



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

LIBERTA', UGUAGLIANZA, RAPPRESENTANZA

***Analisi e critica dei concetti politici moderni nei discorsi di
Maximilien de Robespierre***

Relatore:

Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureando: Piergiuseppe Spinelli

Matricola n. 1228843

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

Piergiuseppe Spinelli

LIBERTA', UGUAGLIANZA, RAPPRESENTANZA

Analisi e critica dei concetti politici moderni nei discorsi di

Maximilien de Robespierre

Indice:

§ 1. Introduzione	3
§ 2. Uguaglianza	6
§ 3. Libertà	15
§ 4. Rappresentanza politica	23
§ 5. Il club dei giacobini	32
§ 6. Conclusione	40

INTRODUZIONE

La Rivoluzione francese rappresenta indubbiamente un momento chiave per comprendere l'articolazione dello Stato moderno. È in questo frangente che il modo specificamente moderno di intendere la politica diventa la base su cui costruire le nuove istituzioni che lo stravolgimento rivoluzionario impone di pensare. Se si parte dunque dalla premessa che la realtà politica impostasi con la Rivoluzione è in qualche modo debitrice della concettualità moderna, emersa a partire dalla metà del '600, è qui che bisogna guardare per avere una cognizione profonda del funzionamento e della logica di quelle istituzioni. Il riferimento indispensabile è anzitutto Thomas Hobbes che, con il suo *Leviatano*, ha rappresentato un cambio di paradigma difficile da sovrastimare per quanto riguarda la direzione successiva assunta dalla riflessione politica. In un momento in cui la vita sociale sembra irrimediabilmente caotica, Hobbes “inaugura una nuova scienza, che pone al suo centro il compito della deduzione di una forma politica che garantisca la pace e l'ordine nella vita sociale. È questa la stagione del giusnaturalismo moderno, che dalla metà del Seicento giunge fino al periodo della Rivoluzione francese”¹. Senza Hobbes risulta difficile immaginare, cent'anni dopo, Rousseau, porsi delle questioni cruciali per gli sviluppi della storia politica moderna come il ruolo della volontà individuale e della legittimità del potere, decisivi per la rivoluzione. Con questo non si vuole sostenere che la scienza politica moderna abbia determinato univocamente la vita delle istituzioni rivoluzionarie, come se la Dichiarazione dell'Uomo e del Cittadino sia stata scritta con il *Contratto sociale* o il *Leviatano* in una mano e la penna nell'altra. Piuttosto si intende suggerire che il peso e la diffusione dei concetti politici moderni erano ormai tali, alla fine del XVIII secolo, da essersi consolidati in un ben preciso “modo di intendere l'uomo e la politica basato sui concetti di uguaglianza e libertà degli uomini, sul ruolo della volontà individuale e collettiva ai fini della determinazione del potere, sulla legittimazione del potere stesso, sulla rilevanza del popolo come soggetto assoluto e sovrano, sul ruolo della elezione come fonte della costituzione dell'autorità, sulla rappresentanza come modo di esercizio del potere”². Questo consente altresì di mettere in evidenza le contraddizioni ed i punti di non tenuta che appartengono a questo modo di

¹ G., Duso, *Dal potere naturale al potere civile: l'epoca del contratto sociale, in Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna, a cura di G. Duso, Carocci Editore, Roma 2015, p. 113*

² G., Duso, *La storia della filosofia politica tra storia concettuale e filosofia, in Storia dei concetti e filosofia politica, a cura di S. Chignola e G. Duso, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 286*

pensare la politica; contraddizioni che si rendono tanto più evidenti quanto più le istituzioni sono vicine alla logica che le ha prodotte, e che non possono essere risolte partendo dai medesimi principi che ne sono causa.

Ma, nel quadro della rivoluzione, è possibile individuare alcuni luoghi che consentono di scrutare con maggiore chiarezza quel legame strettissimo tra il giusnaturalismo – con particolare riferimento alle teorie del contratto sociale – e la realtà della politica rivoluzionaria. Uno di questi luoghi è senza dubbio il pensiero politico di Maximilien de Robespierre, per come viene espresso nei diversi discorsi tenuti all'Assemblea nazionale o al club dei giacobini. Sulla figura di Robespierre la storiografia ha avuto molto da dire, ma non è del personaggio storico che interessa trattare in questa sede. L'importanza di Robespierre per il lavoro svolto qui di seguito si limita alle sue idee politiche e al suo modo di affrontare le questioni politiche più urgenti che emergevano durante l'arco del periodo rivoluzionario, fino al suo ultimo intervento, il discorso dell'8 termidoro (26 luglio 1794). Ma questa non è cosa di scarso interesse. Robespierre si trova infatti a dover affrontare, assieme agli altri rivoluzionari, l'arduo compito di fondare un nuovo Stato finalmente razionale e legittimo; dunque eretto su quei principi di uguaglianza e libertà che soli, si ritiene, possano adempiere a questo scopo. In questo contesto l'importanza della sua figura va oltre il ruolo politico rivestito, da rappresentante dei comuni agli stati generali, a parte fondamentale del Comitato di salute pubblica. L'approccio di Robespierre alla rivoluzione è, infatti, impregnato dei principi fondamentali propri del pensiero politico moderno ed in particolare di come vengono declinati da Jean-Jacques Rousseau. L'ascendente rousseauiano su Robespierre è innegabilmente fortissimo e non c'è modo migliore per mostrarlo che attraverso le parole quasi idolatriche con le quali si rivolge al filosofo ginevrino nel discorso *Sulla religione e sulla morale*: “tra quelli che, nel tempo in cui parlo, si segnalano nella carriera delle lettere e della filosofia, un uomo si dimostrò degno, per l'elevatezza della sua anima e per la grandezza del suo carattere, del ministero di precettore del genere umano. [...] Ah, se egli fosse stato testimone di questa rivoluzione di cui egli fu precursore, e che l'ha portato al Pantheon, chi potrebbe mai dubitare che la sua anima generosa avrebbe abbracciato con trasporto la causa della giustizia e dell'uguaglianza?”³. Così Robespierre trascina, nel suo operare e pensare, la

³ M., Robespierre, *Sulla religione e sulla morale*, in *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012, p.199

logica e le aporie di quelle dottrine a lui tanto care, e permette di interrogare i concetti politici della modernità nel momento della loro massima visibilità.

Il discorso sarà svolto prendendo in esame tre concetti cruciali quali quelli di libertà, uguaglianza e rappresentanza politica per come emergono nei discorsi di Robespierre, mettendoli in relazione costante con i riferimenti teorici dell'Incorruttibile e con gli assunti fondamentali del pensiero politico moderno. Infine, si cercherà di analizzare brevemente un motivo, tanto importante per Robespierre quanto per i successivi sviluppi nel panorama politico moderno e contemporaneo, quale il posto ricoperto dai club nella rivoluzione e il loro rapporto con i futuri partiti politici.

UGUAGLIANZA

Se è vero che il pensiero politico di Robespierre affonda le sue radici nelle teorie contrattualiste e giusnaturaliste, allora è anche vero che non si può pensare di coglierne lo spirito senza tenere conto di concetti quali quelli di uguaglianza e libertà. Solo pensando gli esseri umani come anzitutto liberi ed uguali tra loro, si potrà infatti avere la pretesa di ricostruire artificialmente questa condizione originaria attraverso le istituzioni politiche.

Il concetto di uguaglianza costituisce senz'altro un motivo importante nei discorsi di Robespierre, però, se si vuole comprendere il livello istituzionale in cui è inscritta la riflessione dell'Incorruttibile, bisogna anzitutto avere presente quali sono i suoi fondamenti teorici. Importante è a tal proposito la riflessione rousseauiana sull'uguaglianza, per come è esposta nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* e per come viene poi ripresa nel *Contratto sociale*, ma non solo.

Nonostante, infatti, sia più probabile che “l'unica delle opere politiche di Rousseau che [...] Robespierre conosceva bene”⁴ fosse il *Contratto sociale*, il modo di pensare l'uguaglianza che permea le dottrine rivoluzionarie e che innerva le istituzioni moderne, era già da un secolo e mezzo perno della scienza politica. Già con Hobbes si inizia a delineare con precisione il significato dell'uguaglianza naturale tra uomo e uomo, ed è proprio questa a fare da condizione necessaria per lo stato di guerra, dalla cui uscita risulterà lo Stato. “La natura – in effetti – ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, sebbene si trovi talvolta un uomo manifestamente più forte fisicamente o di mente più pronta di un altro, pure quando si calcola tutto insieme, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole, che un uomo possa di conseguenza reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere”⁵. Prescindendo da

⁴ G., Rudé, *Robespierre. Portrait of a revolutionary democrat*, Collins, New York 1975; trad. It., *Robespierre ritratto di un democratico rivoluzionario*, PGRECO, Milano 2018, p.105

⁵ T., Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, London 1651; trad. It. di G. Micheli, *Leviatano*, Rizzoli, Milano 2013, p. 127

qualunque caratterizzazione di tipo sociale, non esiste, tra un qualsiasi individuo ed un altro, alcuna differenza apprezzabile ed in questa indifferenza consiste l'uguaglianza naturale. Ma, proprio in virtù di una tale eguaglianza, ogni individuo ha le stesse speranze di ciascun altro di poter appagare i propri fini, così che "se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici"⁶.

Lo stato di natura, per come è pensato da Hobbes, descrive un uomo che, in quanto individuo in una condizione che gli vede riconosciuto il diritto ad ogni cosa, lo conduce inevitabilmente allo scontro. Come Hobbes, anche Rousseau intende iniziare la descrizione di uno stato naturale partendo dall'uomo quale essere individuale. Tuttavia, qui la dimensione solitaria dell'essere umano è fortemente accentuata. Ciascun individuo, che naturalmente non ha che da provvedere alla sua più immediata sopravvivenza, è perfettamente autosufficiente e possiede già da sé tutto ciò di cui necessita. Da questo segue che ogni rapporto tra simili è del tutto accidentale, persino nel rapporto sessuale "i maschi e le femmine si univano a caso, secondo l'occasione e il desiderio [...] e si lasciavano con la stessa facilità"⁷. L'approdo di questa condizione è che, diversamente da quanto risultava nello stato di natura hobbesiano, gli uomini non si scontrano, ma non lo fanno fondamentalmente perché non si incontrano affatto: "gli uomini, vivendo nella loro originaria indipendenza, non hanno tra loro rapporti abbastanza costanti da costituire né lo stato di pace né lo stato di guerra"⁸.

Questo non significa che non esistano disuguaglianze in assoluto tra individuo e individuo, tanto che il filosofo ginevrino afferma con chiarezza l'esistenza di una disuguaglianza "naturale o fisica [...] che consiste nella differenza di età, di salute, di forze corporee, e qualità dell'intelligenza e dell'anima"⁹. Tale disuguaglianza fisica è, però, del tutto trascurabile se si considera l'uomo nel suo stato naturale ed originario, ossia se si trascura completamente ogni tratto artificiale e derivato da una posteriore socialità. Finché gli uomini vivono la loro dimensione di autentica primitività, non sono altro che individui del tutto isolati, che non si incontrano se non per accidente e che,

⁶ Ivi p. 128

⁷ J. J., Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755 ; trad. It. di G. Preti, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2007¹⁰ P. 53

⁸ J.J. Rousseau, *Du contrat social : ou principes du droit politique*, Amsterdam, 1762 ; trad. It. Di J Bertolazzi, *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2008³, p. 72

⁹ Ivi p. 35

essendo completamente autosufficienti, riescono a soddisfare autonomamente ogni loro bisogno. Insomma, finché l'uomo è solo, tutto ciò che lo differenzia da suo consimile è totalmente irrilevante, tanto che “anche se la natura mettesse nella distribuzione dei suoi doni tutte le preferenze che si crede, quali vantaggi ne deriverebbero i più favoriti a detrimento degli altri in uno stato di cose che non ammettesse quasi nessuna relazione tra di loro?”¹⁰.

Gli esseri umani sono dunque naturalmente uguali, eppure si ritrovano a vivere una condizione di profonda disparità. Proprio la volontà di tornare a questa condizione originaria fa scaturire il problema di come poter realizzare nuovamente l'uguaglianza tra gli uomini, quando ormai questi sono usciti dal loro stato naturale. La perdita da parte dell'uomo della sua condizione primitiva è da imputare per Rousseau proprio alla socialità: per poter soddisfare bisogni che diventano via via più articolati, l'uomo è costretto ad associarsi con gli altri; “finché gli uomini [...] non si applicarono che a opere che uno solo poteva compiere e ad arti che non avevano bisogno del concorso di parecchie mani, essi vissero liberi, sani, buoni e felici quanto potevano esserlo per natura, e continuarono a godere fra loro delle dolcezze di rapporti indipendenti: ma dal momento che un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro, dal momento che era utile a uno solo di avere provviste per due - da quel momento l'uguaglianza disparve”¹¹.

La disuguaglianza autentica è perciò di specie diversa da quella naturale, è una disuguaglianza politica, autorizzata dal consenso degli uomini e consistente “nei diversi privilegi di cui alcuni godono a danno degli altri – come essere più ricchi, più onorati, più potenti di loro, o anche di farsi obbedire.”¹² Da queste differenze deriverà allora anche quella relazione di dominio che conduce l'uomo a perdere la sua libertà naturale e che, come l'uguaglianza, sarà necessario realizzare nuovamente a livello politico. È a questa altezza allora che si pone il problema politico cui la scienza politica vuole dare una volta per tutte la soluzione. Dato che gli individui si trovano ad intessere rapporti nocivi per la loro uguaglianza (e quindi per la loro libertà), e dato che è ormai inevitabile che questi vivano associati, come pensare la realtà politica in modo tale che ciascuno conservi, a livello istituzionale, quelle condizioni che gli sono date per natura? In che modo si può

¹⁰ Ivi p. 69

¹¹ Ivi p. 80

¹² Ivi p. 35

fare sì che ciascuno, nello Stato, sia uguale ad ogni altro? Bisogna ristabilire artificialmente l'uguaglianza originaria, garantendo a ciascuno, senza distinzioni, la perfetta simmetria dei diritti politici e la garanzia di esser sottoposto alla medesima legge che obbliga ogni altro.

Avendo chiarito i tratti importanti del concetto di uguaglianza nella concezione politica moderna, e stabilito il compito su questo versante dello Stato politico, si hanno gli strumenti adeguati per comprendere al meglio il modo in cui Robespierre affronta il problema. Si capisce perché nei suoi discorsi la questione è sempre affrontata *ex negativo*, ossia dal lato della disuguaglianza e di come abbatterla. Si dà infatti per scontato che il punto di partenza sia una società irregolare, in cui vige la massima disparità tra individui, e che la rivoluzione deve plasmare correttamente. Non è un caso che il testo del primo articolo della *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* del 1789 reciti : “Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune”¹³.

Proprio appellandosi a questo primo articolo, Robespierre difenderà la causa dell'uguaglianza e della libertà nel noto discorso *Sulla necessità di revocare il decreto sul marco d'argento*, letto alle assemblee popolari e pubblicato nell'aprile del 1791. Il decreto stabiliva una differenza tra cittadini attivi e cittadini passivi in cui, se ai primi erano riconosciuti i diritti sia civili che politici, i secondi potevano godere dei soli diritti civili. Il criterio della divisione era stato individuato nel pagamento di una imposta annua pari a tre giornate di lavoro per poter essere elettore e dunque cittadino attivo, ma con l'aggiunta del pagamento di un marco d'argento per poter essere eleggibile.

Nonostante a proporre il provvedimento fosse stato l'abate Sieyès, non bisogna per questo concludere che egli abbia rappresentato un elemento spurio rispetto alla concezione all'ora diffusa della uguaglianza. Nel celebre pamphlet *Qu'est-ce que le tiers état?* fu proprio lui a chiedere fermamente che il voto agli stati generali fosse per testa e non per ordine e, rispetto all'uguaglianza dei diritti si legge che “i diritti politici ed i diritti civili sono attinenti alla qualità di cittadino. Questa proprietà legale è eguale per tutti e non

¹³ <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>

tiene conto della maggiore o minore proprietà reale dei beni che ogni cittadino può possedere o di cui può godere”¹⁴.

Ad ogni modo un simile decreto entra senza dubbio in attrito con il concetto di uguaglianza proclamato nella dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino. L’uguaglianza che naturalmente vige tra gli uomini, si è detto essere la non differenza di ciascuno preso individualmente rispetto a ogni altro, così ciascun cittadino francese va considerato del tutto identico a ciascun altro. Robespierre per questo motivo sostiene che “tutti gli uomini nati e domiciliati in Francia sono membri di quella società politica che chiamiamo nazione francese; cioè sono cittadini francesi. Essi lo sono per la natura delle cose e per il diritto delle genti. I diritti connessi a quel titolo non dipendono né dalla fortuna che ciascuno di essi possiede, né dalla quota di imposta a cui è sottoposto”¹⁵. L’uguaglianza è davvero realizzata istituzionalmente se quel livellamento delle condizioni, che naturalmente caratterizza l’essere umano per i giusnaturalisti, viene in toto rispecchiato nel godimento dei diritti civili e politici; se cioè non viene considerata nessuna distinzione di ordine artificiale.

L’eguaglianza dei diritti politici e civili si fonda direttamente nell’eguaglianza naturale, “il popolo, questa moltitudine di uomini dei quali difendo la causa, possiede diritti che hanno la stessa origine dei vostri”¹⁶, così Robespierre si rivolge ai sostenitori del decreto. Il pericolo, che per Robespierre è costante, sta nel perdere di vista lo scopo della società, che è “la conservazione dei diritti dell’uomo”¹⁷, vale a dire sta nel perdere di vista la moltitudine di individui naturalmente identici ed irrelati che fonda la società politica, per privilegiarne una parte. Ma per natura non vi sono parti bensì una moltitudine piuttosto omogenea di individui, e la diversità delle parti non può che risultare da una società ingiusta e diseguale, “se voi portate al pubblico tesoro un contributo più considerevole del mio, non è forse per la ragione che è stata la società a procurarvi i più grandi vantaggi pecuniari?”¹⁸, chiede Robespierre ai suoi avversari.

¹⁴ E., Sieyès, *Qu’est-ce que le tiers état ?* Parigi 1789; trad. It. di U. Cerroni, *che cosa è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 2016

¹⁵ M., Robespierre, sulla *necessità di revocare il decreto sul marco d’argento*, in *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012, p. 29

¹⁶ Ivi p. 30

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ivi p. 33

A conferma di quanto detto sopra possiamo considerare le parole di Robespierre nei discorsi in difesa degli uomini di colore nelle colonie. La questione fu discussa all'assemblea nazionale nel 1791 e vide contrapposte due fazioni: chi sosteneva i privilegi dei coloni bianchi e chi, come Robespierre, riteneva che quanto riportato nella dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino dovesse valere anche per i neri delle colonie. Evidentemente, nel momento in cui si accorda a un gruppo di individui lo status di cittadini, è assurdo nella logica che traina il pensiero di Robespierre pensare che dei diritti, appartenenti all'individuo per il solo fatto di esser tale, possano esser negati. Il rapporto di dominio che si è instaurato tra neri e coloni bianchi è infatti ingiusto per il motivo che nega l'indifferenza originaria tra individuo e individuo, di conseguenza "les hommes de couleur étant alors égaux en droits aux hommes blancs, il s'en suit que la révolution les a élevés, par la nature même des choses, au même rang quel es que les hommes blancs, c'est-à-dire aux droits politiques"¹⁹.

Proiettare l'uguaglianza così intesa in una dimensione tanto remota e, di fatto, astratta pone giocoforza un problema. Si è visto che, tanto in Hobbes quanto in Rousseau, l'individuo umano è pensato come uguale agli altri al suo stato naturale, ma questo presunto stato è ormai perduto. Gli individui sarebbero naturalmente uguali ma la naturalità li ha abbandonati per far posto alla società con tutte le sue disuguaglianze e la Francia ereditata dalla rivoluzione non fa eccezione, anzi. Soprattutto per quel che riguarda le disuguaglianze economiche, la Francia di fine '700 mostra un forte divario nella distribuzione delle ricchezze. La questione sta dunque in questi termini: ciò che costituzionalmente si vuole realizzare, ossia una uguaglianza incondizionata tra cittadini dello stato, tutti obbedienti alla medesima legge, tutti con gli stessi diritti civili e politici, porta ad un certo punto ad affrontare una società composta da fortissime divergenze di interessi e da marcate disuguaglianze. Si pretende, sul piano dello Stato, di rendere effettiva la parità totale degli individui attraverso la perfetta simmetria dei diritti, ma l'impalcatura statale poggia su una base di rapporti e di interessi preesistenti, che non si possono trascurare.

¹⁹ AA. VV., *Oeuvres de Maximilien Robespierre tome VII*, a cura di, Presses universitaires de France, Paris 1952, p.347

Robespierre era ben consapevole di questo stato di cose, ed è in quest'ottica che vanno inserite sia le sue proposte, nei discorsi del 1793, per intervenire nel sociale e sia le leggi di ventoso (marzo-aprile 1794).

La storiografia a partire dal primissimo '900, specialmente di influenza marxista, ha riabilitato la figura di Robespierre in virtù del suo impegno per le fasce più povere della popolazione. Come giustamente osservato da George Rudé, storici del calibro di Jean Jaurès hanno visto in Robespierre “il difensore delle aspirazioni delle classi più povere”²⁰, o come Mathiez che “presenta l'incorruttibile come un uomo dedito alla causa della giustizia sociale che, [...] tenta di ridistribuire la ricchezza”²¹. Al di là della bontà o della cattiveria dei provvedimenti promossi da Robespierre, è interessante considerare che l'obiettivo, stando a quanto si è cercato di mostrare, non starebbe nel riscatto di una classe ma piuttosto nella realizzazione di una uguaglianza che prescinde dalle classi. Non si vuole tanto considerare e promuovere l'interesse di una parte, ma far sì che sia possibile a ciascuno essere politicamente uguale a ciascun altro, abbattendo le disuguaglianze generate in seno ad una società ingiusta. Insomma, non si vuole soppesare il ruolo delle parti e delle particolarità ma impedire che queste, nelle istituzioni, abbiano una qualsiasi rilevanza. Questo era già emerso, in parte, nel discorso sulla necessità di revocare il decreto sul marco d'argento, come è stato mostrato sopra, ma risulta più chiaro se si guarda a quanto detto in un discorso pronunciato alla convenzione nazionale il 24 aprile 1793. Qui Robespierre affronta il problema della proprietà e avanza la sua proposta di dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino.

Anzitutto occorre mostrare che l'estremo divario nel possesso delle ricchezze non può che essere il risultato di una convenzione sociale, e che perciò non è fondato su alcuna distinzione naturale. Come tutte le differenze che infatti minano l'uguaglianza naturale, così la proprietà tende a creare una condizione di assoggettamento: “chiedete ad un mercante di carne umana che cos'è la proprietà; vi dirà, mostrandovi quella lunga bara che egli chiama nave, in cui ha incassato, e posto ai ferri, uomini che sembrano viventi: “ecco le mie proprietà, le ho acquistate un tanto a testa”²² o, ancora, “interrogate gli

²⁰ Rudé, *Ritratto di un democratico rivoluzionario*, cit., p. 81

²¹ Ivi p. 83

²² Robespierre, *Sulla proprietà, in il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012, p. 119

augusti membri della dinastia capetingia: vi diranno che la più sacra di tutte le proprietà è [...] il diritto ereditario di opprimere, di avvilitare e di dissanguare legalmente”²³. Come allora in natura non ci sono disuguaglianze significative, così lo stato deve garantire che la proprietà non costituisca un fattore di disuguaglianza e di oppressione, e se persino la libertà che è “il più sacro tra i diritti che derivano dalla natura”²⁴ è limitata dai diritti altrui, a maggior ragione deve esserlo la proprietà. Si capisce così il senso dei primi tre articoli (in particolar modo il terzo) nella dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino contestualmente proposta da Robespierre, i quali recitano:

- “Lo scopo di ogni società politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell’uomo, e lo sviluppo di tutte le sue facoltà.
- I principali diritti dell’uomo sono di provvedere alla conservazione della propria esistenza e della propria libertà.
- Questi diritti appartengono in uguale misura a tutti gli uomini, quale che sia la differenza delle loro forze fisiche e morali. L’uguaglianza dei diritti è stabilita dalla natura: la società, lungi dal portarle attentato, non fa che garantirla contro l’uso della forza, che la rende illusoria.”²⁵

Va notato che, a differenza dell’articolo secondo della dichiarazione dell’89²⁶, la proprietà è esclusa dall’insieme dei diritti naturali ed imprescrittibili dell’uomo, e questo la relega al rango di convenzione sociale. Il compito della società politica, dunque dello Stato, sarà quello di garantire l’immediata uguaglianza tra cittadini aggirando un privilegio che non appartiene all’uomo ma alla società. In questo senso va compreso allora l’articolo ventesimo in cui Robespierre chiarisce che “affinché questi diritti non siano illusori, e l’uguaglianza non sia chimerica, la società deve stipendiare i funzionari pubblici e fare in modo che i cittadini che vivono del proprio lavoro possano assistere alle pubbliche assemblee -a cui la legge li chiama- senza compromettere la propria esistenza né quella delle loro famiglie”.²⁷ In conclusione, è opportuno rilevare che le dichiarazioni avanzate da Robespierre sull’uguaglianza sono la logica conseguenza di un modo ben

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ivi p. 122

²⁶ “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l’oppression”.

²⁷ Robespierre, *Sulla proprietà*, cit., p. 124

preciso di pensare l'uguaglianza, il quale è fondato nelle teorie giusnaturalistiche e non va confuso con uno slancio proto-socialista. Nelle sue parole, l'avvocato di Arras rende esplicito l'intento di creare istituzionalmente quella uguaglianza originaria pensata da Hobbes prima e da Rousseau poi, ed è in questo senso che si può certo dire che "la concezione sociale robespierriana tende a una comunità di individui retti da un sistema di media uguaglianza tra di loro, aventi una proprietà di medie dimensioni [...]"²⁸

²⁸ M. A., Cattaneo, *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre*, Cisalpino- istituto editoriale universitario, Milano 1990, p. 175

LIBERTA'

Come già è stato accennato, trattando dell'uguaglianza ci si imbatte inevitabilmente nel concetto di libertà. Questo non è casuale, infatti al pari dell'uguaglianza, la libertà è considerata in più luoghi del pensiero politico moderno, come uno dei tratti fondamentali dell'uomo nella sua condizione naturale ed originaria. Si potrebbe persino dire che la mancanza di libertà sia, in qualche modo, riconducibile ad una forma di disuguaglianza.

Dovendo analizzare come questo concetto viene declinato nei discorsi di Robespierre, il riferimento teorico più prossimo è, ancora una volta, Rousseau. La questione della libertà riveste, sin dal *Discours sur l'origine de l'inégalité*, un ruolo di primo piano nella riflessione politica del ginevrino. A partire dalle fondamenta del suo discorso sull'uomo, Rousseau giudica importante sottolineare come una peculiarità dell'essere umano stia proprio nella sua capacità di agire liberamente: "quello che dà all'uomo un posto specifico fra gli animali non è tanto l'intelletto quanto la sua qualità di agente libero. La natura comanda a tutti gli animali, e la bestia obbedisce. L'uomo subisce la stessa pressione, ma si riconosce libero di sottostarvi o resistervi."²⁹ L'uomo, insomma, è naturalmente libero di poter, secondo la sua volontà, decidere come affrontare gli istinti così che, sia assecondandoli che deviando da essi, non fa altro che compiere un atto libero.

Come avviene per l'uguaglianza, però, anche questa libertà naturale è andata perduta, e la causa di questa decadenza è fondamentalmente la stessa che ha generato la disuguaglianza. Finché persiste una condizione di generale isolamento dell'individuo, l'essere umano non può che esser libero, ma quando la socialità irrompe nella scena e gli individui si relazionano tra loro per soddisfare i propri bisogni, a quel punto la libertà è perduta, tanto che "le catene della servitù si sono formate soltanto per opera della mutua dipendenza degli uomini e dei bisogni reciproci che li uniscono, è impossibile asservire un uomo senza prima averlo messo in condizione di non poter fare a meno di un altro"³⁰. Questo passaggio aiuta a chiarire anche il rapporto strettissimo tra libertà e uguaglianza, o meglio tra mancanza di libertà e disuguaglianza. Dove infatti vige un rapporto di dominio, occorre certamente pensare anzitutto che vi sia una qualche forma di relazione tra individui, ma è necessario altresì pensare che questa relazione non sia tra soggetti

²⁹Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit. p. 47

³⁰Ivi p. 70

perfettamente uguali. L'assenza di libertà non è nulla di diverso dal dominare e dall'essere dominati da qualcuno, il che ci impone di considerare almeno due figure: chi domina e chi è dominato. Ma questa differenza non può sussistere nello stadio originario e naturale che Rousseau aveva tratteggiato poiché lì vige, come è stato mostrato in precedenza, la perfetta uguaglianza.

Insomma, condizioni necessarie alla schiavitù e al dominio sono la socialità e, dunque, la disuguaglianza. Sarebbe però un errore pensare che l'aspetto essenziale della mancanza di libertà stia nell'essere semplicemente assoggettati ad una volontà che non è la propria. Rousseau invero sottolinea in più di un punto che è la relazione sociale in quanto tale a condannare l'uomo alla schiavitù. Ne segue che l'individuo è libero fintanto che è naturalmente autosufficiente, così che tanto il servire quanto l'esser serviti rendono palese una mutua dipendenza che non può far altro che ledere la libertà individuale. Che io tenga le catene tra le mani o che le abbia strette attorno al collo non cambia, dal momento che ho bisogno del mio simile, la libertà naturale non mi appartiene più.

E allora "l'uomo da libero e indipendente che era prima, eccolo, a causa di una quantità di nuovi bisogni, asservito per così dire a tutta la natura, e soprattutto ai suoi simili, di cui in un certo senso diventa schiavo anche quando ne diviene padrone: se è ricco, ha bisogno dei loro servizi; se è povero, ha bisogno del loro soccorso"³¹. Lo stesso concetto è espresso nel celebre incipit del *Contratto sociale*: "l'uomo è nato libero, e ovunque è in catene. Anche chi si crede padrone degli altri, non è per questo meno schiavo di loro"³², ed è ripreso quasi letteralmente da Robespierre nell'esordio del discorso *Sul governo rappresentativo* dove si legge che "l'uomo è nato per la felicità e per la libertà: e tuttavia egli è dappertutto schiavo ed infelice!"³³. Ancora, è ribadito nel discorso *Sulla religione e sulla morale* che "la natura ci dice che l'uomo è nato per la libertà, mentre l'esperienza dei secoli ci mostra l'uomo ridotto in schiavitù"³⁴. Il problema che sorge dalla condizione appena descritta è esattamente quello che porta Rousseau a cercarne una soluzione nel

³¹ Ivi p. 84

³² Rousseau, *Il contratto sociale*, cit. p. 60

³³ M., Robespierre, *Sul governo rappresentativo*, in *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012, p. 127

³⁴ Robespierre, *Sulla religione e sulla morale*, cit. p.182

Contratto sociale (che, come accennato in precedenza, è un testo fondamentale nella formazione di Robespierre).

Una volta lasciata la propria condizione naturale, l'essere umano non può che vivere in società, non c'è più possibilità di tornare indietro. Tutto ciò che si può fare è affrontare questo cambiamento e renderlo legittimo, ovvero, secondo la formalizzazione della questione fornita dallo stesso Rousseau nel libro primo, “trovare una forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga le persone e i beni di ogni associato, e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a sé stesso, e resti non meno libero di prima”³⁵. Questo implica che il problema non si pone fino a quando si considera l'uomo nella sua piena individualità cioè, nella sfera che lo riguarda esclusivamente come singolo, l'uomo continua a godere di quella libertà naturale che gli consente di fare ciò che vuole. Nel momento in cui gli diventa inevitabile incontrare gli altri però, occorre trovare il modo di restare libero dai vincoli che un rapporto reciproco comporterebbe, e di poter continuare ad obbedire esclusivamente alla propria volontà. Da questo punto di vista risulta più chiaro quello che Robespierre propone nel discorso *Sulla proprietà* all'articolo quarto della sua dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino: “la libertà è il potere, che appartiene all'uomo, di esercitare – a suo piacimento – tutte le facoltà. Essa ha per regola la giustizia, per limite i diritti altrui, per principi la natura, e per salvaguardia la legge”³⁶.

La libertà autentica è dunque quella che appartiene all'uomo per natura, ma è essenziale che gli uomini restino liberi anche nel momento in cui sono costretti a rapportarsi con gli altri. Il modo rousseauiano per risolvere questo problema sta nel pensare un contratto sociale avente come clausola principale “l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, in favore di tutta la comunità”³⁷ così da dare vita al corpo politico. Ciascun individuo fa parte del corpo politico in duplice veste, gli associati “prendono collettivamente il nome di *popolo*; e in particolare si chiamano cittadini in quanto partecipi dell'autorità sovrana, e sudditi in quanto sottoposti alle leggi dello Stato”³⁸. Il risultato dell'ipotesi rousseauiana è a ben vedere il seguente: nella sfera delle relazioni

³⁵ Rousseau, *Il contratto sociale*, cit. p. 79

³⁶ Robespierre, *Sulla proprietà*, cit. p. 122

³⁷ Rousseau, *Il contratto sociale*, cit. p. 79

³⁸ Ivi p. 82

tra individui, non si dà più una relazione diretta, ma sempre una relazione mediata dalla volontà comune dei contraenti, insomma una relazione contrattuale. Al di fuori di questo ambito, ovvero riguardo tutto ciò che ha a che vedere con il cittadino nella sua individualità, la legge non ha nulla da dire o, per dirla con Robespierre, “la legge non può proibire se non ciò che è nocivo alla società: non può comandare se non ciò che è utile ad essa”³⁹. Per riassumere, l’individuo è libero nella sua dimensione privata in quanto conserva la propria libertà naturale, ed è libero nella sfera pubblica poiché i rapporti con gli altri sono regolati da una volontà, che è la volontà comune (la quale ha generato il corpo politico) che è la sua stessa volontà.

Questo provoca inevitabilmente una spaccatura tra la sfera dello Stato costituito e la sfera strettamente privata di ciascun individuo portando ad una dicotomia nel modo di articolarsi della libertà nello Stato moderno. L’atto con cui si dà vita al corpo politico, dunque, contrappone una libertà pubblica ed una privata, “la distinzione pubblico/privato esprime il progressivo separarsi del potere sovrano dello Stato, che agisce a nome e per conto di tutti perché è da tutti riconosciuto come legittimo, dallo spazio “privato”, la società, in cui i cittadini perseguono individualmente il proprio interesse e conducono liberamente la propria vita, senza che lo stato possa con essi interferire”⁴⁰. Di qui deriva da un lato l’attenzione e la critica continua di Robespierre al governo, e dall’altro l’attenzione alla libertà individuale.

Come è stato detto, il patto originario assicura la libertà di tutti in virtù della legittimazione del potere in modo tale che, ubbidendo alla legge, non si ubbidisca ad altri che alla propria volontà. Per questo però si vuole che la legge sia davvero coincidente con la volontà del popolo e non si usurpi in alcun modo il potere sovrano. Si comprende allora il rischio costante, ravvisato da Robespierre, rappresentato dal governo. A dire il vero di questo problema era già pienamente consapevole lo stesso Rousseau, tanto che “il popolare e l’usurpazione della sovranità costituiscono, in positivo e in negativo, due ossessioni rousseauiane che sono state comprese o piuttosto sentite dai giacobini”⁴¹.

³⁹ Robespierre, *Sulla proprietà*, cit. p. 123

⁴⁰S., Chignola, *Il potere tra società e stato, in Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna, a cura di G. Duso, Carocci Editore, Roma 2015, p. 318*

⁴¹L., Jaume, *Rousseau e la questione della sovranità, in Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna, a cura di G. Duso, Carocci Editore, Roma 2015, pp. 189-90*

Se la garanzia della libertà politica dei cittadini sta nella coincidenza di legge e volontà popolare, allora un elemento come quello governativo rappresenta una minaccia costante. Il governo è certamente necessario dal momento che la volontà generale, per la sua generalità, non può avere ad oggetto qualcosa di particolare, ed è irrinunciabile che si deliberi su questioni particolari.

Ogni volta che il governo particolarizza la legge la sporca, e “le decisioni della volontà generale sono allora spostate nel tempo e nello spazio, modificate, molto probabilmente alterate”⁴². Le parole di Robespierre rispetto al pericolo costituito dall’attività del governo sono dure ma chiare, “I mali della società non provengono mai dal popolo, bensì dal governo. E come potrebbe mai essere diversamente? L’interesse del popolo è, infatti, il bene pubblico, l’interesse di un singolo uomo è, al contrario, un interesse privato. Per essere buono, il popolo non deve far altro che anteporre se stesso a tutto il resto; mentre, per essere buono, il magistrato deve invece immolare se stesso al popolo”⁴³. Insomma, il problema costante è che la legge muti in espressione dell’interesse particolare di qualcuno, proiettando così il popolo in una condizione di obbedienza a una volontà che non è la propria.

Come fare allora a garantire la libertà contro il pericolo rappresentato dal governo? La risposta sembra immediata, è la Costituzione ad imporre i limiti entro i quali il governo può agire, dal momento che “l’obiettivo principale di qualsiasi Costituzione deve essere quello di difendere la libertà pubblica ed individuale contro il governo stesso”⁴⁴. Per comprendere appieno il senso di questa affermazione occorre tenere ben presente qual è la funzione della Costituzione e del potere costituente nella nascita dello Stato.

Il problema di fondare costituzionalmente una società politica è, probabilmente, la vera sfida cui i rivoluzionari dovettero far fronte. In quest’ottica, può essere utile fare riferimento a Sieyès come a colui che meglio ha chiarito, proprio nel solco della rivoluzione, l’importanza del compito di un potere costituente che possa fondare razionalmente lo Stato.

⁴² Ivi p. 187

⁴³ Robespierre, *Sul governo rappresentativo*, cit., p. 128

⁴⁴ Ivi p. 129

Anzitutto il fatto stesso che si renda necessario un potere costituente mette in luce un aspetto importante, ovvero l'assenza di una costituzione in una Nazione finché non gliene viene data una. È qui che la costituzione smette di essere quell'insieme articolato di rapporti tra le parti e gli interessi in una comunità, e assume il suo significato, tutto moderno, di carta costituzionale. La Costituzione diventa quindi quella convenzione originaria cui Rousseau fa riferimento nel libro primo del *Contratto sociale*, ed è necessaria nella misura in cui “non si può creare un corpo senza organizzarlo, senza dargli delle forme o delle leggi idonee a fargli svolgere le funzioni a cui lo si è voluto destinare⁴⁵.”

Affinché questo accada si rende necessario un organo preposto a dare la costituzione ad una nazione, tenendo ben presente che l'unico a poter detenere il potere costituente è il popolo stesso. Solo se la costituzione è data dal popolo il potere costituito è davvero legittimo. In questo modo sarebbe il popolo a dettare i confini dell'agire del potere costituito, rendendolo subalterno al potere costituente.

Tralasciando i problemi derivanti dall'inesorabilità dell'esercizio rappresentativo del potere costituente, il quale non esiste se non nella forma di una assemblea portando con sé tutte le aporie legate alla rappresentanza politica, risulta più chiaro in che senso la costituzione salverebbe la libertà politica dal governo. Il governo, e le istituzioni tutte, obbediscono alle regole con cui una nazione ha deciso di costituirsi, in modo tale che “il corpo dei rappresentanti, al quale è affidato il potere legislativo o l'esercizio della volontà comune, esiste solo nella forma che la nazione ha voluto dargli⁴⁶.” Le norme stabilite costituzionalmente sono perciò “regole essenziali di governo senza le quali l'esercizio del potere diventerebbe illegale⁴⁷”, e sono pensate come sufficienti ad arginare le deviazioni del governo.

Evidentemente, tuttavia, nonostante la fiducia di Robespierre nell'ordinamento costituzionale, questo strumento è insufficiente ad impedire che i provvedimenti governativi esprimano la volontà di qualcuno. Certamente la forma che assumono le istituzioni può risultare dalle linee guida della carta costituzionale, ma quando occorre prendere una decisione, come nel caso dell'esercizio del potere, non può che essere un

⁴⁵Sieyès, *che cosa è il terzo stato?*, cit. p. 77

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ivi p. 78

individuo a deliberare. Se la legge è generale per definizione, allora possiede un deficit strutturale che apre uno spazio tra l'universalità delle norme e la loro applicazione particolare.

Da questo segue che non solo la particolarizzazione della legge è necessaria a riempire questo iato, ma senza di essa lo Stato non avrebbe assolutamente alcuno strumento per deliberare sulle questioni che lo riguardano. Di conseguenza la continua impressione, che in Robespierre si manifesta in un sospetto costante verso i governanti, che la volontà emergente dal governo sia una volontà particolare, è del tutto comprensibile ma nondimeno ineliminabile.

L'altro versante in cui si articola la libertà, come puntualizzato sopra, è la sfera individuale di ciascuno. Entro i limiti imposti dalla legge ognuno è libero di fare ciò che vuole, di seguire la propria volontà senza alcun vincolo e lo Stato non può impedirlo. Risulta perciò chiaro perché "il diritto di riunirsi pacificamente, il diritto di manifestare le proprie opinioni, sia per mezzo stampa, sia in ogni altra maniera, sono conseguenze così necessarie della libertà dell'uomo, che la necessità di enunciarli suppone la presenza o il ricordo del dispotismo"⁴⁸.

Soprattutto la libertà di stampa è un tema caro a Robespierre tanto da trattarne in un discorso tenuto l'11 maggio 1791. Già due anni prima Robespierre aveva fortemente criticato l'ambiguità del testo dell'articolo 11 della dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, il quale recita "La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi". Nella seconda parte del testo, infatti, non viene chiarito in cosa consistano gli abusi di una simile libertà lasciando aperta la possibilità di limitare legalmente l'agire individuale. Nel discorso del '91 Robespierre si scaglia contro una possibile ingerenza dello Stato in questo senso, soprattutto perché "la presse libre est la gardienne de la liberté"⁴⁹. Questo mezzo, infatti, consente di poter esprimere pubblicamente l'opinione individuale e, potendo raggiungere molte persone, di dar forma all'opinione pubblica, di orientarla e farla convergere. L'importanza data alla libera espressione dell'opinione individuale

⁴⁸ Robespierre, *Sulla proprietà*, cit., p. 122-23

⁴⁹ AA. VV., *Oeuvres de Maximilien Robespierre tome VII*, cit., p. 325

diventa certamente più comprensibile se si considera che, proprio sulla base di un elemento tanto arbitrario quanto può esserlo l'opinione, ciascuno è chiamato ad aver parte nel meccanismo elettorale che autorizza il potere, e garantisce in tal modo la libertà secondo la logica della rappresentanza politica.

Un ultimo tratto fondamentale della libertà privata riguarda la libera iniziativa in campo economico. Robespierre assieme a tutto il gruppo che dirige il club dei giacobini è “imbevuto di un'ideologia liberale o quanto meno vicina alle idee fisiocratiche; pertanto, difende la libertà di circolazione dei cereali, come pure quella del prezzo dei mezzi di sussistenza”⁵⁰. Come in tutti gli aspetti che si ritiene riguardino strettamente l'individuo, lo Stato non deve avere nulla da dire, Robespierre si mostrerà in questa prima fase (almeno fino al 1791) “ancora fondamentalmente legato ai principi del *laissez-faire* che i rivoluzionari avevano ereditato dai *philosophes* e dagli *économistes*”⁵¹. Nonostante questo, non passerà molto tempo prima che queste posizioni vengano riviste da Robespierre “più per necessità politica che per una qualsiasi motivazione ideologica”⁵², come in occasione dell'istituzione della legge del maximum nel settembre '93 che imponeva un calmiere per i prezzi dei beni di prima necessità.

⁵⁰ M., Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 1998⁸, p. 44

⁵¹ Rudé, *Robespierre ritratto di un democratico rivoluzionario*, cit., p. 144

⁵² Ivi p. 148

RAPPRESENTANZA POLITICA

Il concetto di rappresentanza politica riveste senza dubbio un ruolo cruciale per l'intera impostazione della scienza politica moderna, così come per le modalità di costituire l'assetto politico francese nel periodo rivoluzionario. È per questo che Robespierre si occupa del problema della rappresentanza in un lungo discorso in particolare, tenuto il 10 maggio 1793 all'Assemblea nazionale, "Sul governo rappresentativo"⁵³. Per comprendere al meglio i problemi fondamentali sollevati da Robespierre, occorre fare un passo indietro e ricordare brevemente sia il meccanismo del concetto di rappresentanza per come è pensato da Hobbes, e sia i motivi del rifiuto rousseauiano della possibilità di rappresentare il corpo sovrano.

Con la pubblicazione nel 1651 del celebre *Leviatano* di Thomas Hobbes, la nozione di rappresentanza, che regge l'intero impianto logico del testo, è pensata come autorizzazione, da parte di ciascuno, di una persona artificiale che esprima la volontà di ogni individuo a vivere in pace. Il patto sociale risulta perciò essere essenzialmente una elezione dove la molteplicità dei patteggianti diventa davvero una ed unificata, cioè diventa popolo, solo per mezzo della persona artificiale che, in virtù dell'autorizzazione ricevuta, può agire impersonando le azioni di ciascun contraente, in modo che qualunque cosa essa faccia non è più imputabile ad essa stessa bensì ad ogni individuo autorizzante. In questo modo la volontà del rappresentante e quella dei molti sono, formalmente, identiche e dunque ognuno continua a restare libero in quanto ciò che il sovrano vorrà, lo vorrà egli stesso. L'esito di questo ragionamento a ben vedere è però piuttosto infelice: ogni suddito sarà costretto a obbedire ad una volontà, quella del sovrano, che sebbene formalmente intesa come la sua stessa, non può essere che diversa facendolo cadere in una condizione di dominio.

Conscio (solo in parte) dell'approdo hobbesiano, Rousseau nega categoricamente la possibilità che il sovrano, ossia il corpo collettivo "composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea"⁵⁴, possa alienare o delegare la propria sovranità. Questo perché la volontà generale si esprime, nella sua forma, esclusivamente attraverso il voto dell'intera

⁵³M., Robespierre, *Sul governo rappresentativo* in *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012, pp. 127-44

⁵⁴Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 80

assemblea poiché “soltanto la volontà generale può obbligare i singoli, e non si può mai essere sicuri che una volontà particolare sia conforme alla volontà generale”⁵⁵. Evidentemente questo lascia il problema del contenuto della volontà generale, (che in Hobbes, coincidendo con la volontà particolare del rappresentante, è occupato da questa) la quale se non è rappresentata rimane nella pura forma della generalità. Come passare, allora, da una molteplicità di volontà individuali ad un’unica volontà generale? Nonostante i tentativi, Rousseau è di fatto costretto ad inserire una qualche forma di rappresentanza per risolvere questo problema, dato che: “articulating a general will thus requires an act of representation in the literal sense: any legislative process must render present something that is absent in the multitude”⁵⁶, si introduce così la figura del legislatore. Il legislatore, per Rousseau, non svolge la funzione del rappresentante hobbesiano, la sua volontà non è infatti, direttamente legge. Egli piuttosto propone la legge, la quale deve tuttavia essere costantemente autorizzata dal corpo collettivo. Il legislatore, insomma, si richiama a quella volontà generale che vuole il bene di ciascuno e che è già in ogni cittadino ma che non viene vista perché, la moltitudine “non sa quel che vuole, perché di rado sa quel che è bene per essa”⁵⁷ e necessita di fatto che venga messa in forma da qualcuno.

Su questo versante l’influenza, già abbastanza diffusa, di Rousseau diventa particolarmente incisiva nei discorsi di Robespierre ed in modo particolare nel discorso *Sul governo rappresentativo* che è uno dei pochi discorsi dove Rousseau è citato esplicitamente, e che contiene numerosi riferimenti, taciti o espliciti, proprio al *Contratto sociale*. Nonostante questo, il rapporto di Robespierre con quanto scritto da Rousseau è almeno ambivalente. Da un lato infatti accetta ed anzi difende strenuamente la costituzione rappresentativa della repubblica, come fa nel discorso “sulla necessità di revocare il decreto sul marco d’argento”, citando la dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino del 1789: “la legge è l’espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno il diritto di concorrere alla sua formazione, sia da loro stessi, sia attraverso i loro

⁵⁵ *ivi* p. 114

⁵⁶ Rustighi, L., *Paradoxes of democracy: Rousseau and Hegel on democratic deliberation*, *Philosophy and Social Criticism*, 48 (2022), p. 132

⁵⁷ Rousseau, *Il Contratto Sociale*, cit., p. 110

rappresentanti, liberamente eletti.”⁵⁸Dall’altro lato non risparmia critiche ai magistrati (che esercitano il potere esecutivo) e ai delegati (che esercitano il potere legislativo) della nazione facendo riferimento allo stesso Rousseau. Che questo atteggiamento ambiguo fosse dovuto all’opportunismo politico di Robespierre per cui seguiva gli insegnamenti di Rousseau “soltanto quando essi concordavano con gli interessi della rivoluzione, come egli li concepiva”⁵⁹, è certo possibile, ma è senz’altro più interessante notare come, nelle argomentazioni esposte nel discorso “Sul governo rappresentativo”, emerga questo bifrontismo come legato alla nozione di rappresentanza adoperata, ed alla sua intrinseca contraddittorietà. Robespierre qui spende parole dure nei riguardi di magistrati e delegati e nonostante questo non ne nega mai l’utilità, insomma in qualche modo la rappresentanza si rende necessaria: non si può fare a meno di rappresentare la nazione, eppure la distanza tra il popolo ed i rappresentati aumenta mano a mano che la rivoluzione procede. Stando a quanto detto nel discorso sulla necessità di revocare il decreto sul marco d’argento, sembra che il meccanismo elettorale sia sufficiente a garantire a ciascun cittadino francese l’esercizio della sovranità. Ognuno, infatti, votando autorizza chi avrà il compito di esprimere la volontà generale ossia i deputati e, dal momento che “la libertà consiste nell’obbedire alle leggi che ci si è dati, e la schiavitù nell’essere costretti a sottomettersi a una volontà estranea”⁶⁰, allora la volontà dei rappresentati, se essi vogliono esser liberi, deve essere identica a quella dei rappresentanti e a garantire questo deve essere proprio l’autorizzazione elettorale. Evidentemente però, la differenza reale tra la volontà di chi legifera ed esegue le leggi, e la volontà di chi a queste è sottomesso, emerge a dispetto della logica rappresentativa che si vuole far valere. Anzitutto la distanza tra rappresentanti e rappresentati è espressa evidentemente dal fatto che i primi hanno, per Robespierre, una duplice responsabilità nei confronti del popolo, responsabilità che è morale e fisica. “La prima consiste principalmente nella pubblicità”⁶¹ e cioè, le attività di chi governa e delibera devono essere pubbliche affinché questi possano rendere conto del loro operato davanti al popolo. Il fatto che il popolo, come moltitudine, sia chiamato in causa direttamente a svolgere questa funzione di controllo presuppone però che tra la volontà

⁵⁸ Robespierre, *sulla necessità di revocare il decreto sul marco d’argento*, in *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012, pp. 27-37

⁵⁹ Rudé, *Robespierre ritratto di un democratico rivoluzionario*, cit., p. 107

⁶⁰ Robespierre, *sulla necessità di revocare il decreto sul marco d’argento*, cit., p. 29

⁶¹ Robespierre, *sul governo rappresentativo*, cit., p. 136

di questo, e quella dei suoi mandatari, vi sia una certa distanza che permetta ai molti di poter giudicare se, effettivamente, si sta governando o deliberando in accordo con la volontà generale. In qualche modo Robespierre sembra sostenere che, a prescindere dai rappresentanti, e da come essi la esprimano o la eseguano, esiste una volontà generale che appartiene alla moltitudine dei francesi e che deve essere in qualche modo evidente tanto da determinare quel termine di paragone su cui giudicare la condotta dei rappresentanti. Il problema ravvisato da Robespierre sembra però essere di natura empirica: “l’intera nazione ha il diritto di conoscere la condotta dei suoi mandatari. E occorrerebbe, se fosse possibile, che l’assemblea dei delegati del popolo deliberasse in presenza dell’intero popolo. Il luogo delle sedute del corpo legislativo dovrebbe essere un edificio vasto e maestoso, aperto a dodicimila spettatori. [...]. Invece, l’ammissione di poche centinaia di spettatori, incassati in un locale stretto e incomodo, offre forse una pubblicità proporzionale all’immensità della nazione [...]?”⁶². In poche parole, se chi legifera avesse davanti tutto il popolo di Francia sotto il suo sguardo, “sarebbe consultata la sola volontà generale”⁶³, ma poiché radunare tutti i francesi non è possibile, bisogna ampliare al massimo la platea degli spettatori. Ciò che intendo mostrare è che il problema chiaramente percepito da Robespierre, e che alimenta il tono del discorso, non è di carattere empirico ma piuttosto di natura concettuale. È l’aporeticità di questo modo di intendere la rappresentanza che porta inevitabilmente a quelle conseguenze che, nella prassi, motivano la stessa invettiva di Robespierre, tanto da chiedere che i funzionari pubblici redigano costantemente rendiconti sul loro operato e che vengano puniti, in virtù della responsabilità fisica verso il popolo, nel caso si dimostrassero dei prevaricatori. La contraddizione si mostra evidente se consideriamo un passaggio che Robespierre fa poco avanti nel suo discorso, quando tratta della discordanza tra la forza pubblica (ossia quella forza che è atta ad eseguire la volontà generale-legge) e la volontà generale; “la forza pubblica è in contraddizione con la volontà generale in due casi: quando la legge non coincide con la volontà generale; oppure quando il magistrato la adopera per violare la legge”⁶⁴. Consideriamo in particolar modo il primo caso, in cui la forza pubblica è

⁶² Ivi p. 137

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ivi p. 143

contraria alla volontà generale perché la legge differisce da questa. Intendere il ruolo dei rappresentanti in questo modo conduce rapidamente a un dilemma:

- a) La volontà generale è espressa dai rappresentanti che, costituendo il corpo legislativo, la mettono in forma come legge. In questo modo l'esercizio, da parte della moltitudine dei cittadini, del potere sovrano è limitato all'elezione dei rappresentanti e dal momento che non esiste alcuna volontà generale prima della deliberazione del corpo legislativo, è assurdo pensare che legge e volontà generale possano non coincidere. Esse saranno formalmente identiche secondo la logica della rappresentanza hobbesiana.
- b) Se consideriamo che la legge è il frutto della deliberazione del corpo legislativo composto dai rappresentanti del popolo, e se consideriamo che questa può non coincidere con la volontà generale, evidentemente nella relazione legge-volontà generale il secondo termine non soltanto deve essere qualcosa di autonomo dal primo, ma deve essere anche qualcosa di noto ed evidente tanto da permettere agevolmente un confronto con la legge. Nel discorso *Sul processo al re* del 3 dicembre 1792, Robespierre diceva: “perché mai quello che il buon senso del popolo decide agevolmente è, per i suoi delegati, un problema insolubile? Abbiamo forse noi il diritto di avere una volontà contraria alla volontà generale [...]?”⁶⁵. Ma se il popolo è capace di giudicare la conformità delle leggi alla volontà generale, non sarà forse vero che, per esso, questa sarà già chiara? E, se così fosse, che senso avrebbe costituire un'assemblea legislativa? Ciascuno infatti saprebbe esattamente come comportarsi e conoscerebbe ciò che è giusto o sbagliato fare. Robespierre tende in effetti ad assecondare, per un verso, questa ipotesi, e questo non deriva solo dalle conseguenze ultime del suo ragionamento ma anche da quanto scrive poche pagine prima: “fuggite dalla vecchia mania dei governi di voler troppo governare; lasciate agli individui, lasciate alle famiglie il diritto di fare ciò che non nuoce ad altri”⁶⁶. Torna utile a questo proposito il monito hobbesiano, per cui “se potessimo infatti supporre che una grande moltitudine di uomini consentisse nell'osservare la giustizia e le altre leggi di natura, senza un

⁶⁵ Robespierre, *Sul processo al re*, in *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012 cit., p. 100

⁶⁶ Robespierre, *Sul governo rappresentativo*, cit., pp. 135-136

potere comune che li tenesse tutti in soggezione, potremmo del poi supporre che tutta l'umanità facesse lo stesso; non ci sarebbe allora, né sarebbe affatto necessario che ci fosse alcun governo civile o stato, perché vi sarebbe la pace senza la soggezione”⁶⁷. Insomma, se il popolo non vuole altro che il bene comune, e se è in grado di vederlo, non ha alcun senso che ci sia alcuna istituzione e costituzione politica.

Ecco quindi che, anche se come Robespierre auspica, si potesse deliberare sotto gli occhi di ogni francese, sarebbe assurdo pensare che allora si potrebbe consultare la volontà generale. La figura del rappresentante non è necessaria, in questa logica, perché non è possibile riunire l'intero popolo in assemblea, ma perché senza di essa non si potrebbe in alcun modo mettere in forma o dare alcun contenuto a quella che si vuole sia la volontà generale. Questo però obbliga a fare i conti con l'incrinatura tra la volontà particolare dei rappresentanti e quella di ciascun cittadino, la quale suscita, man mano che la crepa si amplia, quella necessità di controllo e quella sfiducia che traspaiono dal discorso. L'invocazione da parte di Robespierre della responsabilità e della punibilità dei rappresentanti, si mostra così una logica conseguenza della contraddittorietà di pensare la volontà dell'elettore come risolvendosi definitivamente nella volontà dell'eletto, principio alla base dell'impunità dei rappresentanti secondo la costituzione del 1791. Se la volontà del rappresentante e quella dell'elettore sono identiche, che senso avrebbe permettere a questo di giudicare e punire ciò che egli stesso vuole?

Ad ogni modo va ribadito che, in un modo o nell'altro, Robespierre dà per scontato che la Francia vada costituita come una repubblica rappresentativa. Questo apre a una questione fondamentale che vale la pena di affrontare, ossia il problema di chi deve rappresentare la nazione. Dal momento che non è possibile per la moltitudine esprimere alcuna volontà generale, il potere sovrano risiedente nel popolo è circoscritto all'elezione dei rappresentanti. Proprio questo momento diviene allora di cruciale importanza per Robespierre; infatti, “per quanto sia necessario contenere i magistrati, non lo è meno saperli scegliere bene”⁶⁸. In base a quanto detto in

⁶⁷Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 179.

⁶⁸ Robespierre, *sul governo rappresentativo*, cit., p. 140

precedenza, però, la scelta dei rappresentanti vede la sua importanza almeno ridimensionata; in effetti per quanto si possa essere accorti, la scissione tra questi e gli individui che rappresentano, non viene affatto dissipata. A questo si aggiunge anche che, per quanto detto sul concetto di uguaglianza, non si può avere alcun tipo di controllo su “chi” viene eletto come rappresentante della nazione, e tutti hanno la medesima possibilità di rivestire la carica.

Ancora una volta, dalle parole di Robespierre emerge con chiarezza la questione sollevata dall’aleatorietà del sistema elettivo, e tuttavia di nuovo sembra essere riferita a circostanze del tutto contingenti. Consideriamo il seguente passaggio: “si vorrebbe che- in tutte le parti della repubblica- i cittadini votassero per la nomina di ciascun mandatario. Ma in questo modo l’uomo di merito e di virtù, conosciuto solo nella contrada in cui abita, non potrà mai essere eletto a rappresentare i suoi compatrioti; mentre i ciarlatani famosi- i quali non sempre sono i migliori cittadini né gli uomini più illuminati- oppure gli intriganti, portati su da un partito potente che saprà dominare su tutta la Repubblica, saranno permanentemente ed esclusivamente i rappresentanti di diritto del popolo francese”⁶⁹.

Robespierre qui avversa l’ipotesi di un sistema elettivo per il quale la candidatura dei rappresentanti non avviene all’interno di una porzione più o meno ristretta di territorio, bensì relativamente a tutta la Francia. Insomma, un candidato non verrebbe votato dai cittadini del dipartimento cui fa riferimento ma, potenzialmente, da tutti i cittadini francesi in modo tale che, esser conosciuto in molte parti del territorio repubblicano, risulta essere un vantaggio elettorale maggiore dell’esser stimato come uomo di virtù nel territorio in cui si abita. Robespierre così sembra suggerire che, restringendo l’area di elettori che esprime un singolo candidato, è più probabile che sia eletta una persona stimata e non un “ciarlatano famoso”. E tuttavia indipendentemente da quanto vasta è l’area dalla quale emerge ciascun delegato, il meccanismo rappresentativo rimane il medesimo, e il problema non è affatto tolto ma piuttosto spostato e riproposto in scala minore.

⁶⁹ Ivi p. 141

Prendiamo ad esempio quanto previsto dalla stessa costituzione giacobina del 1793 (mai entrata in vigore), la quale alla sezione “De la représentation nationale” recita:

“Article 21. -La population est la seule base de la représentation nationale

Article 22. -Il y a un député en raison de quarante mille individus

Article 23. -Chaque réunion d’assemblées primaires, résultant d’une population de 39.000 a 41.000 âmes, nomme immédiatement un député“. ⁷⁰

Ora, esattamente come nella circostanza che Robespierre critica, nulla impedisce che venga eletto chiunque in ciascuna delle parti formate da 40.000 individui, ed evidentemente un candidato stimato e conosciuto da pochi sarà svantaggiato rispetto ad uno poco stimabile ma molto più conosciuto. La stessa condizione viene reiterata anche se volessimo continuare a ridurre il numero di elettori che esprime un candidato e, anche quando fossimo giunti a un numero talmente piccolo che ogni candidato è conosciuto in egual misura da tutti gli elettori, l’essere giudicato virtuoso secondo l’opinione individuale di pochi (o di molti) non ne fa un buon rappresentante. Il ruolo del rappresentante è infatti, come abbiamo visto, quello di mettere in forma la volontà generale e perciò, in linea di principio, lo si sceglie se si crede che esprima la mia volontà così come quella dell’intera nazione. Evidentemente però, per quanto detto sopra, la volontà particolare del rappresentante e quella del rappresentato saranno necessariamente diverse e, l’essere conosciuto o stimato dai gli elettori, non basta a sanare la frattura tra le due volontà. Ogni rappresentante poi, non è certo deputato ad esprimere gli interessi di una porzione del popolo francese, né soltanto di quella porzione che lo ha eletto. Ciascun rappresentante rappresenta con la sua persona la totalità del popolo francese, (se leggiamo la costituzione del 1791, nella sezione 3 “Assemblées électorales. Nomination des représentants”, all’ articolo 7 è scritto: “Les représentants nommés dans les départements, ne seront pas le représentants d’un département particulier, mais de la Nation entière, et il ne pourra leur être donné aucun mandat »⁷¹) e per questo sarebbe addirittura più coerente far eleggere a tutta la nazione ciascun rappresentante.

⁷⁰ [Site du Conseil constitutionnel français.](#)

⁷¹ Ibid.

Ad ogni modo la distanza tra rappresentanti e rappresentati non è dovuta in alcun modo a problemi di natura empirica od organizzativa, quanto piuttosto al modo precipuamente moderno di intendere la rappresentanza politica, che vede proprio con la rivoluzione il banco di prova nella prassi. Le questioni che Robespierre solleva nei suoi discorsi si configurano allora come problemi inevitabili portati dalla scienza politica moderna nella sua collisione con la realtà rivoluzionaria. Le conseguenze causate dai punti di non tenuta della logica moderna, provocano così nella realtà degli effetti che certamente non erano previsti dalla teoria, ma che sono imputabili ad essa, e non dipendono meramente da circostanze particolari.

IL CLUB DEI GIACOBINI

Nel concludere il presente saggio ritengo doveroso trattare di un aspetto tutt'altro che trascurabile quale il significato politico rivestito dal club dei giacobini nel periodo rivoluzionario. Questo non è solo utile ad avere uno sguardo più profondo sulla figura di Robespierre in virtù del ruolo centrale svolto nel club, ma può essere la “via d'ingresso allo studio dei partiti politici dell'Otto e Novecento”⁷².

Il club dei giacobini sorge nel 1789 a Parigi a partire dal club bretone, composto da deputati (prevalentemente bretoni) eletti agli stati generali, che erano soliti riunirsi per discutere le questioni poi oggetto di dibattito nell'Assemblea. Nell'ottobre 1789 l'associazione, da piccola e privata che era, viene riformata ed allargata sino ad arrivare in meno di un anno a contare 1200 membri, accogliendo perciò personalità dalle idee differenti rispetto al gruppo fondatore. Tra questi, figura senz'altro Robespierre, destinato a diventare una figura emblematica dell'associazione, al punto che il club non sopravvisse alla dipartita dell'Incorruttibile.

Ad ogni modo, Robespierre non ha sempre giocato un ruolo di primo piano nel club, e la sua influenza inizia a crescere notevolmente non prima del settembre 1789, in quella fase che, seguendo Michelet, lo vede “meravigliosamente assiduo, laborioso, sempre sulla breccia, parlando su tutto e sempre”⁷³. Proprio guardando agli interventi di Robespierre in questo arco temporale, ed in particolare ad un discorso tenuto all'Assemblea nazionale il 29 settembre 1791, è possibile ricavare delle informazioni utili a circoscrivere il modo giacobino di intendere i club.

Il discorso *Sui diritti delle società e dei club* ha come obiettivo polemico un progetto di legge presentato all'assemblea da Le Chapelier che, “assimilando i club alle vecchie corporazioni soppresse”⁷⁴ intendeva arginarne l'influenza politica. Già nell'estate 1791 era stata approvata all'Assemblea costituente la nota legge Le Chapelier che, come si legge all'articolo primo, aboliva le corporazioni poiché « l'anéantissement de toutes espèces de corporations des citoyens du même état ou profession étant une des bases

⁷² S., Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, FrancoAngeli, Milano 2007⁷, p. 177

⁷³ J., Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Parigi 1847-1853 ; trad. It. Di C. Giardini, *Storia della Rivoluzione Francese. Tomo 1*”, Rizzoli, Milano 1981, p. 407

⁷⁴ Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, cit., p. 10

fondamentales de la constitution française ». Considerando i club al pari delle corporazioni, tuttavia, Le Chapelier dimostra di non aver colto la peculiarità del fenomeno. I club e il loro ruolo politico, lungi dall'essere un elemento contrastante con quei principi liberali di cui Le Chapelier si fece alfiere, possono essere meglio compresi proprio a partire da quella medesima logica. Occorre però anzitutto capire perché i club non sono comparabili alle corporazioni, e perché con l'affermarsi della logica liberale e contrattualista le associazioni corporative devono essere eliminate. Nonostante si tenda per lo più a considerare questo aspetto come una sterzata verso un liberalismo economico, che agevoli la libera iniziativa privata senza l'ostacolo corporativo, va notato che nella logica giusnaturalista un organo politico come le associazioni corporative diventa o privo di significato o del tutto nocivo per lo Stato.

Come è stato più volte visto sopra, in diversi punti salienti della filosofia politica moderna, ed in particolare in autori quali Hobbes e (ancor più importante per la rivoluzione) Rousseau, il punto di partenza della scienza politica è l'essere umano nella sua dimensione individuale. Viene perciò ipotizzato, introducendo il concetto di "stato di natura", uno stadio dell'umanità che la vede proiettata o in una "miserabile condizione di guerra"⁷⁵ di ciascuno contro ciascun altro, oppure in una condizione di completo isolamento dai suoi simili in cui l'individuo è certamente felice ed autosufficiente, ma dalla quale è ormai uscito dando vita ad una società civile dove disuguaglianza e schiavitù la fanno da padrone. Al netto delle differenze, si giunge ad un punto che, per la sua pericolosità, impone un cambiamento radicale e richiede di pensare una forma di associazione che possa avere l'autorità per evitare il conflitto ed il governo dell'uomo sull'uomo. Alla base di questo potere comune c'è un accordo stipulato tra gli individui, un contratto che, a prescindere dalle forme diverse che assume nei diversi pensatori, crea *ex novo* un potere irresistibile.

Questo contratto sociale costituisce un elemento del tutto inedito rispetto alla tradizione politica occidentale poiché, "nella tradizione precedente la figura del contratto sottolineava la soggettività politica dei contraenti, che erano spesso realtà associative. Lì le associazioni erano *prima e dopo* il contratto e potevano in quanto tali esprimersi"⁷⁶,

⁷⁵Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 177

⁷⁶Duso, *Dal potere naturale al potere civile: l'epoca del contratto sociale*, cit., p. 114

mentre nell'orizzonte del contrattualismo moderno "il contratto fa nascere qualcosa di radicalmente nuovo: prima abbiamo solo individui, poi un essere collettivo, un corpo politico, un'unica persona, che tutti hanno voluto con il contratto e alla quale tutti devono essere sottoposti"⁷⁷. Il potere politico, dunque, affonda le sue radici non in un incontro tra parti diverse bensì nella volontà di ciascuna persona in una moltitudine di individui e "non si oppone ai diritti degli individui, ma, al contrario, nasce sul loro fondamento"⁷⁸.

L'unità politica data dal rappresentante (nel caso hobbesiano) o da chiunque metta in forma la volontà dei molti (il legislatore nel caso rousseauiano) garantisce come è stato visto, almeno formalmente, la libertà come obbedienza alla propria volontà ed a nessun'altra. Ogni associazione che preceda un'unità politica pensata in questi termini non è legittima; se pure esistesse non potrebbe godere di nessuna autorità, dal momento che l'unico potere legittimo e garante della libertà e dell'uguaglianza è il potere sovrano autorizzato contrattualmente. Se infatti ci fosse una associazione parallela al corpo politico collettivo e cioè allo Stato, la quale avesse un'autorità sui suoi consociati diversa dal potere statale, o costituirebbe a sua volta uno Stato o bisognerebbe ammettere che il potere comune non gode di quell'assolutezza e universalità per cui è stato fondato. Se fosse vera quest'ultima ipotesi il potere sarebbe nullo e si sprofonderebbe nuovamente nel conflitto. Non sorprende allora che, nel capitolo ventinovesimo del *Leviatano*, Hobbes annoveri tra le cause che portano alla dissoluzione di uno Stato "il gran numero di corporazioni che sono come tanti stati minori nelle budella di uno maggiore, simili a vermi negli intestini di un uomo naturale"⁷⁹.

La necessità di eliminare le società parziali emerge con ancora più chiarezza nel *Contratto sociale* poiché, se così non fosse, a farne le spese sarebbe direttamente la generalità della volontà comune. La volontà generale può, per Rousseau, essere espressa esclusivamente da una assemblea composta da ciascun membro del corpo politico preso singolarmente. Dal momento che il contratto sociale è un accordo di tutti gli individui tra loro, in cui ogni associato aliena i propri diritti "in favore di tutta la comunità"⁸⁰, spetta a ogni singolo cittadino di essere parte attiva del corpo sovrano. Se invece "si costituiscono delle fazioni,

⁷⁷ Ivi p. 114-115

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 353

⁸⁰ Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p.79

delle associazioni parziali a spese della grande, la volontà di ciascuna di queste associazioni diventa generale in rapporto ai suoi membri, e in particolare rispetto allo Stato; si può dire allora che non ci sono più tanti votanti quanti sono gli uomini, ma quante sono le associazioni”⁸¹. Da questo segue inevitabilmente che “Per avere la vera espressione della volontà generale è dunque necessario che non ci siano nello Stato società parziali, e che ogni cittadino ragioni soltanto con la propria testa”⁸².

Ecco che allora, quando le istituzioni rivoluzionarie vengono fondate sotto l’influenza delle teorie politiche moderne, in modo che “tutto lo strumentario del diritto naturale moderno venga ad essere utilizzato, abbia cioè un impatto nella forma costituzionale dello Stato”⁸³, non si può permettere che sussistano ancora associazioni parziali. D’altronde questo risulta chiaro sin dai primi momenti della rivoluzione, e ne si trova traccia anche nella *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* del 1789 all’articolo terzo, in cui si legge che “le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d’autorité qui n’en émane expressément”. La legge Le Chapelier risulta in questo modo una conseguenza del tutto coerente non soltanto con le posizioni economiche del deputato bretone, ma con tutta la logica politica sottesa alle istituzioni rivoluzionarie.

Il genere di associazione rappresentato dai club, e dal club dei giacobini in particolare, è tuttavia di genere affatto peculiare. Ma per comprendere al meglio il significato politico del club, occorre analizzare più a fondo una figura cruciale del *Contratto sociale* quale quella del legislatore. Questo conferma ancora una volta la straordinaria importanza della teoria politica rousseauiana, nel suo testo più rappresentativo, per tutta la rivoluzione, ed in modo ancor più incisivo per Robespierre e di conseguenza per la società degli amici della costituzione.

La figura del legislatore compare nel capitolo settimo del secondo libro del *Contratto sociale* ed è un elemento tanto importante quanto problematico all’interno della trattazione rousseauiana. Dopo aver ribadito, nel libro precedente, la necessità che “il

⁸¹ Ivi p. 98

⁸² Ibid.

⁸³ Duso *Dal potere naturale al potere civile: l’epoca del contratto sociale*, cit., p. 203

popolo, soggetto alle leggi, deve esserne l'autore"⁸⁴, Rousseau si rende conto di dover affrontare un problema tutt'altro che marginale.

Non solo infatti non è evidente come possa il popolo manifestare la propria volontà, ma "come potrebbe una moltitudine cieca, che spesso non sa quel che vuole, perché di rado sa quel che è bene per essa, realizzare da sola un'impresa così grande, così difficile, qual è quella di un sistema legislativo?"⁸⁵. La risposta è che non può, a meno che non si pensi ad una figura del tutto eccezionale capace di guidare il popolo nell'atto legislativo, che lo illumini sul contenuto di quella volontà, che è il bene comune, e che "tende sempre all'utilità pubblica"⁸⁶.

Questo compito è appunto da Rousseau affidato al legislatore, ed è evidente che questi sia una figura del tutto fuori dal comune sia per le caratteristiche dell'uomo che dovrebbe ricoprire una simile carica, sia per ciò che questa carica comporta. Il legislatore non è un sovrano e non detiene alcun potere legislativo poiché questo non può appartenere a nessun altro se non al popolo: "Chi redige le leggi non ha dunque e non deve avere alcun diritto legislativo, e il popolo stesso non può, anche se lo volesse, spogliarsi di questo diritto che non può essere delegato; perché, secondo il patto fondamentale, soltanto la volontà generale può obbligare i singoli"⁸⁷. Il legislatore non è chiamato allora a comandare sugli uomini ed "è sotto tutti gli aspetti un uomo straordinario. Se deve esserlo per il suo ingegno, non lo è meno per il suo ufficio. Quest'ultimo non è magistratura, non è sovranità. Tale ufficio, che costituisce la repubblica, non entra nella sua costituzione. È una funzione particolare e superiore che non ha niente in comune col dominio sugli uomini"⁸⁸. Ciò che quest'uomo straordinario è chiamato a fare è allora rivelare quella volontà che tutti sanno essere il bene di ciascuno, ma che nessuno riesce a vedere.

È dunque questa la risposta rousseauiana (come accennato nel capitolo precedente) al problema della messa in forma della volontà generale, il legislatore in questo modo "proposes determinate contents that fill the otherwise empty space of the popular will"⁸⁹

⁸⁴ Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 109

⁸⁵ Ivi p. 110

⁸⁶ Ivi p. 97

⁸⁷ Ivi p. 114

⁸⁸ Ivi p. 113

⁸⁹ Rustighi, *Paradoxes of democracy: Rousseau and Hegel on democratic deliberation*, Philosophy and Social Criticism, cit., p.6

dando una materia ad una volontà generale che, in sua assenza, non sarebbe altro che la pura forma della generalità. Questo comporta che, a rigore, il legislatore non fa la legge, ma è il popolo a farla (tutto ciò che viene proposto dal legislatore deve essere approvato dall'assemblea) e a lui resta l'impresa eroica di illuminare il popolo su ciò che vuole evitando che la legge non faccia che affermare una volontà particolare.

Il legame tra il legislatore pensato da Rousseau e la società degli amici della costituzione è strettissimo, al punto che “è sufficiente leggere il regolamento della società dei giacobini [...], per capire di trovarsi davanti alla figura del legislatore: non legislazione, non governo, ma libera società di uomini pacifici animati dallo zelo più ardente per i diritti dell'uomo, dall'entusiasmo per il bene pubblico, che si propongono come scopo la diffusione della verità e dell'amore per la libertà”⁹⁰. Questo trova una dimostrazione inequivocabile nelle parole di Robespierre nella sua difesa dei club dall'attacco di Le Chapelier. Se il compito di queste società è analogo a quello del legislatore è del tutto illegittimo accostarle alle corporazioni o a qualsiasi altra associazione parziale. I club, e i giacobini in particolar modo, non intendono rappresentare o promuovere l'interesse di alcuna parte o categoria, ma hanno lo scopo di rendere edotto il popolo sul bene pubblico e sui principi proclamati dalla costituzione. Questa attività, poi, non fa riferimento ad alcuna carica politica stabilita costituzionalmente ma viene esercitata liberamente e fuori dalle sedi istituzionali.

Robespierre è perfettamente conscio della legittimità di queste associazioni e dei legami che esse intrattengono tra di loro, facendo della “politica delle fraternizzazioni fra società”⁹¹ un tratto fondamentale del giacobinismo. A questo proposito Robespierre incalza i suoi detrattori all'Assemblea nazionale chiedendo “in che modo, e con quale sfrontatezza, invierete nei dipartimenti una istruzione con la quale pretendete persuadere i cittadini che non è permesso alle società degli Amici della Costituzione di avere relazioni, di avere affiliazioni?”⁹².

⁹⁰ Biral, *Rousseau: la società senza sovrano, cit.*, p. 177

⁹¹ Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo, cit.*, p. 45

⁹² M., Robespierre, sui *diritti delle società e dei clubs*, in *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012, p. 50

Le società infatti non hanno altro scopo che quello di “corrispondere tra loro su argomenti di pubblico interesse”⁹³. Ma non soltanto le società sono costituzionalmente legittime, esse risultano indispensabili, come già era evidente per il legislatore nel *Contratto sociale*. Gli avversari di Robespierre e dei club non vedono l’indispensabilità del ruolo svolto dalle società patriottiche e, per lo più, ne riconoscono una utilità solo nel primissimo periodo rivoluzionario. Per questo in Assemblea “dice il relatore – noi non abbiamo più bisogno di quelle società poiché la rivoluzione è finita”⁹⁴. L’importanza di questo ruolo è però una necessità derivata dai principi democratici (o repubblicani, per usare il lessico rousseauiano) moderni, e non perde la sua centralità con la fine dei tumulti bensì diviene davvero cruciale proprio con la costituzione del potere. Per questo se pure, al momento in cui parla Robespierre, si volesse dichiarare terminata la rivoluzione, “sarebbe forse meno necessario diffondere la conoscenza dei principi della Costituzione e della vita pubblica, senza la quale la costituzione non potrebbe sussistere? Sarebbe forse meno utile formare assemblee in cui i cittadini possano occuparsi, in comune [...] degli interessi più vitali della loro patria?”⁹⁵. Robespierre dimostra dunque di avere ben chiaro qual è, per lui, il posto occupato dai club nella vita politica dello Stato, le società patriottiche di fatti “non hanno mai avuto la pretesa ridicola di trattare ciò che è di competenza delle autorità costituite”⁹⁶ e il loro solo scopo è quello di “istruire e di illuminare i loro concittadini circa i veri principi della Costituzione, e di diffondere le dottrine senza le quali essa non può neppure sussistere.”⁹⁷

L’esperienza giacobina, dunque, rappresenta un vero punto di vista privilegiato rispetto al futuro sviluppo dei partiti politici negli Stati moderni. L’emergere di queste figure nell’evento rivoluzionario consente di mettere in luce un’esigenza connaturata a questo modo di intendere la vita politica dello Stato: la necessità di un termine medio tra i rappresentanti e i cittadini, che possa dar forma ad una volontà collettiva e metterla in relazione con i rappresentanti.

Quello strappo incolmabile che si è visto emergere tra la volontà dei rappresentanti e quella dei cittadini è ciò che dà senso a questo tipo di istituzioni. Le società

⁹³ Ivi p. 51

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ivi p. 54

⁹⁷ Ibid.

patriottiche, infatti, hanno anche per Robespierre un'altra funzione essenziale, che è quella di vigilare sull'attività dei rappresentanti, i quali “sapranno ben eludere la legge che essi avranno fatto emanare”⁹⁸ se sono corrotti e “liberati dall'impaccio delle società degli uomini liberi”⁹⁹.

Ma, se a questa altezza i club sembrerebbero svolgere il ruolo degli intermediari, il loro destino è un altro e lo si può leggere già da queste circostanze. Data l'entità della distanza strutturale tra rappresentanti e cittadini, e “Se è indispensabile la mediazione rappresentativa, si tratta allora di rispondere alla questione di come sia possibile organizzare le opinioni disperse dei cittadini singoli in modo tale da attuare la scelta dei rappresentanti e dare un qualche valore alle loro opinioni in relazione alla formazione della volontà del soggetto collettivo”¹⁰⁰. I partiti allora avranno da una parte il ruolo di “convogliare, organizzare e in fondo anche formare le opinioni degli elettori”¹⁰¹, e dall'altra quella di esprimere loro stessi i rappresentanti possibili, poi autorizzati per mezzo del meccanismo elettorale. In questo modo però il problema che ha condotto all'ascesa e all'affermazione dei partiti come figure irrinunciabili dell'orizzonte democratico è ben lungi dall'essere risolto. La distanza tra eletti ed elettori permane.

Il compito dei partiti rimane pur sempre quello di mettere in forma una volontà, nelle sembianze di un programma elettorale, che mira a diventare (qualora fosse autorizzata) volontà comune, e non la volontà di una parte o una categoria. Questo non solo rende manifesta la distanza tra la volontà “eletta” e gli elettori che non l'hanno votata, ma altresì la differenza necessaria tra questa e i cittadini che pure l'avevano autorizzata, ma che manterranno una volontà indubbiamente differente rispetto a quella di chi dirige e coordina il partito.

⁹⁸ Ivi p. 53

⁹⁹ ibidem

¹⁰⁰ G., Duso, *parti o partiti? sul partito politico nella democrazia rappresentativa*, «filosofia politica – il Mulino», 1 (2015), p.24

¹⁰¹ Ivi p. 29

CONCLUSIONE

Ciò che si auspica risulti dal lavoro svolto è, non solo una analisi del pensiero politico di Robespierre, ma in generale l'esempio di un approccio al fare politica che, emerso in modo inequivocabile con la Rivoluzione si imporrà rapidamente in occidente per tutta la durata della modernità ed oltre. In Robespierre è visibile limpidamente la convinzione di aver ben chiaro il modo di affrontare la politica razionalmente così da garantire libertà ed uguaglianza ai popoli grazie alla forma dello Stato moderno.

Come si è cercato di mostrare, però, questo approccio possiede delle criticità strutturali nel suo modo di pensare lo spazio politico o, meglio, di saturarlo per mezzo di una teoria intrinsecamente contraddittoria. Questo comporta il fallimento della pretesa di risolvere formalmente il problema politico, facendo risultare l'incapacità di pensare la differenza attraverso il concetto di uguaglianza, la relazione attraverso il concetto di libertà e la partecipazione attraverso il concetto di rappresentanza.

Quei problemi che si presumeva di risolvere ritornano e si impongono nella loro urgenza senza trovare, proprio a causa della loro supposta soluzione, uno spazio autenticamente politico per la loro discussione. Di conseguenza l'analisi dei discorsi di Robespierre conduce, oltre che a mostrare le contraddizioni di questo modo di pensare la politica, a porre delle domande ulteriori più che a delle conclusioni. Domande che si fanno tanto più urgenti quanto più è stretto il legame tra il modo moderno di pensare la politica e il modo presente di far funzionare le istituzioni democratiche. Se è possibile una autentica scienza politica, nel senso di una filosofia politica, deve questa davvero occuparsi di prescrivere, anticipando la prassi con la teoria, la forma dell'organizzazione di una comunità politica?

Insomma, la critica che attraverso i discorsi di Robespierre è stata rivolta ad alcuni dei concetti cruciali della scienza politica moderna, non deve né risultare una *pars destruens* fine a sé stessa, né tantomeno una pretesa di ricavare *ex negativo*, dall'oggetto criticato, la verità. Quello che invece deve emergere dalle questioni che si è cercato di mostrare, è il loro rimando a problemi più originari e determinanti.

Bibliografia

- AA. VV., *Oeuvres de Maximilien Robespierre tome VII*, Presses universitaire de France, Paris 1952
- Biral, S., *Rousseau: la società senza sovrano*, in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di Duso, G., FrancoAngeli, Milano 2007⁷ pp. 143-188
- Cattaneo, M. A., *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre*, Cisalpino-istituto editoriale universitario, Milano 1990
- Chignola, S., *Il potere tra società e stato*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci Editore, Roma 2015 pp. 317-321
- Duso, E., *Dal potere naturale al potere civile: l'epoca del contratto sociale*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci Editore, Roma 2015 pp. 113-120
- Duso, G., *La storia della filosofia politica tra storia concettuale e filosofia*, in *Storia dei concetti e filosofia politica*, a cura di S. Chignola e G. Duso, FrancoAngeli, Milano 2012 pp. 273-296
- Duso, G., *parti o partiti? sul partito politico nella democrazia rappresentativa*, «filosofia politica – il Mulino», 1 (2015)
- Hobbes, T., *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, London 1651; trad. It. G. Micheli, *Leviatano*, Rizzoli, Milano 2013.
- <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>
- Jaume, L., *Rousseau e la questione della sovranità*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci Editore, Roma 2015 pp. 177-192
- Michelet, J., *Histoire de la Révolution française*, Parigi 1847-1853 ; trad. It. Di C. Giardini, *Storia della Rivoluzione Francese. Tomo I*”, Rizzoli, Milano 1981
- Robespierre, M., *sui diritti delle società e dei clubs*, in *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012 pp. 50-54

- Robespierre, M., *Sul governo rappresentativo*, in, *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012 pp. 127-144
- Robespierre, M., *Sul processo al re*, in, *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012 cit. pp. 91-102
- Robespierre, M., *sulla necessità di revocare il decreto sul marco d'argento*, in *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012 pp. 27-37
- Robespierre, M., *sulla proprietà*”, in *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012 pp. 118-126
- Robespierre, M., *Sulla religione e sulla morale*, in *Il terrore e la rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, PGRECO, Milano 2012 pp. 182-210
- Rousseau, J. J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755 ; trad. It. Di G. Preti, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2007¹⁰
- Rousseau, J. J., *Du contrat social : ou principes du droit politique*, Amsterdam, 1762 ; trad. It. Di J Bertolazzi, *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2008³
- Rudé, G., *Robespierre. Portrait of a revolutionary democrat*, Collins, New York 1975; trad. It., *Robespierre ritratto di un democratico rivoluzionario*, PGRECO, Milano 2018.
- Rustighi, L., *Paradoxes of democracy: Rousseau and Hegel on democratic deliberation*, Philosophy and Social Criticism, 48 (2022)
- Sieyès, E. *Qu'est-ce que le tiers état ?* Parigi 1789 ; trad. It. Di U. Cerroni, *che cosa è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 2016
- [Site du Conseil constitutionnel français.](#)
- Vovelle, M., *I giacobini e il giacobinismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2019