diritti naturali dichiarati» sulle convenzioni e gli usi che le nazioni possano eventualmente decidere di darsi. Qui, infatti,

[...] la natura si riappropria dei suoi diritti, ed essi sono più antichi, più forti e più sacri degli usi che noi abbiamo creduto di poter mettere al loro posto. Per quanto severa appaia la legge che io reclamo, essa è fondata sui diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Essa è una conseguenza immediata della dichiarazione decretata dall'assemblea nazionale e sanzionata dal re<sup>109</sup>.

Il discorso sulla proprietà e sull'utilità sociale dell'uguale ripartizione di tutte le terre del Regno sfocia perciò inevitabilmente nel confronto con la Dichiarazione dei diritti, e in particolare con l'articolo 2 di questo testo, che individua espressamente la proprietà fra i diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Che conseguenze trarre, quindi, dalla sua lettura in un'ottica intergenerazionale? C'è da credere – dichiara profetico Cournand – che se la Costituente avesse preteso dichiarare che la legge salvaguarda il solo proprietario attuale «[...] le generazioni future di cui questa [la Costituente] era libera di assicurare il benessere, e che avrebbe volontariamente condannato al disprezzo e all'indigenza, avrebbero perseguitato attraverso le età la sua memoria, e l'avrebbero consegnata all'escrazione dei secoli»<sup>110</sup>.

Il diritto di proprietà è infatti

[...] inseparabile dall'esistenza; esso è talmente legato alla vita, che non si può rinunciare all'uno senza esporsi a perdere l'altra. [...] Se l'uomo non può, senza follia, esporsi per sua scelta all'indigenza, a maggior ragione non può, senza barbarie, condannarvi i propri figli. [...] L'essere che prende il suo posto

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. ix.

<sup>108</sup> *Ibid.*, pp. xj-xij.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. ix-x.

<sup>110</sup> Cournand, *De la propriété ou la cause du pauvre* cit., p. 3.

[alla sua morte] gli succede in tutti i suoi diritti; o piuttosto eredita dalla natura le cui sacre leggi sono ben al di sopra di tutte le convenzioni umane<sup>111</sup>.

La soluzione istituzionale consisterebbe allora nella creazione di un fondo pubblico<sup>112</sup>, inteso come massa comune da cui prelevare alla nascita di ciascun individuo la porzione necessaria alla sua sussistenza, per poi farcela rientrare alla morte dello stesso. Una sorta di fondo sociale per la solidarietà fra individui di generazioni diverse. Dall'effetto combinato del fondo pubblico di solidarietà e di un piano altrettanto pubblico di educazione dei fanciulli<sup>113</sup> l'abate spera di veder scaturire il consolidamento dell'opera di rigenerazione nazionale avviata con la convocazione degli Stati Generali. Si dice infatti fiducioso che

[...] prima che [sia] passato un secolo, la specie nei nostri climi cambi[...] del tutto. Noi avremmo infine una razza d'uomo che non sconfesserebbe più la natura; e quando tutti i membri della società fossero così costituiti il figlio potrebbe, senza lasciare la sua famiglia, formarsi lui stesso sull'esempio e secondo gli insegnamenti dei propri genitori<sup>114</sup>.

L'obiettivo di lungo periodo è dunque quello di rilanciare il ruolo delle famiglie – ciascuna nella propria singolarità, e tutte nel complesso di quell'unica grande famiglia che è il genere umano – sulla base di un civismo che soltanto l'equa ripartizione e il libero accesso alla proprietà saprebbero garantire<sup>115</sup>. L'uguale divisione delle terre rinsalderebbe i legami familiari, così come i vincoli che uniscono l'uomo ai suoi simi-

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 8-11.

<sup>112</sup> Paine (*Agrarian Justice, opposed to Agrarian Law and Agrarian Monopoly...*, 1797, in *The Writings of Thomas Paine*, London, ed. Conwey, III; trad. it. cit., *La giustizia agraria. Contro la legge agraria e il monopolio agrario*, ne *I diritti dell'uomo* cit., pp. 350-358) prevede una soluzione analoga, ma non identica.

<sup>113</sup> Courmand, *De la propriété ou la cause du pauvre* cit., pp. 18-20.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 21. La previsione è corrispondente a quella relativa alle ragazze, nonostante permangano alcune differenze tra i due modelli pedagogici adottati.

<sup>115</sup> Christine Fauré (*Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris, Éd. Payot, 1988, pp. 31-32) sottolinea come «[...] la famiglia aveva goduto di una posizione privilegiata presso i filosofi giusnaturalisti. [...] I costituenti del 1789 e quelli del 1793, in generale poco attenti alla purezza dottrinale, non menzionano mai la famiglia in quanto cellula di base della società civile». Il *pamphlet* di Courmand confermerebbe come, durante la Rivoluzione, sia stato proprio il dibattito non ufficiale in corso fuori dalle sedi assembleari a recuperare quella dimensione aggregativa trascurata dagli attori politici ufficiali.

li. Cournand pensa, infatti, ad una riforma che incrementi le nascite<sup>116</sup> scongiurando, allo stesso tempo, il rischio che i figli, una volta diventati adulti, optino per l'abbandono della casa paterna. E conclude:

[...] così essendo ogni uomo obbligato a lavorare per la propria sussistenza, e trasmettendo con la sua proprietà la stessa obbligazione al proprio successore, i costumi poco a poco si rigenereranno; bambini sani e robusti nasceranno da padri sobri e laboriosi: dei cittadini liberi, virtuosi e istruiti, infine degli uomini prenderanno il nostro posto e ci supereranno. Così una sola operazione rigenererà nel regno la specie e gli individui; essa realizzerà la felicità della generazione presente, e assicurerà quella delle generazioni più in là nel futuro<sup>117</sup>.

La riflessione sulla disciplina giuridica della proprietà terriera, associata al lavoro in quanto mezzo di promozione sociale, e aperta con ciò all'uguale fruizione da parte di ogni cittadino – virtuoso nel suo essere lavoratore e non in rapporto al suo essere ricco o povero –, è presto collegata alla materia successoria. Il nesso fra i due argomenti è istituito ammettendo che da un azzeramento immediatamente generalizzato delle disparità sociali nel possesso della terra potrebbero derivare effetti più perversi di quelli che la riforma auspicata vorrebbe combattere. Si tratta allora di garantire la sussistenza delle generazioni presenti attraverso il lavoro e sostegni pubblici di vario tipo, e di preparare la felicità di quelle future, limitando per ora alla sola sfera successoria l'applicazione del principio di equa ripartizione delle risorse nazionali disponibili.

Com'è spiegato in un altro passaggio del *pamphlet*,

[...] può accadere [...] che la generazione attuale sia così degenerata, così lontana dalla natura, e la società [sia] pervenuta ad un tale grado di depravazione, che l'eguale divisione di tutte le terre del regno, fatta improvvisamente, divenga più dannosa che utile, e che anziché procurare la felicità generale, essa peggiori la condizione del ricco, senza migliorare molto quella del povero. L'assemblea nazionale [...] valuterà se non sia più conveniente limitarsi, per il momento, ad assicurare attraverso il lavoro, o attraverso degli aiuti ben

<sup>116</sup> Cournand, *De la propriété ou la cause du pauvre* cit., p. 38: «[...] l'uomo [...] non avrà più paura di essere sposo e padre, allorché troverà in questi due titoli dolcezza e vantaggi in misura pari alle pene e all'amarezza che incontra oggi». I toni riecheggiano quelli della voce "Padre" nell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, dove il desiderio di paternità era elevato a valore civico primario.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 40.

distribuiti, la sussistenza di ogni individuo attualmente esistente, e preparare la felicità e la perfezione della generazione futura, applicando la legge di divisione soltanto alle successioni, alla morte di ciascun proprietario<sup>118</sup>.

La proprietà sarebbe ripensata, ma senza intaccare in maniera troppo pervasiva l'equilibrio sociale costituito, evitando cioè di colpire con eccessiva durezza la posizione giuridica dei proprietari attuali. Molto meglio attenderne la morte, e incidere così sugli assetti socio-economici in una fase di transizione generazionale.

Le tesi "comunistiche" di Cournand sarebbero state accolte con entusiasmo e adesione incondizionata dal direttore delle «Révolutions de Paris» Prudhomme, il quale avrebbe sottolineato il profondo scarto nel modo di guardare alla diversa condizione del ricco e del povero nelle visioni che si ispiravano alla filantropia, strumento di mistificazione e di disciplinamento sociale, piuttosto che all'egualitarismo, componente ideale di un pensiero autenticamente rivoluzionario. Nell'articolo *Des pauvres et des riches* del numero 82 delle «Révolutions de Paris» Prudhomme accorda un pieno sostegno alla richiesta di legge agraria, intendendo smascherare i contenuti reali dell'azione filantropica. Del resto,

[...] il filantropo si indirizzerà ai ricchi [...] per persuaderli che è nel loro interesse [...] prevenire, dandole essi stessi esecuzione, questa legge agraria di cui già si parla [...]. Occorre che il filantropo parli così ai ricchi: la legge vi abbassa al livello del povero; che ciascuno di voi elevi un padre di famiglia, dalla classe indigente, al rango dei proprietari, cedendogli una piccola parte dei vostri possedimenti. In un paese diventato libero, il ricco non dormirà mai in piena sicurezza, fino a quando si sentirà pressato da una folla di gente che la legge imprudente lascia senza proprietà e che, saccheggiando l'eredità altrui, crederà di rientrare nel possesso dei propri beni<sup>119</sup>.

Tuttavia non sarebbero mancate le critiche, mosse soprattutto dall'illustre membro dell'Accadémie française La Harpe sul «Mercure de France» e da Jean-François Lambert, meno noto ispettore di

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>119</sup> L. Prudhomme, in «Révolutions de Paris», n. 82, 1791, p. 18. Il medesimo concetto verrà ribadito qualche numero dopo, in risposta al vespaio di polemiche sollevatosi in seguito alla presa di posizione del direttore del «Mercure de France» La Harpe. Cfr. «Révolutions de Paris», n. 96, de 7 à 14 mai 1791, p. 246.

apprendistato presso l'Hôpital général<sup>120</sup> di Parigi e autore del denso pamphlet *Qu'est-ce qu'une nation, un corps politique, un état?*<sup>121</sup>. Entrambi avrebbero denunciato con toni aspri l'attacco al cuore delle istituzioni che temevano condotto attraverso il sistematico smantellamento della proprietà privata. E il dato di maggior rilevanza è che avrebbero adoperato, nel farlo, un linguaggio sintonico con quello del loro obiettivo polemico Cournand, anche perché come il suo carico di richiami al rapporto generazionale.

La Harpe avrebbe intitolato la rubrica *Variétés* del «*Mercure de France*» del 23 aprile 1791 all'«assurda chimera di una Legge agraria in Francia»<sup>122</sup>, e rimproverato ai suoi avversari di aver cercato scorciatoie, laddove si trattava piuttosto di attendere con pazienza i risultati dell'opera riformatrice con cui i costituenti avrebbero riportato «per gradi una proporzione ragionevole nelle fortune»<sup>123</sup>. Ma sarebbe stato Lambert a rispondere in termini più marcatamente generazionali all'interrogativo sul destino della proprietà privata all'interno dell'ideologia rivoluzionaria.

Il prolifico autore, che fin dalla riunione degli Stati Generali aveva manifestato la speranza in una «solida restaurazione» che fosse immune dall'«intero sovvertimento di ogni principio»<sup>124</sup>, nel febbraio 1792

<sup>120</sup> Tourneux (*Bibliographie de l'histoire de Paris pendant la Révolution française*, Paris, Imprimerie Nouvelle – Association ouvrière, 1913; New York, Ams Press, 1976, 5 voll.) offre la seguente definizione di “Hôpital général de Paris”: «[...] denominazione collettiva dei dieci stabilimenti caritatevoli e correzionali menzionati [...] sotto i loro rispettivi appellativi».

<sup>121</sup> J.-F. Lambert, *Qu'est-ce qu'une nation, un corps politique, un état?*, Paris, 26 février 1792.

<sup>122</sup> «*Mercure de France*», n. 17, janvier-juin 1791, Genève, Slatkine Reprints, 1974, p. 142. Prudhomme, in risposta alle critiche di La Harpe, avrebbe dedicato alla vicenda, come già detto, un secondo numero – il 96 della seconda settimana di maggio dello stesso anno – nel quale («*Révolutions de Paris*», n. 96 cit., p. 247) definiva la Rivoluzione francese «vera legge agraria messa in esecuzione dal popolo».

<sup>123</sup> «*Mercure de France*», n. 17 cit., p. 145. E, poco più avanti nello stesso numero: «Quel che è deplorabile, è che uomini che si spacciano per Apostoli della Libertà, predichino una morale perversa, che [...] legittim[a] [...] questi nemici della Rivoluzione, che hanno detto che essa avrebbe finito per essere la “guerra di coloro che non hanno nulla contro coloro che hanno qualcosa”. No, grazie al Cielo, malgrado i presagi degli aristocratici, e gli intrighi di qualche demagogo, e il delirio di tanti giornalisti, la Rivoluzione che ha cominciato con l'essere la guerra degli oppressi contro gli oppressori, terminerà con una Costituzione che metterà tutti al loro posto».

<sup>124</sup> Lambert, *Au roi et aux Etats Généraux. Supplique présentée d'abord à l'Assemblée des Electeurs du Tiers-Etat de Paris... pour sauver le Droit du Pauvre et*

avrebbe colto l'occasione offertagli alcuni mesi prima dal botta-e-risposta tra Prudhomme<sup>125</sup> e La Harpe per denunciare il pervertimento giacobino<sup>126</sup> dei principi contenuti nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, nonché del significato proprio di parole come popolo, stato e, soprattutto, nazione. Nella *Dénonciation à tous les bons citoyens* egli riconosce nell'anarchia dilagante l'emergenza del momento, e invita i cittadini «dabbene»<sup>127</sup> a schierarsi a favore del pieno riconoscimento del diritto di proprietà<sup>128</sup>. Del resto, una volta riscontrato che «[il] principio dell'uguaglianza assoluta [è] diventato [...] familiare [...] ai nostri pericolosi innovatori»<sup>129</sup>, Lambert menziona espressamente il *pamphlet* di Cournand e l'apologia che Prudhomme ne fa dalle pagine del suo giornale. È il solito dannoso spirito di innovazione politica a essere messo sotto accusa, come leggiamo qui di seguito:

[...] così sono i semplici diritti della natura che questo scrittore parricida [Prudhomme] ha appena coraggiosamente reclamato sotto il velo dell'anonimato per l'uomo in società, come se il selvaggio che non vive che di caccia e di pesca, e il francese civilizzato, fossero una sola e medesima cosa. [...] gli insensati novatori [...] credono di essersi arrogato per sempre il diritto di guidarci, di dirigerci, di essere i nostri maestri in fatto di religione, di politica, di morale, di legislazione, in tutto [...]. Noi abbiamo visto, nei vili sarcasmi dello scrittore

*pour l'intérêt commun de tous les Ordres*, [s.l.], 1789, p. 7.

<sup>125</sup> Dietro la presa di posizione del direttore delle «*Révolutions de Paris*», Lambert (*ibid.*, p. 3) scorge una perfetta corrispondenza con gli interessi della coalizione degli operai schierati contro i datori di lavoro per l'aumento dei salari e, più in generale, un disegno complessivamente teso a spezzare qualsivoglia legame sociale.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 50-56. In questo *Post Scriptum* a chiusura del proprio contributo, Lambert dice di riconoscere nell'*Almanach du père Gérard* lo specchio fedele della concezione giacobina del diritto di proprietà, scagliandosi perciò contro con toni di sdegno e di appassionata difesa della religione in generale, e del cristianesimo in particolare.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>128</sup> *Id.*, *Dénonciation à tous les bons citoyens, pauvres ou riches, de l'abus que les ennemis du bien public prétendent faire de la déclaration des droits...en provoquant l'égalité absolue du partage égal des terres...*, Paris, 1<sup>o</sup> février 1792, p. 2: «L'inviolabilità delle proprietà è la base fondamentale dell'organizzazione sociale, e però è alla sovversione totale delle proprietà che la rivoluzione francese ci conduce per una serie di svolte insidiose di cui noi siamo stati in grado di seguire da vicino ogni artificio [...]».

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 5.

Prudhomme, quanto lui, e i suoi pari, contino sul pieno e completo successo delle loro pretese anarchiche [...]»<sup>130</sup>.

E, come non bastasse, le aspirazioni anarchiche e sovversive dei fautori della legge agraria verrebbero spacciate per quel che non sono: conquiste che la società francese avrebbe di fatto acquisito in via definitiva<sup>131</sup>, e non le pretese velleitarie di pochi verso le quali l'autore scaglia i propri anatemi.

Contro il discorso di Courmand, tutto centrato sul concetto di legge di natura e di diritti naturali, Lambert sostiene la priorità del sociale e del convenzionale sul naturale e sul razionale<sup>132</sup>. È questa la chiave di volta per reintrodurre nel dibattito una figura giuridica, e non solo morale, fortemente penalizzata in sede di approvazione del testo definitivo della Dichiarazione dei diritti: i doveri dell'uomo e del cittadino<sup>133</sup>. La stessa proprietà privata, legittimata su basi di diritto naturale, è resa funzionale all'utilità sociale. Non c'è scandalo a riconoscere come legittima la proprietà del primo occupante che, arricchendo il bene occupato – trattasi evidentemente di bene fondiario – del proprio lavoro e dell'opera migliorativa delle proprie mani, assicura attraverso la trasmissione «secondo le leggi convenute in società»<sup>134</sup> il mantenimento di un equilibrio sociale pacificato. Nessun atto di sopraffazione né di conquista del più forte sul più debole, ma il modello proprietario lockiano trasfuso nella realtà francese dell'epoca<sup>135</sup>: possesso

<sup>130</sup> *Ibid.*, pp. 7-27.

<sup>131</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>132</sup> Lo stesso concetto è ripreso nel *pamphlet* con cui Lambert tenta di definire in chiave generazionale e continuistica la nazione, il corpo politico e lo Stato, e che si avrà modo di commentare nelle pagine che seguono. Mi limito per ora a segnalare tale breve passo (Id., *Qu'est-ce qu'une nation, un corps politique, un état?* cit., pp. 30-31): «[...] l'uomo è fatto per vivere in società come l'uccello per volare. Ora l'uomo sociale non ha né può avere libertà che nella misura in cui essa gli può essere utile, e in cui non può nuocere ai suoi simili e alla cosa pubblica».

<sup>133</sup> Id., *Dénonciation à tous les bons citoyens* cit., pp. 37-38: «[...] è una necessità in più non considerare questa associazione [la società] che sotto il profilo dei doveri che essa [...] impone [all'individuo], doveri da cui derivano diritti che essa gli dà e che deve garantirgli come corrispettivo dei sacrifici che esige da lui. Così, l'uomo naturale non ha doveri da adempiere, perché è isolato; ma anche e per la stessa ragione non ha diritti da reclamare. L'uomo sociale al contrario ha dei diritti da reclamare, in quanto ha dei doveri da adempiere».

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>135</sup> Cfr. M. Albertone (– a cura di –, *Fisiocrazia e proprietà terriera*, in «Studi settecenteschi», n. 24, 2004, in part. C. Larrère, *Une philosophie de la propriété. Les*

e lavoro come ingredienti principali di una ricetta sociale che vede nella proprietà il punto più alto di composizione di interessi solo in apparenza conflittuali, in quanto *medium* di armonizzazione piuttosto che di conflitto fra proprietari e non proprietari e collante fra individui di generazioni diverse, originariamente legati dal comune vincolo di sangue<sup>136</sup>.

In questo tipo di società

[...] non soltanto i proprietari, ma ancora tutti gli uomini senza proprietà che sono attivi, laboriosi e di buona condotta, sono ugualmente certi di trovarvi allo stesso tempo la propria sicurezza e il proprio vantaggio, o meglio i proprietari stessi non ci troverebbero né l'una né l'altro. [...] Poiché essendo una la società, [...] i ricchi non hanno meno bisogno delle braccia dei poveri, di quanto i poveri non abbiano bisogno del denaro del ricco. Di conseguenza gli interessi dei ricchi e dei poveri sono comuni e inseparabili. [...] Lavoro e soggezione dalla parte dei poveri; soggezione non servile, ma sociale [...]<sup>137</sup>.

Come per Courmand, anche agli occhi di Lambert il lavoro si fonde con la proprietà, ma solo al momento dell'appropriazione originaria. Nel prosieguo della vita associata si registra, invece, la separazione fra chi detiene la proprietà e chi è preposto al lavoro, soggetti entrambi destinati al benessere sociale ma che quel benessere garantiscono a sé e agli altri non in forza dell'uguale virtù acquistata attraverso l'opera delle proprie mani, ma mediante l'assoggettamento di una parte all'altra. Una soggezione volontaria, e quindi non servile ma sociale.

La negazione del conflitto fra quelli che apparivano a Prudhomme i protagonisti naturali della Rivoluzione – coloro che non hanno nulla – e i controrivoluzionari per eccellenza – coloro che hanno tutto – è confermata dal *pamphlet* con cui, alla fine dello stesso febbraio 1792, Lambert avrebbe dato massima consistenza alla sua riflessione sul

*physiocrates entre droit naturel et économie*, pp. 49-70; S. Fiori, *Lavoro e proprietà nella teoria fisiocratica. Note per una discussione*, pp. 105-116; M. Albertone, *Il proprietario terriero nel discorso fisiocratico sulla rappresentanza*, pp. 181-214) per il rapporto tra modello lockiano e fisiocrazia, come pure tra fondamento naturale e fondamento convenzionale della proprietà.

<sup>136</sup> Lambert, *Dénonciation à tous les bons citoyens* cit., p. 40: «A questi possessori non basterebbe aver goduto con sicurezza, durante la propria vita, di tali proprietà; la tenerezza naturale farebbe loro desiderare quello stesso vantaggio per i propri figli e per la propria posterità, tutti avrebbero quello stesso interesse. Da lì una nuova convenzione sotto questo punto di vista, e conseguentemente il diritto sociale di eredità».

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp. 45-47.

vincolo generazionale e sulla responsabilità nei confronti dei non ancora nati. Il sottotitolo dell'opera attesta la volontà da parte del suo autore di provare «[...] secondo i principi e l'esperienza dei secoli che una sola generazione non deve usurpare tali nomi [di nazione, corpo politico, Stato], e valersene per sconvolgere tutto e tutto distruggere senza alcun riguardo per la posterità»<sup>138</sup>.

Entrato nel vivo della trattazione, Lambert sottopone la nozione di popolo all'idea di durata, allo scopo di scongiurare l'eventualità che una generazione possa agire ed essere «contabile» a sé sola, «senza alcun rapporto con quelle che l'[abbiano] preceduta o quelle da cui deve essere seguita»<sup>139</sup>. Ne consegue la negazione dei diritti dei viventi, indifferentemente dal fatto che si configurino come proprietà o come mero usufrutto. Perciò

[...] con queste parole di nazione, corpo politico, stato, non si devono [...] soltanto intendere gli individui viventi in un determinato momento della loro durata; ma piuttosto l'insieme di tutte le generazioni che compongono questa durata, a cominciare dal momento in cui si è formato il corpo politico, lo stato, fino al momento della sua dissoluzione, o dell'invasione che gli danno la morte, come corpo politico, come stato, sottomettendolo a leggi di cui esso non è più in alcun modo partecipe<sup>140</sup>.

Siccome poi «ad ogni minuto cominciano e finiscono delle generazioni, di cui non si può isolarne nessuna»<sup>141</sup>, occorre emulare i grandi legislatori del passato<sup>142</sup> e guardare alle istituzioni pubbliche come ad un «sacro deposito» per ciascuna generazione. Eccoci al punto:

[...] ogni generazione deve trasmettere questo deposito sacro alle generazioni che devono seguirla, con la medesima fedeltà con cui esse [le istitu-

<sup>138</sup> Id., *Qu'est-ce qu'une nation, un corps politique, un état?* cit., p. 1.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>142</sup> *Ibid.*, pp. 5-6: «[...] mai [...] si sono avuti esempi di un solo legislatore che abbia avuto anche soltanto l'idea di dire ai suoi contemporanei: vi si daranno delle leggi che non avranno alcun rapporto col vostro stato passato, né con i riguardi che sono dovuti alla vostra posterità; ma soltanto all'istante fugace in cui voi respirate; che è necessario che adottiate con entusiasmo, di cui esigiamo che giuriate l'esatta e fedele osservanza senza preoccuparvi se esse converranno o meno alle generazioni a cui farete posto sparendo dalla scena del mondo. [...] non è che fintanto che essi potevano legare grazie alla loro legislazione l'avvenire al passato che credevano di essere arrivati a costituire una nazione, un corpo politico, uno stato».

zioni politiche] le sono state trasmesse da quelle delle quali non occupa che temporaneamente il posto, salvo però i miglioramenti che vi si possono introdurre, ma senza snaturarle né distruggerle. [...] c'è una [...] grande e solida spiegazione a tutto questo; è che le istituzioni pubbliche non possono essere utili che in quanto sono rispettate e non sono rispettate che in ragione del fatto di essere antiche<sup>143</sup>.

L'autore esorta a ritornare alle antiche istituzioni monarchiche, piuttosto che liquidarle sotto i colpi di quella «mostruosa frenesia» che avrebbe agitato gli animi rivoluzionari «in questi tre anni [dal 1789 al 1792] di fermento e di effervescenza»<sup>144</sup>. Gli attentati più detestabili al cuore dell'edificio istituzionale gli «energumeni innovatori» li avrebbero sferrati ai danni delle due autorità tutelari della nazione francese, quella spirituale del Dio cristiano e quella temporale del monarca<sup>145</sup>. Il vero malcelato obiettivo dei costituenti sarebbe stato quello «[...] non già di innalzare i piccoli, ma di abbattere i grandi, ed ecco perché non abbiamo più nobiltà, ma giacobini al suo posto»<sup>146</sup>.

Attraverso il patriottismo<sup>147</sup> e l'egualitarismo di un'ideologia, a ben vedere, malata di elitismo<sup>148</sup>, i rivoluzionari avrebbero colpe-

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>144</sup> *Ibid.*, pp. 21-22. Qualche pagina prima (*ibid.*, p. 18) è detto inoltre: «[...] dal momento che una sola generazione non è una nazione, un corpo politico o uno stato, più di quanto un solo individuo non sia questa generazione, è vero che per i nostri contemporanei era piuttosto un dovere sacro trasmettere alla posterità tale forma [la monarchia di Francia con i suoi quattordici secoli di storia], con tutte le istituzioni da cui essa si trovava a essere puntellata, che correre il rischio terribile di sostituire loro tanto bruscamente quella di tutte le innovazioni alle quali la religione, i costumi, il genio, il carattere del popolo Francese, permettono meno di credere che possa mai piegarsi».

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 54: «Nuovi Titani, i nostri pretesi costituenti hanno creduto di poter strappare Dio stesso dal suo trono, e fingendo di rispettarlo, hanno pensato di usurpare facilmente tanto l'autorità della Chiesa di Dio che quella del re».

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>147</sup> *Ibid.*, pp. 61-62: «Il patriottismo è, propriamente parlando, l'unica religione dei rivoluzionari. [...] Di modo che se è vero che fu allo stesso tempo la combinazione e la perfezione di tutte le virtù, come i suoi seguaci [affermano], pretend[endo] che si creda loro sulla parola, la generazione attuale sarebbe in effetti davvero criminale nel non adottarne per se stessa e per trasmetterla alla nostra posterità la versione concreta, di cui noi avremmo avuto la consolazione e la felicità di risentire i frutti benefici. Sì, i frutti; perché non è che dai suoi frutti che si riconosce un albero; ma, quali sono allora quelli del patriottismo? Gli assassini, i massacri, gli incendi, l'anarchia [...]».

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 99: «[...] mentre la libertà sembrerebbe essere per tutti, non ci sarebbe dunque sicurezza che per i fanatici apologeti delle brusche e mostruose innovazioni che essi hanno avuto l'audacia di permettersi, calpestando i sacri impegni che avevano

volmente rigettato il genere umano in uno stato presociale, e quindi prepolitico, di perdita di coscienza storica e di entusiasmo infantile per il nuovo<sup>149</sup>. L'ondata di innovazione rivoluzionaria avrebbe peraltro tradito le aspettative e lasciati inascoltati proprio i bisogni di quelli che più di tutti la Rivoluzione avrebbe dovuto favorire: i poveri, con o senza lavoro, e perciò con o senza mezzi di sussistenza. A questo proposito Lambert abbraccia un'accezione ampia di popolo, e si chiede retoricamente se

[...] il popolo propriamente detto, il popolo laborioso e utile, il cui attaccamento all'ordine pubblico lo rende così raccomandabile; questa classe di uomini senza proprietà, su[ ] cui lavor[o] fa affidamento l'intera società, in una parola i poveri, hanno almeno guadagnato qualcosa attraverso la dichiarazione di tale uguaglianza chimerica, che ha fatto sparire ogni grandezza, per non lasciare più sussistere che l'ampollosa demagogia dei nostri pretesi costituenti, in quasi tutte le occasioni tirannicamente dominata dai clubs<sup>150</sup>.

Mosso da un sentimento di fede cristiana che lo induce a vedere nella religione un supporto non solamente spirituale, ma anche e soprattutto materiale all'esistenza, l'ispettore di apprendistato annovera fra i principali compiti del governo quello di rimuovere non già la povertà, che è l'effetto dell'originaria disparità di condizioni che vige – ineliminabile – in ogni società umana, ma la mendicizia, che è invece il segno di un fallimento più che evitabile. La politica di espropriazione dei beni ecclesiastici perseguita dalla Costituente avrebbe infatti generato una lunga serie di guasti, indebolendo le chiese particolari<sup>151</sup> dalle quali l'assistenza pubblica era di fatto amministrata in *Ancien régi-*

contratto con la nazione francese, l'unica volta da quasi due secoli che era stata costituzionalmente riunita in assemblea».

<sup>149</sup> *Ibid.*, pp. 59-61: «Il genere umano ridiventato bambino. Eh! Chi non lo sospetterebbe di fronte all'entusiasmo più che puerile che egli mostra per le nozioni empie, stravaganti e ridicole che pretende di sostituire alle solide istruzioni che gli sono state fedelmente trasmesse, [...] di fronte a questa licenza sfrenata di produzioni incoerenti e insensate che sono contemporaneamente lo scoglio e l'obbrobrio della ragione [...]. In effetti, uno dei caratteri indelebili dell'infanzia è di non assegnare alle parole che le si presentano altra accezione di senso, che quella che coloro che comandano hanno giudicato, a loro modo di vedere, conveniente. [...] Re, regalità, monarchia, siffatte parole erano troppo vecchie, gli ideali che esprimevano erano quello del rispetto, della venerazione dell'universo; i novatori hanno di colpo [...] cambiato tutte le idee e sconvolto tutte le teste».

<sup>150</sup> *Ibid.*, pp. 70-71.

<sup>151</sup> *Ibid.*, pp. 75-77.

*me*, e lasciando senza tutele la parte più debole e meno garantita della società, quella stessa parte della quale è arrivato il momento di tornare a farsi carico.

Occorrono fondi per alleviare le pene dei più poveri giacché

[...] appropriarsi del patrimonio delle Chiese particolari e dei poveri è [...] contrario al diritto autenticamente nazionale, vietato dalla religione, [è] sovversivo delle più sante leggi dell'umanità, e inoltre, secondo uno degli oracoli della rivoluzione, lo scrittore Prudhomme, spalanca ampiamente la porta alla legge agraria, e di conseguenza a tutti gli orrori dell'anarchia e, a meno che quest'atto di ingiustizia [...] non produca una dissoluzione immediata della nostra posterità, certamente quest'ultima esigerà e otterrà [...] la piena e completa reintegrazione dei propri diritti inalienabili e imprescrittibili, uguale a quella che noi reclamiamo qui formalmente in suo nome<sup>152</sup>.

Nel suo sfogo antigiacobino e filomonarchico – che è poi lo sfogo di chi associa con la massima disinvoltura identità religiosa e identità nazionale di un popolo<sup>153</sup> in un tutto organico –, Lambert coinvolge direttamente «la borghesia egoista e sconsiderata»<sup>154</sup> all'interno della quale, oltre al solito Prudhomme, non manca di inscrivere a pieno titolo politici di professione come Mirabeau<sup>155</sup>. Contestando alla controparte un fanatismo che, perlomeno a livello verbale, non sembra risparmiare neppure le sue prese di posizione, egli conclude la rassegna delle nefandezze giacobine e dei meriti della carità cristiana con l'ennesimo *Post Scriptum*, nel quale condensa in poche efficaci righe il proprio pensiero su ciò che la rivoluzione dovrebbe e stenta ad essere. Dichiarando che «[...] una rivoluzione non può essere legittima e salutare che in quanto 1° [sia] indispensabile, 2° leghi l'avvenire al passato, 3° si operi nella calma e la pace della saggezza»<sup>156</sup>, Lambert declina in chiave temporale un discorso che – soprattutto al punto due – ricalca, più o meno consapevolmente, la lettura burkiana della Rivoluzione francese. Come Burke, anch'egli insiste sul necessario legame del passato con

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 112: «Non ci sono popoli realmente virtuosi che non siano quelli sinceramente attaccati alla religione».

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 93. Mirabeau era anche stato l'obiettivo polemico di un altro fautore della durata storica e della continuità generazionale, il Burke delle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* (trad. it. cit., p. 235).

<sup>156</sup> Lambert, *Qu'est-ce qu'une nation, un corps politique, un état?* cit., p. 111.

il futuro quale contenuto indispensabile di ogni rivoluzione che aspiri alla legittimità, e non all'arbitrario sovvertimento dell'ordine costituito, e si schiera così a favore della continuità storica, negando in radice qualsivoglia autonomia generazionale.

È possibile ipotizzare che Burke stia a Paine come Lambert a Courmand, nel senso di rilevare la perfetta uguaglianza di rapporto fra gli interpreti, pure fattivamente coinvolti nel fenomeno rivoluzionario, e gli attori politici concreti del tempo. Ne esce avvalorata la propensione di un'epoca a tradurre in termini generazionali la coesistenza al suo interno di letture contrapposte della rigenerazione rivoluzionaria, di continuità storica e di conservazione istituzionale le une, di rottura temporale e di innovazione politica le altre. Vedremo come tale propensione emerga, con forza equivalente, osservando il processo di rigenerazione da una prospettiva più squisitamente costituzionalistica, e privilegiando perciò all'interno del dibattito rivoluzionario le tappe relative alla definizione della parola *constitution* e all'istituto della revisione costituzionale.



## Capitolo Quarto

### La catena riannodata: la Rivoluzione francese e il problema delle generazioni future

#### 4.1 Dichiarazione dei diritti e felicità dei posteri: il dibattito sull'idea di costituzione

La costituzione è in generale un oggetto sensibile al fluire della temporalità storica<sup>1</sup> ed è anche il più appropriato a riflettere la moderna apertura di questa al futuro, oltre che lo specifico legame generazionale originato da un simile mutamento di prospettiva. Si capisce allora perché proprio della costituzione rivoluzionaria i contemporanei abbiano dato letture molteplici, improntate ora al massimo di continuità storica ora alla più forte discontinuità temporale.

Ai fini di una ricognizione accurata delle varie accezioni di significato del termine *constitution* nella Francia di fine Settecento, torna utile rifarsi agli innumerevoli studi condotti sul tema a partire dall'analisi della prima Costituzione rivoluzionaria, quella del 3 settembre 1791<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> O. Rudelle, *Constitution et République. La dialectique du temps*, in M. Vovelle (sous la direction de), *Révolution et République. L'exception française (Actes du colloque de Paris I Sorbonne de 21-26 septembre 1992)*, Paris, Kimé, 1994, pp. 560-561: «In effetti, che cos'è una Costituzione se non il calendario in cui sono amministrare le scadenze della politica: trasmissione del potere, ritmo e natura dei rinnovamenti elettorali, termini che tracciano la divisione e la frontiera delle responsabilità, etc... Così deve valutarsi l'originalità dell'esperienza francese che, con la Rivoluzione, ha voluto pensare il tempo in quanto "Ragione" e non più con la Tradizione».

<sup>2</sup> A. Vergne, *La notion de Constitution d'après les cours et assemblées à la fin de l'ancien régime (1750-1789)*, Paris, De Boccard, 2006; M. Pertué, *La notion de constitution à la fin du 18<sup>e</sup> siècle*, in J. Guilhaumou et R. Monnier (sous la direction

Tutti riferiscono del convulso, e a tratti confuso dibattito svoltosi alla vigilia, e poi nel pieno della Rivoluzione, quando «per i tradizionalisti, la Francia ha una costituzione venerabile, che è sufficiente ristabilire nella sua purezza originaria; [mentre] per i “nazionali” la Francia non ha costituzione»<sup>3</sup>. Sarebbero emerse, quindi, due idee fondamentalmente contrapposte di costituzione: in un caso, l'idea tradizionalistica che tendeva a recuperare i diritti storici – secondo Burke, i «veri diritti» contrapposti ai presunti «diritti dell'uomo», storici e contingenti i primi, metastorici e universali i secondi – e a valorizzare gli antichi usi dei francesi, nel rispetto di una continuità assicurata dalle *leggi fondamentali del regno*. Nell'altro caso, invece, una visione di segno opposto, riconducibile al cosiddetto «costituzionalismo volontaristico»<sup>4</sup>. Il volontarismo costituzionale incarnato dal *partito nazio-*

de), *Des notions-concepts en révolution*, Paris, Société des Études robespierristes, 2003, pp. 39-54; Furet et Halévi, *La monarchie républicaine* cit.; M. Troper et L. Jaume (sous la direction de), *1789 et l'invention de la Constitution (Actes du colloque de Paris, 2, 3 et 4 mars 1989)*, Paris, L.G.D.J. – Bruylant, 1994; J. Bart, J.-J. Clère et alii (sous la direction de), *1791. La première Constitution française (Actes du colloque de Dijon, 26 et 27 septembre 1991)*, Paris, Economica, 1993; Baker, «Costituzione», in Furet e Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese* cit., pp. 474-488; M. Valensise, *La constitution française*, in Baker (ed.), *The French Revolution and The Creation of Modern Political Culture* cit., vol. 1 cit., pp. 441-467; R. Mousnier, *Comment les français voyaient la constitution*, in Id., *La plume, la faucille, et le marteau. Institutions et société en France du Moyen Age à la Révolution*, Paris, PUF, 1970; Bastid, *L'idée de constitution* cit.; Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle* cit.; P. Duclos, *La notion de Constitution dans l'œuvre de l'Assemblée constituante de 1789*, Paris, Dalloz, 1932. Nel panorama delle pubblicazioni nostrane, si segnalano invece: W. Schmale, *Les parlements et le terme de constitution au XVIII<sup>e</sup> siècle: une introduction*, in «Il Pensiero politico», n. 3, 1987, pp. 415-424; P. Colombo, *Instaurazione, mantenimento e mutamento dell'ordine politico. La constitution nel lessico della Rivoluzione francese* in «Filosofia politica», n. 2, 1991, pp. 303-324; Id., *La costituzione rivoluzionaria*, in *Governo e costituzione. La trasformazione del regime politico nelle teorie dell'età rivoluzionaria francese*, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 90-127; M. Barberis, *Progetto per la voce “costituzione” di una Enciclopedia*, in «Filosofia politica», n. 2, 1991, pp. 351-369.

<sup>3</sup> J.M. Carbasse, *La constitution coutumière: du modèle au contre-modèle*, in V.I. Comparato (a cura di), *Modelli della storia del pensiero politico*, II, *La Rivoluzione francese e i modelli politici*, Firenze, Olschki, 1989, pp. 163-179, in part. p. 167: «[I tradizionalisti] chiedono la restaurazione delle antiche libertà, senza accordarsi sempre sul loro contenuto, e sulla rispettiva parte dei diritti del re e di quelli della nazione [...]. [I nazionali], piuttosto sensibili alle tesi di Rousseau, non pensano che ad assicurare i diritti della nazione».

<sup>4</sup> Cfr. S. Rials, *La contre-révolution: le procès du constitutionnalisme volontariste*,

*nale* non va confuso, tuttavia, con l'antitradizionalismo politico dei cosiddetti «realisti modernisti» i quali, da una posizione fortemente minoritaria, auspicavano una modernizzazione del regime monarchico che si compisse attraverso la filosofia dei Lumi, accogliendo sovente il modello voltairiano del dispotismo illuminato<sup>5</sup>.

Si pensi a quanto Turgot aveva scritto nel 1775 all'indirizzo del monarca a proposito della necessità di modernizzare la burocrazia regia:

La causa del male, Sire, viene dal fatto che la vostra nazione non ha *costituzione*. È una società composta di differenti ordini uniti male e di un popolo i cui membri non hanno tra loro che legami sociali assai scarsi; dove, per conseguenza, ciascuno non si occupa che del suo esclusivo interesse particolare [...] di modo che [...] Vostra Maestà è obbligata a decidere tutto da sé o tramite i suoi mandatari<sup>6</sup>.

È evidente come dietro la volontà di riformare la Francia, comune a «realisti modernisti» e «nazionali», si annidassero di fatto ragioni e aspirazioni politiche molto diverse: da un lato lo sforzo di restaurazione monarchica che accomunava gli eredi di Voltaire ai tradizionalisti, dall'altro l'intento di cambiare del tutto l'assetto politico vigente, subordinando la figura del monarca a quella della nazione francese – seppure non soppiantando ancora del tutto la prima con la seconda<sup>7</sup> –, nel convincimento che la costituzione come atto di volontà razionale potesse creare un ordine nuovo. Se ne deduce che solo l'intento autenticamente innovativo, e non semplicemente restaurativo degli antichi fasti monarchici, avrebbe giustificato l'adozione, anche

in Id., *Révolution et contre-révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, D.U.C. et Albatros, 1987, pp. 13-21.

<sup>5</sup> Cfr. Carbasse, *La constitution coutumière* cit., p. 167.

<sup>6</sup> A.R.J. Turgot, *Mémoire sur les municipalités*, 1775, in *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, par G. Schelle, Paris, Librairie Felix Alcan, 1913-23, 5 voll.; réimpr. Glashütten im Taunus, Verlag Detlev Auvermann KG, 1972, tome IV, p. 576. Lo scritto, redatto in realtà da Dupont de Nemours su indicazione di Turgot, sarà pubblicato postumo nel 1787.

<sup>7</sup> S. de Clermont-Tonnerre (*Rapport du Comité de constitution. Contenant le Résumé des Cahiers relatifs à cet objet...*, Paris, Baudouin, Imprimeur de l'Assemblée Nationale, 1789, p. 2), sull'incondizionata fede monarchica comune a conservatori e innovatori costituzionali, scrive: «[...] ad eccezione del Governo e delle forme monarchiche, che è nel cuore di ogni francese di amare e rispettare, e che vi è stato ordinato di mantenere, vi sono stati dati tutti i poteri necessari a creare una Costituzione».

in Francia come negli Stati Uniti, di un'idea di costituzione – magari fissata in una Carta solenne – non meramente dichiarativa di principi esistenti, ma autenticamente costitutiva, in quanto «testo creativo»<sup>8</sup>, di una nuova compagine politica e sociale.

Come il deputato *monarchien* Stanislas de Clermont-Tonnerre scriveva nel suo *Rapport* alla Costituente del 27 luglio 1789 quando, fattosi portavoce del Comitato di costituzione, tentava di riassumere le questioni su cui i *cahiers de doléances* raggiungevano l'unanimità di vedute e quelle rispetto alle quali facevano invece registrare il massimo di dissonanza<sup>9</sup>,

[...] i nostri Committenti, Signori [deputati], sono tutti d'accordo su un punto: essi vogliono la rigenerazione dello Stato; ma gli uni l'attendono dalla semplice riforma degli abusi e dal ristabilimento di una Costituzione esistente da quattordici secoli, e che è sembrata loro poter rivivere ancora a condizione di riparare gli oltraggi che le hanno arrecato il tempo e le numerose insurrezioni dell'interesse personale contro l'interesse pubblico. Altri hanno guardato il regime sociale esistente come talmente viziato, che hanno chiesto una nuova Costituzione<sup>10</sup>.

Posto il discrimine tra fautori di una costituzione già fatta e fautori di una costituzione da fare, Clermont-Tonnerre individuava nella richiesta di una Dichiarazione dei diritti dell'uomo, da annettersi al testo costituzionale, il carattere distintivo di tutti i *cahiers* che negavano l'esistenza di una costituzione immemorabile di Antico regime<sup>11</sup>.

Il *Résumé général et exact* che dei *cahiers de doléances* avrebbero offerto nello stesso 1789 Prudhomme e de Mézières si caratterizza per l'esplicita presa di posizione dei due curatori nel senso di escludere che la Francia abbia effettivamente una costituzione, poiché

[...] mai vedrete la monarchia [francese] simile a se stessa per la durata di un intero secolo. Mai vedrete il governo poggiato su basi costanti e determinate, non leggi che fissino con precisione i rapporti del re nei confronti della nazione, della nazione nei confronti del re; non poteri saggiamente ordinati fra

<sup>8</sup> Cfr. Bastid (*L'idée de constitution* cit., pp. 15 e 146) sulla costituzione come «testo creativo» e sulla «mania costituente» come tratto tipicamente francese e totalmente estraneo alla tradizione d'Oltremarica.

<sup>9</sup> Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 640-641.

<sup>10</sup> Clermont-Tonnerre, *Rapport du Comité de constitution* cit., p. 2.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 3.

loro; nessun diritto nettamente definito; e, conseguentemente, nessuna costituzione<sup>12</sup>.

Il *Discorso preliminare* che introduce la raccolta conferma, inoltre, la tesi di una Dichiarazione dei diritti quale reagente specifico dell'innovazione costituzionale e raccoglie i *cahiers* recensiti in tre volumi, uno per ciascuno dei tre ordini del Regno, mostrando soprattutto lo scarto fra le posizioni della nobiltà e quelle del Terzo Stato. Le doglianze nobiliari ribadiscono, infatti, che la Francia ha una costituzione da mille e trecento anni<sup>13</sup> e, nella logica propria di un ordine privilegiato, colgono il fondamento di tale costituzione proprio nel *privilège*. È il principio monarchico a costituire in sé un privilegio<sup>14</sup> e il fondamento dell'intero sistema di privilegi dell'ordinamento sociale d'*Ancien régime*. È quanto leggiamo nel *cahier* della nobiltà del Bugey:

Art. V Una delle maggiori prove del fatto che vi è una costituzione in Francia, è che esistono degli ordini, dei corpi e degli individui che possiedono diritti e prerogative. Art. VI [...] parecchi di questi privilegi attengono all'essenza della monarchia, che si corrompe, come ha affermato l'illustre Montesquieu, quando li si annienta. [...] Art. XI La regalità è un privilegio, e il più grande di

<sup>12</sup> *Discours préliminaire*, in L. Prudhomme et L. de Mézières, *Résumé général et exact des cahiers et pouvoirs, instructions, demandes et doléances..., remis [aux] députés à l'assemblée des États généraux ouverts à Versailles le 4 mai 1789. Avec une Table raisonnée des matières, par une Société de Gens de Lettres*, Paris, chez l'éd. Prudhomme, 1789, pp. lj-liij.

<sup>13</sup> *Cahier de Bugey (Ordre de la Noblesse, tome II, Section II De la Constitution, §. I Les Français ont une constitution*, in *ibid.*, pp. 26-27): «Art. II Invano alcuni arditi innovatori diffondono in scritti riprovevoli, e vorrebbero convincere [del fatto] che uno Stato che permane da mille e trecento anni, non sia mai stato costituito. [...] Art. VIII Si tratta meno di creare o di cambiare la costituzione, che di sradicare gli abusi che sordamente la minano; meno di fomentare pericolose innovazioni, fissando nuovi principi, che di rispettare quelli che sono anticamente stabiliti, di cui l'esperienza ha confermato la bontà [...]».

<sup>14</sup> Per il principio monarchico come fonte non di privilegio ma di maggior responsabilità politica del re rispetto al *quisque de populo*, si veda l'opinione di Pothée all'interno della discussione sul debito pubblico tenutasi in aula fra il 7 e l'11 agosto 1789. Nell'avvio di seduta della mattina del 9 agosto, il deputato («Moniteur», I, *Séance du 9 août*, 1789, p. 160) dichiarerà che: «Bisogna paragonare il re ad un cittadino: supponiamo che un cittadino che avesse molti debiti, contragga nuovi prestiti; supponiamo che egli prenda misure affinché gli ultimi prestatori abbiano la preferenza sugli antichi, questa preferenza sarebbe dunque compatibile con le prime leggi della morale. [Ma] la prima massima, in materia di governo, è l'onestà; e la preferenza di cui si tratta nel progetto [in esame] è disonesta».

tutti quelli che la nazione può conferire nello stato monarchico; tutti gli altri ne sono derivazioni tanto necessarie quanto i rami lo sono all'albero; privato dei suoi rami, esso perisce [...]»<sup>15</sup>.

Nella retorica nobiliare i diritti sono dunque ricondotti alle prerogative e ai privilegi di un'ideologia monarchica che, maturata in un contesto prevalentemente feudale, conserverebbe ancora tutti i tratti di necessaria vitalità, a dispetto del continuo mutare delle circostanze storiche. Sarebbero proprio quelle prerogative e quei privilegi a garantire la continuità giuridica e istituzionale, fuggendo in anticipo l'eventualità di traumatiche rotture e autorizzando, semmai, quei soli sforzi di adeguamento normativo al presente che non si traducano nella messa in questione del fondamento di legittimità dell'ordine pregresso.

Le cose vanno in tutt'altra maniera quando si passa a sfogliare il terzo tomo della raccolta, dedicato al corrispettivo ordine della società francese. I *cahiers* del Terzo Stato evocano anch'essi i diritti come principi immutabili in un sistema costituzionale complessivamente destinato al mutamento, ma è di diritti universalmente riconosciuti, o anche solo riconoscibili a tutti, e non di attribuzioni permanentemente assegnate a pochi<sup>16</sup>, che si tratta. Ciò nonostante, l'auspicato abbandono della cultura del privilegio non si accompagna ad un entusiasmo cieco e un po' infantile per il sovvertimento costituzionale, costi quel che costi, ma tradisce una coscienza già sensibilizzata – e nel prosieguo della Rivoluzione sempre più lacerata – di fronte al problema del difficile equilibrio tra ieri e oggi, continuità e rottura, innovazione e conservazione.

Nelle parole dei deputati bretoni, ad esempio, al di là di un radicalismo politico raramente eguagliato alla vigilia degli Stati Generali, alberga la consapevolezza che l'edificio costituzionale debba essere sì ricostruito fin dalle fondamenta, ma senza pensare ad un'opera di edificazione imperitura. Sono appunto le fondamenta – i principi immuta-

<sup>15</sup> Cahier de Bugey cit., p. 27.

<sup>16</sup> Paine, *I diritti umani II*. cit., pp. 289-290: «Affermare che un privilegio conferisca dei diritti significa pervertire i termini; esso ha un effetto opposto, cioè quello di privare dei diritti. I diritti ineriscono a tutti i cittadini; ma i privilegi, annullando tali diritti nella maggioranza, li lasciano per esclusione nelle mani di pochi. [...] le sole persone nei cui confronti agiscono sono coloro che essi escludono dai diritti. [...] e perciò tutti i privilegi non hanno che un effetto indiretto e negativo. Non conferiscono dei diritti ad A, ma discriminano in favore di A abolendo i diritti di B, e di conseguenza sono strumento di ingiustizia».

bili che vanno sotto il nome di diritti del cittadino e della nazione – a dover essere gettate da ora e per sempre<sup>17</sup>, ma ciò che su di esse verrà edificato dovrà possedere il pregio della duttilità rispetto al fluire del tempo e all'insorgenza di nuovi bisogni. A farne le spese sarebbero, in caso contrario, le generazioni future, vincolate nell'illusione che si possano «redigere e [...] formare fin dall'epoca presente la costituzione e le leggi vantaggiose», in violazione della massima per cui «gli individui attuali non possono legare i loro discendenti, impedendo loro di perfezionare la costituzione e le leggi»<sup>18</sup>. La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino è, allora, l'ennesimo prodotto della dinamica rigenerativa: in esso i diritti dell'uomo si intrecciano con quelli della nazione<sup>19</sup> e la comune appartenenza al genere umano è collegata alla cittadinanza politica rivoluzionaria. Dichiarare i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo equivale infatti a dotare i cittadini presenti e futuri di un'arma affilata contro i mali pubblici e la corruzione dei governi, e per il mantenimento della Costituzione e la felicità generale.

<sup>17</sup> Volney (*Des conditions nécessaires à la légalité des Etats Généraux* cit., p. 9) per un'opinione coincidente sul punto, quando dichiara: «[...] le convenzioni furono accidentali; le circostanze variano senza sosta; i soli diritti essenziali degli uomini, i loro rapporti naturali nello stato sociale, ecco le basi eterne di ogni forma di governo, ecco il modello imprescrittibile e costante, presente in tutti i luoghi e i tempi».

<sup>18</sup> Cahier de Rennes (tome III *dédié au Tiers Etat*, Section II *Constitution*, §. II *Principes généraux de la Constitution*, in Prudhomme et de Mézières, *Résumé général et exact des cahiers et pouvoirs* cit., p. 53): «Art. XXX Come non ci si può illudere, per numerose ragioni, di redigere e formare fin da ora la costituzione e le leggi vantaggiose, persuasi che gli individui attuali non poss[a]no legare i loro discendenti, e impedire loro di perfezionare la costituzione e le leggi; convinti d'altronde della necessità di riunire in un solo corpo i principi eterni dell'ordine sociale, secondo i quali si possano correggere in seguito i difetti e gli abusi che si giungesse a riconoscere; i Deputati agli Stati Generali cominceranno il loro lavoro sulla legislazione attraverso una dichiarazione dettagliata dei diritti essenziali dei Cittadini e della Nazione; di quei diritti che non devono o non possono essere abrogati da alcuna legge umana».

<sup>19</sup> De Baecque (A. De Baecque, W. Schmale, M. Vovelle – sous la direction de – *L'an I des droits de l'homme*, Paris, CNRS, 1988, p. 13), commentando lo scritto che Cerutti avrebbe dato alle stampe nella primavera del 1789, *Vues générales sur la constitution française*, parla di un tempo della dichiarazione dei diritti che «[...] precedendo la “felicità costituzionale”, è il tempo della rivincita del popolo, del suo rialzare la testa. La dichiarazione si vuole il testo fondatore, le tavole della legge della Rigenerazione». Si veda, invece, Jacques Godechot (*Les Institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, PUF, 1951) per la distinzione fra «diritti dell'uomo» e «diritti della nazione».

A tale proposito, le sedute in aula fra il 6 luglio e il 27 agosto 1789 si sarebbero contraddistinte per una tendenza generale a prendere la parola sul difficile connubio fra grammatica individualistica dei diritti umani e appartenenza comune alla *polis*. Lo scontro non era solo tra fautori e detrattori dell'attività *déclaratoire*, ma anche tra chi riteneva che ci si dovesse limitare a dichiarare il complesso di diritti che afferivano al genere umano e alla comunità politica, e chi giudicava incompleto un tale catalogo, qualora privo del riferimento ai doveri dell'uomo e del cittadino. *L'incipit* del celebre Preambolo alla Dichiarazione del 26 agosto 1789 contiene un accenno al tema dei doveri, destinato comunque a perdersi nel seguito dell'esposizione:

I Rappresentanti del popolo francese, costituiti in Assemblea nazionale, considerando che l'ignoranza, l'oblio o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le sole cause dei mali pubblici e della corruzione dei governi, si sono risolti a esporre, in una dichiarazione solenne, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo, affinché questa dichiarazione, costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, richiami loro senza sosta i propri diritti e i propri doveri [...]; perché le lamentele dei cittadini, fondate ormai su principi semplici e incontestabili volgano sempre al mantenimento della Costituzione e alla felicità generale<sup>20</sup>.

Eppure, nella turbolenta seduta del 4 agosto, il deputato Dupont de Bigorre si sarebbe detto favorevole ad una dichiarazione dei doveri, introducendo per primo nel suo intervento la dimensione generazionale e sollecitando così l'Assemblea:

[...] stabiliamo e fissiamo per prima cosa i doveri dell'uomo; poiché a chi daremo leggi, quando il così naturale spirito di indipendenza avrà esaltato tutti gli animi, e rotto i legami che mantengono il patto sociale? Preferiamo i dolci sentimenti di fare il bene, alla vanità di farci ammirare; che la posterità ci renda giustizia<sup>21</sup>.

Ma fin qui i doveri dei quali si chiedeva a piena voce di stendere preventivamente il catalogo, pur costituendo un primo elemento di eteronomia teso a frenare «il tanto naturale spirito di indipendenza» del tempo, non davano segno di volersi indirizzare specificamente ai

<sup>20</sup> *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, in *La Constitution française*, présentée au roi par l'Assemblée nationale, le 3 septembre 1791, in «Moniteur», V, *Séance du 16 septembre*, 1791, p. 2.

<sup>21</sup> Dupont de Bigorre, in «Moniteur», I, *Séance du 4 août*, 1789, p. 138.

cittadini del futuro. La posterità, d'altronde, non era che il tribunale della storia davanti al quale le generazioni presenti sarebbero state tenute un giorno a fare la loro comparsa e a dar conto del loro operato. Stupisce di incontrare una simile affermazione sulle labbra di un uomo aperto alle nuove idealità rivoluzionarie come il deputato del Terzo Stato di Bigorre, poiché era tipico della mentalità aristocratica e conservatrice del tempo piuttosto che di quella dei *novateurs* l'atteggiamento per cui non della felicità dei non ancora nati occorre preoccuparsi, ma della considerazione e del giudizio che questi avrebbero espresso nei confronti di coloro che li avevano preceduti.

Un'allusione esplicita all'agire politico concreto dei posteri e, più in generale, all'autonomia e all'eteronomia generazionale<sup>22</sup>, emergeva invece dalla riflessione del protestante Rabaut Saint-Etienne che, alla metà del mese di agosto, avrebbe presentato un suo Progetto di dichiarazione nel cui *Avertissement* era scritto:

[...] niente [è] più adatto a mantenere presso le generazioni future la libertà che predispose per loro l'Assemblea Nazionale, che separare così dalla Costituzione i principi e le massime su cui essa riposa [...]. Quale Cittadino, che si occupi della Costituzione della sua Patria, potrebbe impedirsi [di provare] una deliziosa tenerezza, pensando che egli si occupa anche della felicità di tutte le generazioni future! Niente di più semplice e di più evidente dei Principi della Società!<sup>23</sup>

Partendo dal testo di Rabaut Saint-Etienne, è possibile isolare alcune parole-chiave di straordinario valore ai fini della nostra analisi: la libertà contrapposta al dispotismo; la conoscenza dei veri principi sociali contrapposta all'ignoranza; la vergogna per la sottomissione al potere arbitrario – specialmente quando si trattasse di sottomissione volontaria e supinamente compiaciuta – contrapposta all'orgoglio per il riscatto e per la rivendicazione dei propri diritti. Difatti

<sup>22</sup> «Le point du jour ou Résultat de ce qui s'est passé la veille à l'Assemblée Nationale», Paris, chez Cussac, II, n. LVII, 19 août 1789, p. 163: «Rabaut de Saint-Etienne ha sviluppato benissimo il proprio auspicio di una dichiarazione semplice, chiara, in uno stile che fosse alla portata del popolo, [che] racchiudesse tutte le massime di ragione e di libertà che, insegnata nelle scuole, formasse una generazione di uomini liberi, capaci di resistere al dispotismo che si insinua in maniera impercettibile in tutte le classi della società».

<sup>23</sup> *Projet du préliminaire de la constitution française*, présenté par M. Rabaut de Saint-Etienne, Versailles, Baudouin, 1789.

[...] per tutti i Popoli sottomessi al potere arbitrario, arriva un'epoca di degradazione in cui i Diritti più evidenti sono interamente ignorati, in cui essi non pensano a reclamarli, e in cui, al colmo della vergogna, essi si compiacciono nel loro degrado [...]. Noi risparmieremo tale onta ai nostri nipoti. [...] Che queste massime, così chiare come il giorno, e semplici come la verità, siano messe alla portata di tutti! Che tutti le vedano, che le leggano, che le imparino a memoria, che i loro figli le facciano proprie a loro volta, e che, trasmesse di età in età, esse vadano a preservare le generazioni più distanti dagli attacchi del Dispotismo! E se le rivoluzioni dei secoli devono far sparire un giorno questo Popolo di uomini liberi e istruiti, che la Storia dica agli uomini che gli succederanno: Ci fu un Popolo in cui il minore dei Cittadini sapeva conoscere e far rispettare i suoi Diritti, e questo Popolo fu il Popolo Francese<sup>24</sup>.

Il vero patrimonio che la generazione rivoluzionaria si impegna a lasciare in eredità alle generazioni future era, secondo il pastore di Nîmes, un patrimonio di conquiste di civiltà etica e giuridica che, tuttavia, i non ancora nati avrebbero potuto spendere appieno purché fossero messi in condizione di apprenderne i contenuti, conservarli nel tempo e trasmetterli a loro volta. All'ombra dell'oratore si nascondeva tutta la tradizione di pensiero illuminista, che riconosceva nel sapere condiviso la premessa per l'uscita dallo stato di minorità e per la riconquista della libertà politica. Il sapere come condizione del potere, da cui una preoccupazione per le sorti della posterità che poggiava su un imperativo gnoseologico, prima ancora che etico o giuridico. Ma non c'era soltanto il debito intellettuale contratto nei confronti di esperienze come l'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert; c'era, ancora una volta, l'intreccio inestricabile di esigenze di innovazione e di conservazione, di liquidazione di un certo passato immemorabile e di continuità con determinate tradizioni costituzionali. Insomma i due paradossi, quello democratico e, soprattutto, quello universalistico.

È il cosiddetto «paradosso della democrazia»<sup>25</sup> che, in quanto dato qualificante della sensibilità politica dei rivoluzionari francesi, avrebbe contrapposto autonomia ed eteronomia, nei termini generazionali dell'autonomia propria rispetto agli avi e dell'eteronomia da imporre ai posteri. Se è vero che «[...] ogni generazione vuole essere libera

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> J. Elster, *Intertemporal Choice and Political Thought*, in G. Loewenstein and J. Elster, *Choice over time*, New York, Russell Sage Foundation, 1992, p. 93.

di legare le seguenti, senza essere legata dalle precedenti»<sup>26</sup>, questo vale a maggior ragione nell'ipotesi della generazione dell'Ottantanove. Solo l'Assemblea Costituente avrebbe esercitato attribuzioni di attore politico in senso forte, capace cioè di *politique politisante*, mentre le generazioni successive, e le rispettive assemblee, avrebbero tutt'al più aspirato alla *politique politisée*, vale a dire la «promulgazione quotidiana di regole di base»<sup>27</sup>.

L'origine della tensione all'interno della coppia oppositiva autonomia-eteronomia – e di quella, coincidente, democrazia-costituzionalismo<sup>28</sup> – è stata individuata nel cosiddetto «paradosso di Hume» che, fondandosi sull'ideale antinomico dell'autogoverno e del contratto sociale<sup>29</sup>, rappresenterebbe – a dire di Stephen Holmes<sup>30</sup> – una componente irriducibile del liberalismo moderno, di cui il repubblicanesimo umano non sarebbe che una declinazione specifica. La suddetta tensione avrebbe implicato nella Francia del XVIII secolo oscillazioni costanti nel modo di configurare il rapporto tra le generazioni, a dimostrazione di come a far mutare la prospettiva generazionale non sarebbe stata solo la diversa preferenza accordata alla continuità piuttosto che alla rottura temporale – da cui visioni radicalmente rivoluzionarie, moderatamente riformiste o visceralmente reazionarie. Alla base c'era il tema della posterità padrona esclusiva del proprio destino – l'idea, così cara al radicalismo, che ogni generazione è libera di ricostituire la società politica<sup>31</sup> – ma, al tempo stesso, depositaria di un patrimo-

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> Antonio Negri (*Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Varese, Sugarco, 1992; ried. Roma, Manifestolibri, 2002) sostiene le ragioni dell'opposizione, piuttosto che della conciliazione possibile fra democrazia e costituzionalismo, presentando quindi il potere costituente come problema.

<sup>29</sup> Hume (*Of the Original Contract*, in *Essays Moral, Political, and Literary*, London, 1748; trad. it. di M. Dal Pra, *Sul contratto originale*, in *Opere filosofiche* cit., vol. 3 cit., p. 472), alla metà del Settecento, denuncia gli esiti paradossali della teoria repubblicana che, se da un lato poggia sull'ideale dell'autogoverno, dall'altro presuppone la finzione di un contratto sociale, in forza del quale si acconsente a che i «padri vincol[ino] i figli, fino alle più lontane generazioni», da cui l'allusione costante di Holmes al «paradosso umano».

<sup>30</sup> Holmes, Introduzione a *Passioni e vincoli* cit., pp. 3-18.

<sup>31</sup> S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little Brown and Company, 1960; trad. it. di R. Giannetti, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, Bologna, il Mulino, 1996, p. 37.

nio comune, che l'universalismo rivoluzionario non tollerava andasse perduto al primo cambio generazionale<sup>32</sup>. Cosicché, alle promesse di libertà verso i non ancora nati avrebbe più spesso fatto séguito lo sforzo, avviato fin dal presente, di conservare e trasmettere loro una libertà in fondo già fatta, che chiamava in causa il ruolo solo parzialmente attivo di chi un giorno avrebbe potuto rendersi autonomo, a patto di incrementare la ricchezza accumulata per lui dai suoi predecessori.

Tuttavia, per quanto viva nelle coscienze dei contemporanei della stagione illuministica e di quella rivoluzionaria, l'istanza di conservazione e trasmissione di un patrimonio condiviso di esperienza non spiega tutto del loro rapporto con i posteri. In tal senso, insieme al paradosso democratico, era la contraddizione già prerivoluzionaria fra la storia in senso moderno e il diritto naturale comune all'intero genere umano che, transitata nell'ideologia rivoluzionaria, ne avrebbe determinato il duplice orientamento universalistico e particolaristico. Il riferimento alla storia, per quanto offuscato da quello prevalente al diritto naturale<sup>33</sup>, sarebbe venuto intensificandosi mano a mano che la Rivoluzione entrava nelle sue fasi più calde, mostrandosi fin dal dibattito sulla Dichiarazione dei diritti per nulla pretestuoso<sup>34</sup>. La convinzione che la storia, a partire dalla riunione degli Stati Generali, passando per la presa della Bastiglia e approdando alla già citata notte del 4 agosto, non fosse più la stessa, non significava che da lì in avanti non ci sarebbe stata più storia. Dichiarare dei diritti di portata universale, come atto essenziale della rigenerazione rivoluzionaria, voleva anche dire porsi il

<sup>32</sup> Blumenberg (*Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; trad. it. a cura di S. Chignola, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, il Mulino, 1996, p. 165) scrive, con accenti analoghi ma trattando più in generale dell'avvento dell'età moderna: «Il progresso comincia a palesare i suoi dilemmi. Esso si basa su quel vantaggio che è la possibilità di non dover ricominciare sempre daccapo; ma deriva il suo movimento dalla capacità di diffidare e di mettere continuamente sottosopra il patrimonio accumulatosi».

<sup>33</sup> Ganzin (*La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* cit., pp. 81-112, in part. p. 100) per una lettura che trova inconciliabili fra loro, all'interno della sensibilità rivoluzionaria, coscienza storica e teoria del diritto naturale. L'autore schiaccia la coscienza storica sotto il peso del diritto naturale, traendone la conclusione che «[nell']opera di creazione che si ammanta di un velo tradizionale, i Costituenti provano il bisogno di trovare dei supporti filosofici e giuridici. L'antistoricismo che li anima li incita a fare appello al diritto naturale moderno, razionalista e indipendente dalla storia. Esso permette alla Dichiarazione, "portatrice di verità di ogni tempo e di ogni paese", di annientare il passato monarchico, e addirittura il presente».

<sup>34</sup> *Contra ibid.*, p. 107.

problema della loro salvaguardia futura, combinando insieme diritto naturale e trasformazione storica o, detto altrimenti, diritto naturale e diritto positivo<sup>35</sup>. Da ciò il “paradosso universalistico” dell’incontro fra natura e storia, necessità e contingenza, universale e particolare.

A proposito di questo secondo paradosso, è stato scritto che le «*impasses* dell’ideologia dei diritti dell’uomo» sarebbero derivate da quell’«attitudine intellettuale tesa alla scoperta del nuovo, così come [dal] rifiuto a rinunciare ad alcune certezze vitali»<sup>36</sup>. La tesi è che al desiderio di innovazione politico-costituzionale abbia fatto riscontro un certo *horror vacui*, che avrebbe colpito non soltanto l’agire presente ma anche e soprattutto il pensiero dell’altrui agire futuro, da cui il bisogno di massime e principi che si mantenessero costanti nel tempo<sup>37</sup>. Sarebbe in discussione l’essenza stessa del diritto naturale che, nella ricostruzione a cui stiamo facendo riferimento, una volta colta viene tuttavia immediatamente fraintesa. Calato infatti nel concreto contesto storico, il diritto naturale avrebbe assolto agli occhi dei redattori della *Déclaration* una funzione ambivalente, oppositiva e autenticamente rivoluzionaria per un verso, difensiva e conservativa per l’altro<sup>38</sup>. Esso avrebbe figurato quale testa di ariete per la neutralizzazione delle resistenze controrivoluzionarie all’instaurazione del nuovo ordine politico, essendo però al medesimo tempo lo strumento attraverso

<sup>35</sup> Ganzin (*ibid.*, pp. 87-88), nonostante l’affermata supremazia dello *ius naturae*, ritiene che si tratterebbe pur sempre di una combinazione problematica: «Il valore che detiene [l’idea di una dichiarazione dei diritti] nel pensiero dei costituenti [...] solleva la problematica centrale: i rapporti tra il diritto naturale e il diritto positivo. [...] Come un’antenna, il diritto naturale satura la Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino. [...] il diritto naturale che anima [la Dichiarazione] costituisce allo stesso tempo un’arma realistica per abbattere gli abusi dell’Antico Regime e un’arma giuridico-politica che permette di stabilire un ordine nuovo e giusto». Cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, 1952; trad. it. di N. Pierri, *Diritto naturale e storia*, Genova, Il Melangolo, 1990.

<sup>36</sup> Barny, *Les contradictions de l’idéologie révolutionnaire des droits de l’homme* cit., pp. 25 e 61.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 62: «[...] la necessità di apprendere il divenire [...] tende a creare il proprio strumento, senza rinunciare all’indispensabile normatività dei principi».

<sup>38</sup> Barny (*ibid.*, p. 64) pensa che quella fra l’universalismo e il divenire storico sia una delle correlazioni che presentano «per prima cosa un aspetto offensivo (antifeudale) essenziale. Ma la sua insufficienza a farsi mezzo attraverso cui cogliere il reale già si manifesta; essa gioca allora sia un ruolo di freno: quelli che ne sono così vittime cercano d’altronde di superarla [...]; sia un ruolo difensivo (antipopolare). Si tratta dei due aspetti complementari di una mistificazione “ideologica”».

cui la garanzia delle libertà individuali si rivelava, pur nella sua straordinaria ampiezza, talmente anonima e indistinta da riguardare tutti e nessuno: un'arma spuntata, se non addirittura ipocritamente asservita al contenimento delle istanze di giustizia sociale avanzate dagli strati della popolazione esclusi dal gioco politico.

Sebbene difficilmente contestabile quanto alla centralità del conflitto sociale e della lotta per l'egemonia politica fra gruppi emergenti e gruppi in declino, la succitata tesi storiografica si rivela riduttiva, poiché l'uso ambivalente del diritto naturale può solo parzialmente considerarsi il frutto di una scelta strategica cosciente da parte della generazione politica dell'Ottantanove. Esistono anche altre letture di questo medesimo aspetto del fenomeno rivoluzionario nelle quali si riconosce il tentativo mistificante di negare l'esistenza del conflitto sociale<sup>39</sup>, laddove non fosse scatenato all'indirizzo degli antichi ordini privilegiati ma sotterraneamente condotto – anche con l'apporto legittimante del diritto – dagli strati sociali in ascesa, al fine di sbarrare le porte alla massa dei non proprietari. Eppure in esse si ammette l'esistenza del limite tutto interno al diritto naturale di cui abbiamo detto poc'anzi, il limite di un universalismo che chiedeva a chiare lettere di essere puntellato per poter funzionare nella realtà storica sempre cangiante, diventando perciò «universalité française». Tale espressione, richiamandosi alla Francia come entità geografica, mostra che i rivoluzionari avevano coscienza dell'astrattezza intrinseca di ogni teoria dei diritti umani, ma non vi rinunciarono, e cercarono anzi di darle maggior consistenza e forza propulsiva proprio attraverso la componente territoriale. Da ciò la graduale messa fra parentesi dell'assolutezza del diritto naturale, a dimostrazione che la sfida lanciata all'*Ancien régime* tramite l'universalismo era in qualche modo destinata a tradursi, se non proprio in una sconfitta, in una vittoria certamente carica di mediazioni e compromessi.

In effetti, le vie per puntellare l'universalismo giuridico sarebbero andate dall'idea cara a La Harpe di una matrice sociale del diritto, a quella professata dal *cittadino* Bacon circa la natura convenzionale di

<sup>39</sup> Fauré, *Les déclarations des droits de l'homme* cit., p. 25: «[...] Dichiarazione definitiva del 1789, universale meno per i contenuti enunciati che per questa ostinazione a evacuare i conflitti sociali, a eliminare tutto quanto potesse essere espressione di un'epoca per accedere al generale».

un diritto che si voleva liberamente statuito e sanzionato dal popolo<sup>40</sup>, fino ad approdare, da ultimo e in via più generale, all'ideale rousseauiano della *volonté générale* che «messa al centro dell'ideologia astratta dei diritti dell'uomo, [...] vi introduce[va] in qualche modo il divenire – la volontà generale cambia – e il concreto [...]»<sup>41</sup>. Si trattava di soluzioni espresse con toni che andavano dal riformismo progressista di un Daunou al radicalismo egualitario di un Dolivier.

Il primo, futuro membro girondino della Convenzione Nazionale, avrebbe richiamato l'onere di interpretare chiaramente, e saggiamente adattare alle circostanze di fatto, le leggi di natura, perché da esse potessero derivarsi quelle civili. Avrebbe affermato, pertanto, che

[...] bisogna riconoscere in ogni società politica due tipi di leggi costituzionali. Le une sono di tutti i tempi e di tutti i luoghi, perché derivano dall'essenza stessa delle associazioni civili, le altre dipendono dalle circostanze e ammettono variazioni: le prime dettate dalla natura, si confondono con i principi della morale universale e sono imprescrittibili come questi ultimi; le seconde non possono essere giuste che quando non contraddicano le prime. [...] Le leggi civili non devono essere che le leggi naturali chiaramente interpretate e saggiamente adattate alle circostanze<sup>42</sup>.

Dolivier, dal canto proprio, lamentava – e da una prospettiva opposta a quella controrivoluzionaria che pur faceva altrettanto – la contraddizione fra diritto e fatto e, pur restando fedele alla dottrina dei diritti umani<sup>43</sup>, avrebbe mostrato un incredibile realismo politico nel denunciare «l'impotenza dell'ideologia dei diritti dell'uomo a risolvere certi problemi vitali che si pongono all'uomo del popolo»<sup>44</sup>, che è poi,

<sup>40</sup> Barny (*La riposte de la gauche*, in *Les contradictions de l'idéologie révolutionnaire des droits de l'homme* cit., pp. 131-151) per il rinvio a La Harpe e Bacon.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>42</sup> P.-C.-F. Daunou, *Le Contrat Social des Français*, Paris, 23 juillet 1789, pp. 1-2.

<sup>43</sup> P. Dolivier, *Réflexions préliminaires*, in *Le voeu national ou Système politique à organiser la nation dans toute ses parties...*, par P. Dolivier, curé de Mauchamps, à Paris, 1790, p. 7: «Era degno della filosofia del nostro secolo compiere, in quest'interessante epoca, la più bella delle imprese che lo spirito umano avesse ancora mai tentato, quella di ricordare all'uomo i suoi diritti naturali, di assicurargli l'autentica riconoscenza nella carta nazionale, e di farne derivare i suoi diritti e i suoi doveri civili. Non temiamo di manifestarli troppo questi diritti incommutabili».

<sup>44</sup> Barny, *Les contradictions de l'idéologie révolutionnaire des droits de l'homme* cit., p. 151.

altrimenti detto, il realismo di chi non sa nascondersi che «la forza decide sempre del diritto»<sup>45</sup>.

Ma l'approdo finale certamente più significativo era ad un modello di cittadinanza attiva – quello di Sieyes e di buona parte dei costituenti dell'Ottantanove – in cui lo sforzo di puntellare l'universalismo rivoluzionario era visibile al massimo grado, come il solito Burke non avrebbe mancato di notare e di far notare tanto nelle *Reflections* quanto nell'*Appeal from the New to the Old Whigs*. In quest'ultimo scritto del 1791, l'autore condanna come metafisico qualsiasi sforzo di comprensione e di cambiamento della realtà politica che si affidi all'esattezza di categorie logiche e di modelli geometrici, piuttosto che agli strumenti di una scienza politica empirica e prudentiale<sup>46</sup>, che sappia metabolizzare l'esperienza dei secoli passati anziché rimuoverla o demolirla<sup>47</sup>. Ne scaturisce una specifica idea dei diritti dell'uomo così come rivendicati nella Francia in rivoluzione, un'idea che non dice soltanto che cosa essi sono, ma descrive con straordinaria lucidità la loro difficoltà a rendersi effettivi nella concretezza storica del momento, il loro limite attuativo e la loro necessità di sostegno. Illuminante la celebre metafora ottica:

[...] questi diritti astratti, quando si introducono nella vita pratica, si comportano come quei raggi di luce che penetrando in un mezzo denso, vengono, per legge di natura, riflessi, ma deviati dal loro diritto cammino. Così a

<sup>45</sup> Dolivier, *Le voeu national* cit., p. 4.

<sup>46</sup> Burke, *Appeal from the New to the Old Whigs...*, London, J. Dodsley, 1791; trad. it a cura di A. Martelloni, *Ricorso dai nuovi agli antichi Whigs...*, in *Scritti politici di E. Burke*, Torino, UTET, 1963, pp. 463-464: «[...] non si può razionalmente affermare niente di universale su nessuna materia politica o morale. La pura astrazione metafisica non si addice a questo argomento. Le linee della moralità non sono come le linee ideali della matematica. Esse sono altrettanto larghe e profonde che lunghe. Ammettono eccezioni, richiedono modifiche. Queste eccezioni e queste modifiche non avvengono per processo logico, ma seguono le regole della prudenza. La prudenza è non soltanto la prima delle virtù politiche e morali, ma di esse costituisce la guida, la norma, il modello. La metafisica non potrebbe esistere senza definizioni, ma la prudenza è cauta nel definire».

<sup>47</sup> Id., *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* cit., p. 225: «Se la scienza di governo è [...] una scienza pratica e volta a fini pratici, se richiede grande esperienza, più esperienza di quanta anche l'uomo più sagace e più acuto possa acquistare nel breve giro di una singola vita, con quanta circospezione l'uomo dovrà accingersi al compito di abbattere un edificio, che attraverso i secoli è servito, sia pure in modo solo passabile, ad attuare i comuni propositi di una società! Dovrà guardare con timore all'opera di riedificazione, specialmente dove non lo sostenga la forza di esempi e modelli di sperimentata utilità».

contatto di un mezzo denso quale la complicata ed enorme massa delle passioni e degli interessi umani, i diritti originari dell'uomo subiscono una tale varietà di riflessioni e rifrazioni, che diviene assurdo parlare di essi come se ancora mantenessero tutta la semplicità della loro primitiva direzione. La natura dell'uomo è intricata, ed i fini della società estremamente complessi [...]»<sup>48</sup>.

Vediamo allora come già con le *Reflections*, da cui l'*Appeal* sarebbe stato occasionato, Burke tocca il nervo scoperto della teoria universalistica dei diritti. Dopo aver contrapposto i falsi diritti dell'individuo quale membro del genere umano, a quelli reali<sup>49</sup> di cui l'uomo gode in qualità di componente della società civile, egli si concentra sull'«insensato sistema di qualificazioni» che i costituenti non hanno potuto impedirsi di predisporre, a mo' di puntello per la cittadinanza universale, laddove, chiamati a legiferare sul diritto elettorale, hanno imboccato la via censitaria. L'esito negativo consiste nell'aver istituzionalizzato la distinzione fra cittadini attivi e passivi teorizzata da Emmanuel Sieyès e uno specifico modello di rappresentanza politica, la «democrazia rappresentativa»<sup>50</sup> cara a Thomas Paine. In entrambi i casi l'universalismo filosofico e giuridico non mantiene quanto promesso.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 226: «[...] I diritti di cui vociferano questi teorici sono tutti estremi: veri in quanto assoluti metafisici, ma falsi se trasposti su un piano morale e politico. I veri diritti dell'uomo risiedono in una zona media, difficile a definire ma non impossibile a percepire. I diritti dell'uomo, in una società civile, sono i suoi stessi vantaggi; e questi non vengono mai espressi in assoluto, ma risiedono in equilibrate gradazioni di buono o addirittura in quanto talvolta equivale ad un compromesso tra buono e cattivo, e, perché no, anche tra due forme di cattivo. La ragione pratica è un principio di calcolo: è una lunga serie di somme, sottrazioni, moltiplicazioni e divisioni, operazioni tutte morali e non metafisiche o matematiche, compiute su fattori squisitamente morali».

<sup>50</sup> Cfr. Paine, *I diritti dell'uomo*, II. cit., pp. 251-252. Destutt de Tracy (*M. De Tracy à M. Burke*, 1791, p. 9) avrebbe risposto polemicamente all'accusa mossa da Burke ai rivoluzionari attraverso il suo discorso del 9 febbraio davanti all'Assemblea Costituente, quando li aveva giudicati rei di voler convertire la Francia in una democrazia. Destutt, con questa sua pubblicazione del 26 aprile 1791, avrebbe respinto categoricamente l'accusa, spiegando come non possa esservi democrazia – ma soltanto un sano ideale repubblicano – dove non viga la regola per cui «tutti fanno le Leggi, e [...] tutti le fanno eseguire in prima persona». E la Francia voluta dagli autori della Costituzione del Novantuno, da questo punto di vista, avrebbe confermato la regola, dal momento che i rappresentanti della nazione avevano il compito di fare le leggi, mentre il monarca, unico, inamovibile e pur sempre ereditario, era chiamato a darvi esecuzione.

I costruttori del nuovo Stato francese, rimuovendo dalla loro strada come residuo inutile quanto esisteva prima e mettendo tutto su uno stesso livello, [...] si propongono di fondare l'intera legislatura locale e generale su tre basi di tre generi differenti: una geometrica, una aritmetica, la terza finanziaria. Chiamano la prima *base territoriale*, la seconda *base demografica*, la terza *base fiscale*<sup>51</sup>,

con queste parole Burke introduce il lettore alla sua critica ai «traffica[n]ti in rigenerazione»<sup>52</sup>. Sono le ultime due qualificazioni apposte all'esercizio del diritto di elezione dei propri rappresentanti, vale a dire la qualificazione su base aritmetico-demografica e quella su base fiscale, a costituire il precipitato di un'incoerenza che starebbe tutta nelle premesse dell'ideologia dei diritti umani e che di tale ideologia rappresenta il principio di distruzione<sup>53</sup>.

Burke parla di vera e propria distruzione dei diritti dell'uomo, e lo fa per due ragioni essenziali: per prima cosa, il sistema di qualificazioni giuridiche ulteriori rispetto alla cittadinanza di diritto naturale dimostra come «l'uomo che non ha niente altro che la propria eguaglianza naturale a proteggerlo» sia in realtà quello più esposto a ritrovarsi privo di diritti<sup>54</sup>. Del resto,

<sup>51</sup> Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* cit., p. 359.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 359-361: «[...] quando [i costituenti] passarono a provvedere alla popolazione [...] la loro aritmetica venne a tenzone con la loro metafisica del diritto. Se fossero rimasti fermi ai propri principi metafisici, il processo aritmetico ne sarebbe uscito semplificato. Gli uomini per loro son tutti uguali e pertanto vantano diritti uguali nel loro governo. Per ogni testa un voto, quindi [...]. [Tuttavia], gli elettori del *Cantone*, che compongono quelle che essi denominano *assemblee primarie*, devono avere una qualificazione. Come! Una qualificazione apposta agli inoppugnabili diritti dell'uomo? Ebbene, una qualificazione piccolissima. Se ingiustizia vi sarà, sarà un'ingiustizia minima: equivalente alla valutazione locale di tre giorni di lavoro pagati al pubblico erario. [...] Queste assemblee primarie del *Cantone* eleggono deputati al *Comune*, un deputato per ogni duecento abitanti qualificati. [...] Questi *Comuni* scelti dal *Cantone*, scelgono a loro volta i membri dei *Dipartimenti*, i quali finalmente scelgono i loro rappresentanti all'Assemblea nazionale. E qui c'è una terza barriera, in questo insensato sistema di qualificazioni. Ogni deputato all'Assemblea nazionale deve pagare, in contributi diretti, l'equivalente di un *marco d'argento*. Su tutti questi sbarramenti possiamo formulare un giudizio unico: sono incapaci di assicurare indipendenza e servono solo a distruggere i diritti dell'uomo».

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 245. A proposito della nuda vita che la politica ha il compito di rivestire e proteggere, l'argomento sarà ripreso, moltissimi anni dopo, da Hannah Arendt (*The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1951; trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004) nella sua critica

[...] a quest'uomo voi ordinate di comprare quel diritto che un momento fa avete proclamato appartenergli per natura, gratuitamente, sin dalla nascita, di cui nessuna autorità sulla terra potrebbe legalmente privarlo. E se questo uomo non ha la possibilità di comprare nel vostro mercato, voi, che vi presentate in veste di nemici giurati di ogni aristocrazia, imponete su di lui dall'inizio la tirannia di una aristocrazia<sup>55</sup>.

Per seconda cosa, il meccanismo censitario è funzionale a reintrodurre lo *status* proprietario a fianco e a sostegno di quello della cittadinanza politica, cosa che dà consistenza al sospetto che dietro il progetto rivoluzionario non vi sia tanto la volontà di scorporare la cittadinanza dalla proprietà *tout court*, ma da un particolare genere di proprietà, quella fondiaria.

Del resto,

[...] in tutto questo procedimento, che nei suoi elementi fondamentali pretende di considerare la *popolazione* solo dal punto di vista del principio del diritto naturale, si palesa chiaramente un'attenzione alla *proprietà*; il che sarebbe giusto e ragionevole in altri progetti ma [in quello dei rivoluzionari francesi] è del tutto contraddittorio e insostenibile<sup>56</sup>.

Non resta allora che riconoscere che i rivoluzionari, con la loro fede nell'autonomia individuale e generazionale, hanno in realtà contribuito a rendere gli altri, i non proprietari, più forti e allo stesso tempo più fragili; coscienti del proprio esser parte di un'umanità di uguali, eppure esclusi da quello che a Burke appare inconfutabilmente il «mercato» dei diritti umani<sup>57</sup>.

Quali conclusioni trarre, pertanto, dall'analisi combinata dei due paradossi – democratico e universalistico – della moderna cultura costituzionale francese?

Emancipare la propria generazione dalle tradizioni culturali e dai vincoli etico-politici del passato era stata una delle finalità più tenacemente rincorse dai fautori della filosofia del progresso; essi, però, attratti con forza da un futuro incalzante a passi veloci sotto l'effetto

alla dottrina dei diritti dell'uomo messa a confronto con il fenomeno esplosivo davanti all'opinione pubblica internazionale all'indomani della Prima Guerra Mondiale, e relativo ai profughi, soggetti «senza il diritto ad avere diritti».

<sup>55</sup> Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* cit., p. 360. *Ibid.*, pp. 377-379, sulla nuova oligarchia finanziaria.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*, p. 360

dell'accelerazione temporale, avevano dovuto pronunciarsi sul destino delle generazioni successive. Era proprio la loro specifica filosofia della storia a stringerli nella morsa di un contrasto insanabile<sup>58</sup>, che sarebbe rimasta la cifra probabilmente più autentica della coscienza politica settecentesca: i non ancora nati come soggetti da tutelare o di cui favorire la completa emancipazione? Intendere alla lettera il diritto di ciascuna generazione ad appropriarsi del suo destino esistenziale e politico equivaleva, infatti, ad accettare che i frutti della propria emancipazione potessero scomparire in qualunque momento sotto i colpi delle emancipazioni future; che cioè la propria storia di lotte politiche e di conquiste di civiltà giuridica potesse anche non essere condivisa dagli individui del futuro, purché non se ne influenzassero irreversibilmente le scelte e non se ne ipotecasse il destino. È per questo che il senso di solitudine esistenziale, prima ancora che politica, che in qualche modo si accompagnava all'atto di emancipazione dal passato di *Ancien régime*, si sarebbe rivelato per gli attori sociali della fine del XVIII secolo un fardello duro da portare. Mista alla tentazione di approntare mezzi efficaci che permettessero di cristallizzare una volta per tutte le acquisizioni del presente, mettendole al riparo dallo scorrere del tempo, c'era la rappresentazione di un'esistenza – la propria – votata a non lasciar traccia del loro passaggio sulla scena terrena, a meno di non volersi assumere la responsabilità di nuovi vincoli da imporre ai discendenti dopo aver duramente avversato quelli ereditati dagli avi.

Proprio la resistenza ad accogliere tutti gli effetti, mediati e immediati, dell'autonomizzazione della propria epoca da quelle che l'avevano preceduta e che l'avrebbero seguita spiega come il momento di più alta radicalizzazione rivoluzionaria – l'ingresso sulla scena sociale di forze che non ambivano più soltanto ad allentare, ma a spezzare del tutto gli anelli della catena generazionale – sarebbe stato animato tanto dalla pretesa di fare *tabula rasa* del passato, facendo del presente il tempo esclusivo della *rigenerazione* rivoluzionaria, quanto da quella di fondare una pedagogia per il futuro<sup>59</sup>. La concezione progressiva della storia che aveva permeato di sé la mentalità prerivoluzionaria, rafforzandosi a livello esponenziale nel corso del decennio rivoluzionario, avrebbe dunque originato atteggiamenti variamente sfaccettati nei riguardi delle generazioni future. Si sarebbe andati dalla massi-

<sup>58</sup> *Supra*, pp. 32-35.

<sup>59</sup> *Supra*, p. 18.

ma assunzione di responsabilità, al massimo di fatalismo e di fiducia negli automatismi della storia – che è poi, secondo alcuni critici, il vero peccato originale della modernità occidentale<sup>60</sup>. Al centro del panorama una vasta gamma di posizioni intermedie, a dimostrazione di come l'idea di una «temporalità transgenerazionale»<sup>61</sup>, nel segno di una visione consequenziale e del tutto pacificata del movimento storico, possa essere accolta per il Settecento francese solo a patto di relativizzarne la portata. La dimensione intergenerazionale dell'agire politico, se esiste, è uno spazio in cui le generazioni si incontrano, ma più spesso si scontrano. È questo il luogo nel quale esse rivendicano la propria autonomia dall'autorità dei padri, pur coltivando l'ambizione a lasciare qualcosa in eredità ai figli. Da ciò la costante oscillazione fra il dovere di trasmettere un determinato patrimonio di esperienza alle generazioni future e quello di lasciarle libere di decidere della propria esistenza.

Il dibattito sulla Dichiarazione dei diritti è una prova concreta della forza del paradosso democratico nella Francia rivoluzionaria, dove però i suoi effetti si sommano a quelli dell'altro paradosso che abbiamo definito universalistico. Il confronto sull'opera *déclaratoire* intrapresa dall'Assemblea sarebbe stato attraversato da apporti intellettuali diversi, debitori di svariate influenze culturali, la cui coesistenza avreb-

<sup>60</sup> Georges Sorel (*Les illusions du progrès*, Paris, 1921; trad. it. di F. di Montereale-Mantica, *Le illusioni del progresso*, Torino, Bollati Boringheri, 1993, p. 19) vedrà nell'ideale settecentesco di *bonheur* la causa efficiente del moderno scardinamento della successione generazionale, vale a dire la perdita di solidarietà fra generazioni passate, presenti e future e la creazione di un solco di incomunicabilità fra le ragioni dell'oggi e quelle del domani. «[...] si fu ben lieti di trovare abili avvocati che stabilirono dottorilmente che era giusto divertirsi, senza preoccuparsi delle conseguenze. Fu l'origine della dottrina del progresso [...]. Perché [...] preoccuparsi della sorte di nuove generazioni che sono destinate ad avere automaticamente una sorte ben migliore di quella di cui godiamo oggi». *Contra* il rinvio di Pietro Costa (*Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Milano, Giuffrè, 1974, pp. 78-80) a David Hume, che si sarebbe fatto interprete dell'opposta tendenza, ugualmente rinvenibile nella dimensione giuridica settecentesca, al differimento del piacere e alla previsione razionale del futuro, confermando con ciò come la «problematica "temporale" tipica del tema del differimento» fosse rappresentata dalla progettazione e dal controllo giuridico del domani.

<sup>61</sup> Taguieff (*Du progrès* cit., p. 46): «[...] se il progresso è una marcia in avanti che riposa su delle acquisizioni, esso suppone allo stesso tempo una temporalità transgenerazionale, dunque una lunga durata, e l'esistenza di modi di conservazione delle acquisizioni, così come istituzioni stabili, che permettano di trasmetterle alle nuove generazioni».

be accentuato le contraddizioni che il tema dell'autonomia generazionale già di per sé comportava. Sicché, pur creandosi un fronte coeso di voci favorevoli – fronte che coincideva col *partito nazionale* (o *patriotta*) ma che non si esauriva in esso –, le spaccature al suo interno sarebbero state frequenti e numerose. Tali spaccature attestavano, in fondo, una difficoltà alla quale pochi protagonisti e testimoni della stagione rivoluzionaria sarebbero riusciti a sottrarsi: cadere in contraddizione con se stessi pareva quasi inevitabile quando dalla prospettiva universalistica si cercasse di dar conto del divenire storico. Si trattava dello stesso arduo compito che aveva segnato tanta parte del pensiero dei Lumi, quale ennesima aporia della storia filosofica settecentesca: dalle maglie larghe del conflitto fra il tempo storico accelerato e l'idea di progresso trapelava ora, in tutta la sua forza d'urto generazionale, la difficile combinazione di quella medesima concezione del tempo con l'universalismo filosofico e giuridico.

#### 4.2 *L'autonomia generazionale nel presente: dire la costituzione che non c'è*

L'affermazione secondo la quale gli individui attuali non possono vincolare i discendenti, impedendo loro di migliorare la costituzione ricevuta in eredità, si connette alla linea di pensiero tracciata negli stessi anni da Paine e Jefferson. Se quest'ultimo negava che la durata fosse garanzia di venerabilità, Paine avrebbe attaccato in particolare il principio ereditario<sup>62</sup>, togliendo sostegno alla causa monarchica sulla base dell'assunto per cui

[...] non vi fu mai, né mai vi sarà, né potrà mai esservi un parlamento o una categoria di uomini o una generazione, in nessun paese, che abbia il diritto o

<sup>62</sup> Paine, *I diritti dell'uomo II*. cit., p. 244: «[...] l'uomo non ha alcuna autorità nei confronti dei posteri in materia di diritti personali; e pertanto nessun uomo, o corpo di uomini, ebbe o può avere il diritto di istituire un governo ereditario. Se anche tornassimo in vita, anziché essere seguiti dai nostri discendenti, non avremmo ora il diritto di privarci di quei diritti che in seguito passerebbero a noi stessi. Con quale pretesto, dunque, pretendiamo di privarne gli altri? Ogni governo ereditario è per sua natura tirannico. Una corona ereditaria o un trono ereditario, comunque poi si vogliano chiamare simili oggetti, non significano altro se non che gli uomini possono essere lasciati in eredità. Ereditare un governo significa ereditare il popolo, come se fosse un gregge o una mandria».

il potere di vincolare e disporre della discendenza fino alla “fine dei tempi”, o di stabilire per sempre come il mondo debba esser governato o chi debba governarlo [...]. Ogni età e generazione deve essere libera di agire autonomamente in ogni caso, come le età e le generazioni che la precedettero. La vana presunzione di governare dalla tomba è la più ridicola e oltraggiosa di tutte le tirannidi. L'uomo non ha diritti di proprietà sull'uomo, e nessuna generazione ha diritti di proprietà sulle generazioni a venire<sup>63</sup>.

Una delle principali ragioni di scontro tra Edmund Burke e Thomas Paine verteva appunto sulla legittimità della monarchia ereditaria inglese e sulla natura liberatoria dell'impresa rivoluzionaria francese. Nella *Letter to a noble Lord* del 1796 Burke escludeva che un grande stato potesse sopravvivere a lungo senza un corpo di nobiltà ereditaria, che era poi la catena che legava le età e univa le generazioni di una nazione. La polemica fra i due sul senso creativo o conservativo dell'atto rivoluzionario e sull'identità del soggetto chiamato ad assumersene l'onere – soggetto universale per Paine, storicamente dato per Burke – era ancora una volta lo spaccato di una stagione politica dominata, in senso più ampio, dal tema dell'ipoteca sulle generazioni future. A tale proposito, ciò di cui molti dei sostenitori della necessità di fare una costituzione erano venuti convincendosi in Francia era che ciascuna generazione dovesse poter disporre liberamente di sé, e che anche la materia costituzionale dovesse essere rimessa – sempre che lo fosse mai stata prima – all'assoluta disponibilità generazionale.

La costituzione come oggetto pienamente disponibile diventa qualcosa di fattibile, di assoggettabile alla razionalità progettante e agente dell'uomo, un artefatto che regola l'individuo in quanto da questi regolato. Nell'ottica dei rivoluzionari, è il quando dell'esercizio di questa facoltà inedita a fare la differenza: se la riappropriazione generazionale

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 121-122: «Io sostengo i diritti dei *vivi* e mi oppongo a che i testi dell'arbitrio e dell'usurpazione dei morti li diseredino e li opprimano; invece Burke afferma l'autorità dei morti sui diritti e sulle libertà dei vivi [...]. Tra coloro che hanno lasciato questo mondo e coloro che ancora non vi sono entrati c'è una distanza tale che l'immaginazione umana non giunge a concepirla. Quale obbligazione può dunque sussistere tra di loro? come si può stabilire una regola o principio secondo cui di due entità, l'una non più e l'altra non ancora esistente, e che mai potranno incontrarsi su questa terra, l'una debba disporre dell'altra per sempre?». Scontata l'analogia con Jefferson laddove afferma, come già visto nel precedente capitolo (*Letter to James Madison*, Paris, September 6, 1789, in *Writings* cit., p. 959): «[...] credo essere evidente, che la terra appartiene in usufrutto ai *viventi*, che la morte non ha né poteri né diritti su di essa».

avviene nel presente – nell'anno zero del processo costituente – l'esigenza che si pone è quella di definire l'oggetto misterioso *constitution*<sup>64</sup>. Non così laddove ci si occupi oggi dei processi costituenti futuri, rispetto ai quali è data ormai per scontata la coincidenza tra parola e cosa, e non ci si muove più sul terreno del dover essere, ma su quello meno accidentato dell'essere: la costituzione, in quanto entità meno vaga e sfuggente, cessa di sollevare problemi di definizione per mettere in primo piano il se, il come e il quando del suo perfezionamento e della sua attualizzazione.

Lally-Tollendal avrebbe tradotto la sua esatta percezione del problema in una domanda retorica così formulata: «Ma il modo di statuire coincide anche con il modo di conservare? Il procedimento che perfeziona non è diverso da quello che crea?»<sup>65</sup>.

Concentriamoci per ora sul primo corno del dilemma, quello che si riferisce all'atto creativo della costituzione, lasciando da parte la questione relativa alla possibilità di rivedere domani la costituzione adottata oggi, vale a dire il tema della revisione costituzionale. Con l'atto definitorio al quale la prima generazione rivoluzionaria sentiva di dover procedere, si sarebbe consumata in realtà la presa di distanza dal passato nazionale, che la punta più avanzata del dibattito costituyente avrebbe tematizzato in termini di rottura aperta. Si pensi al famoso motto con cui Rabaut Saint-Etienne sarebbe venuto proclamando che «[...] la nostra storia non è il nostro codice. Noi dobbiamo diffidare della mania di provare quel che si deve fare, attraverso quel che si è fatto; dato che è precisamente di ciò che si è fatto che ci lamentiamo»<sup>66</sup>. Oppure allo scritto pubblicato nello stesso 1788 da Volney, che contiene una delle primissime definizioni in positivo di ciò che la costituzione francese dovrebbe essere e non è:

<sup>64</sup> J.N. Billaud-Varenne (*L'acéphocratie, ou le gouvernement fédératif, démontré le meilleur de tous pour un grand empire, par les principes de la politique et les faits de l'histoire*, Paris, 1791) parla di una «parola vaga», mentre per Godechot (*Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire* cit., p. 12) si tratterà di una «nozione abbastanza oscura».

<sup>65</sup> T.-G. de Lally-Tollendal, *Discours de 31 août 1789 sur l'organisation du pouvoir législatif et la sanction royale*, in *Mémoire de M. le comte de Lally-Tollendal, ou Seconde lettre à ses commettants*, Paris, Desenne, janvier 1790.

<sup>66</sup> Rabaut de Saint-Etienne, *Considérations sur les intérêts du Tiers-Etat*, 1788; rééd. Paris, Kleffer, 1822, pp. 10-11.

[...] per *costituzione* si intende *una qualunque forma di governo, espressa per iscritto, o determinata dall'uso*, ma sempre a condizione di essere *chiara nei suoi principi, identica nel suo spirito, senza equivoco come senza contraddizione nelle clausole del contratto politico*. Tuttavia io chiedo dov'è la nostra costituzione? chi l'ha fatta? dov'è il codice che la contiene? dove sono gli usi notori e costanti che la formano? [...] Percorro la nostra storia, e non vedo nella vita della nazione che discordia, cambiamento, variazione eterna<sup>67</sup>.

Il testo sulle condizioni necessarie alla legalità degli Stati Generali restituisce, oltretutto, il senso della rottura con toni analoghi a quelli che avrebbero potuto impiegare Paine e Jefferson. Vi si legge infatti:

[...] è proprio del diritto pubblico di tutte le nazioni, e ancor più del diritto naturale della specie, che nessuno possa vincolare altri; ed è allo stesso tempo ingiusto e assurdo che i morti possano legare i vivi, e che una generazione contratti per un'altra. [...] Che ci importa dunque di quel che hanno fatto i nostri padri? chi ci assicurerà perché e come l'hanno fatto<sup>68</sup>?

Ma attenzione, perché se l'atto definitorio è uno, non altrettanto possiamo dire dei risultati conseguiti, molteplici e nient'affatto univoci.

I partigiani del nuovo ordine costituzionale erano tutti ugualmente persuasi che occorresse «fissare la costituzione del Regno», come dimostra ad esempio il testo del giuramento della Pallacorda, adottato il 20 giugno 1789 su proposta di Target, e ripreso da Duport a due anni di distanza per tentare di convincere l'Assemblea dell'inviolabilità del monarca – nonostante il discredito causato dalla sua fuga a Varennes – e dell'esigenza di terminare l'opera costituente, mettendo così un punto fermo alla Rivoluzione. Scrive il triumviro:

[...] vedo che avete giurato di non separarvi che quando abbiate statuito [...] una costituzione stabile e duratura, e credo che [...] sarebbe [...] segno di vera debolezza [...] rimettere ai vostri successori [...] un governo senza alcuna base, un paese senza costituzione, poiché la grande e importante questione che vi occupa attiene alla radice della Costituzione stessa [cioè] terminare la

<sup>67</sup> Volney, *Des conditions nécessaires à la légalité des Etats Généraux* cit., pp. 4-8. Jean-Baptiste Crénère (*Sur la nécessité de précéder la Constitution d'une Déclaration des droits de l'homme*, août 1789), per una testimonianza che, al contrario, stila l'elenco tutto e solo negativo di ciò che una costituzione modernamente intesa non è né dovrebbe mai essere.

<sup>68</sup> Volney, *Des conditions nécessaires à la légalité des Etats Généraux* cit., pp. 10-11.

Costituzione che è già così avanzata e lasciare un ordine costante e durevole ai vostri successori<sup>69</sup>.

Eppure il comune richiamo ad una costituzione stabile e duratura rimandava ad un ampio ventaglio di significati e di declinazioni concrete. Per Target e Lally-Tollendal la costituzione era quel «regime abituale [e immutabile] di condotta»<sup>70</sup> tenuto a mettere ordine dove era sempre mancato. Forma di governo per Mounier<sup>71</sup> e Daunou, essa veniva identificata da Volney con la negazione stessa della forma di governo. Se Daunou nell'Ottantanove, esplicitando il suo ideale di monarchia in cui era la nazione ad esercitare la sovranità, associava infatti la parola costituzione ai due poteri legislativo ed esecutivo<sup>72</sup>, Volney era tra quanti distinguevano nettamente fra costituzione e forma di governo<sup>73</sup>, aggiungendo da parte sua che in Francia la prima

<sup>69</sup> A.-J.-F. Duport, *Sur l'inviolabilité de la personne du Roi*, Paris, Imprimerie Nationale, 1791, d'après les feuilles du «Journal logographique». J.-J. Mounier (*Rapport du Comité chargé du travail sur la Constitution*, Paris, Baudouin, 1789, p. 7) sempre per il riconoscimento esplicito della necessità di fissare la Costituzione del regno.

<sup>70</sup> G.-J.-B. Target, *Deuxième suite de l'écrit intitulé les Etats généraux convoqués par Louis XVI*, [s.l.n.d.], pp. 22-23: «Ritengo che la Costituzione rappresenti qualcosa in una nazione che ha un regime abituale di condotta, un esercizio regolato della legislazione e del governo, che presiede, senza tregua, sotto una forma invariabile, alle leggi, alla libertà e ai costumi; è una maniera d'essere che non cambia mai; una misura determinata, un impiego regolare, immutabile delle forze che muovono la macchina politica». Si veda, infine, Lally-Tollendal, *Discours de 15 juin 1789*, in *Arch. Parl.*, s. I, t. VIII, p. 108 (15 juin 1789).

<sup>71</sup> Mounier, *Rapport du Comité chargé du travail sur la Constitution* cit., p. 2: «[...] una costituzione è una forma precisa e costante di governo, o, se si vuole, è l'espressione dei diritti e delle obbligazioni dei differenti poteri che lo compongono. Quando il modo di governare non deriva dalla volontà del popolo chiaramente espressa, non c'è costituzione [...]».

<sup>72</sup> Daunou, *Le Contrat social des Français en 1789* cit., p. 4: «[...] la parola *constitution* [...] non significa solo la forma in cui agisce il potere legislativo; non significa solo la forma di governo; ma significa queste due cose insieme».

<sup>73</sup> Volney, *Des conditions nécessaires à la légalité des Etats Généraux* cit., p. 7. Si vedano inoltre le seguenti valutazioni di Thomas Paine (*I diritti dell'uomo I* cit., pp. 148-149 e 262): «La Costituzione *precede* il governo, e il governo non è che una sua creatura. La Costituzione di un paese non è un atto del suo governo, ma del popolo che costituisce il governo. [...] Una Costituzione [...] è per un governo ciò che le leggi elaborate in seguito da quel governo sono per un tribunale. Il tribunale non fa le leggi, né può modificarle; esso si limita ad agire in conformità alle leggi vigenti; e il governo è allo stesso modo governato dalla Costituzione». E parecchie pagine dopo: «La Costituzione è di proprietà della nazione, e non di coloro che esercitano il governo. [...] una Costituzione è qualcosa che precede il governo ed è sempre distinta da esso».

era del tutto assente, mentre la seconda si era ridotta al novero delle leggi fondamentali.

A parte questi casi di vera e propria contrapposizione nel modo di alludere alla costituzione che non c'è, nel dibattito dell'epoca ricorrono ulteriori riflessioni sul tema che rimandano ora ad un atto della volontà libera ora, in alternativa, alla macchina e all'ingranaggio istituzionale. «Macchina politica completamente nuova e necessariamente complicata» da progettare, avviare e far funzionare al meglio – avrebbe detto Barnave<sup>74</sup>. Comunque, un'ampia parte delle definizioni proposte abbracciavano l'idea di un testo scritto in forma solenne<sup>75</sup> che sancisse, a seconda dei casi, la separazione dei poteri e/o la garanzia dei diritti. Sul primo punto, incontriamo la testimonianza di Sieyes per il quale il vero senso della parola *constitution* consisteva nel suo «riguarda[re] l'insieme dei poteri pubblici e la loro separazione. Non si tratta di costituire la nazione, bensì il suo sistema politico»<sup>76</sup>. Anche Pétion si riferiva alla costituzione come all'atto di divisione dei poteri<sup>77</sup>, e altrettanto avrebbe fatto Daunou nel 1793, arricchendo le riflessioni dell'Ottantanove con la considerazione per cui «[...] stabilire, definire e dividere i poteri, è quel che si chiama Costituzione»<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> A. Barnave, *Discours sur le pouvoir constituant, les Conventions nationales et le pouvoir de révision*; trad. it. *Discorso del 31 agosto 1791 sulle Convenzioni nazionali*, in Martucci (a cura di), *Potere costituente e revisione costituzionale*, Manduria-Bari-Roma, Piero Lacaita Editore, 1996, p. 4. Target (*Deuxième suite de l'écrit cit.*, pp. 22-23) per la definizione – peraltro già riportata in esteso – che non identifica la costituzione con la macchina politica, ma con quell'insieme di «forze che muovono la macchina politica». Colombo (*Instaurazione, mantenimento e mutamento dell'ordine politico cit.*, p. 311, nota 21) sulla carica di ambiguità della metafora meccanicistica, adoperata insieme ad altre per dare concretezza all'idea astratta di costituzione.

<sup>75</sup> *Contra* Charles Casaux, *Simplicité de l'idée d'une constitution et de quelques autres qui s'y rapportent*, Paris, 1789, p. 1. Qui è detto che «talvolta [la costituzione] non è scritta sebbene vi siano sempre molti interessati a dirlo, o molti altri, assai ingenui da crederlo, come in Francia».

<sup>76</sup> Sieyes, *Préliminaire de la constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen lu les 20 et 21 juillet 1789 au comité de la Constitution...*, Paris, Baudouin, 1789, in Troisi Spagnoli, *Opere e testimonianze politiche cit.*, vol. I cit., p. 390.

<sup>77</sup> J. Pétion, *Discours de 29 septembre 1791*, in *Arch. Parl.*, s. I, t. XXX, p. 45 (29 septembre 1791).

<sup>78</sup> Daunou, *Vues rapides sur l'organisation de la République française*, in *Arch. Parl.*, s. I, t. LXII, pp. 343-350, in part. p. 347 (17 avril 1793).

In merito invece al secondo punto, quello che atteneva alla garanzia dei diritti come fattore aggiuntivo o alternativo rispetto alla divisione dei poteri, gli interventi più rilevanti sarebbero stati quelli di Condorcet e Crénière. Per il primo i diritti integravano il contenuto precipuo della costituzione, che doveva regolare i rapporti dell'individuo in società, e alla quale questi avrebbe dovuto sottomettersi solo a patto di ricavarne adeguate garanzie di libertà ed eguaglianza per sé e i suoi simili. Questo l'antidoto a ogni possibile degenerazione tirannica del potere. L'invito ai cittadini non era perciò a «sottomettersi per sempre ad una costituzione forse tirannica, [ma a] sottomettersi, per un periodo, ad una costituzione che essi stessi [avrebbero] riconosciuto non contenere niente di contrario ai propri diritti»<sup>79</sup>.

Per Crénière, al contrario, il catalogo dei diritti naturali, imprescrittibili in quanto anteriori alle leggi positive, non integrava il contenuto della costituzione ma finiva con l'assorbirla del tutto. Da ciò la tesi, di stampo rousseauiano, per cui

[...] tutti i popoli hanno la stessa Costituzione, tacita o espressa, perché essi hanno tutti gli stessi diritti [...]. [...] l'atto della Costituzione del popolo francese, espresso secondo questi principi incontestabili, sarebbe necessariamente il codice naturale di tutte le società dell'universo. [...] Concludo da tutto quel che ho detto, nel senso che una dichiarazione dei diritti ben intesa non è altro che l'atto della Costituzione del popolo<sup>80</sup>.

Ora, da questa sommaria panoramica possiamo facilmente ricavare che la moderna nozione di *constitution*, pur innestandosi sulla matrice comune del volontarismo costituzionale, si sarebbe caricata fin dal suo esordio di varie sfumature di senso, non sempre facilmente conciliabili l'una con l'altra. Eppure, malgrado l'eterogeneità delle risposte date, c'era un unico filo rosso a legare le tante voci che dentro e fuori il dibattito assembleare sentivano di dover dire la loro su una rivoluzione che andava vieppiù imponendosi come «problema costituente»<sup>81</sup>, e cioè la coscienza di come solo attraverso la riappropriazione generazionale

<sup>79</sup> M-J-A-N.C Condorcet, *Sur la nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens*, 1789, in *Œuvres cit.*, t. IX, p. 428.

<sup>80</sup> Crénière, *Sur la nécessité de précéder la Constitution d'une Déclaration cit.*

<sup>81</sup> P. Viola, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989, p. 27.

della costituzione si potesse portare a pieno compimento l'opera di edificazione della soggettività nazionale.

A tale riguardo, c'è una definizione del termine-concetto di costituzione alla quale riserviamo un'attenzione specifica, in quanto ispirata all'idea di un patto reciprocamente vincolante per i contraenti. Dobbiamo ancora una volta a Rabaut Saint-Etienne, agli inizi dell'Ottantanove, l'allusione alla costituzione quale atto di convergenza di volontà distinte in un accordo di reciproca autolimitazione, derivando *constitution* «da *cum statuta*, stabilito di concerto: il che presuppone dunque una convenzione, un accordo, vale a dire il consenso generale a essere governati [in una determinata maniera]»<sup>82</sup>. Con ciò si sottraeva all'ingiustificato monopolio della cultura anglosassone il riferimento ad un patto anziché ad un atto costituente, e si restituivano le esatte sfumature del dibattito innegabilmente plurale che avrebbe determinato il graduale consolidamento del costituzionalismo francese<sup>83</sup>.

Il riferimento all'accordo, all'incontro di volontà mutuamente vincolantisi era frutto solo in parte di influenze esogene, vale a dire estranee alla tradizione francese e interne, per contro, all'area anglosassone – soprattutto agli Stati Uniti d'America. Se è difficilmente negabile il peso che i fatti d'Oltreoceano avrebbero esercitato sulle scelte del biennio 1789-'91, fornendo alla Francia l'unico precedente di Carta redatta in nome e per conto della nazione<sup>84</sup>, e non più concessa per atto di liberalità da parte di un monarca illuminato o negoziata tra gli

<sup>82</sup> Rabaut Saint-Etienne, *Idées sur les bases de toute constitution*, Versailles, Baudouin, [s.d.].

<sup>83</sup> Odille Rudelle (*Constitution et République* cit., pp. 558-559) parla di uno «scetticismo costituzionale francese», riprendendo un'espressione non sua ma che De Gaulle avrebbe pronunciato nel 1945, e che qui servirebbe a ricostruire la tensione fra «auspicio e [...] speranza di Costituzione che è il fondo comune di tutti i *cabiers de doléances* del 1789 e l'*Ideale repubblicano*». Suddetta tensione sarebbe lo specchio di una «lunga resistenza della Repubblica francese dinanzi alla pratica di un costituzionalismo regolare».

<sup>84</sup> Martucci («*Liberté chérie*»: *l'opinion française et les constitutions américaines*, in Id. – sous la direction de – *Constitution et Révolution*, Macerata, Laboratorio di Storia Costituzionale, 1995, pp. 173-207, in part. pp. 175 e 207) sottolinea come «[...] nella storia del diritto pubblico, la redazione di un testo scritto p[ossa] essere considerata una linea di demarcazione tra *Ancien Régime* e *Nouveau Régime* costituzionale». Scandagliando a fondo il mercato librario dell'epoca, lo storico rileva poi «[...]l'impatto delle dottrine e delle pratiche costituzionali americane sull'opinione francese, dagli anni settanta agli anni novanta del XVIII secolo», e conclude sostenendo che dietro la formazione culturale e ideologica dei futuri membri delle Assemblee rivoluzionarie vi

ordini sociali e i soggetti di diritto pubblico<sup>85</sup> – il che, peraltro, avrebbe continuato ad accadere nella primavera del 1791 nella Polonia di Stanislao II Augusto Poniatowski –, non meno certa è la presenza di un modello pattizio autoctono. Alla radice del fenomeno stava non solo la tradizione legista, e più generalmente giuridica, di Antico regime ma anche, in qualche modo, lo schema consensualistico giunto alle estreme propaggini della stagione rivoluzionaria su impulso congiunto dell'ideologia parlamentare e della riflessione dei *philosophes*.

Inoltre, l'idea introdotta da Rabaut Saint-Etienne era, fra le molteplici idee di costituzione circolate in ambiente rivoluzionario, quella che rifletteva più fedelmente il moderno intreccio di autonomia ed eteronomia generazionale, mettendo in primo piano il patto, il mutuo accordo tra le parti. Trattandosi poi della costituzione, vale a dire di una creazione umana che aspira alla stabilità e alla durata nel tempo, la parte contraente non si identificava col soggetto individuale, ma era piuttosto rappresentata da un soggetto collettivo definito su base temporale, la generazione politica. Verificare la tenuta temporale di una costituzione – laddove la si intendesse come patto intergenerazionale – voleva dire allora misurarsi con un aspetto problematico, quello relativo alla durata della sua vigenza nel passaggio da una generazione all'altra, o – altrimenti detto – la domanda se si dovesse riconoscere, e con quale regolarità, un momento di rinegoziazione generazionale del patto fondativo già concluso dalla generazione precedente. Insomma, nell'istante in cui la generazione era promossa a soggetto pienamente autonomo, si faceva strada non soltanto la necessità di definire nell'oggi ciò che il termine costituzione stava a designare, ma anche quella di riconoscere alle generazioni che sarebbero venute il diritto a rivedere l'indomani la costituzione trasmessa loro.

Il cerchio si sarebbe chiuso con il denso dibattito sull'istituto della revisione costituzionale: mossi i primi passi in ambito giuridico, la vicenda nazionale francese approdava per via rivoluzionaria ad un terreno analogamente giuridico, ma all'interno del quale era ormai radicalmente mutata la rappresentazione della *constitution*. Superata l'immagine del deposito immemoriale di valori e principi trasmessi

sarebbe stata appunto «la lettura – tra le altre – dell'*Encyclopédie Méthodique* e delle traduzioni delle costituzioni americane».

<sup>85</sup> Cfr. S. Amato (*Gli scrittori politici tedeschi e la rivoluzione francese*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1999, pp. 300-305) per il riferimento a Justus Möser.

lungo una linea generazionale ininterrotta, che era poi l'immagine del «corpo permanente composto di parti transitorie»<sup>86</sup> o del «contratto [che] vincola [...] i vivi, i morti e coloro non ancora nati»<sup>87</sup> di cui parlava Burke, la costituzione si sarebbe attualizzata, nel senso di trovare il proprio fondamento di validità non più nel passato, ma nella forza dell'incontro di volontà presenti e future. Ed era appunto del futuro che il moderno costituzionalismo puntava a farsi carico, non senza contraddizioni, attraverso l'*engagement*, lo scambio di auspici e promesse, l'accordo fra individui e fra generazioni, di cui la costituzione sarebbe stato l'esito giuridicamente e politicamente più alto.

Ma affinché questo avvenisse, affinché cioè i rivoluzionari affrontassero anche il secondo corno del dilemma descritto da Lally-Tollendal come «procedimento che perfeziona» la costituzione esistente, e mettessero finalmente all'ordine del giorno l'istituto della revisione costituzionale, era necessario che la mutata percezione del legame costituzionale tra le generazioni incontrasse un ulteriore elemento di riflessione: il tema della volontà nazionale futura.

#### 4.3 *La «volontà nazionale futura» e i freni alla revisione costituzionale*

A partire dall'accoglimento del principio *déclaratoire* nella notte del 4 agosto 1789 – data significativamente collegata, oltre che all'abolizione dei privilegi particolari, anche al primo costituirsi del fronte favorevole alla dichiarazione dei diritti universali – i decreti avevano assorbito l'intera categoria delle deliberazioni assembleari, divise fino ad allora in *arrêtés* e *déclarations*<sup>88</sup>. La sorte di tale figura giuridica unitaria risultava più che mai condizionata dal destino personale e politico di Luigi XVI. Con la sua fuga a Varennes e il discredito procuratosi davanti all'opinione pubblica francese, il monarca gravava di una pesante ipoteca il confronto tra i deputati sul veto regio che,

<sup>86</sup> Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* cit., pp. 192-193.

<sup>87</sup> Holmes (*Passioni e vincoli* cit., p. 220) sull'organicismo della nozione burkiana di società come «associazione [o contratto] tra vivi, morti e individui ancora non nati». Egli ritiene trattarsi di un «argomento [dal] sapore stranamente medievale che ricorda[...] Hooker e il suo appello all'unità organica del cosmo».

<sup>88</sup> Cfr. *Des Décrets de l'Assemblée Nationale à l'usage de Messieurs du Comité de révision*, [An.], 1790.

estendendosi anche all'operato della Costituente, rischiava di consegnare nelle mani dell'esecutivo – specialmente se riconosciuto in forma di veto assoluto – una sorta di potere di revisione costituzionale. Del resto, già nel settembre 1789, molto prima che la situazione istituzionale venisse a incrinarsi, compromettendosi i rapporti tra re e Assemblea, l'abate Grégoire aveva colto le implicazioni costituzionali della questione del veto regio, agganciandovi il riferimento al potere costituente nei termini che andiamo subito ad analizzare:

[...] incaricati dai nostri mandati di svecchiare la Costituzione, o di crearne una nuova sulle macerie di quella antica, noi esercitiamo in questo momento il potere costituente; così anche laddove si accordasse all'augusto delegato della nazione [il re] il diritto di rifiutare la legge, il suo rifiuto non potrebbe mai entrare in conflitto con la costituzione<sup>89</sup>.

Vediamo come Grégoire sostenga la totale incompetenza del monarca sulla materia costituzionale<sup>90</sup>. L'unico punto di contatto fra potere costituente e funzione esecutiva risiederebbe per lui nel fatto che la seconda promana dal primo, sebbene non abbia poi su questo alcuna incidenza. Il potere costituente è espressione del popolo, ed è al popolo che occorre guardare quando se ne voglia valutare il corretto esercizio. Tale valutazione culmina per Grégoire nel rifiuto del veto assoluto e nel favore accordato a quello sospensivo, il solo capace di rappresentare un freno tenue e per nulla pervasivo «contro le decisioni precipitose» di un'Assemblea Nazionale che può sempre errare, e di configurare un vero e proprio «appello al popolo [che], assicurato circa il fatto che potrà pronunciar[si] definitivamente, non s'inasprirà affatto»<sup>91</sup>. Se perciò Grégoire non fa mistero delle ragioni di opportunità politica che sostengono la sua accettazione del veto sospensivo

<sup>89</sup> H. Grégoire, *Discours de 4 septembre 1789*, in *Arch. Parl.*, s. I, t. VIII, pp. 566-567 (4 settembre 1789).

<sup>90</sup> *Contra* Mounier, *Préambule du Projet contenant les premiers articles de la constitution, présentée le 27 juillet*, in *Arch. Parl. cit.*, p. 285 (27 juillet 1789); Id., *Considérations sur les gouvernements et principalement sur celui qui convient à la France, soumises à l'Assemblée Nationale*, Paris, Baudouin, 1789, pp. 29-30.

<sup>91</sup> Grégoire, *Discours de 4 septembre 1789 cit.*, p. 566: «[...] se i rappresentanti e il Re non sono d'accordo sul fatto di ammettere o respingere un decreto, non c'è che un tribunale competente a giudicare in ultima istanza; questo tribunale è quello che crea i re, quello del popolo davanti al quale spariscono tutti gli interessi particolari. Ora, se il Re avesse il *veto* assoluto, sarebbe giudice e parte, e la libertà nazionale potrebbe entrare in conflitto con il dispotismo».

– tra le altre, il mantenimento di un certo ordine pubblico – spiega l’opposizione a quello assoluto o illimitato, come ama definirlo, combinando insieme l’idea tipicamente giacobina di un potere costituente irriducibile e il divieto sostenuto dal radicalismo rivoluzionario, non soltanto francese, a «stringere patti irrevocabili per conto della posterità»<sup>92</sup>.

Il futuro presidente della “Société des Amis des Noirs” riprende qui, alterandolo, il concetto di potere costituente, reso celebre in Francia da Emmanuel Sieyes<sup>93</sup> il quale, fin dal luglio 1789, vi associava anch’egli il diritto popolare a rivedere la costituzione. Quest’ultimo, sancito nell’art. 32 del suo *Préliminaire de la constitution*<sup>94</sup>, sarebbe confluito più tardi nel *Plan de constitution* di Condorcet (art. 33 del *Projet de déclaration*)<sup>95</sup> permanendo, nonostante la bocciatura di questo progetto da parte della Convenzione Nazionale, nella Costi-

<sup>92</sup> *Ibidem*: «[...] voi non potete concludere patti irrevocabili per la posterità, né legare coloro che vi succederanno, e non avete affatto più diritto sulla libertà delle generazioni future, che potere su quella delle generazioni estinte. Invano cerchereste dunque di piegare sotto il giogo della schiavitù gli uomini dell’avvenire, il popolo sarebbe sempre in diritto di rompere le catene che avreste cercato di imporgli in forma vessatoria».

<sup>93</sup> P. Pasquino, *Le républicanisme constitutionnel de E. Sieyes*, in «Droits», n. 17, 1993, pp. 67-79, in part. p. 72. Lo studioso retrodata al 1660, collocandola peraltro in ambiente inglese, la separazione fra potere costituente e poteri costituiti, ritenendo che il primo a ricorrervi sia stato George Lawson nel suo *Politica sacra et civilis or a modell of civil and ecclesiastical Government*. Ma il ridimensionamento dell’originalità del contributo di Sieyes, che in questa lettura riguarda solo l’innovazione lessicale, in altre interpretazioni va a toccare gli aspetti sostanziali del suo modello costituzionale. Martucci (*L’ossessione costituente. Forma di governo e costituzione nella Rivoluzione francese. 1789-1799*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 138-140), ad esempio, parte dalla matrice americana della teoria francese del potere costituente per recuperare la riflessione di Filippo Mazzei che, in aperta polemica con Mably, introdusse fin dal 1788 – un anno prima della pubblicazione di *Qu’est-ce que le Tiers Etat?* – la distinzione fra «potere costituzionale» e «potenza legislativa ordinaria».

<sup>94</sup> Sieyes, *Préliminaire de la constitution* cit., p. 21: «Art. XXXII. Un popolo ha sempre il diritto di rivedere e di riformare la propria costituzione. E anche bene determinare delle epoche fisse, in cui tale revisione avrà luogo, quale che ne sia l’esigenza».

<sup>95</sup> Condorcet, *Plan de constitution, présenté à la Convention Nationale, le 15 et le 16 février 1793*, in «Moniteur», VIII, *Séance du 16 février*, 1793, p. 229: «Art. 33. Un popolo ha sempre il diritto di rivedere, di riformare e di cambiare la propria costituzione. Una generazione non ha il diritto di assoggettare alle sue leggi le generazioni future, e ogni ereditarietà nelle funzioni è assurda e tirannica».

tuzione montagnarda del 24 giugno 1793 (art. 28 della *Déclaration des droits*)<sup>96</sup>.

Più precisamente Sieyes, intervenendo a soli tre giorni di distanza dal discorso di Grégoire, tratta insieme di sanzione regia e di rivedibilità della costituzione per negare che tra i due termini esista una connessione tale da giustificare il controllo regio anche in materia costituzionale, oltre che in fatto di legislazione ordinaria. Persuaso del fatto che non vi sia in fondo alcuna differenza fra «diritto di impedire» e «diritto di fare», egli ritiene che «il *veto*, se è necessario, non può essere affidato che a coloro che hanno il diritto *de faire*; cioè a coloro che partecipano già attivamente alla formazione della legge». Passando, quindi, alla costituzione, Sieyes affida ad una Convenzione nazionale «espressa, e limitata a quest'unico oggetto» il compito di apportarvi le modifiche che la nazione reputi necessarie, al fine di rimediare al disordine che sempre minaccia una comunità politica dove, nonostante la divisione dei poteri, questi interagiscono l'uno con l'altro e, così facendo, rischiano sovente di entrare in collisione fra loro. L'unica soluzione accettabile, in quanto costituisce la sola forma di appello al popolo compatibile con il principio rappresentativo<sup>97</sup>, nonché il solo esempio di veto realmente imparziale, è dunque la «delega straordinaria del potere costituente»<sup>98</sup> ad una Convenzione nazionale<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> *Ibid.*, *Séance du 24 juin*, 1793, p. 765: «Art. 28. Un popolo ha sempre il diritto di rivedere, di riformare e di cambiare la propria costituzione. Una generazione non può assoggettare alle sue leggi le generazioni future».

<sup>97</sup> Sieyes, *Dire de l'abbé Sieyes sur la question du veto royal du 7 septembre 1789*, Paris, Baudouin, [s.d.]: «L'espressione di *appel au peuple* è dunque cattiva, in quanto impoliticamente pronunciata. Il popolo [...] in un paese che non è una democrazia – e la Francia non saprebbe esserlo –, il popolo non può parlare, non può agire che attraverso i suoi rappresentanti».

<sup>98</sup> *Ibidem*: «Tale convenzione è in effetti l'unico tribunale in cui questa sorta di istanze possano essere portate. [...] se i diversi poteri cominciano a usurparsi l'un l'altro, il vero rimedio a questo disordine pubblico non è il veto regio, ma un vero appello al potere costituente».

<sup>99</sup> *Lettre de M. Regnault, Officier Municipal, à MM. Du Comité de Révision, sur les Conventions Nationales*, 1791, sulla pericolosità delle Convenzioni nazionali in rapporto al principio di separazione dei poteri e alla Dichiarazione dei diritti, che pure quel principio sancisce espressamente. L'autore ammette (*ibid.*, pp. 5-8): «Credo quindi che fra tutti i mezzi per mantenere la costituzione, il più pericoloso per i popoli vecchi e corrotti, per i popoli divisi in partiti, per i popoli presso cui regni una disegualianza troppo grande nelle fortune, è rappresentato dalle Convenzioni nazionali. [...] la Costituzione non verrebbe mai attaccata nei suoi fondamenti, perché le [sue] modifiche non sarebbero l'effetto dell'intrigo, ma quello del tempo e della necessità: al contrario,

Sarebbero trascorsi all'incirca due anni prima che in Assemblea si discutesse del diritto alla revisione costituzionale in maniera compiutamente organica. Il che sarebbe avvenuto in un momento politicamente delicato, all'indomani cioè dei fatti di Campo di Marte, quando una certa parte dell'opinione pubblica avrebbe accusato i deputati del *Comité de constitution* di voler coartare le libertà fondamentali dei cittadini francesi<sup>100</sup>. Dopo le fucilate sulla folla, la maggioranza del Comitato, «rinforzato» per la ratifica dei decreti votati, aveva deciso – questa l'accusa – di eccedere le proprie competenze e di «rivedere» gli articoli già accettati. La revisione avrebbe occupato le giornate di dibattito assembleare dal 29 agosto al 3 settembre 1791, peraltro sostenuta, per lo meno inizialmente, da una preoccupazione specifica e nient'affatto astratta, quella di licenziare i decreti costituzionali approvati dalla prima Assemblea rivoluzionaria<sup>101</sup>, e che da lì a poco sarebbero andati a confluire direttamente o indirettamente nel dettato costituzionale del 3 settembre 1791.

Del resto, di revisione in termini generali, e non legati alla contingenza del momento, si sarebbe cominciato a dibattere non prima della seduta plenaria del 29 agosto<sup>102</sup>, nella quale sarebbero spiccate le prese di posizione di Le Chapelier e di Malouet. Il *Rapport* di quest'ultimo, diffusamente attraversato dal timore per le «convulsioni anarchiche» e dall'idea che la spinta rivoluzionaria fosse ormai esaurita – «essendosi consumata la rivoluzione che ha reso al popolo l'esercizio dei propri diritti»<sup>103</sup> –, sarebbe stato scartato il giorno dopo a favore della proposta di Tronchet.

ammettendo delle convenzioni nazionali, ci si espone non al cambiamento parziale delle Leggi, ma al loro sovvertimento».

<sup>100</sup> Si rinvia a «Les Révolutions de France et de Brabant», n. 85, 1791. Il giornale parla di vero discredito nei confronti del Comitato di costituzione fin dagli inizi dell'estate, per quanto solo a partire dal 5 agosto 1791 – con il grosso dell'opera costituente già compiuta – esso avrebbe fatto effettivamente largo a quello di revisione.

<sup>101</sup> Nella prima parte del mese di agosto circola in molti – Pierre-Victor Malouet e Louis-Alphonse Savary de Lancosme, tra gli altri – un sentimento di insoddisfazione per il lavoro svolto, e si denunciano gli errori e i vizi dell'atto costituente.

<sup>102</sup> «Moniteur», V, *Séance du 29 août*, 1791, pp. 1005-1006 e 1114.

<sup>103</sup> Malouet, *Opinion de M. Malouet sur les Conventions nationales et sur la nécessité d'une acceptation libre de la Constitution par la nation et par le roi*, in *Procès verbaux (Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée nationale)*, [Séance du 29 août], séries A. Administration, et C. Assemblée Nationale, Paris, Imprimerie Nationale, 1792. Sotto il profilo della revisione, si vedano le conclusioni che seguono (*ibid.*, p. 19):

In un primo tempo, malgrado la messa in minoranza non solo di Malouet ma anche di Pétion – vale a dire di quelle posizioni ultra-moderate rispetto al diritto di revisione costituzionale, o disponibili tutt'al più ad un suo esercizio programmato, e perciò stesso sottoposto a cautele<sup>104</sup> –, i costituenti sembravano comunque unanimi nel riconoscere alla nazione la libertà di ridiscutere il patto costituente ogniquale volta essa lo reputasse necessario.

Con l'intervento del deputato del dipartimento della Côte-d'Or Frochot gli umori, tuttavia, sarebbero cambiati, prendendo il sopravvento la preoccupazione per la stabilità costituzionale<sup>105</sup>. È appunto attraverso il *Discours* del 31 agosto 1791<sup>106</sup> che Frochot pone – come ha rilevato Georges Burdeau nel 1930 – «il principio [destinato a] dominare tutto il diritto pubblico [francese] in materia di revisione costituzionale»<sup>107</sup>. Secondo il deputato della Côte-d'Or, il criterio della

«Queste disposizioni, per essere efficaci, devono obbligare i vostri successori; [...] se non li contenete attraverso disposizioni più forti della loro volontà, se non rimettete loro un governo attivo e vigoroso, un'assemblea che non può essere sciolta supererà tutti i limiti dei suoi poteri, e avrà per giustificazione la confusione delle circostanze; cosa diverrà allora la vostra costituzione?».

<sup>104</sup> Jérôme Pétion rivendicherà il diritto di una generazione a non essere vincolata dalle decisioni di quella precedente, chiedendo l'istituzione di Convenzioni nazionali che si riuniscano ogni vent'anni.

<sup>105</sup> H. De Bousquet de Florian, *Révision des Constitutions*, Paris, Arthur Rousseau, thèse pour le doctorat, 1891, p. 17: «[...] l'idea dominante dei Costituenti doveva essere e fu di stabilire un governo stabile; la rigidità della Costituzione era ai loro occhi il baluardo destinato a bloccare gli attacchi del partito degli emigrati che domandavano il ritorno al passato, e quelli del partito progressista, che minacciava l'avvenire». E. Genequand (*La révision constitutionnelle*, Genève, Jules-Guillaume Fick, thèse, 1891), nello stesso anno, istituisce una distinzione di massima fra chi aggancia il tema della revisione costituzionale a quello della sovranità popolare o nazionale e chi, di contro, ne tratta alla luce del problema dell'ordine politico e della stabilità costituzionale, sull'esempio di Malouet nella *Séance* del 29 agosto 1791.

<sup>106</sup> N. Frochot, *Discours sur l'exercice du droit appartenant au peuple de réformer ou de changer la Constitution...* in *Procès verbaux* cit. Sul discorso del 31 agosto 1791, tanto importante da essere fatto pubblicare e da dare successivamente corso al decreto «De la souveraineté nationale dont l'exercice n'est pas constamment délégué», si veda J. Riche, *Frochot. Préfet de la Seine sous le Premier Empire. Sa carrière pendant l'époque révolutionnaire*, Dijon, Société pour l'Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands, 1961. La seduta in esame (in «Moniteur», V, *Séance du 31 août*, 1791, p. 1020) vedrà succedersi i rispettivi interventi: Frochot, Dandré, Barnave, Tronchet e Robespierre.

<sup>107</sup> G. Burdeau, *Essai d'une théorie de la révision des lois constitutionnelles en droit positif français*, Mâcon, Buguet-Comptour, 1930, p. 24.

rivedibilità periodica della costituzione e del cambiamento della forma di governo non avrebbe alcun bisogno di essere sancito espressamente per acquistare forza vincolante. Il soggetto cui spetta è la nazione<sup>108</sup>, che può esercitarlo in forma legale o, nell'ipotesi di silenzio costituzionale, mediante insurrezione. Frochot, al fine di dare consistenza anche teorica alla propria tesi, impiega l'argomento rousseauiano per cui «la sovranità nazionale [...] non può darsi alcuna catena, la sua determinazione futura non può essere interpretata o prevista, né assoggettata a forme certe; poiché è proprio della sua essenza potere quel che essa vorrà e nel modo in cui lo vorrà»<sup>109</sup>.

L'intera produzione filosofica di Rousseau appare attraversata da tale consapevolezza, come risulta dalla lettura del *Contrat social*:

[...] il corpo sovrano può dire: “Io voglio adesso ciò che vuole un determinato uomo, o almeno ciò che egli sostiene di volere”; ma non può dire: “Ciò che quest'uomo vorrà domani, lo vorrò anch'io”. È infatti assurdo che la volontà si ponga dei vincoli per il futuro [...]<sup>110</sup>.

D'altronde, se «[...] la volontà generale che deve dirigere lo Stato non è quella del passato, ma quella del presente»<sup>111</sup>,

[...] la sovranità, che altro non è se non l'esercizio della volontà generale, come questa è libera e non è sottomessa ad alcuna specie di impegno. Ogni atto di sovranità, così come ogni istante della sua durata, è assoluto, indi-

<sup>108</sup> Da notare come, più avanti nell'esposizione delle sue ragioni, Frochot introdurrà il termine *peuple* quale sinonimo di *nation*, attestando il sempre più diffuso uso sinonimico dei due vocaboli.

<sup>109</sup> Burdeau, *Essai d'une théorie de la révision* cit., p. 19: «[...] se, anziché stabilire la costituzione originaria, si tratta di rivedere la costituzione esistente, tornano in campo le stesse idee. La revisione esige un nuovo contratto sociale nel quale ogni cittadino interviene per consentire alla riforma dell'organizzazione nazionale. Su questo punto, la dottrina di Sieyès incontra quella di Rousseau, perché essa riconosca che, non potendo la nazione essere legata dalla costituzione, il popolo resta assolutamente libero di modificarla». L'interprete rimanda per questo al quinto capitolo di *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, vedendo poi condensarsi all'interno della Costituzione del 1791 l'ideale costituzionale rousseauiano espresso soprattutto nel capitolo nono delle *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*.

<sup>110</sup> Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique...*, livre II, chap. I, trad. it. di J. Bertolazzi, *Il contratto sociale*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 93.

<sup>111</sup> Id., *Manuscrit de Genève*, I, iv, cit. in *ibidem*.

pendente da quello che precede e mai il sovrano agisce perché ha voluto, ma sempre perché vuole<sup>112</sup>.

Si giustifica allora il passo più significativo sul punto raccolto nelle *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*:

[...] si renderanno la costituzione solida e le sue leggi irrevocabili, tanto quanto esse possono esserlo; poiché è contro la natura del corpo sociale imporre delle leggi che esso non possa revocare; ma non è né contro la natura né contro la ragione che esso non possa revocare le proprie leggi che con la stessa solennità che ha impiegato per stabilirle. Ecco tutta la catena che bisogna darsi per l'avvenire<sup>113</sup>.

Cosicché:

[...] se per ogni Stato vi è un solo modo di ordinarlo bene, il popolo che l'ha trovato vi si deve attenere; ma se l'ordine stabilito è cattivo, per quale ragione si dovrebbero considerare fondamentali leggi che gli impediscono di essere buono? [...] un popolo è sempre padrone di cambiare le proprie leggi, anche le migliori; perché, se vorrà farsi del male, chi avrà il diritto d'impedirglielo?<sup>114</sup>

Per tornare alla ripresa che di Rousseau fa Frochot, finché questi reputa che «non c'è una legge, dall'atto costituzionale fino al decreto di polizia meno importante, che non sia [...] un impegno della sovranità nazionale con se stessa, nel senso di volere tale cosa in tale maniera, e in nessun'altra»<sup>115</sup>, siamo in effetti di fronte all'onnipotenza della sovranità nazionale. Ecco lo stesso concetto espresso in chiave generazionale:

[...] la vera prudenza in questa materia, non è di volere per l'avvenire, ma piuttosto di lasciare alla volontà nazionale futura la maggior latitudine; [...] in una parola, non pretendo di sottrarre alla generazione presente né a quelle future il diritto di cambiare la Costituzione nella sua interezza; cerco di assicurare loro tale diritto, o piuttosto, il mezzo legale di farne uso<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> Id., *Fragments politiques*, III, ii, cit. in *ibidem*.

<sup>113</sup> Id., *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* [Londres, 1782], chap. IX.

<sup>114</sup> Id., *Il contratto sociale* cit., II, xii, p. 130.

<sup>115</sup> «Moniteur», V, *Séance du 31 août*, 1791, p. 1020.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

Arrivato a questo punto, Frochot appare intimorito dalle conseguenze dirompenti alle quali conduce il paradigma della volontà nazionale futura. Fa quindi marcia indietro, affidandosi alla distinzione assolutamente originale – ma copertamente tesa all’«inibizione dell’organo costituente»<sup>117</sup> – fra riforma parziale e cambio costituzionale vero e proprio, fra «Convenzione Nazionale» e «Corpo Costituente», e acconsente a che si provveda all’attività di revisione mediante una Convenzione riformatrice, e non necessariamente costituente<sup>118</sup>. Rigettata lontano ogni idea di periodicità nell’esercizio del potere di revisione costituzionale – evidente lo scarto da Sieyes –, egli ritiene comunque opportuno “congelare” lo stesso per almeno due legislature, allo scopo di favorire il consolidamento della costituzione che sta per essere emanata. Da ciò la compresenza nel suo *Projet de rédaction* di un suggerimento di differimento trentennale<sup>119</sup> e di un decreto

<sup>117</sup> Cfr. Colombo, «Riforma legale» e «potere costituente» nelle costituzioni rivoluzionarie francesi, ne «Il Politico», n. 3, 1985, pp. 461-479, in part. p. 465. L’ipocrisia è la stessa denunciata da Clermont-Tonnerre (*Analyse raisonnée de la Constitution française*, in *Recueil des opinions de Stanislas de Clermont-Tonnerre*, Paris, Migneret, 1791, 4 voll., réimpr. an III, tome IV, p. 289) a proposito di una sovranità nazionale che non può darsi alcuna catena e, nonostante questo, vede l’esercizio del potere costituente sottoposto a molteplici vincoli e limitazioni.

<sup>118</sup> Nella Sezione III del *Titre à ajouter à l’Acte constitutionnel* (Titre VII), Frochot risponde a quanti faranno sì che la sua proposta di disciplinare sia la Convenzione nazionale che il Corpo costituente passi solo in parte – sì alla regolamentazione dell’una (Assemblea di revisione), no a quella dell’altro. Sostenere, come questi ultimi, che disporre la disciplina del Corpo costituente significa supportarlo necessario, è falso. La *ratio* è semmai un’altra: si tratta di arginare le possibili usurpazioni delle Convenzioni nazionali – da sole, peraltro, più che sufficienti ad assicurare l’esercizio della funzione costituente – prevedendo un potere sovraordinato.

<sup>119</sup> *Contra* Duport (in «Moniteur», V, *Séance du 2 septembre*, 1791, p. 1028) che attaccherà il limite dei trent’anni alla possibilità di rivedere la Costituzione del 1791, nella maniera che segue: «Dire che questo cambiamento non sarà utile prima di trent’anni, prima di cent’anni, vale a dire far supporre che sarà utile dopo, è non pensare alla felicità e alla tranquillità della generazione seguente, e non dar modo ai nostri figli di benedire la nostra saggezza». Stessa contrarietà, ma per motivi diametralmente opposti a quelli di Duport e, soprattutto, all’interno di un dibattito che avrà luogo molto più tardi in seno alla Convenzione Nazionale, nell’intervento di La Fayette, nella cui argomentazione spiccherà il riferimento alla «generazione nella sua interezza». Questi infatti, nella seduta del 30 agosto 1791 (in «Moniteur», V, *Séance du 30 août*, 1791, p. 1014), afferma: «Penso che la stessa Assemblea che ha riconosciuto la sovranità del popolo francese, che ha riconosciuto il suo diritto a darsi un governo, non può disconoscerne il diritto a modificarlo [...]; penso che sarebbe un attentato a tale diritto

formale di blocco dell'esercizio della revisione per le due successive legislature<sup>120</sup>, da adottarsi entrambi ad opera dell'Assemblea uscente.

Salle, deputato del dipartimento della Meurthe, prende anche lui la parola sulla revisione dei decreti costituzionali in corso di approvazione alla Costituente e, più in generale, sulla revisione costituzionale *tout court*. Illustra, in apertura di intervento, la tensione fra natura e principi che sempre si accompagna all'opera costituente: «[quest']opera è fondata sulla natura; deve durare quanto essa» – dichiara solenne. Ma aggiunge subito dopo:

[...] Signori, è secondo i principi che dobbiamo comportarci, e la costituzione stessa ce ne impone l'obbligo. Niente di contraddittorio deve infangarla; e se discende dalla sua stessa natura che essa possa essere un giorno legalmente riformata, è importante dichiararlo, quali che siano le nostre affezioni particolari; perché la verità è preferibile a esse<sup>121</sup>.

Pur animato dal massimo realismo politico, nel senso di ammettere quelli che sono per lui i pericoli insiti nell'istituto della revisione costituzionale – bicameralismo *versus* indivisibilità della sovranità popolare, oltre ovviamente al rischio che la Convenzione, necessariamente sovrana, realizzi uno sconfinamento di poteri –, Salle riconosce come la revisione non possa che essere totale, mettendo in dubbio che

sovrano del popolo francese adottare una proposizione che lo privi di esso in forma assoluta, per trent'anni, cioè per una generazione nella sua interezza».

<sup>120</sup> Nella seduta del 2 settembre, Frochot (*Projet de rédaction des articles adoptés par l'Assemblée nationale, sur l'exercice du pouvoir de révision, proposé par M. Frochot*, in *Procès verbaux* cit., pp. 5-6) sancisce, per prima cosa, l'obbligo per i rappresentanti riuniti in Assemblea di revisione di giurare che non eccederanno i limiti dell'oggetto per il quale siano stati eventualmente convocati, e così si esprime: «[...] essi giureranno poi individualmente di mantenere con tutte le loro forze le basi fondamentali della Costituzione del regno, decretata dall'Assemblea costituente negli anni 1789, 1790 e 1791, e di limitarsi a statuire sugli oggetti enunciati nell'atto di (tale giorno) proclamato dall'Assemblea nazionale legislativa di (tale anno)». Quindi passa a trattare dell'invito alla sospensione trentennale e del divieto espresso di revisione per le successive due legislature (*ibidem*): «L'Assemblea nazionale costituente negli anni 1789, 1790 e 1791, considerando che [...] è dal tempo e dall'esperienza che deve scaturire la necessità di una riforma della Costituzione, si limita a dichiarare alla nazione che il suo interesse la invita a sospendere per trent'anni l'esercizio del proprio potere di revisione; ma decreta formalmente, che non potrà essere adottata alcuna mozione che tenda a rivedere la Costituzione, né essere presa alcuna deliberazione a tale riguardo, nella legislatura seguente e in quella successiva».

<sup>121</sup> Opinion de M. Salle, Député du Département de la Meurthe à l'Assemblée Nationale, sur les Conventions nationales [31 août 1791], in *Procès verbaux* cit., p. 4.

i rappresentanti politici di oggi abbiano un qualche diritto a rifiutare alla nazione le Convenzioni nazionali:

Dire a qualcuno, voi potete volere in forma sovrana, e però io incateno la vostra volontà, o, che è la stessa cosa, io [vi] rifiuto ogni strumento di azione; equivale a commettere un'assurdità. [...] Per quanto buona sia la nostra costituzione, noi non possiamo vantarci di averla fatta perfetta. Il tempo d'altronde, cambiando le circostanze e i nostri usi, renderà forse un giorno inapplicabili le nostre leggi. [...] La nostra saggezza è superiore a quella di tutti gli uomini e di tutti i secoli? E possiamo credere che i nostri nipoti non saranno migliori di noi?<sup>122</sup>

È favorevole, allora, in sintonia con Rousseau, alla riunione periodica delle Convenzioni; e ugualmente alla possibilità di convocazioni straordinarie.

La richiesta di Salle sarebbe rimasta tuttavia lettera morta, poiché alla fedeltà ai principi, che era apparsa preponderante nella discussione dei Titoli precedenti, si sarebbe sostituita, con riferimento al futuro Titolo VII *De la révision des décrets constitutionnels*, la preoccupazione di «rendere il più difficile possibile le trasformazioni della costituzione»<sup>123</sup>. La formulazione finale che i costituenti scelsero per gli otto articoli posti a conclusione del testo del 3 settembre 1791 recepiva, infatti, una soluzione di compromesso che teneva assai più conto delle proposte avanzate da Frochet che non di quelle di Salle. Riconosciuto che «la nazione ha il diritto imprescrittibile di cambiare la propria costituzione» (art. 1), si limitava l'esercizio di tale diritto per conformità, nemmeno a dirlo, all'interesse nazionale; e si autorizzava la sola assemblea di revisione scaturita dal legislativo mediante raddoppio del numero ordinario dei suoi membri, e riunita in forza di un voto reiterato – tre votazioni conformi a favore della revisione parziale, intendendosi con ciò la revisione di alcuni articoli soltanto della costitu-

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 14-15. E poco dopo, sullo stato presente della Francia (*ibid.*, pp. 21-22): «[...] occorre una generazione di uomini per purgare questa terra di libertà dagli schiavi che ancora la insozzano [...]. Così quindi io penso che bisogna che la nazione non possa emettere alcun veto per la formazione di una convenzione nazionale prima di vent'anni».

<sup>123</sup> Burdeau, *Essai d'une théorie de la révision* cit., p. 25: «L'assemblea elevò dapprima a principio che la nazione ha il diritto imprescrittibile di modificare la sua costituzione, ma quanto all'applicazione del principio [...] tutte [l]e proposizioni sembrano testimoniare il dispiacere di doversi occupare di un cambiamento eventuale ad un'opera che si giudicava perfetta».

zione vigente. Passava la proposta di Frochot di bloccare qualsivoglia iniziativa di riforma per le due successive legislature (art. 3) e, se vi sommiamo l'impossibilità di «essere eletti all'assemblea di revisione» (art. 6) per i membri della terza legislatura che avesse acconsentito alla riforma, «nient'affatto illegittimo diventa [...] il sospetto che tali disposizioni costituissero [...] il più formidabile deterrente verso possibili cambiamenti»<sup>124</sup>.

In realtà, nessuno dei protagonisti di questa prima tappa costituente del decennio rivoluzionario negava la pienezza della sovranità nazionale o del potere costituente che da essa promanava, le opinioni divergendo semmai solo sulle conseguenze che si era disposti a trarre da una simile premessa comune. Ansiosa di mettere la parola fine alla rivoluzione in corso<sup>125</sup>, la maggior parte dei deputati confidava nella costituzione quale equilibrio politico e istituzionale raggiunto a fatica ma che il tempo avrebbe provveduto a consolidare, ergendolo a *monument* imperituro<sup>126</sup> del processo di neutralizzazione di quel fattore di innovazione extragiuridica, e perciò stesso violenta e anarchica, che era il potere costituente. Doveva allora essere impedita la convocazione delle Convenzioni nazionali, ed essere esercitata la massima diffidenza nei riguardi di un popolo sotto tutela<sup>127</sup> al quale, proprio perché fonte esclusiva dell'illimitato potere costituente, quel potere doveva essere in ogni modo negato.

<sup>124</sup> Colombo, «Riforma legale» e «potere costituente» cit., p. 467.

<sup>125</sup> Si veda Furet et Ozouf, *Terminer la Révolution. Mounier et Barnave dans la Révolution française*, Grenoble, PUG, 1988.

<sup>126</sup> Barnave, *Discorso del 31 agosto 1791 sulle Convenzioni nazionali* cit., p. 5: «Ed è così che voi completerete il vostro grande monumento, quello della conservazione della libertà e della tranquillità pubblica, poiché per suo tramite voi sostituite i poteri costituenti, causa perpetua della rivoluzione, e, inserendo nella vostra stessa Costituzione i mezzi per correggerne e riformarne gli abusi, voi allontanate per sempre le nuove rivoluzioni che si potrebbero scatenare in Francia».

<sup>127</sup> *Ibid.*, pp. 17-19: «Il popolo è sovrano, ma nel governo rappresentativo i suoi rappresentanti sono i suoi tutori; solo i suoi rappresentanti possono agire in suo nome, dato che i suoi interessi sono quasi sempre collegati a verità politiche di cui esso non può avere una conoscenza netta e approfondita. Evitate dunque di eccitarlo, non spingetelo a intromettersi nella revisione costituzionale con modalità per lui dannose. [...] Non spetta a voi porre dei limiti ai poteri costituenti, perché attentereste alla sovranità popolare; non spetta a voi ricorrervi, perché la nazione vi ha incaricato di realizzare la sua felicità, e voi, al contrario, la consegnereste ad una serie di convulsioni distruttive di qualunque effettiva libertà e prosperità».

La riappropriazione generazionale diventa a questo punto un fatto ingombrante e gestibile con somma difficoltà dal diritto, legittimandosi solo laddove venga a coincidere con quell'atto costituente, unico e temporalmente circoscritto, che si definisce ed è percepito come gesto fondativo di un nuovo ordine costituzionale. Da qui in avanti, a partire cioè da quest'unico gesto, sia esso compiuto nel segno della più totale rottura o di una certa continuità col passato, l'autonomia generazionale, ridotta a pura chimera, sfuma sotto i colpi della perdurante criminalizzazione delle intemperanze popolari che si hanno a temere dal futuro.

Vecchio tema quello dell'inaffidabilità del popolo, che riemerge in una generazione fino ad allora favorevole alla soggettività politica della nazione francese ma che, al momento di fissare i confini per l'iniziativa costituzionale delle generazioni future, si scopre attraversata da un'ideologia impermeabile, se non proprio ostile, alla completa penetrazione delle idealità democratiche nel tessuto sociale dell'epoca, e si ritrae perciò dagli effetti di lungo periodo dell'autonomia generazionale. L'autonomia costituzionale delle generazioni future fa paura per ragioni analoghe a quelle addotte nello stesso periodo a sostegno di un accesso ristretto alla cittadinanza politica: tagliata longitudinalmente l'unità generazionale, con la riproduzione al suo interno di una gerarchia sociale su base razionalistico-censitaria, resta davvero poco della promessa di emancipazione inscritta nel destino di una nazione autenticamente rigenerata. Escludere dalla promozione sociale e politica la componente più numerosa ed emergente della nazione tradisce di fatto la vena elitaria che ancora pervade tanta parte del sentire comune e fa sì che ci si collochi molto al di qua dei due paradossi – quello democratico e quello universalistico – che, sfidato il confronto sulla cittadinanza politica, non risparmiano alla lunga neppure la dottrina rivoluzionaria della costituzione. E infatti, non appena si fosse permesso al principio democratico di espandersi liberamente nell'ambito costituzionalistico, ispirandone procedure e norme, i suddetti paradossi avrebbero investito in pieno tale ambito, rendendo palese la distanza da quelle concezioni che evitavano l'effetto paradossale solo perché ancorate a logiche politiche e a meccanismi giuridici tenacemente escludenti<sup>128</sup>. È quanto

<sup>128</sup> Jaume, *Debats (L'écriture de la constitution)*, in Bart, Clère *et alii* (sous la direction de), 1791. *La première Constitution française* cit., p. 127: «[con riguardo alle] molteplici condizioni imposte alla revisione dal Titolo VII della Costituzione, che la

sarebbe accaduto con Condorcet, artefice di un modello costituzionale che si dava come obiettivo «quello di fondare sulla ragione, sui diritti naturali dell'uomo e sui principi della giustizia universale, l'edificio di una società di uomini uguali e liberi [...]»<sup>129</sup>.

#### 4.4 *Condorcet: tempo della costituzione democratica e durata di una generazione*

Condorcet, intellettuale fecondo e politico attivo negli anni tra il 1789 e il 1794<sup>130</sup> – l'anno della sua morte –, è il terzo soggetto in primo piano, dopo Jefferson e Paine<sup>131</sup>, in quello che va gradualmente delineandosi come piccolo ritratto della grande famiglia democratica di fine Settecento, impegnata a condurre, tanto nel vecchio quanto nel nuovo continente, la battaglia per «una costituzione repubblicana, che abbia per base l'uguaglianza»<sup>132</sup>. Tutti e tre assolvono questo loro compito avvalendosi del richiamo costante al vincolo generazionale, e

rendono alquanto improbabile, vorrei sottolineare che questa limitazione, sottoposta al controllo dello spirito democratico sul testo costituzionale, non traduceva il sentimento di avere compiuto un'opera di ragione definitiva [...] ma il desiderio di arrestare la Rivoluzione e la paura di non riuscirci. Si trattava della Rivoluzione nelle sue tendenze più democratiche. Ed è la grande questione *del potere costituente* quella su cui l'Assemblea fa marcia indietro [...].

<sup>129</sup> Condorcet, *Esquisse d'un tableau universel sur les progrès de l'esprit humain suivi de Fragment sur l'Atlantide*, par A. Pons, Paris, Flammarion, 1988; trad. it. di M. Augias, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Milano, Rizzoli, 1989, p. 172. Sempre per restare alla lettura dell'*Esquisse*, si rinvia a M.-C. Royer, "Condorcet", in F. Châtelet, O. Duhamel et E. Pisier (sous la direction de), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986, cit. in Jaume, *Condorcet: des progrès de la raison aux progrès de la société*, in S. Berstein et O. Rudelle (sous la direction de), *Le modèle républicain*, Paris, PUF, 1992, p. 238.

<sup>130</sup> L. Cahen, *Condorcet et la Révolution française*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1904, thèse pour le doctorat, in part. pp. 248-274 e pp. 467-471; F. Alengry, *Condorcet guide de la Révolution française*, Paris, Giard et Brière, 1903, in part. pp. 197-214.

<sup>131</sup> A.O. Aldridge (*Condorcet et Paine. Leurs rapports intellectuels*, in «Revue de littérature comparée», XXXIII, 1958, pp. 47-65) per i rapporti fra il democratismo condorcetiano e quello di Thomas Paine.

<sup>132</sup> Condorcet, *Œuvres* cit., XII, p. 567. Sul pensiero repubblicano di Condorcet, in particolare, si veda Gabriele Magrin (*Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Milano, FrancoAngeli, 2001, p. 11), che allude ad un repubblicanesimo «fondato sulle nuove parole d'ordine dei diritti dell'uomo e della democrazia rappresentativa, [con] una decisiva cesura storica rispetto alle teorie del repubblicanesimo classico, rivivificate da Rousseau e dalle componenti radicali del giacobinismo».

Condorcet in particolare nutre la convinzione per cui «[...] gli uomini sapranno che se essi hanno degli obblighi verso coloro che ancora non esistono, questi obblighi non consistono nel dar loro l'esistenza, ma la felicità»<sup>133</sup>.

Il matematico e filosofo, particolarmente sensibile alle questioni di portata costituzionale, pur non sedendo in Assemblea Costituente aveva sollecitato fin dal 1789 la riunione di Convenzioni periodiche<sup>134</sup> che assicurassero la revisione del patto fondativo a scadenze fisse, magari ventennali<sup>135</sup>, riprendendo con la propria indicazione cronologica l'idea già sostenuta da Jefferson su basi demografiche<sup>136</sup>, per cui la durata media di una generazione corrispondeva esattamente a vent'anni.

Dialogando con il deputato di baliaggio Mathieu de Montmorency, interessato come lui al tema della revisione, Condorcet gli aveva indirizzato due lettere datate 30 agosto e 6 settembre 1789, nelle quali si diceva convinto che occorresse ricercare una via legale al cambiamento costituzionale<sup>137</sup> e inscrivere fra i diritti fondamentali dell'uomo e del cittadino, accanto alla separazione dei poteri e alla garanzia dei diritti soggettivi, il potere di revisione<sup>138</sup>. D'altro canto, negli stessi giorni, il suo interlocutore partecipava attivamente al dibattito assembleare sull'argomento, intervenendo con accenti ispirati alla retorica genera-

<sup>133</sup> Condorcet, *Quadro storico* cit., p. 317. L'associazione fra i tre nomi ci è peraltro suggerita da C. Klein, *Théorie et pratique du pouvoir constituant*, Paris, PUF, 1996, p. 136.

<sup>134</sup> Jaume, *Il potere costituente in Francia dal 1789 a De Gaulle*, in P. Pombeni (a cura di), *Potere costituente e riforme costituzionali*, Bologna, il Mulino, 1992, p. 37, nota 4: «La teoria delle convenzioni periodiche è stata sviluppata da Condorcet in diversi interventi del 1791, specificamente presso gli "Amis de la Vérité"».

<sup>135</sup> Condorcet, *Lettre première [à Paris, le 30 août 1789]*, in *Lettres a M. Le Comte Mathieu de Montmorency*, in *Ceuvres* cit., IX, p. 372: «Fissando l'epoca a vent'anni o giù di lì, come richiede la giustizia, gli uomini illuminati avranno il tempo di osservare gli effetti della costituzione, di discuterne i vizi, di farli conoscere alla nazione, di indicare i rimedi».

<sup>136</sup> *Supra*, pp. 126-127.

<sup>137</sup> Condorcet, *Lettre deuxième [à Paris, le 6 septembre 1789]*, in *Lettres a M. Le Comte Mathieu de Montmorency* cit., p. 391: «La grande arte, in una costituzione libera, è di offrire al popolo un mezzo legale e regolare per fare tutto ciò di cui si prevede che la volontà di conservare i propri diritti potrà ispirargli il desiderio, affinché la violazione evidente di una legge costituzionale sia il solo caso in cui possa essere obbligato o tentato di ricorrere alla forza».

<sup>138</sup> Id., *Lettre première* cit., p. 374.

zionale, in special modo centrata sull'immagine delle generazioni che si succedono le une alle altre nel tempo. Condorcet, nella sua missiva del 30 agosto, confessava il proprio rammarico per la bocciatura della proposta avanzata da Montmorency di inserire nel testo costituzionale una clausola di chiusura della Dichiarazione dei diritti che istituisse «una via legale e garantita [per] riformare gli abusi [della costituzione]», e si domandava inquieto

[...] come dunque gli uomini sarebbero uguali in diritto, come la legge sarebbe l'espressione della volontà generale, se i bambini fossero obbligati a sottomettersi alla costituzione che i loro nonni avessero redatto?<sup>139</sup>

Persuasato che non fosse indifferente per la nazione, prima di acconsentire ad una qualsivoglia legge costituzionale, sapere se sarebbe stata riformabile, e quando, e come, e da chi avrebbe potuto esserlo<sup>140</sup>, egli riteneva falsato l'*iter* procedurale seguito fin lì dai costituenti, i quali avrebbero dovuto dapprima obbligarsi a prevedere nella costituzione il mezzo della propria efficace revisione, e soltanto dopo aprire la discussione su ciò che la costituzione era o dovesse essere<sup>141</sup>. Si tenga presente, infatti, che Condorcet già nella *Première lettre* a Montmorency distingueva l'ipotesi della revisione di una costituzione esistente, e rispondente in concreto ai principi di uguaglianza<sup>142</sup> e giustizia, da quella di una costituzione statuita *ex novo* su principi che l'esperienza non avesse ancora confermato. Sottolineava come, nell'un caso, doversero essere le Assemblee provinciali a richiedere – pur nel rispetto del limite ventennale – la convocazione di una «assemblea della nazione» funzionale a ciò che per i costituenti del 1791 era stata la cosiddetta revisione parziale; mentre nell'altro caso era il corpo elettorale nella

<sup>139</sup> Id., *Lettre deuxième* cit., pp. 367-368. Si veda, per lo stesso genere di richiesta, Id., *Sur la nécessité de faire ratifier la constitution* cit., pp. 427-428.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 376: «[I] popoli sopportano pazientemente mali di cui conoscono la fine».

<sup>141</sup> *Ibid.*, pp. 368-369.

<sup>142</sup> Condorcet (*Idées sur le despotisme, à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre*, in *Ceuvres* cit., IX, p. 153), vedendo nel principio di uguaglianza l'antidoto contro il dilagare del dispotismo, ribadisce come «[...] il solo rimedio a tale dispotismo è di non lasciar sussistere fra i cittadini alcuna distinzione, né nelle leggi civili e criminali, né nella contribuzione ai carichi pubblici, né nell'ammissione ai posti, agli impieghi; di modo che non esistano che le diseguglianze di opinione o di fortuna, che non sono, nella realtà, né meno naturali, né più ingiuste, né più pericolose (se le leggi sono ragionevoli), dell'ineguaglianza di talenti e di forza».

sua interezza a dover intervenire, nominando i membri della succitata Assemblea nazionale<sup>143</sup>. Redatto il nuovo testo costituzionale, però, gli elettori<sup>144</sup> avrebbero dovuto essere messi da subito in condizione di dire se volevano che si procedesse alla riforma dello stesso, in una sorta di meccanismo di «reiterazione temporale del potere costituente» e di contemporanea sua «legalizzazione»<sup>145</sup> che tenesse conto di come la costituzione entrava fin dal suo nascere nella piena disponibilità della nazione francese. Era quindi la nazione che, chiamata a sanzionare la costituzione, poteva esprimere il suo «auspicio [generale] di compiere la revisione», la cui formazione e pubblicazione «sarebbe [stata] la prima operazione dell'assemblea nazionale, nessun atto della quale, adottato prima di tale pubblicazione, avrebbe [avuto] forza di legge»<sup>146</sup>.

Condorcet era fin troppo consapevole dell'imbarazzo che la sua tesi avrebbe potuto generare in quanti temevano per la costituzione appena adottata<sup>147</sup>, di cui si sarebbero minate le basi in termini di fedeltà e rispetto da parte dei destinatari annunciandone la revisione futura e fissando in anticipo epoca, luogo e procedure della stessa. Ma, nono-

<sup>143</sup> Id., *Lettre première* cit., pp. 372-373.

<sup>144</sup> Id. (*Sur la nécessité de faire ratifier la constitution* cit., p. 427) sulle «réclamations» che i cittadini potranno muovere tanto alla Costituzione quanto alla Dichiarazione dei diritti.

<sup>145</sup> Magrin (*Condorcet: un costituzionalismo democratico* cit., pp. 110-113) per le due ultime citazioni. In realtà, l'intero libro di Magrin, oltre a costituire uno degli studi migliori e più aggiornati – quanto meno per il panorama italiano – sul Condorcet costituzionalista, studio condotto anche attraverso l'analisi dei manoscritti inediti consultabili alla Biblioteca dell'«Institut de France» di Parigi, riconosce (*ibid.*, p. 110) come primo fondamento giustificativo della «richiesta (disattesa dai costituenti) di inserire nella Dichiarazione il diritto alla convocazione periodica di una Convenzione [...] il diritto della discendenza a non essere vincolata alle forme costituzionali del passato». Ne risulta il fondamentale ancoraggio del tema della revisione costituzionale in epoca rivoluzionaria alla prospettiva generazionale, nel solco delle ricerche condotte da Stephen Holmes nel suo *Passioni e vincoli*, e in perfetta linea con il presente lavoro.

<sup>146</sup> Condorcet, *Lettre première* cit., p. 374. Si veda Id. (*Sur la nécessité de faire ratifier la constitution* cit., p. 415), rispetto all'«auspicio generale» da parte della nazione di rivedere la costituzione. Vi si dice che tale auspicio è generale in quanto presuppone il consenso espresso di più della metà degli elettori, nel rispetto di quella *volonté générale* che non ha nulla dell'unanimità rousseauiano, ma che è sempre e solo volontà «quasi unanime» scaturita dall'attuazione del principio maggioritario. Si veda, poi, *Des Conventions nationales* (in *Œuvres* cit., X, pp. 189-206), discorso pronunciato nell'aprile 1791 dinanzi alla «Assemblée fédérative des amis de la liberté».

<sup>147</sup> Id., *Sur la nécessité de faire ratifier la constitution* cit., p. 425.

stante questo, usava il solido controargomento per cui «[...] i legislatori di oggi non sono che uomini, che non possono dare a degli uomini, loro eguali, che delle leggi passeggiere come loro»<sup>148</sup>. Il fatto poi che il riconoscimento della piena disponibilità nazionale sulla costituzione trovasse nel linguaggio di Condorcet una precisa declinazione generazionale non è un aspetto di poco conto, anche perché ribadito in più luoghi della sua riflessione.

Nello scritto *Sur la nécessité de faire ratifier la constitution*, presumibilmente anteriore al 17 giugno 1789<sup>149</sup> – e quindi, a maggior ragione, degno di nota per la sua capacità di mettere a fuoco il tema in oggetto assai prima che lo facessero i costituenti, ponendo la revisione costituzionale all’ordine del giorno dell’agenda rivoluzionaria –, si diceva a chiare lettere che «si può considerare come unanimemente recepita ogni legge accettata dalla pluralità di una nazione», estendendosi l’efficacia della legge per tutto il lasso di tempo in cui i soggetti viventi al momento dell’approvazione continuano a comporre la pluralità della nazione, «poiché tutti hanno potuto acconsentire a sottomettersi a questa legge per tale periodo»<sup>150</sup>. Che cosa avverrebbe, però, al momento del cambio generazionale, con conseguente mutamento di *generazione dirigente*? L’assenso alla legge – compresa la costituzione – perderebbe valore, poiché

[...] i limiti di durata delle leggi costituzionali non devono estendersi al di là di una generazione. In effetti [...] la durata di ogni legge costituzionale ha [...] per vero limite il tempo necessario a che la metà dei cittadini esistenti al momento della sua accettazione sia sostituita da nuovi cittadini; lasso di tempo facile da determinare, e che è di vent’anni circa, se la maggiore età è fissata a ventun’anni; di diciotto, se essa è fissata a venticinque<sup>151</sup>.

Vediamo come Condorcet offra in quest’opera una spiegazione un po’ più sofisticata dell’equazione fra durata di una generazione umana e tempo di vigenza della costituzione<sup>152</sup>, escludendo ogni rigidità in tal

<sup>148</sup> Id., *Lettre première* cit., p. 375.

<sup>149</sup> Magrin (*Condorcet: un costituzionalismo democratico* cit., p. 111, nota 94) per un’utile ricostruzione sul punto.

<sup>150</sup> Condorcet, *Sur la nécessité de faire ratifier la constitution* cit., p. 415.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> «*Le Républicain*», ou le défenseur du gouvernement représentatif, par une Société de Républicains (Paris, n. 4, juillet 1791, in *Le Républicain par Condorcet et Thomas Paine*, Paris, EDHIS, 1991, p. 58), dove l’argomentazione sarà fedelmente ripresa al

senso, dato che l'oscillazione fra i diciotto e i vent'anni dipenderebbe comunque dall'influenza di due dati fundamentalmente variabili: il limite della maggiore età<sup>153</sup> e il tasso di mortalità. Ecco, allora, farsi strada due conseguenze degne di nota nel discorso del filosofo e futuro rivoluzionario: in prima analisi, delimitare una generazione sulla scorta della maggiore età vuol dire riconoscerne come prioritaria su tutte la valenza politica, confermando l'ipotesi di una indiscutibile centralità della categoria di generazione politica nella ricostruzione del moderno passaggio dalla vecchia comunità di sudditi alla nuova nazione di cittadini<sup>154</sup>. Condorcet assegna, pertanto, una marcata impronta generazionale all'agire politico nella sua totalità, ancor prima di coglierlo nella dimensione specificamente costituzionale. Nel suo schema esplicativo il dato biologico, pur fatto salvo dal rapporto tra il numero di nascite e di morti, si intreccia con un elemento del tutto artificiale, convenzionale, e quindi politico. Quello della maggiore età è infatti un criterio di regolazione della successione generazionale nel tempo che non ha nulla di naturalistico, ma che rimanda opportunamente alle

fine della creazione di un Consiglio elettivo, in opposizione a qualsivoglia meccanismo ereditario. Del resto, «[...] una costituzione non è veramente libera e legittima, se non è sottoposta, in certe epoche, alla revisione da parte di un'assemblea incaricata dal popolo di questa funzione; se la promessa dei cittadini, espressa sotto una forma stabilita dalla legge, non può esigere la convocazione di un corpo costituente! Questa convocazione infine non può essere ritardata oltre i vent'anni senza ledere il diritto dei cittadini, più della metà dei quali sarebbe allora costretta a obbedire ad una costituzione a cui non ha potuto prestare il proprio assenso! [...] Così, almeno ogni vent'anni, e forse ogni primo anno, si metterà in discussione se questo potere eterno sarà o non sarà mantenuto».

<sup>153</sup> Solo questo primo fattore di incidenza sulla durata effettiva di una generazione è nella piena disponibilità della Convenzione incaricata dell'attività costituente, essendo il secondo un mero dato di fatto empirico. Condorcet (*Sur la nécessité de faire ratifier la constitution* cit., p. 416) aggiunge, inoltre, che la maggiore età dovrebbe essere quella «in cui la ragione è formata, e dipende di conseguenza, dai progressi dell'educazione e dei lumi». Cfr. Id., *Premier Mémoire. Nature et objet de l'instruction publique* (in Ch. Coutel et C. Kintzler – sous la direction de –, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, Flammarion, 1994, pp. 86-87), contributo del 1791 dove l'autore scrive: «[...] lo scopo dell'educazione non può più essere di consacrare le opinioni consolidate, ma, al contrario, di sottometterle al libero esame delle generazioni successive, via via sempre più illuminate». Bacsko (*Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Paris, Droz, 2000), sebbene inserisca Condorcet in un ampio panorama di voci, ne conferma il ruolo di interprete fra i più lucidi della complessa questione dell'educazione e dell'istruzione pubblica in epoca rivoluzionaria.

<sup>154</sup> Condorcet (*Sur la nécessité de faire ratifier la constitution* cit., p. 425) per il monito a «sostituire principi di unione a quelli di subordinazione».

politiche di accesso alla cittadinanza attiva, sul presupposto che più si ritarda l'ingresso degli individui nella compagine politica, minore dovrà essere il tempo di vigenza della costituzione. Quando, infatti, per l'innalzamento della soglia di accesso, la costituzione poggi sul consenso di una porzione più ristretta dell'elettorato attivo, dovrebbe essere rimessa nella piena disponibilità dello stesso prima di quanto accadrebbe se a ratificarla – o a revisionarla – fosse stata una maggioranza più larga degli aventi diritto.

Del resto, proprio sul fronte della cittadinanza attiva, Condorcet avrebbe presto abbandonato il modello proprietario di inizio rivoluzione<sup>155</sup>, per un modello democratico conformato all'idea della cittadinanza come una «capacità progressiva» che si estenderebbe con la diffusione sociale dei lumi – nel senso generico di conoscenza –, e non come uno *status* assoluto, regolato dalla legge del tutto o niente e che definirebbe un diritto che si possiede una volta per tutte<sup>156</sup>.

Pur mancando nell'analisi condorcetiana l'indicazione puntuale delle motivazioni che orienterebbero le scelte dei costituenti rispetto alla durata più breve o più lunga della costituzione, appare verosimile che una visione “gradualistica” della cittadinanza, fatta dipendere dall'accumulazione altrettanto graduale delle conoscenze socialmente acquisite, risponda alla logica di voler fornire un fondamento razionale alle future scelte costituzionali. Se la condizione di cittadino è anch'essa perfettibile, al pari di qualunque altra condizione del genere umano, è il grado di maturità politica raggiunto dagli individui di una certa epoca, sulla scorta del bagaglio di conoscenze trasmesse loro, a far pendere l'ago della bilancia a favore dei diciotto piuttosto che dei vent'anni nella determinazione dello spazio di vita di una costituzione, richiedendosi, affinché la stessa possa essere legittimamente riveduta,

<sup>155</sup> Id., *Idées sur le despotisme* cit., p. 167: «Il principio di uguaglianza non è leso, se i soli proprietari godono del diritto di cittadinanza, perché essi soltanto possiedono il territorio, perché il loro consenso soltanto dà diritto ad abitarvi; ma è violato, se il diritto di cittadinanza è ripartito disegualmente tra diverse classi di proprietari, perché una tale distinzione non nasce dalla natura delle cose». Si veda, inoltre, Costa (*Civitas. Storia della cittadinanza in Europa 2. L'età delle rivoluzioni. 1789-1848*, Bari, Laterza, 2000, p. 43) quando sottolinea che «la scelta opposta [a quella della cittadinanza proprietaria] ha [...] dalla sua un argomento fondamentale, il principio dell'uguaglianza, che, accolto in tutta la sua pienezza, svincola i diritti politici dalla proprietà e li trasforma in diritti del soggetto, per i quali nessun requisito può essere chiesto se non l'appartenenza alla nazione».

<sup>156</sup> Jaume, *Condorcet: des progrès de la raison* cit., p. 234.

un margine generazionale più breve, laddove la sua entrata in vigore sia coincisa con una stagione di progressi lenti e ritardati che hanno giustificato una soglia di accesso più alta per la cittadinanza attiva, e più lungo in caso contrario.

Quanto alla seconda conseguenza dell'identità fra durata della generazione politica e limite approssimativamente ventennale alla rivedibilità periodica della costituzione, colpisce come in Condorcet sia il momento della revisione a precedere per rilevanza quello della creazione del patto costituente. La revisione diventa il *prìus* della questione costituzionale stessa, vale a dire il motore di attivazione legittima del potere costituente, assorbendo quasi completamente quest'ultimo e canalizzandolo in un alveo di legalità altrimenti impensabile. Il potere di revisione è null'altro che il potere costituente reso compatibile con un ordine sociale duraturo.

Prevedere un meccanismo legale che consenta di cambiare idea sulle cose, di rideterminarle e rideterminarsi, modificando gli assetti esistenti e prefigurandone di futuri, ma sempre e solo in sintonia e nel rispetto di quell'accresciuta conoscenza di sé e del mondo che l'adesione alla dottrina dell'infinita perfettibilità umana rielaborata da Condorcet<sup>157</sup> tende ad assicurare, ha evidentemente una forte valenza "conservatrice", puntando a normalizzare l'innovazione costituzionale e a stemperarne gli effetti di destabilizzazione sociale. Tuttavia, sarebbe sbagliato pensare di avere a che fare con una revisione che assorbe tutto al fine esattamente opposto di non modificare nulla. L'intenzione reale del «filosofo in rivoluzione» è un'altra: tutto è rivedibile, ripensabile e rinegoziabile, purché ciò accada all'interno di una cornice certa di regole e principi che, non completamente inalterabili, possono essere adeguati al presente a patto di procedere a piccoli passi e con mosse prudenti. Ne risulta che anche la gamma di diritti e libertà, dichiarate nell'elenco mai definitivo apposto in capo al testo costituzionale,

<sup>157</sup> Condorcet, *Quadro storico* cit., p. 268: «Si è vista [...] svilupparsi una nuova dottrina [...] quella della infinita perfettibilità della specie umana, dottrina di cui Turgot, Price e Priestley sono stati i primi e più illustri apostoli». J.-P. Frick (*Condorcet et le problème de l'histoire*, in «Dix-huitième siècle», 1986, pp. 337-358, in part. pp. 342-343) di tale dottrina scrive: «[essa] introduce l'idea che la formazione dello spirito umano non saprebbe legarsi all'esistenza individuale dell'uomo, ma che richiede la successione delle generazioni che costituiscono l'umanità. Il lavoro di analisi dell'esperienza, connesso alle circostanze, attraverso il quale si edificano poco a poco i saperi umani e le tecniche che ne discendono, chiama in causa la continuità generazionale».

è soggetta a revisione almeno quanto lo sono i restanti articoli della costituzione, e in virtù degli stessi argomenti già adoperati per fondare razionalisticamente il potere di revisione *tout court*. Anche per la revisione della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino

[...] bisogna fissare una forma legale, secondo la quale si possano aggiungere nuovi articoli a questa dichiarazione, perché più progrediranno i lumi, più gli uomini conosceranno l'estensione dei loro diritti, più essi ne sapranno distinguere evidenti conseguenze. [...] ma bisogna ancor più che esista una forma legale per cancellare degli articoli di questa dichiarazione, perché l'errore, seppure in favore dei diritti degli uomini, può essere nocivo<sup>158</sup>.

Ciò premesso, l'autore si premura di non prestare il fianco a possibili accuse di leggerezza, evidenziando come, mentre per l'integrazione di una Dichiarazione esistente, sarebbe sufficiente assicurarsi che l'aggiunta del nuovo diritto sia effettivamente operata, «per poco che [il] diritto sia reale»; non così quando si tratta di cancellare un diritto già sancito. In tal caso si imporrebbe una prudenza «tale, che l'evidenza soltanto e la necessità possano ottenere una promessa in favore di questa soppressione». Anche qui l'innovazione costituzionale passa attraverso quel minimo di conservazione, che non è automatica negazione del cambiamento, ma volontà di un cambiamento misurato e di un assetto di diritti e di poteri durevolmente rivedibile<sup>159</sup>, al riparo dalla degenerazione tirannica, intendendosi con *tyrannie* la lesione dei diritti fondamentali che, in un eccesso di revisione, sarebbe «perpetrata da un potere legittimo, ma [che] non sar[ebbe] meno una tirannia, come un giudizio ingiusto non è meno ingiusto, sebbene reso seguendo le forme legali»<sup>160</sup>.

<sup>158</sup> Condorcet, *Idées sur le despotisme* cit., p. 165.

<sup>159</sup> Coutel, *Condorcet. Instituer le citoyen*, Paris, Michalon, 1999, pp. 40-41: «Condorcet articola l'esigenza manifestata da Montesquieu di inscrivere i regimi politici nella durata, e l'esigenza rousseauista di autofondazione della sovranità politica. Condorcet comprende perfettamente che la volontà di fondare senza perpetuare conduce all'astrazione virtuosa ed entusiastica (che egli denuncia sempre), ma percepisce anche che la presa in carica della sola durata impedisce di pensare una metodologia del mutamento storico e della riforma dei regimi politici [...]. Il problema è dunque quello di una *fondazione continua* della cittadinanza, in seno alla Repubblica. Per pervenirvi, Condorcet combina una pedagogia della durata politica e una necessaria riaffermazione volontaristica dei principi fondatori e dei diritti naturali».

<sup>160</sup> Condorcet, *Idées sur le despotisme* cit., pp. 164-166. Si noti come, in un diverso passo dello scritto sul dispotismo (*ibid.*, p. 164), Condorcet definisca in maniera sintetica

Riecheggiano le parole pronunciate da Paine nel 1791, all'interno del primo e del quarto numero de «Le Républicain», parole tradotte dall'inglese con piena condivisione da parte del condirettore del giornale Condorcet, e nelle quali l'ispirazione antitirannica si sposa con la preoccupazione per la libertà dei posteri, precipitando nel riconoscimento del diritto alla revisione costituzionale<sup>161</sup>. Una costituzione come quella francese – si legge – «popolare o nazionale, cioè repubblicana» non può prescindere dal rimettere alla disponibilità del popolo o della nazione il patto fondativo della repubblica<sup>162</sup>, altrimenti destinato a risultare vessatorio nei confronti delle generazioni future.

Con l'approssimarsi del 10 agosto 1792 – momento nel quale il patto fondativo della repubblica avrebbe cessato di essere una meta ideale e un progetto politico ambiziosamente, ma spesso clandestinamente perseguito, per acquistare la concretezza dell'inveramento storico – la riflessione di Condorcet e il suo impegno politico fattivo mostrano la tendenza ad un democratismo sempre più spinto che, in sintonia con lo spirito dell'epoca, configura il popolo francese – con evidente passaggio dalla soggettività nazionale a quella popolare – quale attore principale nella vicenda costituzionale rivoluzionaria, e non più semplice comprimario al fianco di questo o quel potere, costituito o costituente.

Nel clima generale del tempo la revisione costituzionale si presta quindi a rivelare i punti forti e quelli deboli dell'ideologia democratica, partendo dal principio condiviso da Condorcet quanto dal giacobinismo radicale, che «non può esservi costituzione che quando essa è accettata dal popolo»<sup>163</sup>. Con il suo primo atto politico del 21 settembre 1792 la Convenzione, appena insediata, avrebbe infatti approvato

il termine tirannia, ricorrendo tuttavia all'espressione «diritto degli uomini» anziché alla più frequente, e anche più pertinente, *droits des hommes*, da cui l'identificazione con «ogni violazione del diritto degli uomini, fatta dalla legge in nome della potenza pubblica».

<sup>161</sup> «Le Républicain» cit., n. 1, p. 14: «V. Il diritto di cambiare la propria costituzione appartiene a tutti i popoli, ed essi non possono rinunciare al potere di esercitarlo senza stabilire sulla posterità la più ingiusta tirannia».

<sup>162</sup> *Ibid.*, n. 4, p. 79: «[...] è che al popolo solamente appartiene il diritto di accettare la costituzione o di rigettarla, di modificarla o di cambiarla, a seconda di quale sia di volta in volta la sua valutazione, tutte le volte che esso lo ordini a coloro che abbia incaricato di farlo in suo nome [...]. La costituzione francese è dunque popolare o nazionale, vale a dire repubblicana».

<sup>163</sup> «Moniteur», VII, *Séance du 21 septembre*, 1792, p. 1130.

all'unanimità il decreto in forza del quale era statuito che non potesse aversi costituzione che non fosse direttamente adottata dal popolo. L'abrogazione della Costituzione del 1791 era ormai cosa fatta<sup>164</sup>, ma c'era anche dell'altro: allo sforzo di superare il cauto formalismo dei primi costituenti si sommava ora l'insofferenza profonda per l'idea che il popolo potesse continuare a essere incatenato da coloro ai quali aveva delegato l'esercizio della sovranità politica.

Nessuna restrizione della sovranità popolare è conforme alla costituzione, avrebbe detto Maximin Isnard nella seduta del 10 maggio 1793, sebbene

[...] è [...] vero che, di tutti i popoli della terra, mai nessuno ha potuto delegare per un istante l'esercizio della propria sovranità, senza che quelli ai quali l'ha affidato abbiano subito cercato di incatenarlo. È così che il Corpo Costituente, dopo aver riconosciuto tale principio fondamentale di cui essi [i rappresentanti] avevano bisogno per consolidare la propria opera, ha allo stesso tempo tentato di incatenare il popolo<sup>165</sup>.

Egli, distinguendo fra una missione «dittatoriale», in quanto espletata nel rispetto del principio maggioritario e finalmente esauritasi con la proclamazione della Repubblica e con la definitiva liquidazione dell'*Ancien régime*, e una missione «negoziale» che i Convenzionali erano ora tenuti ad assolvere, al fine di permettere a ciascun membro della società di vincolarsi solo attraverso un consenso libero e non presunto tale, proponeva che la futura Costituzione fosse preceduta, a monte della Dichiarazione dei diritti, da un *Pacte social* nel quale non vi fosse più traccia di usurpazione o delega di potere ai rappresentanti del popolo. Se egli riconosceva la piena disponibilità dei cittadini sulla materia costituzionale, pensava comunque ad un ordinamento in cui tale disponibilità fosse sempre automaticamente riconquistabile, dando veste giuridica al diritto di resistenza all'oppressione, in qualunque forma lo si rivendicasse, compresa quella insurrezionale.

Niente di più lontano da quel che aveva avuto in mente Condorcet quando, il 9 agosto del 1792, aveva redatto l'*Instruction sur l'exerci-*

<sup>164</sup> Cfr. Bousquet de Florian, *Révision des Constitutions* cit., pp. 26-28.

<sup>165</sup> *Arch. Parl.*, s. I, t. LXIV, pp. 417 ss. (10 mai 1793). Si consiglia di integrare la lettura del *Discours sur la constitution* di Isnard con l'estratto di cui al «Moniteur», VIII, *Séance du 10 mai*, 1793, p. 587.

*ce du droit de souveraineté*<sup>166</sup>, che a qualche storico è apparsa come una «sorta di conferenza filosofica sull'obbligo da parte del popolo di rispettare le leggi nell'ambito di una costituzione rappresentativa»<sup>167</sup> ma che, a ben vedere, del paradigma rappresentativo offre una lettura più articolata, tentandone l'integrazione con forme di espressione diretta della sovranità popolare. Tale intervento si divide in un duplice appello, al popolo ma anche ai suoi rappresentanti, e riconosce sì il diritto di resistenza, ma ne riduce al minimo l'attuazione per via insurrezionale, restando quest'ultima una via legittima limitatamente al ripristino della sovranità popolare nelle circostanze in atto, quelle cioè di un'Assemblea che continuava a ignorare le richieste popolari di deposizione del monarca. In linea generale, però, l'opzione insurrezionale non poteva in nessun caso essere la regola, essendo impensabile quella totale cancellazione del ruolo di mediazione politica assegnato ai rappresentanti del popolo, che era stata sostenuta da Isnard nel 1793. Condorcet procedeva lungo una direttrice diversa, cercando «un sostituto funzionale dell'insurrezione»<sup>168</sup>, e trovandolo nella combinazione di censura popolare sulle leggi ordinarie e revisione costituzionale attivata (anche) dal basso – i Titoli VIII e IX del suo *Plan de constitution* presentato in aula il 15 e 16 febbraio 1793<sup>169</sup>. Rispetto alla revisione, poi, il suo discorso di accompagnamento alla proposta di testo costituzionale, pronunciato a nome del Comitato di costituzione, era chiaro nel dire che

[si deve] prevenire il popolo contro i pericoli di questa indifferenza profonda che spesso segue alle rivoluzioni, contro l'effetto di questi abusi lenti e segreti che alla lunga depravano le istituzioni umane; infine contro i vizi che devono corrompere la costituzione meglio congegnata, quando, restando la

<sup>166</sup> Condorcet, *Instruction sur l'exercice du droit de souveraineté*, in *Œuvres cit.*, X, pp. 532-540.

<sup>167</sup> Baker, "Condorcet", in *Dizionario critico della Rivoluzione francese cit.*, pp. 207-215, in part. p. 209.

<sup>168</sup> Magrin, *Condorcet: un costituzionalismo democratico cit.*, p. 164. L'espressione di Magrin appare molto più opportuna di quella adottata da Baker ("Condorcet" cit., p. 212) il quale ritiene che Condorcet si affidi, contro il pericolo insurrezionale, ad una «clausola che prevede[...] una rivoluzione legale permanente».

<sup>169</sup> A. Gasnier Duparc (*La constitution girondine de 1793*, Rennes, Impr. des arts et manufactures, thèse pour le doctorat, 1903) per un approccio critico al modo in cui Condorcet affronta il nodo della revisione costituzionale nel suo *Plan de constitution*.

stessa, gli uomini per i quali è stata fatta, sono cambiati per i progressi stessi dei lumi e della civiltà<sup>170</sup>.

Lo scopo di non ingessare nel tempo la costituzione, adeguandola all'occorrenza ai mutati bisogni sociali e all'accresciuta consapevolezza che di essi i cittadini vengono progressivamente acquistando, fa da sfondo al mantenimento della soglia di durata ventennale<sup>171</sup> del patto costituente – anche nella sua versione compiutamente repubblicana – quale prova, nella concezione condorcetiana della revisione costituzionale, di una continuità almeno tendenziale fra l'Ottantanove e il Novantatre. La regola, in condizioni fisiologiche, è che una costituzione può restare immutata per la durata massima di una generazione e che, alla scadenza del termine ventennale, si debba procedere a revisione attraverso una procedura standard “dall'alto”<sup>172</sup>. L'alternativa fra i ventuno e i venticinque anni per l'accesso alla cittadinanza politica è ormai riassorbita nella scelta di fissare il primo limite di età per l'elettorato attivo, e il secondo per quello passivo<sup>173</sup>, ma non smette di avere a che fare con l'esercizio del potere costituente. Il dato di assoluta novità rispetto alle precedenti elaborazioni sul tema, in questa che sarebbe erroneamente passata alla storia come la costituzione girondina, ma che è più esatto riferire al solo Condorcet<sup>174</sup>, è infatti l'attivazione anche dal basso del meccanismo della revisione costituzionale, mediante un atto di iniziativa individuale da parte di uno qualunque

<sup>170</sup> Condorcet, *Discours... au nom du Comité de constitution*, in *Plan de constitution, présenté à la Convention Nationale*, in «Moniteur», VIII, *Séance du 15 février 1793*, p. 227.

<sup>171</sup> Id., *Plan de constitution* cit., Titre IX *Des Conventions nationales*, p. 233: «Art. IV. Nel ventesimo anno dall'accettazione dell'atto costituzionale, il corpo legislativo sarà tenuto a indicare una Convenzione, per rinviare e perfezionare la costituzione».

<sup>172</sup> Id., *Discours... au nom du Comité de constitution* cit., p. 227: «[...] non basta aver fissato sui principi dell'uguaglianza, le forme dalla costituzione; [...] aver regolato il modo in cui esso [il popolo] potrà darsene una nuova, se la prima gli apparisse minacciare i suoi diritti; bisognerebbe ancora che le Assemblee nazionali, più in grado dei cittadini di cogliere i vizi della costituzione, di prevedere gli abusi ai quali essa può condurre, avessero il diritto di esporre ai cittadini tali difetti o pericoli, e di chiedere loro se desiderano che una Convenzione nazionale si occupi dei mezzi per correggere gli uni e per prevenire gli altri. [...] Noi abbiamo dunque creduto di dover prevedere nella costituzione [la] maniera di assoggettarla ad una riforma, indipendentemente dalla richiesta del popolo, e in un'epoca determinata».

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>174</sup> Si veda R. Badinter, *Condorcet et les Girondins*, in Furet et Ozouf (sous la direction de), *La Gironde et les Girondins*, Paris, Éd. Payot, 1991, p. 362.

dei cittadini, in conformità con la procedura predisposta dal Titolo VIII a proposito della censura popolare sull'attività ordinaria del potere legislativo<sup>175</sup> e del diritto di petizione popolare.

È vero che il meccanismo progettato da Condorcet pecca di eccessiva macchinosità, e che il popolo vi figura quale soggetto comunque delegante la propria sovranità ad Assemblee primarie di dubbia attivazione concreta. Ciò non toglie, tuttavia, che si sia di fronte al tentativo più articolato, per lo meno in epoca rivoluzionaria, di dare un fondamento democratico alla costituzione, senza che il fatto di considerarla quale patto intergenerazionale significhi ammettere la supremazia delle generazioni passate su quella presente, o di questa su quelle future.

Le contraddizioni e i fallimenti a cui tale tentativo si sarebbe esposto fin da subito, con l'emarginazione di Condorcet in aula e la sua persecuzione politica fuori, si inscrivevano nel destino di un incontro da sempre difficile fra la generazione politica dell'oggi e le generazioni politiche a venire, incontro che le idealità democratiche, sinceramente recepite, avrebbero reso – se possibile – ancora più complesso.

<sup>175</sup> Cfr. M. Pertué, *La censure du peuple dans le projet de Constitution de Condorcet*, in P. Crépel et C. Gilain (sous la direction de), *Condorcet. Mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Montroque, Minerve, 1989.



## Bibliografia

### Fonti

- Barnave A., *Discours sur le pouvoir constituant, les Conventions nationales et le pouvoir de révision*; trad. it. *Discorso del 31 agosto 1791 sulle Convenzioni nazionali*, in R. Martucci (a cura di), *Potere costituente e revisione costituzionale*, Manduria-Bari-Roma, Piero Lacaita Editore, 1996.
- Besançon, *Remontrances du 5 juin 1771*, Lb38 1238.
- Bertin H., *Mémoire de Bertin à Louis XVI sur les dépôt et collections de chartes et les travaux qui en dépendent*, CM, n° 309, f° 102, in X. Charmes éd., *Le Comité de travaux historiques et scientifiques (Histoire et documents)*, Paris, 1886, 3 tomes.
- Beugnot A.A., *Les olim ou registres des arrêts rendus par la Cour du Roi*, Paris, Imprimerie royale, 1839-1848, in *Documents inédits sur l'histoire de France* [A.N.].
- Billaud-Varenne J.N., *L'acéphocratie, ou le gouvernement fédératif, démontré le meilleur de tous pour un grand empire, par les principes de la politique et les faits de l'histoire*, Paris, 1791.
- Bodin J., *Les six livres de la République*, 1576; trad. it. a cura di M. Isnardi Parente, *I sei libri dello Stato*, Torino, UTET, 1988.
- Boulaingvilliers H., *Lettres sur les anciens parlements de France que l'on nomme états généraux*, Londres, T. Wood et S. Palmer, 1753, 3 voll.
- Burke E., *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London, relative to that Event, in a Letter Intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, London, J. Dodsley, 1790; trad. it. a cura di A. Martelloni, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese...*, in *Scritti politici di E. Burke*, Torino, UTET, 1963.
- *Appeal from the New to the Old Whigs...*, London, J. Dodsley, 1791; trad. it. a cura di A. Martelloni, *Ricorso dai nuovi agli antichi Whigs...*, in *Scritti politici di E. Burke*, Torino, UTET, 1963.

- Cantalauze de La Garde M., *Dissertation sur l'Origine et les Fonctions essentielles du Parlement...*, Amsterdam, 1764.
- Casaux Ch., *Simplicité de l'idée d'une constitution et de quelques autres qui s'y rapportent*, Paris, 1789.
- Cerutti J.A.J., *Vue générale sur la Constitution française ou Exposé des droits de l'homme dans l'ordre naturel, social et monarchique*, Paris, 1789.
- Clermont-Tonnerre S. de, *Rapport du Comité de constitution. Contenant le Résumé des Cahiers relatifs à cet objet... par M. le Comte Stanislas de Clermont-Tonnerre*, Paris, chez Baudouin, Imprimeur de l'Assemblée Nationale, 1789.
- *Analyse raisonnée de la Constitution française*, in *Recueil des opinions de Stanislas de Clermont-Tonnerre*, Paris, Migneret, 1791, 4 voll., (réimpr. an III), t. IV.
- Collection complète des lois promulguées sur les décrets de l'Assemblée Nationale...*, Paris, Imprimerie Nationale, 1791.
- Condorcet M-J-A-N.C. de, "Idées sur le despotisme à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre", in *Œuvres*, par M.F. Arago et A. Condorcet-O'Connor, Paris, Firmin Didot Frères, 1847-49, 12 voll.; réimpr. Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag – Günther Holzboog –, 1968, vol. IX.
- "Sur la nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens", 1789, in *Œuvres*, vol. IX.
  - "Lettres à M. Le Comte Mathieu de Montmorency député du bailliage de Montfort-L'Amaury", in *Œuvres*, vol. IX.
  - "Discours sur les Conventions nationales", in *Œuvres*, vol. X.
  - "Instruction sur l'exercice du droit de souveraineté", in *Œuvres*, vol. X.
  - "Plan de constitution, présenté à la Convention Nationale, le 15 et le 16 février 1793", in «Moniteur», VIII, *Séance du 16 février, 1793* (in *Œuvres*, vol. XII).
  - "Sur le sens du mot Révolutionnaire", in *Œuvres*, vol. XII.
  - *Esquisse d'un tableau universel sur les progrès de l'esprit humain suivi de Fragment sur l'Atlantide*, par A. Pons, Paris, Flammarion, 1988; trad. it. di M. Augias, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Milano, Rizzoli, 1989.
  - «Le Républicain», ou le défenseur du gouvernement représentatif, par une Société de Républicains, Paris, n. 4, juillet 1791, in *Le Républicain par Condorcet et Thomas Paine*, Paris, EDHIS, 1991.

- *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, présentés par Ch. Coutel et C. Kintzler, Paris, Flammarion, 1994.
- Cournand A., *De la propriété ou la cause du pauvre plaidée au Tribunal de la Raison, de la Justice et de la Vérité*, Paris, 1791.
- Crénière J.-B., *Sur la nécessité de précéder la Constitution d'une Déclaration des droits de l'homme*, août 1789.
- Daniel G., *Histoire de France, depuis l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, Paris, J.-B. Delespine, 1713.
- Daunou P.-C.-F., *Le Contrat social des Français en 1789*, Paris, 23 juillet 1789.
- *Vues rapides sur l'organisation de la République française*, in *Arch. Parl.*, s. I, t. LXII, pp. 343-350 (17 avril 1793).
- Des Décrets de l'Assemblée Nationale à l'usage de Messieurs du Comité de révision*, [An.], 1790.
- Destutt de Tracy, M. *De Tracy à M. Burke*, 1791.
- Diderot D., *Réfutation suivi de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme (extraits)*, in *Œuvres philosophiques*, par P. Vernière, Paris, Bordas, 1990, pp. 563-620.
- *Mémoires pour Catherine II [1733]*, in Paris, Garnier, 1966.
- Diderot D. et D'Alembert J.-B., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de gens de lettres*, Paris, Libraires associés, 1751-1780;
- a) trad. it. a cura di E. Vaccari Spagnol, *Enciclopedia o Dizionario ragionato*, Milano, Feltrinelli, 1966, 2 voll.;
- b) trad. it. a cura di P. Casini, *Enciclopedia o Dizionario ragionato... ordinato da Diderot e D'Alembert*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Dijon, *Protestation du 4 juin 1788*, Lb39 6429.
- Dolivier P., *Le voeu national ou Système politique à organiser la nation dans toute ses parties...*, par Dolivier, curé de Mauchamps, à Paris, 1790.
- Duport A.-J.-F., *Sur l'inviolabilité de la personne du Roi*, Paris, Imprimerie Nationale, 1791.
- Les Fastes de la nation française. Contenant l'histoire politique de son établissement dans les Gaules, ensemble son droit public depuis la fondation de la monarchie...*, [An.], Paris, 1776.
- Ferguson A., *An Essay on the History of Civil Society*, 1767; trad. it. di A. Attanasio, *Saggio sulla storia della società civile*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

- Flammermont J. et Tourneux M., *Remontrances du Parlement de Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle (Collection de Documents inédits sur l'histoire de France)*, Paris, Imprimerie Nationale, 1888-95, 3 tomes.
- Fontenelle B. Le Bovier de, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, Paris, Michel Guerout, 1688; trad. it. a cura di A. Iacono, *Digressione sugli antichi e sui moderni*, Roma, Manifestolibri, 1996.
- *Sur l'histoire*, in *Ceuvres complètes*, par A. Niderst, Paris, Fayard, 1989, vol. III, pp. 169-185.
  - *Nouveaux dialogues des morts* [altro titolo: *Dialogues des morts*, 1683], in *Ceuvres complètes...* 1990, vol. I.
- Frochot N., *Discours sur l'exercice du droit appartenant au peuple de réformer ou de changer la Constitution...*, in *Procès verbaux* [Séance du 31 août], série A. Administration, et C. Assemblée Nationale, Paris, Imprimerie Nationale, 1792.
- *Projet de rédaction des articles adoptés par l'Assemblée nationale, sur l'exercice du pouvoir de révision, proposé par M. Frochot*, in *Procès verbaux* [Séance du 2 septembre 1791] ...
- Furetière A., *Dictionnaire Universel: contenant généralement tous les mots françois*, La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1690.
- Galiani F., *Dialogue[s] sur le commerce des blés*, Londres, 1770.
- *L'Abbé F. Galiani. Correspondance avec M.me D'Épinay, ... etc.* (sous la direction de L. Perey, G. Maugras), Paris, Calmann Lévy Éditeur, 1881, 2 tomes.
- Gazette nationale ou le Moniteur universel, commencé le 24 novembre 1789 et précédé d'une introduction historique remontant au 5 mai 1789 contenant un abrégé des anciens Etats Généraux, des assemblées de notables et des principaux événements qui ont amené la Revolution*, Paris, chez Selier.
- Grégoire H., *Discours de 4 septembre 1789*, in *Arch. Parl.*, s. I, t. VIII (4 septembre 1789).
- Grotius H., *De iure belli ac pacis*, 1625; trad. franc. par P. Pradier-Fodéré, *Le droit de la guerre et de la paix* (sous la direction de D. Alland et S. Goyard-Fabre), Paris, PUF, 1999.
- Holbach P.H.D. d', *La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du Gouvernement*, Londres, 1773, 2 tomes in 1 vol.
- *Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1776.
- Hotman F., (Introduzione e note di Antoine Leca), *Franco-Gallia*, Aix-en-Provence, PUAM, 1991 [ristampa della prima edizione francese (1574) sull'originale latino apparso a Ginevra nel 1573].

- Hume D., *Essays Moral, Political, and Literary* [1748-52], Indianapolis Ind., Liberty Classics, 1985; trad. it. di M. Dal Pra, *Saggi morali, politici e letterari. Saggi ritirati. L'immortalità dell'anima. Sul suicidio*, in *Opere filosofiche*, Bari, Laterza, 1987, vol. 3.
- Jefferson Th., *Writings*, New York, ed. Merrill D. Peterson, Library of America, 1984.
- Isnard M., *Discours sur la constitution*, in *Arch. Parl.*, s. I, t. LXIV, *Séance du 10 mai 1793*, pp. 417 ss.; in «Moniteur», VIII, *Séance du 10 mai 1793*.
- Kant I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in «Berlinische Monatschrift», Berlin, 1784; trad. it. di N. Merker, *Che cos'è l'illuminismo*, Roma, Editori Riuniti, 1997<sup>3</sup>.
- Lally-Tollendal T.-G. de, *Discours de 15 juin 1789*, in *Arch. Parl.*, s. I, t. VIII (15 juin 1789).
- *Discours de 31 août 1789 sur l'organisation du pouvoir législatif et la sanction royale*, in *Mémoire de M. le comte de Lally-Tollendal, ou Seconde lettre à ses commettants*, Paris, Desenne, janvier 1790.
- Lambert J.-F., *Au roi et aux Etats Généraux. Supplique présentée d'abord à l'Assemblée des Electeurs du Tiers-Etat de Paris...pour sauver le Droit du Pauvre et pour l'intérêt commun de tous les Ordres*, [s.l.], 1789.
- *Dénonciation à tous les bons citoyens, pauvres ou riches, de l'abus que les ennemis du bien public prétendent faire de la déclaration des droits...en provoquant l'égalité absolue du partage égal des terres...*, Paris, 1<sup>o</sup> février 1792.
  - *Qu'est-ce qu'une nation, un corps politique, un état?*, Paris, 26 février 1792.
- Le Laboureur M.D.B., *Histoire de la Pairie de France et du Parlement de Paris*, Londres, 1740.
- Lettre de M. Regnault, Officier Municipal, à MM. Du Comité de Révision, sur les Conventions Nationales*, 1791.
- Linguet S.-N.-H., *Annales politiques, civiles et littéraires du XVIII<sup>e</sup> siècle, ouvrage périodique*, Linguet, 1788.
- Locke J., *Two Treatises of Government. In the former ... of civil government*, London, 1690, in *Works*, Aalen, Scientia Verlag, 1963, [ed. orig. 1823]; trad. it. a cura di L. Pareyson, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino, UTET, 1982.
- *Trattato sul governo*, a cura di Lia Formigari, Roma, Editori Riuniti, 2002.

- Mably G. Bonnot de, *Notes historiques de l'Eloge de Mably, par l'abbé Brizard*, in *Collection complète des œuvres de l'abbé de Mably*, Darmstad, Scientia Vlg. Aalen, 1977, t. I.
- *Parallèle des Romains et des François, par rapport au Gouvernement*, Paris, Didot, 1740, 2 voll.
  - *Entretiens de Phocion...*(1763), in *Collection complète des œuvres de l'abbé de Mably*, Paris, Desbrière, 1794-95, t. X; trad. it. a cura di A. Maffey, *Dialoghi di Focione*, in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1996.
  - *De l'étude de l'histoire, à M. le Prince de Parme (1777)*, in *Collection complète...*, t. XII.
  - *Observations sur l'histoire de France*, in *Collection complète...*, t. I.
  - *Des droits et des devoirs du Citoyen*, Paris, Kell, 1789; trad. it. a cura di A. Maffey, *Dei diritti e dei doveri del cittadino*, in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1996.
- Madison J., *The Papers of James Madison*, Charlottesville Vg., University Press of Virginia, 1981.
- Malouet P.-V., *Opinion de M. Malouet sur les Conventions nationales et sur la nécessité d'une acceptation libre de la Constitution par la nation et par le roi*, in *Procès verbaux* [Séance du 29 août], série A. Administration, et C. Assemblée Nationale, Paris, Imprimerie Nationale, 1792.
- Mangourit M.-A.-B., *Les Gracches français: suite du «Tribun du peuple, au peuple»*, Paris, [s.n.], 1788.
- Marmontel J.-F., *Mémoires*, Paris, Éd. M. Tourneux, 1981.
- «Mercure de France», n. 17, janvier-juin 1791, Genève, Slatkine Reprints, 1974.
- Metz, *Déclarations et itératives protestations du 20 juin 1788*, Lb39 6472.
- Mézeray F.-E., *Histoire de France*, éd. Paris, 1830.
- Montesquieu Ch. de Secondat de, *Lettres Persanes*, Amsterdam, chez P. Brunier, 1721.
- Moreau J.-N., *Rapport au Comité sur l'état et le progrès de la collection des chartes*, mars 1774 (CM, n° 285, f° 110).
- Mounier J.-J., *Considérations sur les gouvernements et principalement sur celui qui convient à la France, soumises à l'Assemblée Nationale*, Paris, Baudouin, 1789.
- *Rapport du Comité chargé du travail sur la Constitution, par M. Mounier*, Paris, Baudouin, 1789.

- Préambule du *Projet contenant les premiers articles de la constitution, présentée le 27 juillet*, in *Arch. Parl.*, s. I, t. VIII (27 juillet 1789).
- Paine T., *The Rights of Man (being an Answer to Mr. Burke's attack on the French Revolution, by Thomas Paine...)*, London, printed for J. S. Jordan, 1791<sup>6</sup>; *Part the Second Combining Principles and Practice, by Thomas Paine*, London, printed for H.D. Sysmonds, 1792); trad. it. di M. Astrologo, *I diritti dell'uomo*, Roma, Editori Riuniti, 1978.
- *Agrarian Justice, opposed to Agrarian Law and Agrarian Monopoly...*, 1797, in *The Writings of Thomas Paine*, London, ed. Conwey, III; trad. it. di M. Astrologo, *La giustizia agraria. Contro la legge agraria e il monopolio agrario*, in *I diritti dell'uomo...*, pp. 350-358.
- Perrault Ch., *Le Siècle de Louis le Grand*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1687.
- *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1688-92; publié par H.R. Jaus und M. Imdahl, Munich, Eidos Verlag, 1964.
- Pétion J., *Discours de 29 septembre 1791*, in *Arch. Parl.*, s. I, t. XXX (29 septembre 1791).
- «Le point du jour ou Résultat de ce qui s'est passé la veille à l'Assemblée Nationale», Paris, chez Cussac, II, n. LVII, 19 août 1789.
- Prudhomme L. et Mézières L. de, *Résumé général et exact des cahiers et pouvoirs, instructions, demandes et doléances..., remis [aux] députés à l'assemblée des États généraux ouverts à Versailles le 4 mai 1789. Avec une Table raisonnée des matières, par une Société de Gens de Lettres*, Paris, chez l'éd. Prudhomme, 1789, 3 voll.
- Pufendorf S., *Le droit de la nature et des gens ou Système general des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique... traduit du latin par J. Barbeyrac*, Londres, 1740 [*De jure naturae et gentium*, 1672].
- Rabaut de Saint-Etienne J.-P., *Considérations sur les intérêts du Tiers-Etat* 1788, rééd. Paris, Kleffer, 1822.
- *Projet du préliminaire de la constitution française*, Versailles, Baudouin, 1789.
- *Idées sur les bases de toute constitution*, Versailles, Baudouin, [s.d.].
- Recueil des réclamations... (Décembre 1770 - 28 septembre 1771)*, Londres, 1773, 2 voll.
- Rennes, *Remontrances du 24 juillet 1771*, Lb38 1243.
- *Objets de remontrances du 6 décembre 1787*, Lb39 475.

- «Les Révolutions de France et de Brabant», n. 85, 1791.
- «Révolutions de Paris», n. 82, 1791; n. 96, de 7 à 14 mai 1791.
- Richelet P., *Dictionnaire François, contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue française*, Genève, J.H. Widerhold, 1680.
- Rouen, *Arrêté du 25 juin 1788*, Lb39 600.
- Rousseau J.-J., *Du contrat social, ou principes du droit politique...*, trad. it. di J. Bertolazzi, *Il contratto sociale*, Milano, Feltrinelli, 2003.
- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, 1755; trad. it. a cura di P. Alatri, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1979, pp. 267-370.
  - *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* [Londres, 1782].
- Salle J.-B., *Opinion...sur les Conventions nationales*, in *Procès verbaux* [31 août 1791], série A. Administration, et C. Assemblée Nationale, Paris, Imprimerie Nationale, 1792.
- Sieyès J.-E., *Vues sur les moyens d'exécution dont les Représentants de la France pourront disposer en 1789*, [s.l.], 1789, in G. Troisi Spagnoli (a cura di), *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, *Scritti editi*, vol. I, Milano, Giuffrè, 1993.
- *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, 1789, [s.l.], in G. Troisi Spagnoli (a cura di), *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, *Scritti editi*, vol. I.
  - *Essai sur le privilège*, [s.l.], 1789<sup>2</sup>, in G. Troisi Spagnoli (a cura di), *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, *Scritti editi*, vol. I.
  - *Préliminaire de la constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen lu les 20 et 21 juillet 1789 au comité de la Constitution...*, Paris, Baudouin, 1789, in G. Troisi Spagnoli, *Opere e testimonianze politiques...*, vol. I.
  - *Dire de l'abbé Sieyès sur la question du veto royal du 7 septembre 1789*, Paris, Baudouin, [s.d.].
  - *Projet d'un Décret provisoire sur le Clergé*, Paris, 1790, in G. Troisi Spagnoli (a cura di), *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, *Scritti editi*, vol. II.
- Target G.-J.-B., *Deuxième suite de l'écrit intitulé les Etats généraux convoqués par Louis XVI*, [s.l.n.d.].
- Torné (M.L.T.) P.A., *L'Esprit des cahiers présentés aux Etats Généraux de l'an 1789, augmenté de vues nouvelles, ou Projet complet de la régénération du royaume de France*, [s.l.], juin 1789.

- Trévoux, *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux... Nouvelle édition...*, 8 voll., Paris, 1771.
- Turgot A.R.J., *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, par G. Schelle, Paris, Librairie Felix Alcan, 1913-23, 5 voll.; réimpr. Glashütten im Taunus, Verlag Detlev Auvermann KG, 1972, tome IV.
- Vernier Th., *Nouveau plan de finances et d'impositions formé d'après les Décrets de l'Assemblée Nationale*, Paris, Imprimerie Nationale, 1790.
- Volney C.F. Chasseboeuf de, *Des conditions nécessaires à la légalité des Etats Généraux*, Rennes, [s.n.], 1788.
- *Lettre de M. Chasseboeuf de Volney à M. le comte de S...t [Serrant]*, [s.l.n.d.].
- Voltaire, *Nouvelles considérations sur l'histoire*, 1744, in *Oeuvres historiques*, par R. Pomeau, Paris, Gallimard, 1957.
- *La Philosophie de l'histoire...*, 1765, [s.l.].

### Studi

- Alatri P., *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, Bari, Laterza, 1977.
- Albertone M. (a cura di), *Fisiocrazia e proprietà terriera*, in «Studi settecenteschi», n. 24, 2004.
- Aldridge A.O., *Condorcet et Paine. Leurs rapports intellectuels*, in «Revue de littérature comparée», XXXIII, 1958, pp. 47-65.
- Alengry F., *Condorcet guide de la Révolution française*, Paris, Giard et Brière, 1903.
- Allix E., *La rivalité entre le propriété foncière et la fortune mobilière sous la Révolution*, in «Revue d'histoire économique et sociale», n. 3, 1913, pp. 297-348.
- Amato S., *Gli scrittori politici tedeschi e la rivoluzione francese*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1999.
- Antoine M., *Le coeur de l'Etat. Surintendance, contrôle général et intendances des finances. 1552-1791*, Paris, Fayard, 2003.
- Arendt H., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago, 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1997.
- *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961; trad. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Mila-

- no, Garzanti, 1999.
- *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1951; trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004.
- Armogathe J.R., *Une ancienne querelle*, Postface à A.M. Lecoq (sous la direction de), *La Querelle des anciens et des modernes*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 799-849.
- Baccelli L., *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Baczko B., *Job, mon ami. Promesses de bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997; trad. it. di P. Virno, *Giobbe, amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, Roma, Manifestolibri, 1999.
- *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Paris, Droz, 2000.
- Badinter R., *Condorcet et les Girondins*, in F. Furet et M. Ozouf (sous la direction de), *La Gironde et les Girondins*, Paris, Éd. Payot, 1991.
- Baker K.M., *Inventing the French Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1990; trad. franc. cons., *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éd. Payot, 1993.
- Balibar E., *Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté*, in *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.
- Barberis M., *Progetto per la voce «costituzione» di una Enciclopedia*, in «Filosofia politica», n. 2, 1991, pp. 351-369.
- Barny R., *Les contradictions de l'idéologie révolutionnaire des droits de l'homme (1789-1796)*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (1975).
- *Le droit naturel à l'épreuve de l'histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
  - *Le triomphe du droit naturel: la constitution de la doctrine révolutionnaire des droits de l'homme (1787-1789)*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Barret-Kriegel B., *La République incertaine*, Paris, PUF, 1988.
- Barsanti G., *La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Firenze, Sansoni, 1992.
- Bart J., Clère J.-J. et alii (sous la direction de), 1791. *La première Constitution française (Actes du colloque de Dijon, 26 et 27 septembre 1991)*, Paris, Economica, 1993.
- Bastid P., *L'idée de constitution*, Paris, Economica, 1985.
- Benjamin W., (in G. Bonola e M. Ranchetti), *Walter Benjamin. Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997.

- Benot Y., Introduction à *Le pour et le contre. Correspondance polémique sur le respect de la postérité, Plin et les anciens auteurs qui ont parlé de peinture et de sculpture*, Paris, Les Editeurs Français Réunis, 1958.
- Bickart R., *Les Parlements et la notion de Souveraineté nationale au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1932.
- Binoche B., *Les Trois Sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994.
- Binoche B. et Tinland F. (sous la direction de), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 2000.
- Biral A., *Koselleck e la concezione della storia*, in «Filosofia politica», n. 1, 1987, pp. 431-436; ora in G. Duso (a cura di), *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 251-257.
- Bloch E., *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1962; trad. it. a cura di L. Boella, *Eredità del nostro tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1992.
- Bloch M., *Les rois thaumaturges. Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, Bibliothèque strasbourgeoise de la Faculté de Lettres, 1924; trad. it. di S. Lega, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino, Einaudi, 1973.
- Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, 1974; trad. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992.
- *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; trad. it. a cura di S. Chignola, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Bologna, il Mulino, 1996.
- Borghero C., *La certezza e la storia*, Milano, FrancoAngeli, 1983.
- Bousquet de Florian H. de, *Révision des Constitutions*, Paris, Arthur Rousseau, thèse pour le doctorat, 1891.
- Brunetière F., *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, 5<sup>e</sup> série, Paris, Hachette, 1896<sup>2</sup>.
- Burdeau G., *Essai d'une théorie de la révision des lois constitutionnelles en droit positif français*, Mâcon, Buguet-Comptour, 1930.
- Cahen L., *Condorcet et la Révolution Française*, Paris, Alcan, thèse pour le doctorat, 1904.
- Carbasse J.M., *La constitution coutumière: du modèle au contre-modèle*, in V.I. Comparato (a cura di), *Modelli della storia del pensiero politico*,

- II, *La Rivoluzione francese e i modelli politici*, Firenze, Olschki, 1989, pp. 163-179.
- Carcassonne E., *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1927; réimpr. Genève, Slatkine Reprints, 1978.
- Cardinali S., La Rocca T. et alii, *Le parole della storia. Saggi sulle rappresentazioni del tempo tra riforma e illuminismo*, Bologna, Cappelli Editore, 1987.
- Carter I., *La libertà eguale*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- Cassirer E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr Verlag, 1932; trad. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'Illuminismo*, Milano, Sansoni, 2004 (ried. Firenze, La Nuova Italia, 1973).
- Castaldo A., *Introduction historique au droit*, Paris, Dalloz, 1999.
- Chignola S., Duso G. (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2005.
- Colombo P., «Riforma legale» e «potere costituente» nelle costituzioni rivoluzionarie francesi, in «Il Politico», n. 3, 1985, pp. 461-479.
- *Instaurazione, mantenimento e mutamento dell'ordine politico. La constitution nel lessico della Rivoluzione francese*, in «Filosofia politica», n. 2, 1991, pp. 303-324.
  - *Governo e costituzione. La trasformazione del regime politico nelle teorie dell'età rivoluzionaria francese*, Milano, Giuffré, 1993.
- Comte A., *Cours de philosophie positive. 1830-1842*; trad. it. a cura di F. Ferrarotti, *Corso di filosofia positiva*, Torino, UTET, 1967, 2 voll.
- Conti Odorisio G., S.N.H. *Linguet. Dall'Ancien Régime alla Rivoluzione*, Milano, Giuffré, 1979.
- Costa P., *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Milano, Giuffré, 1974.
- *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa 2. L'età delle rivoluzioni (1789-1848)*, Bari, Laterza, 2000.
- Cournot A.-A., *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Hachette, 1872.
- Coutel C., *Condorcet. Instituer le citoyen*, Paris, Michalon, 1999.
- De Baecque A., *L'homme nouveau est arrivé. La "Régénération" du Français en 1789*, in «Dix-huitième siècle», n. 20, 1988, pp. 193-208.
- *Le corps de l'histoire*, Paris, Calmann-Lévy, 1993.
- De Baecque A., Schmale W., Vovelle M. (sous la direction de), *L'an I des droits de l'homme*, Paris, CNRS, 1988.

- Diaz F., *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962.
- (a cura di), *Scritti politici di Denis Diderot con le voci politiche dell'Encyclopedie*, Torino, Einaudi, 1967.
- Di Donato F., *Le concept de "liberté" dans l'idéologie des hommes de robe au XVIII<sup>e</sup> siècle (France et Italie)*, in «Lexicon Philosophicum – Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee», nn. 8-9, 1996, pp. 81-92.
- *Constitutionnalisme et idéologie de robe. L'évolution de la théorie juridico-politique de Murard et Le Paige à Chanlaire et Mably*, in «Annales», n. 4, juillet-août 1997, pp. 821-852.
  - *La metamorfosi dell'ordine legale. Morte e trasfigurazione del costituzionalismo in Francia da Le Paige a Mably*, in «Frontiera d'Europa», n. 2, 1997, pp. 81-136.
  - *L'ideologia dei robins nella Francia dei Lumi. Costituzionalismo e assolutismo nell'esperienza politico-istituzionale della magistratura di antico regime (1715-1788)*, Napoli, ESI, 2003.
- Dromel J., *La Loi des révolutions, les générations, les nationalités, les dynasties, les religions*, Paris, Didier, 1862.
- Dubois C.-G., *L'imaginaire de la Renaissance*, Paris, PUF, 1985.
- Duclos P., *La notion de Constitution dans l'œuvre de l'Assemblée constituante de 1789*, Paris, Dalloz, 1932.
- Egret J., *Louis XV et l'opposition parlementaire*, Paris, Colin, 1970.
- Elster J., *Intertemporal Choice and Political Thought*, in G. Loewenstein e Id., *Choice over time*, New York, Russell Sage Foundation, 1992.
- Fauré Ch. (sous la direction de), *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris, Éd. Payot, 1988.
- *Ce que déclarer des droits veut dire*, Paris, PUF, 1997.
- Foucault M., *Il faut défendre la société (cours inaugural au Collège de France, 1970-71)*; trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990.
- *Les mots et les choses. Un'archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 2004.
- Frick J.-P., *Condorcet et le problème de l'histoire*, in «Dix-huitième siècle», 1986, pp. 337-358.
- Fumaroli M., *Les abeilles et les araignées*, in A.M. Lecoq (sous la direction de), *La Querelle des anciens et des modernes*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 7-220; trad. it. di G. Cillario, *Le api e i ragni*, Milano, Adelphi, 2005.

- Furet F., *L'atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1982; trad. it. di M. Terni, *Il laboratorio della storia*, Milano, Il Saggiatore, 1985.
- *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978; trad. it. di S. Brilli Cattarini, *Critica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- Furet F. et Halévi R., *La monarchie républicaine. La Constitution de 1791*, Paris, Fayard, 1996.
- Furet F., Ozouf M., *Terminer la Révolution. Mounier et Barnave dans la Révolution française*, Grenoble, PUG, 1988.
- (sous la direction de), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988; trad. it. di M. Boffa, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano, Bompiani, 1989<sup>2</sup>.
- Furet F., Ozouf M., Baker K.M., Lucas C. (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Pergamon Press, 1987-1994.
- Ganzin M. (sous la direction de), *Les principes de 1789*, Aix-Marseille, Presse Universitaires d'Aix-Marseille, 1989.
- (sous la direction de), *L'influence de l'antiquité sur la pensée politique européenne*, Aix-en-Provence, PUAM, 1996.
- Ganzin M., Leca A. et alii (sous la direction de), *Mélanges Henri Morel*, Aix-en-Provence, Presse Universitaires d'Aix-Marseille, 1989.
- Gasnier Duparc A., *La constitution girondine de 1793*, Rennes, Impr. des arts et manufactures, thèse pour le doctorat, 1903.
- Gaspard C., *L'interdisciplinarité à l'épreuve des almanachs de la fin du siècle*, in «Dix-huitième siècle», *Bilan et perspectives de la recherche*, n. 30, 1998, pp. 165-177.
- Gauthier F., Mazzanti Pepe F. (sous la direction de), *Colloque Mably. La politique comme science morale*, Bari, Palomar, 1997, 2 voll.
- Gayot G., Hirsch J.-P. (sous la direction de), *La Révolution française et le développement du capitalisme: actes du colloque de Lille, 19-21 novembre 1987*, Villeneuve-d'Ascq, «Revue du Nord», 1989.
- Gembicki D., *La condition historique à la fin de l'Ancien Régime*, in «Dix-huitième siècle», n. 13, 1981, pp. 271-287.
- Genequand E., *La révision constitutionnelle*, Genève, Jules-Guillaume Fick, thèse, 1891.
- Geuna M., *Il linguaggio del repubblicanesimo di Adam Ferguson*, in E. Pii (a cura di), *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa*, Olschki, Firenze, 1992, pp. 143-159.

- *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», n. 1, 1998, pp. 101-134.
- Godechot J., *Les Institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, PUF, 1951.
- Golding M.P., *Obligations to Future Generations*, in «The Monist», 56, 1972.
- Goldschmidt V., *Anthropologie et politique. Les Principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.
- Goodman D., *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.
- Goyard-Fabre S., *Les idées politiques de Diderot au temps de l'Encyclopédie*, «Revue Internationale de Philosophie», 38, 148/49, 1984, fasc. 1-2.
- Grand Larousse de la Langue française*, Paris, Larousse, 1989, 7 voll.
- Grell C., *Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France (1680-1789)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, 2 voll.
- Grell C., Michel C. (sous la direction de), *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières. 1680-1820*. Colloque tenu en Sorbonne les 24 et 25 mai 1988, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989.
- Griewank K., *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969<sup>2</sup> ampliata; trad. it. di G.A. De Toni, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.
- Guerci L., *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, Guida Editori, 1979.
- Gusdorf G., *L'homme des Lumières*, in I. Kovács (sous la direction de), *Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale*, Budapest, Akadémiai Kiadó, et Paris, Éditions du CNRS, 1984.
- Halbwachs M., *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968<sup>2</sup>.
- Hartog F., *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003; trad. it. di L. Asaro, *Regimi di storicità: presentismo e esperienze del tempo*, Palermo, Sellerio, 2007.
- Hazard P., *La Crise de la conscience européenne. 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935.
- Holmes S., *Passions and Constraint On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago, The University Chicago Press, 1995; trad. it. di S. Rini, *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Torino, Edizioni di Comunità, 1998.

- Hobsbawm E.J. and Ranger T., *The Inventing of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; trad. it. di E. Basaglia, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1994<sup>2</sup>.
- Jaume L., *Condorcet: des progrès de la raison aux progrès de la société*, in S. Berstein et O. Rudelle (sous le direction de), *Le modèle républicaine*, Paris, PUF, 1992.
- *Il potere costituente in Francia dal 1789 a De Gaulle*, in P. Pombeni (a cura di), *Potere costituente e riforme costituzionali*, Bologna, il Mulino, 1992.
- Klein C., *Théorie et pratique du pouvoir constituant*, Paris, PUF, 1996.
- Koselleck R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979; trad. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986.
- *Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze*, in C. Meier e J. Rüsen (a cura di), *Historische Methode*, München, DTV, 1988.
  - *Modernità e secolarizzazione*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, ESI, 1989.
- Koselleck R. e Meier C., "Fortschritt", in O. Brunner, W. Konze, R. Koselleck – hrsg. –, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975; trad. it. di S. Mezzadra, *Progresso*, Venezia, Marsilio, 1991.
- Kuhn T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago, 1962; trad. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1999<sup>4</sup>.
- Leca-Tsiomis M., *Ecrire l'Encyclopédie. Diderot: de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.
- Lenclud G., *Sur les régimes d'historicité*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», n. 5/septembre-octobre 2006, pp. 1053-1084.
- Lepenies W., *Das Ende der Naturgeschichte*, München-Wien, Carl Hanser Verlag, 1976; trad. it. di S. Kolb, A. Pasquali, *La fine della storia naturale. La trasformazione di forme di cultura nelle scienze del XVIII e XIX secolo*, Bologna, il Mulino, 1991.
- Letierrier S.-A., *L'histoire en révolution*, in «Archives Historiques de la Révolution Française», Paris, n. 2, 2000, pp. 65-75.
- Lotterie F., *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006.

- Lovejoy A., *The Great Chain of Being*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1936; trad. it. di L. Formigari, *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli, 1981<sup>2</sup>.
- Luzzatto S., *Il Terrore ricordato. Memoria e tradizione dell'esperienza rivoluzionaria*, Genova, Marietti, 1988.
- *L'autunno della Rivoluzione. Lotta e cultura politica nella Francia del Terrore*, Torino, Einaudi, 1994.
- Magrin G., *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Milano, FrancoAngeli, 2001.
- Marramao G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1987.
- Martucci R., *Proprietari o contribuenti? Diritti politici, elettorato attivo ed eleggibilità nel dibattito istituzionale francese da Necker a Mounier (ottobre 1788-settembre 1789)*, in «Storia del diritto e teoria politica. Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Macerata», Milano, Giuffrè, 1991, pp. 679-842.
- «*Liberté chérie*»: *l'opinion française et les constitutions américaines*, in Id. (sous la direction de), *Constitution et Révolution*, Macerata, Laboratorio di Storia Costituzionale, 1995, pp. 173-207.
  - *L'ossessione costituente. Forma di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789-1799)*, Bologna, il Mulino, 2001.
- Marx K., *Der Achte Brumaire des Louis Bonaparte*, Hamburg, O. Meissner, 1869<sup>2</sup>; trad. it. di P. Togliatti, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti, 1991.
- *Einleitung (zur Kritik der politischen Oekonomie)*, Moscou, Institut Marx-Engels-Lenin, 1939; trad. it. a cura di L. Gruppi, *Introduzione a «Per la critica dell'economia politica»*, in *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1979<sup>3</sup>.
- Matteucci N., *Sugli studi intorno all'Encyclopédie*, ne «il Mulino», febr. 1953.
- Milo D.S., *Trahir le temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Monglond A., *Le préromantisme français*, Grenoble, B. Arthaud, 1930, 2 voll.; réimpr. Genève, Slatkine Reprints, 2000.
- Mousnier R., *Comment les Français du XVIII<sup>e</sup> siècle voyaient la constitution*, in Id., *La plume, la faucille, et le marteau. Institutions et société en France du Moyen Age à la Révolution*, Paris, PUF, 1970.
- Namer G., Tabboni S., *Il tempo e la politica. Riflessioni sulla Rivoluzione Francese*, Milano, FrancoAngeli, 1993.

- Narveson J., *Utilitarianism and the New Generations*, in «Mind», 76, n. 301, 1967.
- Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Varese, Sugarco, 1992; ried. Roma, Manifestolibri, 2002.
- Nora P. (sous la direction de), *Les lieux des mémoires. 1. La République*, Paris, Gallimard, 1984.
- 3. *Les Frances*, I. *Conflits et partages*, Paris, Gallimard, 1992.
- Olivier-Martin F., *Les parlements contre l'absolutisme traditionnel au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cours de doctorat, Faculté de droit, 1949-50.
- Ost F., *Le temps du droit*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1999.
- Ozouf M., *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989.
- Parinaud M.-H., *Membres des assemblées et volontaires nationaux (1789-1792): contribution à l'étude de l'effet de génération dans la Révolution française*, thèse E.H.E.S.S., 1985, 2 voll.
- Pasquino P., *Le républicanisme constitutionnel de E. Sieyès*, in «Droits», 17, 1993, pp. 67-79.
- Persano P., *L'Encyclopédie fra continuità e mutamento storico*, in «Giornale di Storia costituzionale», 4/2002, pp. 69-80.
- *Tempo, rivoluzione, costituzione: un bilancio storiografico*, in «Storica», n. 31, 2005, pp. 45-76.
- Perthes Cl.Th., *Friedrich Perthes' Leben*, Gotha, 1872<sup>6</sup>.
- Pertué M., *La censure du peuple dans le projet de Constitution de Condorcet*, in P. Crépel et C. Gilain (sous la direction de), *Condorcet. Mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, Montroque, Minerve, 1989.
- *La notion de constitution à la fin du 18<sup>e</sup> siècle*, in J. Guilhaumou et R. Monnier (sous la direction de), *Des notions-concepts en révolution*, Paris, Société des Études robespierristes, 2003, pp. 39-54.
- Peyre H., *Les générations littéraires*, Paris, Boivin, 1948.
- Pocock J.G.A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, New York, The Norton Library, W.W. Norton & Co., 1957.
- "Edmund Burke", in B. Bongiovanni e L. Guerri (a cura di), *L'albero della Rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 89-96.
- Pomian K., *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.
- Pontara G., *Etica e generazioni future*, Bari-Roma, Laterza, 1995.

- Pozzi R., *Hippolyte Taine. Scienze umane e politica nell'Ottocento*, Venezia, Marsilio, 1993.
- Proust J., *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1962.
- *L'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1965; trad. it. di M.G. Piani, *L'Encyclopédie. Storia, scienza e ideologia*, Bologna, Cappelli, 1975.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; trad. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- Rey A., *Révolution. Histoire d'un mot*, Paris, Gallimard, 1989.
- (sous la direction de), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, 2 voll.
- Rials S., *La contre-révolution: le procès du constitutionnalisme volontariste, in Révolution et contre-révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, D.U.C. et Albatros, 1987, pp. 13-21.
- Riche J., *Frochot. Préfet de la Seine sous le Premier Empire. Sa carrière pendant l'époque révolutionnaire*, Dijon, Société pour l'Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands, 1961.
- Ricuperati G., *Le categorie di periodizzazione e il Settecento. Per una introduzione storiografica*, in «Studi settecenteschi», n. 14, 1994, pp. 9-106.
- Roche D., *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993.
- Royer M.-C., «Condorcet», in F. Châtelet, O. Duhamel et E. Pisier (sous la direction de), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986.
- Rudelle O., *Constitution et République. La dialectique du temps*, in M. Vovelle (sous la direction de), *Révolution et République. L'exception française (Actes du colloque de Paris I Sorbonne de 21-26 septembre 1992)*, Paris, Kimé, 1994.
- Ruocco G., *La Rivoluzione nelle parole: dalla régénération del regno di Francia al processo costituente dell'Ottantanove*, in «Giornale di Storia costituzionale», 1/2001, pp. 93-108.
- Scattola M., *Storia dei concetti e storia delle discipline politiche*, in «Storia della storiografia», n. 49, 2006, pp. 95-124.
- Schmale W., *Les parlements et le terme de constitution au XVIII<sup>e</sup> siècle: une introduction*, in «Il Pensiero politico», n. 3, 1987, pp. 415-424.
- Scuccimarra L., *La Begriffsgeschichte e le sue radici intellettuali*, in «Storica», n. 10, 1998, pp. 7-99.
- *Uscire dal moderno. Storia dei concetti e mutamento epocale*, in «Storica», n. 32, 2005, pp. 109-134.

- Sirinelli J.-F., *Lumières et Révolution*, in J.-P. Rioux et Id. (sous la direction de), *Histoire culturelle de la France*, Paris, Seuil, 1997.
- *La Génération*, in *Périodes. La construction du temps historique (Actes du V<sup>e</sup> Colloque d'histoire au présent)*, Paris, Histoire au présent, 1991, pp. 129-134.
- Soboul A., *Textes choisis de l'Encyclopédie*, Paris, Editions Sociales, 1962<sup>2</sup>.
- *La Révolution française*, Paris, PUF, 1989; trad. it. di M.G. Meriggi, *Storia della Rivoluzione Francese*, Milano, Rizzoli, 1997.
- Sorel G., *Les illusion du progrès*, Paris, 1921; trad. it. di F. di Montereale-Mantica, *Le illusioni del progresso*, Torino, Bollati Boringheri, 1993.
- Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971; trad. it. di R. Albertini, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, il Mulino, 1999.
- Strauss L., *Natural Right and History*, 1952; trad. it. di N. Pierri, *Diritto naturale e storia*, Genova, Il Melangolo, 1990.
- Sueur Ph., *Histoire du droit public français (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, PUF, 2001<sup>3</sup>, 2 voll.
- Sweezy P.M., Dobb M., Lefebvre G. et alii, *The Transition from Feudalism to Capitalism. A Symposium*, London, New Left Books, 1954.
- Taguieff P.-A., *Du progrès*, Paris, E.J.L., 2001.
- Tanner M., *The Last Descendant of Aeneas: the Hapsburgs and the mythic image of the emperor*, New Haven [Conn.], London, Yale University Press, 1993.
- Tega W., *Arbor scientiarum. Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Bologna, il Mulino, 1984.
- Thibaudet A., *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, Paris, Stock, 1936.
- Tourneux M., *Bibliographie de l'histoire de Paris pendant la Révolution française*, Paris, Imprimerie Nouvelle (Association ouvrière), 1913; New York, Ams Press, 1976, 5 voll.
- Troper M., Jaume L. (sous la direction de), *1789 et l'invention de la Constitution (Actes du colloque de Paris, 2, 3 et 4 mars 1989)*, Paris, L.G.D.J. – Bruylant, 1994.
- Valensise M., *La constitution française*, in K.M. Baker (ed.), *The French Revolution and The Creation of Modern Political Culture...*, vol. 1, pp. 441-467.
- Venturi F., *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1963.

- Gli "Annali" di Linguet, in *La caduta dell'Antico Regime*, Torino, Editrice Tirrenia-Stampatori, 1981, pp. 95-118.
- Venturino D., *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers. 1658-1722*, Torino, Casa Editrice Le Lettere, 1993.
- Vergne A., *La notion de Constitution d'après les cours et assemblées à la fin de l'ancien régime (1750-1789)*, Paris, De Boccard, 2006.
- Vernière P., *L'Encyclopédie ou l'idée de synthèse*, «Revue de synthèse», LXVII, 1950; ora in *Lumières ou clair-obscur? Trente essais sur Diderot et quelques autres*, Paris, PUF, 1988.
- Villers R., *Opposition et doctrines d'opposition au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cours de doctorat, Faculté de droit, 1959-1960.
- *Les origines de la théorie parlementaire dite de «l'union des classes»*, in RHD, 1984.
- Viola P., *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989.
- Vovelle M. (sous la direction de), *L'espace et le temps reconstruits. La Révolution française, une révolution des mentalités et des cultures?*, Aix-en-Provence, Presses de l'Hexagone, 1990.
- *Il "tempo" della Rivoluzione francese: fra mito e realtà*, in B. Consarelli (a cura di), *Pensiero moderno ed identità politica*, Padova, Cedam, 2003.
- Wolin S., *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little Brown and Company, 1960; trad. it. di R. Giannetti, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, Bologna, il Mulino, 1996.
- Wolodkiewicz W., *Le droit romain et l'Encyclopédie*, Napoli, Jovene Ed., 1986.



## Indice dei nomi

### A

Alatri, Paolo 77n  
Albertone, Manuela 143n, 144n  
Aldridge, Alfred Owen 194n  
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond de 55n-57n, 59n-62 e n, 64n, 65n, 139n, 160  
Alengry, Franck 194n  
Allix, Edgard 130n  
Amato, Sergio 180n  
Antoine, Michel 81n  
Arendt, Hannah 27n, 131n, 168n  
Aristotele 49, 63n, 74  
Armogathe, Jean Robert 48n  
Antraigues, Emmanuel Louis Henri Alexandre de Launai (d') 107 e n

### B

Baccelli, Luca 129n  
Bacon, Francis 32n, 56n, 57  
Bacon (Tacon), Pierre-Jean-Jacques 164, 165n  
Baczko, Bronislaw 13, 15n, 18n, 52n, 199n  
Badinter, Robert 206n  
Baker, Keith Michael 13 e n, 20 e n, 73n, 76n, 79n, 80n, 90n, 152n, 205n  
Balibar, Etienne 45n  
Barberis, Mauro 152n

Barentin, Charles-Louis- François de 111 e n  
Barère de Vieuzac, Bertrand 107, 108n  
Barnave, Antoine 59, 82, 108-110, 177 e n, 186n, 192n  
Barny, Roger 16n, 82n, 163n, 165n  
Barret-Kriegel, Blandine 78n  
Barsanti, Guido 60n  
Bart, Jean 152n, 193n  
Bastid, Paul 105n, 152n, 154n  
Benjamin, Walter 33n  
Benot, Yves 53n, 54n  
Berstein, Serge 194n  
Bertin, Henri 79-81 e n, 84  
Beugnot, Auguste Arthur 119n  
Bickart, Roger 77n, 83n-86n, 88n, 89n  
Billaud-Varenne, Jacques Nicolas 174n  
Binoche, Bertrand 23n, 32n, 33n, 63n, 77n, 82n, 86n, 92n, 95n  
Biral, Alessandro 42n  
Blanc, Louis 59n  
Bloch, Ernst 25n  
Bloch, Marc 76n  
Blumenberg, Hans 30n, 162n  
Bodin, Jean 119 e n, 120 e n, 122  
Boileau, Nicolas 47, 53  
Bonaparte, Napoleone 36  
Bongiovanni, Bruno 130n  
Bonola, Gianfranco 33n  
Borghero, Carlo 28n  
Boulainvilliers, Henri de 87n, 88n, 91n

- Bousquet de Florian, Henri 186n, 204n  
 Bruguère, Marie-Bernadette 86n  
 Brunetière, Ferdinand 33n  
 Brunot, Ferdinand 67n  
 Buffon, George-Louis Leclerc de 60n, 126  
 Burdeau, Georges 186 e n, 187n, 191n  
 Burke, Edmund 11, 129-131, 133-135 e n, 148 e n, 149, 152, 166-169 e n, 173 e n, 181 e n  
 Buzot, François-Nicolas-Léonard 107n
- C
- Cahen, Léon 194n  
 Camus, Armand-Gaston 107n  
 Cantalauze, de la Garde Michel de 90n  
 Carbasse, Jean-Marie 152n, 153n  
 Carcassonne, Elie 78n, 83n-86n, 90n-92n, 94n, 96n, 100n, 114n, 152n, 154n  
 Cardinali, Sandro 33n  
 Carlo Magno (o Carlomagno), re dei Franchi 87n, 99, 100n  
 Carter, Ian 45n  
 Casaux, Charles 177n  
 Cassirer, Ernst 32, 33n, 34n  
 Castaldo, André 90n  
 Cazalès, Jacques-Antoine-Marie 136n  
 Cerutti, Joseph-Antoine-Joachim 157n  
 Cesa, Claudio 13n  
 Champion de Ciccé, Jérôme-Marie 107  
 Châtelet, François 194n  
 Chignola, Sandro 42n  
 Clère, Jean-Jacques 152n, 193n  
 Clermont-Tonnerre, Stanislas de 107n, 153n, 154 e n, 189n  
 Clodoveo (o Clovis), primo re dei Franchi 87 e n  
 Colombo, Paolo 152n, 177n, 189n, 192n  
 Comparato, Vittor Ivo 152n  
 Comte, Auguste 35n  
 Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de 6, 10, 32n, 39n, 56, 95n, 178 e n, 183 e n, 194 e n-207  
 Consarelli, Bruna 17n  
 Conti Odorisio, Ginevra 115n  
 Coquille, Guy 91n  
 Costa, Pietro 171n, 200n
- Cournand, Antoine de 136 e n-144, 149  
 Cournot, Antoine-Augustin 37 e n-39 e n  
 Courtès, Huguette 32n  
 Coutel, Charles 199n, 202n  
 Crénière, Jean-Baptiste 175n, 178 e n  
 Crépel, Pierre 207n  
 Crépon, Marc 33n
- D
- Dacier, Anne 47n  
 Dandré (o d'André), Antoine Balthasar Joseph 186n  
 Daniel, Gabriel 82n  
 Daunou, Pierre-Claude-François 165 e n, 176 e n, 177 e n  
 De Baecque, Antoine 14 e n, 60n, 157n  
 De Gaulle, Charles 179n  
 Dêmeunier, Jean-Nicolas 114n  
 Desmarests, Jean 47n  
 Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude 78n, 167n  
 Diaz, Furio 59n, 66n, 77n  
 Diderot, Denis 53 e n-57n, 59n-62n, 64n-66n, 92n, 139n, 160  
 Di Donato, Francesco 76n, 79n  
 Dobb, Maurice 131n  
 Dolivier, Pierre 165 e n, 166n  
 Dromel, Justin 38n  
 Dubois, Claude-Gilbert 75n  
 Dubos, Jean-Baptiste 88n  
 Duby, Georges 17  
 Duclos, Pierre 152n  
 Duhamel, Olivier 194n  
 Dupont de Bigorre, Pierre-Charles-François 158 e n  
 Dupont de Nemours, Pierre-Samuel 153n  
 Duport, Adrien-Jean-François 175, 176n, 189n  
 Duso, Giuseppe 42n
- E
- Egret, Jean 77n  
 Elster, Jon 160n
- F
- Falconet, Etienne-Maurice 53 e n, 54  
 Faramondo, re dei Franchi 88n

- Fauré, Christine 16n, 138n, 164n  
 Febvre, Lucien 78n  
 Ferguson, Adam 95n, 128, 129n  
 Filippo di Valois (poi Filippo VI) 91n  
 Filippo II d'Orleans, reggente di Francia 116  
 Filmer, Robert 123 e n  
 Fiori, Stefano 144n  
 Flammermont, Jules 84n, 85n  
 Fontenelle, Bernard Le Bovier de 32n, 48 e n, 50 e n-53  
 Formey, Jean-Henri Samuel 57  
 Foucault, Michel 60n, 76n, 82n  
 Francesco I, re di Francia 79  
 Fréret, Nicolas 78n  
 Frick, Jean-Paul 201n  
 Frochot, Nicolas 186 e n-192  
 Froeschle-Chopard, Michel 18n  
 Froeschle-Chopard, Marie-Hélène 18n  
 Fumaroli, Marc 48n, 74n  
 Furet, François 13 e n, 17n, 20n, 21, 45n, 78n, 91n, 97n-100n, 106n, 114n, 152n, 192n, 206n  
 Furetière, Antoine 58 e n, 117 e n
- G
- Gadamer, Hans-Georg 30n  
 Galiani, Ferdinando 53, 54 e n  
 Ganzin, Michel 16n, 79n, 83n, 86n, 91n, 162n, 163n  
 Gasnier Duparc, Alphonse 205n  
 Gaspard, Claire 18n,  
 Gauthier, Florence 97n  
 Gayot, Gérard 131n  
 Gembicki, Dieter 75n, 76n, 78n  
 Genequand, Emile 186n  
 Geuna, Marco 129n  
 Gilain, Christian 207n  
 Godechot, Jacques 157n, 174n  
 Goethe, Johann Wolfgang von 34n  
 Golding, Martin P. 11n  
 Goldschmidt, Victor 77n  
 Goodman, Dena 74n  
 Goyard-Fabre, Simon 59n  
 Grégoire, Henri 182 e n, 184  
 Grell, Chantal 47n, 72n, 83n  
 Griewank, Karl 13n  
 Grotius, Hugo (de Groot) 119, 121 e n, 127
- Guerci, Luciano 75n, 130n  
 Guilhaumou, Jacques 151n  
 Gusdorf, Georges 30n
- H
- Habermas, Jürgen 74n  
 Halbwachs, Maurice 21n  
 Halévi, Ran 114n, 152n  
 Hartog, François 22n  
 Hazard, Paul 28n  
 Herder, Johann Gottfried 95n  
 Hirsch, Jean-Pierre 131n  
 Hobsbawm, Eric J. 75n  
 Holbach, Paul-Henri-Dietrich d' 66 e n-68 e n, 70-73n  
 Holmes, Stephen 119n, 161 e n, 181n, 197n  
 Hooker, Richard 181n  
 Hôpital, Michel de l' 90n  
 Hotman, François 87 e n  
 Hubert, René 59n  
 Huet, Pierre-Daniel 53  
 Hume, David 95n, 127 e n, 128, 130, 161 e n, 171n
- I
- Imdahl, Max 48n  
 Isnard, Maximin 204 e n, 205
- J
- Jaucourt, Louis de 57 e n-59, 62  
 Jaume, Lucien 152n, 193n, 194n, 195n, 200n  
 Jaurès, Jean 59n  
 Jauss, Hans-Robert 48n  
 Jefferson, Thomas 125 e n-127, 172, 173n, 175, 194, 195  
 Jurieu, Pierre 91n
- K
- Kames, Henry Home (Lord) 95n  
 Kant, Immanuel 95n, 98n  
 Kintzler, Catherine 199n  
 Klein, Claude 195n  
 Koselleck, Reinhart 21 e n-32n, 40 e n-43n, 52n, 55n, 74n, 83n

- Kovács, Ilona 30n  
 Kuhn, Thomas S. 43 e n
- L
- La Fayette, Marie-Joseph-Paul-Yves-Roché-Gilbert de 109, 110 e n, 189n  
 La Harpe, Jean-François de 140, 141 e n, 142, 164, 165n  
 Lally-Tolendal, Trophyme-Gérard de 107n, 174 e n, 176 e n, 181  
 Lambert, Jean-François 140-145, 147-149  
 Lancosme, Louis-Alphonse Savary de 185n  
 Larrère, Catherine 143n  
 La Rocca, Tommaso 33n  
 La Rochefoucauld, François de 58n  
 Lawson, George 183n  
 Leca, Antoine 79n, 87n, 91n  
 Leca-Tsiomis, Marie 56n, 62n, 63n  
 Le Chapelier, Isaac-René-Guy 185  
 Lecoq, Anne-Marie 48n  
 Lefebvre, Georges 131n  
 Le Gros, Nicolas 91n  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 31, 32n  
 Le Laboureur, Jean (Monsieur D.B.) 87n  
 Lenclud, Gérard 22n  
 Lepenies, Wolf 8n  
 Leterrier, Sophie-Anne 16n  
 Linguet, Simon-Henri-Nicolas 108n, 115 e n-119 e n, 133 e n  
 Linneo (Linné), Carl von 60n  
 Locke, John 122 e n-124  
 Loewenstein, George 160n  
 Lojkine, Stéphane 82n  
 Lotterie, Florence 31n  
 Lovejoy, Arthur O. 8n, 60n  
 Löwith, Karl 30n  
 Lucas, Colin 13n  
 Luigi XII, re di Francia 75  
 Luigi XIV, re di Francia 83, 116, 126n  
 Luigi XV, re di Francia 116, 126n  
 Luigi XVI, re di Francia 36, 79, 85, 110, 111n, 113, 115, 181  
 Lutero, Martin 29 e n  
 Luzzatto, Sergio 15n, 18n
- M
- Mabillon, Jean 78n  
 Mably, Gabriel Bonnot de 71n, 74, 93-103, 183n  
 Machiavelli, Niccolò 95n  
 Madison, James 127 e n  
 Magrin, Gabriele 194n, 197n, 198n, 205n  
 Malesherbes, Guillaume-Chrétien de Lamignon de 83n  
 Mallet, Edme-François 64n  
 Mallet du Pan, Jacques 115n  
 Malouet, Pierre-Victor 185 e n, 186 e n  
 Mandrou, Robert 47n  
 Mangourit, Michel-Ange-Bernard 111n  
 Marmontel, Jean-François 57n  
 Marramao, Giacomo 22n, 30n  
 Martucci, Roberto 132n, 177n, 179n, 183n  
 Marx, Karl 7, 25n  
 Matteucci, Nicola 55n  
 Maugras, Gaston 54n  
 Maupeou, René-Nicolas-Charles-Augustin de 85  
 Mazauric, Claude 106n  
 Mazzanti-Pepe, Fernanda 97n  
 Mazzei, Filippo 183n  
 Mézeray, François-Eude 91n  
 Mézières, Laurent de 154, 155n, 157n  
 Michel, Christian 72n  
 Millar, John 95n  
 Milo, Daniel S. 43n, 44n,  
 Mirabeau (l'ainé), Honoré-Gabriel Ri-quetti de 108 e n, 136n, 148 e n  
 Monglond, André 35n-39 e n, 136n  
 Monnier, Raymonde 151n  
 Montaigne, Michel Eyquem de 51 e n  
 Montesquieu, Charles de Secondat de 7, 77n, 78n, 86n, 88n, 155, 202n  
 Montmorency, Mathieu de 195, 196  
 Moreau, Jacob-Nicolas 77, 78n, 80 e n, 81 e n, 84, 99  
 Morel, Henri 78n, 91n  
 Möser, Justus 180n  
 Mounier, Jean-Joseph 59 e n, 176 e n, 182n  
 Mousnier, Roland 152n

## N

Namer, Gerard 17n  
 Narveson, Jan 11n  
 Necker, Jacques 107 e n  
 Negri, Antonio 161n  
 Nora, Pierre 18n, 44 e n, 45 e n

## O

Olivier-Martin, François 77n  
 Ost, François 18 e n  
 Ozouf, Mona 13 e n-15n, 17 e n, 18n,  
 99n, 113n, 152n, 192n, 206n

## P

Paine, Thomas 133 e n, 134n, 138n,  
 149, 156n, 167 e n, 172 e n, 173,  
 175, 176n, 194 e n, 203  
 Pancera, Carlo 33n  
 Parinaud, Marie-Hélène 36n  
 Pasquino, Pasquale 183n  
 Perey, Lucien 54n  
 Perrault, Charles 47n, 48, 49 e n, 50, 53  
 Persano, Paola 21n, 54n  
 Perthes, Clemens Theodor 41n  
 Pertué, Michel 151n, 207n  
 Pétion, Jérôme 136n, 177 e n, 186 e n  
 Peyre, Henri 35n  
 Pii, Eluggero 129n  
 Pipino, re dei Franchi 88n  
 Pisier, Évelyne 194n  
 Platone 49, 95n  
 Pocock, John Greville Agard 91n, 130n  
 Pombeni, Paolo 195n  
 Pomian, Krzysztof 19n  
 Pontara, Giuliano 11n  
 Pot, Philippe 91n  
 Pothée, Cheron (Louis-François) 155n  
 Pozzi, Regina 18n  
 Price, Richard 136, 201n  
 Priestley, Joseph 136, 201n  
 Proust, Jacques 56n, 59n  
 Prudhomme, Louis-Marie 140 e n-144,  
 148, 154, 155n, 157n  
 Pufendorf, Samuel 119, 121, 122 e n,  
 127

## R

Rabaut Saint-Etienne, Jean-Paul (de) 159  
 e n, 174 e n, 179 e n, 180  
 Ranchetti, Michele 33n  
 Ranger, Terence 75n  
 Rawls, John 11n  
 Resende, Hernâni A. 97n, 99n  
 Retat, Pierre 20n  
 Rey, Alain 58n, 98n  
 Rials, Stéphane 152n  
 Riche, Jean 186n  
 Richelet, Pierre 58 e n  
 Ricuperati, Giuseppe 43n  
 Rioux, Jean-Pierre 15n  
 Roberto d'Artois 91n  
 Robespierre, Maximilien 136n, 186n  
 Roche, Daniel 19n  
 Rousseau, Jean-Jacques 31, 34 e n, 59,  
 136n, 152n, 187 e n, 188, 191, 194n  
 Royer, Marie-Claude 194n  
 Rudelle, Odille 151n, 179n, 194n  
 Ruocco, Giovanni 134n

## S

Saint-Martin, Louis-Claude de 136n  
 Saint-Simon, Louis de Rouvroy (de) 91n  
 Salle (La), Jean-Baptiste de 190 e n, 191  
 Scattola, Merio 42n  
 Schmale, Wolfgang 152n, 157n  
 Scuccimarra, Luca 22n, 40n, 42n, 45n  
 Sieyes, Emmanuel 109 e n, 111, 112n,  
 131, 132n, 166, 167, 177 e n, 183 e  
 n, 184 e n, 187n, 189  
 Sirinelli, Jean-François 15 e n, 16n, 35n,  
 37n  
 Soboul, Albert 36n, 61n, 63n, 106n  
 Sorel, Georges 171n  
 Spector, Céline 77n, 88n  
 Stanhope, Philip Dormer (lord Chester-  
 field) 96 e n, 100, 102  
 Stanislaò II, Augusto Poniatowski (re di  
 Polonia) 180  
 Starobinski, Jean 34n  
 Strauss, Leo 163n  
 Sueur, Philippe 90n  
 Sweezy, Paul Marlor 131n

## T

- Tabboni, Simonetta 17n  
Taguieff, Pierre-André 30n, 32n, 33n,  
171n  
Talleyrand (Périgord), Charles-Maurice  
de 136n  
Tanner, Marie 87n  
Target, Guy-Jean-Baptiste 175, 176 e n,  
177n  
Tega, Walter 56n  
Terre-Rouge, Jean de 91n  
Thibaudet, Albert 35n  
Thierry, Jacques-Nicolas-Augustin 78n  
Tinland, Franck 23n, 32n, 33n, 63n,  
77n, 82n, 86n, 92n  
Torné, Pierre-Anastase 112 e n, 113 e n  
Tourneux, Maurice 84n, 85n, 141n  
Tronchet, François-Denis 136n, 185, 186n  
Troper, Michel 152n  
Turgot, Anne-Robert-Jacques 32n, 56,  
95n, 153 e n, 201n

## U

- Ugo Capeto, re dei Franchi 88n

## V

- Valensise, Marina 152n  
Venturi, Franco 56n, 115n  
Venturino, Diego 88n  
Vergne, Arnaud 151n  
Vernier, Théodore 132 e n  
Vernière, Paul 56n  
Vico, Gianbattista 43n  
Villers, Robert 77n, 90n  
Viola, Paolo 178n  
Volney, Constantin-François de Chas-  
seboeuf (de) 114 e n, 115n, 157n,  
174-176 e n  
Voltaire, Jean-Marie Arouet de 33 e n,  
61, 153  
Vovelle, Michel 17 e n, 18n, 20n, 151n,  
157n

## W

- Wolin, Sheldon 161n  
Wolodkiewicz, Witold 57n, 59n, 65n



**eum x** pensiero politico

Paola Persano  
La catena del tempo  
Il vincolo generazionale nel pensiero politico francese  
tra *Ancien régime* e Rivoluzione

Nel dibattito contemporaneo la responsabilità verso le generazioni future si è imposta come elemento decisivo del discorso politico e morale. Dietro questa nozione si pone la convinzione che tra «i vivi, i morti e i non ancora nati» esista un fondamentale legame etico, che apre anche l'orizzonte della decisione politica ad un ineludibile elemento di complessità intergenerazionale. Un approccio, questo, che trova paradossalmente le sue radici intellettuali proprio nel grandioso sforzo di emancipazione morale e politica che anima la cultura francese tra Illuminismo e Rivoluzione. Se, infatti, la contestazione rivoluzionaria dell'*Ancien régime* spezza la continuità generazionale insita nel rapporto con la tradizione, l'esito ultimo di questo processo è quello di dislocare nel futuro la continuità interrotta, ricreando per altri – i posteri – nuove condizioni di assoggettamento culturale e politico. La catena generazionale, prima allentata e poi spezzata, si riannoda così in forma inedita: fuoriuscita dai luoghi più tradizionali della politica, essa occupa il terreno costituzionale, ridefinendosi come rapporto di responsabilità verso i non ancora nati.

Obiettivo di questo volume è appunto rintracciare le premesse settecentesche di una linea di riflessione etico-politica, a cui la società contemporanea deve più di quanto sia solita riconoscere.

Paola Persano è dottore di ricerca in Storia e teoria delle costituzioni moderne e contemporanee e assegnista di ricerca presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Macerata, dove collabora con la cattedra di Storia del pensiero politico. Ha pubblicato saggi sul pensiero politico moderno e contemporaneo, tra cui: *L'Encyclopédie fra continuità e mutamento storico* («Giornale di Storia costituzionale», 4/2002); *Tempo, rivoluzione, costituzione: un bilancio storiografico* («Storica», n. 31, 2005).

**eum** edizioni università di macerata



ISBN 978-88-6056-080-3

€ 14,90

In copertina: Camille Claudel, "L'Age mûr", I versione, 1895