

Il repubblicanesimo come paradigma storiografico

La rivoluzione americana

Fino alla fine degli anni '60 del Novecento la rivoluzione americana veniva interpretata, in larga prevalenza e ormai da lunghissimo tempo¹, alla luce di categorie socio-economiche². Negli anni immediatamente precedenti erano particolarmente accreditate le interpretazioni storiografiche che gravitavano attorno alla nozione del *consensus*³. Storici come Hartz e Boorstin ritenevano che la rivoluzione americana fosse stata opera di uomini ispirati dall'individualismo liberale che miravano alla conservazione dell'ordine sociale. Allora deve essere sembrato tanto più radicalmente innovativo ciò che accadde soprattutto a partire dall'uscita di *The Ideological Origins of the American Revolution* di Bernard Baylin (1967): la rivoluzione americana veniva interpretata come un fenomeno dalle radici ideologiche, e non come la manifestazione di interessi socio-economici.

I lavori di John Pocock, Bernard Baylin e Gordon Wood danno mostra di divergenze sostanziali. Ciò che li accomuna, tuttavia, è la ricezione di molti degli elementi che sfuggono alle interpretazioni in chiave socio-economica della rivoluzione americana e in particolare a quelle di matrice liberale. Mi riferisco in particolare alla considerevole influenza sui rivoluzionari dell'antichità greca e soprattutto romana, all'affermazione della priorità del bene comune sull'interesse particolare, all'identificazione della libertà con la partecipazione alla politica, alla sensibilità a tematiche quali il governo misto, alla divisione dei poteri e alla costituzione bilanciata che hanno indotto questi autori a reinterpretare la rivoluzione americana in termini repubblicani⁴.

Tuttavia esisteva un illustre precedente dell'interpretazione repubblicana della rivoluzione americana: *Sulla rivoluzione* di Hannah Arendt. Nell'opera l'autrice sostiene che la rivoluzione americana non può essere interpretata secondo la categoria dell'affermazione dell'individualismo capitalistico, poiché, sebbene esso non fosse alieno alla realtà dell'epoca,

1 Brunella Casalini, *Nei limiti del compasso: Locke e le origini della cultura politica e istituzionale americana*, Mimesis, Milano, 2002, p. 19.

2 Per una recente ricostruzione del dibattito storiografico sulla rivoluzione americana: Gwenda Morgan, *The Debate on the American Revolution*, Manchester University Press, Manchester-New York, 2007.

3 *Ivi*, pp. 57-62.

4 Per una ricostruzione più dettagliata di tale rilettura storiografica cfr. Brunella Casalini, *Nei limiti del compasso: Locke e le origini della cultura politica e istituzionale americana*, op. cit., p. 20.

tale rivoluzione è informata in profondità agli elementi del repubblicanesimo e il suo fine, ben lungi dall'essere una difesa più pronta delle libertà negative, era l'istituzione delle libertà politiche. In effetti secondo la Arendt una delle possibili interpretazioni della formula “ricerca della felicità” contenuta nella Dichiarazione d'indipendenza consisterebbe nell'identificarla proprio con la partecipazione in prima persona alla *res publica*. Tale partecipazione non sarebbe potuta sussistere in alcuna forma di governo che prevedesse la distinzione fra governanti e governati. Se ciò che premeva ai rivoluzionari fosse stata effettivamente la protezione della libertà privata sarebbe stato loro sufficiente sostituire al governo dispotico della madrepatria uno diverso che ne tenesse adeguatamente conto. Il fatto è che, ispirati dagli esempi fulgidi dell'antichità – soprattutto romana - che il pensiero illuminista aveva tramandato, i rivoluzionari si interessavano di un genere diverso di libertà: quella degli uomini di disporre di uno spazio in cui dare corso alle loro virtù, di uno spazio in cui eccellere per emulare gli esempi indimenticati degli antichi e, si presuppone, per non essere a loro volta dimenticati. Sembra particolarmente coerente con questa visione il ritratto di George Washington tracciato da Gordon Wood, che lo dipinge preoccupato al limite dell'ossessione per la propria immagine pubblica, cosa che può sconcertare ma che era perfettamente compresa dai suoi contemporanei, dato che “conseguire l'onore, in modo durevole e diffuso, significava conseguire la fama e questa, «la passione dominante delle menti più nobili», era ciò a cui aspirava la più parte dei padri fondatori, primo tra tutti Washington, il quale la ottenne prima e in misura maggiore di ogni suo contemporaneo”⁵. La ricerca della fama da parte dei padri fondatori sembrerebbe conciliarsi perfettamente con la visione arendtiana secondo cui ciò che conferisce significato alle vite degli uomini è compiere dei gesti di un valore tale che vengano ricordati dai loro simili dopo la morte, liberandoli così dalla futilità propria della corruzione connessa al ciclo biologico. La Arendt ricorda a questo proposito come secondo John Adams fosse “scopo principale del governo quello di regolare [la passione di eccellere e di essere visto]”⁶.

Insomma, quello che gli uomini della rivoluzione americana rifiutavano era di essere esclusi dalla sfera della politica, unico dominio in cui avrebbero potuto elevarsi al di sopra delle grette necessità della vita privata, e, così facendo, attribuire un significato alla loro vita, prendere il timone dei propri esseri. Sono proprio questi gli elementi che avrebbero costituito il “nuovo inizio” che Hannah Arendt identifica con la libertà e che sembra essere evocato

5 Gordon S. Wood, *I figli della libertà. Alle radici della democrazia americana*, Giunti, Firenze, 1996, p. 275.

6 Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 150.

dalle parole di Thomas Paine in *Common Sense*: “è in nostro potere ricominciare il mondo daccapo”⁷.

Né, secondo la Arendt, la percezione di sé che avevano i rivoluzionari era in qualche modo compatibile con il perseguimento di un interesse particolare. Infatti l'idea di essere gli iniziatori di un nuovo regno della libertà, che avrebbe presto coinvolto l'umanità intera, implicava una profonda abnegazione e la piena indipendenza da qualunque fattore che avrebbe potuto orientare l'azione dell'uomo politico in modo fazioso.

Proprio dall'esigenza di dimostrarsi disinteressatamente votati al perseguimento del bene comune sarebbe dipesa una concezione della politica propriamente repubblicana, secondo la quale chi vi si affacciasse avrebbe dovuto essere indipendente. Questo significava che un individuo che aspirasse legittimamente a svolgere un ruolo politico avrebbe dovuto soddisfare i requisiti della figura che Quentin Skinner definisce “gentiluomo di campagna”⁸, ovvero avrebbe dovuto preventivamente disporre di una proprietà che gli garantisse rendite tanto consistenti da permettergli sia di impiegare il suo tempo in attività non lucrative, sia di non essere alle dipendenze di alcuno che potesse, ricattandolo, fuorviare la sua dedizione al bene comune. Se, dunque, presupposto della libertà era l'indipendenza, questa poteva essere garantita dal possesso di una proprietà terriera: in questo senso l'America, dove la proprietà era di gran lunga più diffusa che nel vecchio modo, sembrava presentare tutti i requisiti necessari per l'instaurazione di un regime repubblicano. Proprio a questa concezione si devono peraltro tutti quei regolamenti statali che per lungo tempo avrebbero vincolato il diritto di voto alla proprietà. L'importanza della proprietà dipendeva dal fatto che non la si considerava tanto un bene economico quanto un attributo della personalità:

Nel pensiero repubblicano classico la proprietà, quella fondiaria in particolare, non costituiva un interesse speciale che doveva essere rappresentato e protetto; era considerata piuttosto come parte dell'identità di un individuo e fonte della sua autorità. Questo genere di proprietà era ritenuto non il prodotto del lavoro o un bene materiale da comprare e vendere sul mercato, ma un mezzo per preservare la condizione di gentiluomo e l'indipendenza dai capricci del mercato. La proprietà fondiaria era la più importante di queste garanzie di autonomia perché era la forma meno transitoria e la più stabile, destinata a proteggere chi ne disponeva dalle influenze o dalla corruzione esterna, a liberarlo dalla contesa del mercato e a permettergli di emettere giudizi politici imparziali.⁹

7 In Eric Foner, *Storia della libertà americana*, Donzelli, Roma, 2000, p. 33.

8 Quentin Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, op. cit., pp. 61-62.

9 Gordon S. Wood, op. cit., p. 355.

Gordon Wood asserisce forse provocatoriamente che oggi giorno “non si riesce a immaginare una persona in grado di elevarsi al di sopra del profitto e del vantaggio suoi propri, che si comporti in modo altruista e imparziale là dove potrebbe avere un interesse personale”¹⁰, e perciò potrebbe sembrare una mania stravagante quella dell'ostentazione diffusa di indipendenza che interessava le colonie ai tempi della rivoluzione, che implicava il non coinvolgimento nelle attività produttive e che indusse persino molti aspiranti gentiluomini a rovinarsi vivendo al di sopra dei propri mezzi. Tuttavia va compreso che “il repubblicanesimo gravava di enormi responsabilità gli individui, che dovevano dimenticare bisogni e interessi privati per sposare il disinteresse, il termine più spesso usato nel Settecento come sinonimo di virtù civica, quello che meglio esprimeva la minaccia sempre crescente che l'interesse rappresentava per la virtù”¹¹. Questa visione si concilia ancora con l'asserzione arendtiana secondo cui la vera libertà comporta una piena emancipazione dall'utile. Del resto Wood, che non fa una distinzione precisa fra repubblicanesimo classico e umanesimo civico, sembra talora delineare la presenza della tradizione aristotelica nel contesto della rivoluzione americana quando afferma che “secondo la tradizione repubblicana classica, l'uomo era per natura un essere politico, un cittadino che perveniva alla più elevata realizzazione morale nel momento in cui era membro di una repubblica indipendente”¹².

Questo non significa, come si può già evincere dalle parole di Wood secondo cui l'interesse minacciava la virtù, che tutti questi autori neghino l'affermarsi di una nuova mentalità capitalistica nell'America della fine del XVIII secolo e che proprio all'emergere di essa vada attribuita la lunga eclissi che interessò il repubblicanesimo.

È vero che Hannah Arendt ha sostenuto che la centralità che nella rivoluzione aveva rivestito l'identificazione della libertà con la partecipazione alla sfera politica non poteva essere compresa nei termini di un'emancipazione dell'interesse capitalistico. Infatti quest'ultimo non poteva che risultare seriamente limitato dalle stringenti esigenze del servizio pubblico che nella concezione arendtiana della libertà si identifica con essa, ma che contrasta:

[...] con il desiderio nudo e crudo, e fondamentalmente antipolitico, di liberarsi di ogni fastidio e dovere pubblico; di stabilire un meccanismo di amministrazione governativa mediante il quale gli uomini potessero controllare i loro governanti e continuare a godere dei vantaggi del governo monarchico, di essere “governati senza un loro proprio intervento”, di aver “tempo che non fosse divorato dalla

10 Gordon S. Wood, op. cit., p. 141.

11 *Ibidem*.

12 *Ivi*, p. 140.

necessità di controllare o scegliere i pubblici magistrati o di curare l'applicazione delle leggi”, in modo che “la loro attenzione possa essere esclusivamente dedicata ai loro interessi personali.”¹³

Tuttavia la stessa Arendt sostiene che la dedizione al profitto individuale che siamo soliti identificare con il mito statunitense del *self made man* abbia causato la repentina “scomparsa del gusto della libertà politica”, proprio là dove si era manifestata più pienamente nell'era moderna: “il sogno americano, come finirono per intenderlo il diciannovesimo e il ventesimo secolo sotto l'impatto dell'immigrazione di massa, non fu né il sogno della rivoluzione americana – l'instaurazione della libertà – né il sogno della rivoluzione francese – la liberazione dell'uomo; fu purtroppo il sogno di una «terra promessa» dove scorrevano latte e miele”¹⁴.

Anche secondo Gordon Wood “l'affermazione degli interessi commerciali e la loro partecipazione ai corpi legislativi statali eletti dal popolo resero gli anni Ottanta del Settecento un periodo davvero cruciale” che finì per compromettere lo spirito autenticamente repubblicano che aveva presieduto agli anni della rivoluzione:

Infatti in quei pochi anni vennero per la prima volta alla luce in modo chiaro la forza latente degli interessi e l'intraprendenza della democrazia americana. In quel decennio i dirigenti rivoluzionari intravidero ciò che l'America sarebbe diventata di lì a poco – una società commerciale competitiva dominata dagli interessi economici dei comuni lavoratori – e ciò che videro li allarmò. Ciò che per la massa degli americani erano libertà, liberazione, perseguimento della felicità, per molti rivoluzionari della *gentry* erano segni di dissolutezza e egoismo che presagivano il fallimento del grande esperimento repubblicano.¹⁵

Del resto la presenza di una mentalità capitalistica secondo lo stesso Wood era già pienamente riscontrabile in America negli anni che precedettero la rivoluzione, tanto che “visitatori e viaggiatori erano stupiti dal numero di americani «i cui pensieri» erano «rivolti unicamente al profitto e al guadagno»”¹⁶.

Da questo punto di vista va ricordata l'interpretazione di Eric Foner, che sostiene che la libertà privata - entro il cui dominio si cura l'interesse economico - e quella pubblica fossero non solo compresenti nell'America del Settecento, ma che all'epoca non venissero colti gli elementi di

13 Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., pp. 151-152.

14 *Ivi*, pp. 153-154.

15 Gordon S. Wood, op. cit., p. 330.

16 *Ivi*, pp. 186-187.

esse che costituivano delle contraddizioni:

Liberalismo e repubblicanesimo vennero infine considerate interpretazioni alternative e contraddittorie della libertà. Nel XVIII secolo, comunque, questi linguaggi si sovrapposero e spesso si rafforzarono l'un l'altro. Molti capi della Rivoluzione appaiono all'occhio moderno insieme repubblicani (nel loro impegno per il bene pubblico e per i doveri dei cittadini nei confronti dello Stato) e liberali (nella loro sollecitudine per i diritti individuali). Entrambe le ideologie politiche potevano stimolare la fedeltà al governo costituzionale, la libertà di parola e religione, e un freno al potere arbitrario. Entrambi mettevano l'accento sulla difesa della proprietà come fondamento della libertà.¹⁷

Altri autori hanno individuato nell'interpretazione del repubblicanesimo classico una specie di mediazione fra la lettura liberale e quella repubblicana della rivoluzione americana. In particolare la concezione di Skinner, secondo cui la partecipazione alla *res publica* sarebbe indispensabile e tuttavia funzionale alla tutela dell'interesse privato, testimonierebbe dell'emersione in primo piano delle connotazioni privatistiche nel pensiero repubblicano: “gli autori repubblicani, che operano all'interno della visione neo-romana della cittadinanza, arrivano a vedere nella libertà individuale, nella libertà della sfera privata, un valore fondamentale, ma sapendo che quella libertà è sicura solo all'interno di istituzioni libere, ovvero di istituzioni sostenute da un certo grado di dedizione nei confronti della cosa pubblica, ricordano costantemente ai cittadini il nesso tra libertà individuale e libertà della comunità”¹⁸. Se è vero che in questa accezione sembrano spiegarsi in modo soddisfacente la compresenza e la sovrapposizione tra libertà privata e liberale e libertà pubblica e repubblicana va detto però che anche Skinner, allo stesso modo degli autori che abbiamo analizzato finora, attribuisce il tramonto dell'ideologia repubblicana al prevalere dello spirito capitalistico e dell'interesse privato sul bene comune: “con l'estendersi delle maniere di corte alla borghesia [...] le virtù del gentiluomo indipendente di campagna cominciarono ad apparire non solo irrilevanti, ma persino ostili alle esigenze di un'epoca di raffinatezza e commercio. L'eroe degli scrittori neo-romani venne ad essere considerato come una persona non dal cuore schietto, ma rude e zotica; come un individuo non retto, ma ostinato e litigioso; come un uomo non coraggioso, ma semplicemente insensibile”¹⁹.

Del resto non sembra essere dissimile, sebbene sia un po' più articolato, il giudizio di Philip

17 Eric Foner, *Storia della libertà americana*, Donzelli, Roma, 2000, p. 23.

18 Brunella Casalini, op. cit., p. 31.

19 Quentin Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, op. cit., pp. 62-63.

Pettit, secondo cui l'idea repubblicana di libertà fu soppiantata dalla libertà come non interferenza, dal momento che lo sfondo universalista dell'affermazione dei diritti naturali avrebbe avuto conseguenze sovversive dal punto di vista dell'ordine sociale se associato con l'idea ben più esigente della libertà come non dominio. Sembra dunque che anche secondo l'autore de *Il repubblicanesimo* la libertà come non interferenza possa essere ritenuta l'espressione di un ordine sociale specifico, che garantiva la libera iniziativa alla classe sociale che ne era il cardine e che allo stesso tempo conservava i rapporti di potere che la vedevano in posizione dominante. Tuttavia anche Pettit, non meno di Hannah Arendt e di Gordon Wood, ritiene che la rivoluzione americana sia stata condotta con l'ambizione di assicurarsi la libertà repubblicana, intesa però questa volta in termini di non dominio. Quello che avrebbe indotto i sudditi delle colonie alla mobilitazione rivoluzionaria sarebbe stato il fatto che “vivevano alla mercé di una volontà estranea e potenzialmente arbitraria: la volontà del parlamento britannico”²⁰. La ragione per cui gli americani si sarebbero ritenuti schiavi della Gran Bretagna, infatti, non sarebbe stato di per sé il fatto che era loro negata la partecipazione alla vita politica, ma l'esposizione all'interferenza arbitraria che tale esclusione implicava. Si trovavano a soggiacere ad un potere arbitrario, che dimostrava – prendendo provvedimenti che non incontravano il consenso dei sudditi delle colonie – di non ritenersi tenuto a perseguire il loro bene. Si trovavano dunque a soggiacere a un governo degli uomini anziché a un governo della legge, delle cui garanzie avrebbero potuto giovare per contrastare eventuali interferenze arbitrarie. Abbiamo osservato nel corso dei capitoli precedenti che, secondo le concezioni che ritengono che l'antonimo della libertà siano la dipendenza o il dominio, in una relazione in cui si dà un potere arbitrario, a prescindere dal fatto che esso interferisca o meno, il soggetto dominato non può in alcun caso ritenersi libero. In funzione di questo principio, se il parlamento inglese agiva arbitrariamente, imponendo una tassa illegale (cioè una tassa a cui i sudditi non avevano dato il loro consenso), anche se si fosse trattato di un solo penny, nulla più garantiva gli americani che non li si sarebbe potuti privare, da un momento all'altro, di ogni loro penny²¹. È sulla base di queste premesse che possiamo capire cosa intendessero i coloni quando affermavano che “la Gran Bretagna non può avere alcun diritto di prelevare dei soldi dalle nostre tasche senza il nostro consenso, a meno che non ci consideri suoi schiavi”²². In effetti la rilevanza nell'America di quegli anni di tale concezione della libertà sembra essere

20 Philip Pettit, op. cit., p. 46.

21 *Ivi*, pp. 46-47.

22 *Ibidem*.

suffragata dall'abitudine di identificare la dipendenza con la schiavitù, che non potrebbe avere corso allorché la libertà fosse concepita in termini negativi, e che indusse John Adams ad affermare: “Non esistono che due specie di uomini al mondo, gli uomini liberi e gli schiavi”. A questo proposito Gordon Wood ha osservato che “la rivoluzione si trasformò in un attacco in piena regola alla dipendenza” e che “in un mondo monarchico, dalle molte relazioni di subordinazione e dai molteplici livelli di dipendenza, nulla poteva essere più radicale di questo tentativo di rendere indipendente ogni individuo”²³.

D'altra parte sembra dare credito alle tesi di Pettit anche la profonda avversione alla deferenza che ha costituito all'epoca una delle caratteristiche più spiccate della rivoluzione americana. Abbiamo avuto più volte modo di osservare che, considerando la libertà come non dominio, la presenza di un potere arbitrario è di per sé liberticida perché induce chi ne è soggetto ad adottare atteggiamenti adulatori e servili che ne degradano la condizione umana, condizionando allo stesso tempo il contributo che tali soggetti potrebbero apportare al bene comune: “godere di una condizione di non dominio [...] significa poter guardare gli altri da pari a pari [...] non si deve quindi vivere né nel timore dell'altro, né in un atteggiamento di deferenza”²⁴. Allora, attribuendo alla generazione rivoluzionaria questa concezione della libertà, si spiegherebbe perché “ogni segno di superiorità, ogni pretesa aristocratica” comportasse “un'avversione generale per colui che li ostenta”, perché vi fosse tale avversione nei confronti dei rapporti gerarchici, perché “la gente comune” fosse “meno deferente” o rifiutasse di levarsi il cappello davanti ai gentiluomini²⁵.

Forse, ad ogni modo, l'elemento di maggior interesse dell'analisi attraverso cui Pettit riconduce il pensiero rivoluzionario alla tradizione repubblicana è che, secondo l'autore, furono proprio i teorici che si opponevano alla causa dell'indipendenza americana, e non certo coloro che la sostenevano, a farsi forti della nozione di libertà come non interferenza. Se, infatti, ogni legge – in quanto interferenza - costituisce una compressione della libertà, ai fini della libertà stessa non è importante quale sia la fonte ma quale sia l'estensione della legge. Date queste premesse gli scrittori che avversavano la causa rivoluzionaria potevano affermare che i sudditi delle colonie, sottostando alle stesse leggi di quelli britannici, non erano meno liberi di questi ultimi e non potevano certo essere definiti schiavi²⁶.

23 Gordon S. Wood, op. cit., pp. 238-239.

24 Philip Pettit, op. cit., p. 90.

25 Gordon S. Wood, op. cit., p. 195.

26 Philip Pettit, op. cit., pp. 56-57.

Finora abbiamo osservato come all'epoca della rivoluzione americana per schiavitù si intendesse la soggezione ad un governo arbitrario, “la negazione del diritto di autogoverno o la dipendenza da una volontà altrui”²⁷.

Resta tuttavia da chiarire quale rapporto intercorra fra il repubblicanesimo e la schiavitù personale. Gli studiosi hanno sovente osservato come la partecipazione dei cittadini nella democrazia ateniese fosse possibile perché esisteva un'ingentissima popolazione di schiavi che li manteneva alla vita pubblica, svolgendo al loro posto le mansioni produttive. In sostanza va posta la questione se la grande disponibilità di tempo libero necessario al cittadino repubblicano per impegnarsi nel servizio pubblico non sia stata sempre ottenuta – e non sia possibile da ottenere - solo *espropriando* una quota consistente della popolazione resa schiava del tempo di cui avrebbe altrimenti potuto disporre liberamente. Non c'è nulla di ozioso nel porre questo dilemma a proposito della rivoluzione americana, dal momento che sembra che ai tempi dell'indipendenza circa 400.000 persone di colore fossero tenute in uno stato di schiavitù e dato che parecchi fra i leader rivoluzionari, quali per esempio Washington, Jefferson e Madison, possedevano a loro volta degli schiavi. E, in effetti, l'indipendenza dall'interesse commerciale, che si presumeva costituisse un argine fondamentale alla corruzione della sfera pubblica, veniva spesso ostentata da quei piantatori che, giovandosi della manodopera schiavile, potevano disinteressarsi degli affari. Questo ha indotto Gordon S. Wood ad affermare che “i grandi piantatori del Sud disponevano di tempo in quantità grazie al lavoro degli schiavi e di conseguenza erano coloro che più si avvicinavano in America all'ideale classico del gentiluomo libero e indipendente”²⁸.

Anche secondo Eric Foner nell'America rivoluzionaria non esisteva alcuna incompatibilità fra la mentalità repubblicana e la schiavitù:

La schiavitù dei neri non era necessariamente in contraddizione con l'interpretazione della libertà degli americani bianchi. Si poteva infatti argomentare che la schiavitù aveva reso possibile la libertà repubblicana perché, eliminando la grande massa di poveri dalla nazione politica, aveva lasciato l'arena pubblica agli uomini indipendenti grazie alla proprietà. Per molti americani possedere schiavi apriva la strada all'autonomia economica, giudicata indispensabile per una vera libertà (un punto di vista assorbito da una legge della Virginia del 1780 che ricompensava i veterani della Guerra d'Indipendenza con trecento acri di terra – e uno schiavo). La visione repubblicana di una società di uomini indipendenti, che perseguivano attivamente il bene comune, poteva facilmente conciliarsi con la

27 Eric Foner, op. cit., p. 53.

28 Gordon S. Wood, op. cit., p. 155.

schiavitù di coloro che si trovavano al di fuori della cerchia dei cittadini.²⁹

Si tratta di uno dei “lati oscuri” della tradizione repubblicana con cui nessuna teoria neo-repubblicana può fare a meno di misurarsi. Sia Pettit che Jean-Fabien Spitz sono dell'avviso che questa e le altre macchie di tale tradizione siano degli aspetti contingenti e non sostanziali del repubblicanesimo e non pregiudichino l'agibilità normativa delle loro proposte.

²⁹ Eric Foner, op. cit., p. 55.

La rivoluzione francese

Fino a pochi anni or sono la storiografia relativa alla rivoluzione iniziata nel 1789 ha trattato il repubblicanesimo nei termini di un “eccezionalismo” francese. In effetti nell'autunno del 1992, a quasi vent'anni di distanza dall'uscita de *Il momento machiavelliano* di Pocock, si tenne alla Sorbona un ciclo di colloqui proprio sul tema “Révolution et République: *l'exception française*”³⁰. Le idee che avevano condotto alla proclamazione della Repubblica il 21 settembre del 1792 sembravano quasi essere calate direttamente dal cielo sulla Francia rivoluzionaria e la loro filiazione si interrompeva con i filosofi illuministi, maturando un debito particolare soprattutto con Rousseau. Premettendo che non intendo in alcun modo banalizzare le indubbe specificità del caso francese, stupisce che la realtà del decennio rivoluzionario non sia stata - almeno fino a tempi molto recenti- interrogata alla luce delle categorie del paradigma repubblicano, se non fosse altro per escludere la sua applicabilità. Le opere che riflettevano sulla nozione di repubblica e sul significato della sua fondazione tendenzialmente ignoravano l'esistenza di un'interpretazione che tracciava un filo rosso fra le rivoluzioni del XVIII secolo, quelle inglesi del secolo precedente, il Rinascimento e l'antichità classica. Le sparute eccezioni che si registrano sembrano attribuire all'interferenza fra l'umanesimo civico e il giusnaturalismo le tensioni interne alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789. Se per Philippe Raynaud cogliere la problematicità del documento significava confrontarsi con il tentativo dei membri della Costituente di operare una sintesi fra “la *liberté libérale* et la *liberté-participation*”³¹, J. K. Wright sosteneva che quest'ultima forma di libertà ci riconduce a “fonti di origine antica”:

Qual è, infatti, nell'Europa moderna la tradizione politica che con più forza ha messo l'accento sulla nozione di «cittadinanza partecipativa» come condizione per l'esercizio della «libertà negativa»? Qual è la tradizione che ha visto i «i diritti di ciascuno contro tutti» e quelli di «tutti contro ciascuno» non come opposti bensì come complementari? Porsi tali domande significa anche rammentare il debito di fondo della «Dichiarazione» del 1789 nei riguardi del repubblicanesimo dell'Europa classica. Né la nozione di sovranità nazionale come viene a svilupparsi da Boulainvilliers e Mably a Mounier e Sieyès; né la ricostruzione rousseauiana della filosofia del diritto naturale in termini di volontà generale; né il trionfo

30 Corsivo mio. AA. VV., *Révolution et République : l'exception française: actes du Colloque de Paris I, Sorbonne 21-26 septembre 1992*, a cura di Michel Vovelle, Paris, Éditions Kimé, 1994.

31 Philippe Raynaud, *La déclaration des droits de l'homme*, in *The French Revolution and The creation of Modern Political Culture*, a cura di Colin Lucas, Pergamon Press, Oxford, 1988, p. 148.

della versione pura della separazione dei poteri possono essere analizzati separatamente dal complesso della tradizione dell'umanesimo civile a partire dal Rinascimento.³²

Sebbene Wright sembrasse auspicare che “la politica della sovranità nazionale, della volontà generale e della separazione dei poteri, così com'è enunciata nella «Dichiarazione» del 1789, riuscirà ad essere studiata sotto una nuova luce, vale a dire come una tappa del repubblicanesimo, anziché come un adattamento francese di Locke, o come una trasformazione «democratica» dell'assolutismo”³³, le conclusioni cui giungeva sembravano in qualche modo avvalorare l'eccezionalismo francese, dato che tali studi avrebbero avuto il pregio di inquadrare la Dichiarazione dei diritti del 1789 “come un momento chiave dell'evoluzione di un repubblicanesimo moderno specificamente francese”³⁴.

In questo riferimento alquanto fugace si esaurisce tutto il rilievo conferito al paradigma codificato da Pocock e da Skinner nell'ambito dell'opera collettanea *L'idea di repubblica nell'Europa moderna* curata da François Furet e Mona Ozouf³⁵. Un confronto che sembra avere un che di misero per un libro su questo tema edito nel 1993. Eppure a quei tempi il repubblicanesimo aveva da lungi sovvertito le interpretazioni canoniche della rivoluzione americana e l'esistenza di un patrimonio ideologico condiviso fra la rivoluzione americana e quella francese era già stata teorizzata apertamente nel 1955: nel loro contributo al Congresso internazionale di scienze storiche di Roma Godechot e Palmer avevano sostenuto che le due sponde dell'Atlantico non erano mai state tanto vicine come nel periodo rivoluzionario³⁶.

La tardiva ricezione del paradigma repubblicano nel contesto francese è stata rimarcata in alcuni interventi recenti: se Raymonde Monnier ha affermato che “I lavori di storia e di filosofia politica, condotti in lingua inglese nell'orbita della scuola di Cambridge (Pocock, Skinner e Pettit) e i dibattiti che suscitano mostrano che non si può ignorare la tradizione del repubblicanesimo classico, finora presa scarsamente in conto dagli storici francesi”³⁷, Rachel Hammersley ha segnalato che:

32 J. K. Wright, *Le fonti repubblicane della Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, ne *L'idea di repubblica nell'Europa moderna*, a cura di François Furet e Mona Ozouf, Laterza, Bari, 1993, pp. 160-161.

33 *Ivi*, p. 162.

34 *Ivi*, p. 161.

35 Per la mancata ricezione del paradigma repubblicano nella storiografia francese si veda anche Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Gallimard, 1994.

36 Raymonde Monnier, *Le républicanisme à l'épreuve de la révolution française. 1770-1802*, in *Révoltes et révolutions en Europe (Russie comprise) et aux Amériques de 1773 à 1802*, a cura di Raymonde Monnier, Ellipses, Paris, 2004, p. 309.

37 Raymonde Monnier, *Républicanisme, libéralisme et Révolution française*, in «Actuel Marx», 2002/2, n. 32, p. 85.

Per gli storici americani e britannici, la nozione di una vasta tradizione repubblicana è al giorno d'oggi familiare; una tradizione che si dispiegava dalla Grecia antica e da Roma, passando per l'Italia del Rinascimento e l'Inghilterra del XVII secolo fino alla Gran Bretagna e all'America del Nord nel XVIII secolo. Sembra proprio che, contrariamente a quanto si è per lungo tempo pensato, il repubblicanesimo della Rivoluzione francese debba molto a questa tradizione.³⁸

Questa apparente renitenza ad occuparsi di un tema che avrebbe potuto mettere in questione l'eccezionalità della rivoluzione francese fa sorgere spontaneamente una gran curiosità in merito alle ragioni che la sottendono. Se è vero che indagare le rimozioni può svelare dei nodi irrisolti che ci legano al loro oggetto, allora gli studi della rivoluzione francese non potrebbero che trarre giovamento da una simile analisi. Tuttavia non è certo questo il luogo adatto ad ospitare una ricerca che non può che essere lunga e irta di ostacoli.

Ad ogni modo negli ultimi anni si è incominciato a sperimentare l'operatività del paradigma repubblicano negli studi relativi alla rivoluzione francese e questi interventi hanno sovente avuto un seguito di accese controversie fra gli storici, cosa che ha comportato un accentuato andamento dialettico nella progressione di tali ricerche. Mi riferisco soprattutto all'articolo di Keith Michael Baker *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento*³⁹, uscito nel 2001 in *The Journal of Modern History*.

Baker introduce la sua analisi suddividendo il pensiero repubblicano all'epoca della rivoluzione francese in due categorie ben distinte che inquadreranno tutto lo svolgimento dell'articolo: ispirandosi alla dicotomia constantiana sulla libertà, le definisce repubblicanesimo dei moderni e repubblicanesimo degli antichi. Mentre il primo “si nutre del linguaggio dei diritti, della ragione e della rappresentanza; faceva mostra del discorso razionalista della modernità e del progresso sociale, il discorso individualista della società civile”, il secondo sarebbe stato una forma di umanesimo civico (termine che però Baker alterna indistintamente con quello “repubblicanesimo classico”) e durante la rivoluzione francese, entrando in contatto con il pensiero illuminista, avrebbe prodotto una sorta di corto circuito, il quale costituisce uno dei temi privilegiati dell'articolo.

38 Rachel Hammersley, *The Commonwealth of Oceana de James Harrington: un modèle pour la France révolutionnaire?*, in «Annales historiques de la Révolution française», n. 342 (ottobre-dicembre 2005), pp. 3-20.

39 Keith Michael Baker, *Transformations of classical Republicanism in Eighteenth-Century France*, «The Journal of Modern History», 2001, vol 73, n°1, trad. it. *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento*, in *Libertà politica e virtù civile*, a cura di Maurizio Viroli, op. cit., pp. 149-176.

Nei primi passi di *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento* Baker si impegna a dimostrare la riscontrabilità di un linguaggio di matrice repubblicana – trasmesso attraverso le traduzioni in francese delle opere dei *Commonwealthmen* - nella Francia prerivoluzionaria. Sulla scorta di una rilettura in chiave repubblicana delle opere di Mably e di Rousseau⁴⁰, l'autore si ritiene legittimato ad asserire che “il linguaggio del repubblicanesimo classico costituì veramente un tratto significativo della cultura politica francese alla vigilia della Rivoluzione, in termini sia di espressioni specificamente francesi di questo linguaggio e sia per la partecipazione francese nei più ampi dibattiti europei”⁴¹. La caratteristica fondamentale di questo linguaggio sarebbe stata quella di considerare “il disordine e le vicissitudini come lo stato naturale dell'esistenza umana, derivante dal gioco mutevole delle passioni che potevano essere limitate solo da un ordine politico nel quale gli interessi individuali si identificassero con il bene comune inculcando negli animi la virtù civica”⁴². Questo speciale ordine politico sarebbe dunque la repubblica, e solo al suo interno la libertà potrebbe essere garantita. Quando la virtù che ne costituisce il fondamento, quando la cura del bene comune, venissero subordinate all'interesse particolare, infatti, la *polis* cadrebbe preda del dispotismo. E, se l'anteposizione dell'interesse privato al bene pubblico – ovvero la corruzione – è l'inclinazione naturale degli uomini, allora deve esserci una vigilanza continua per arginarla. Pertanto l'unica soluzione per salvaguardare la libertà dalla corruzione sarebbe una forma paranoide di “vigilanza eterna e un sospetto costante a fronte del dilagare del dispotismo da una parte e di una crescente apatia ed egoismo dall'altra” e adottando il linguaggio repubblicano potenzialmente si “trasformava ogni situazione politica in un momento di contingenza, un momento di scelte politiche radicali”⁴³. Proprio in ragione di questa infinita vigilanza sul dispotismo, nella Francia prerivoluzionaria, del repubblicanesimo si sarebbero avvalsi coloro che si opponevano all'assolutismo della

40 Va però osservato che nel pensiero di Rousseau l'autore vede una sintesi del linguaggio giusnaturalistico con quello repubblicano. Questa commistione, che per molti studiosi costituisce il tratto più caratteristico della declinazione francese del repubblicanesimo, sembra anticipare – nel discorso di Baker - le mutazioni che il linguaggio classico avrebbe conosciuto nel corso della rivoluzione, e viene descritta come segue: “Rousseau formulava la natura della volontà generale come un teorema astratto nel linguaggio della teoria della legge naturale, ma discuteva la necessità di preservarlo e il pericolo di perderlo – la morte del corpo politico – nel linguaggio del repubblicanesimo classico. È pertanto un tratto essenziale del suo pensiero politico l'aver portato alla diagnosi propria del repubblicanesimo classico della corruzione della virtù civica nella società commerciale una soluzione teorica che implicava una democratizzazione radicale della teoria del contratto sociale” in Keith Michael Baker, *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento*, in *Libertà politica e virtù civile*, a cura di Maurizio Viroli, op. cit., p. 161.

41 *Ibidem*.

42 *Ivi*, pp. 153-154.

43 *Ivi*, p. 153.

corona. Circostanza, questa, che avrebbe ulteriormente accentuato il suo carattere difensivo piuttosto che prescrittivo, la sua tendenza ad offrire “un linguaggio di diagnosi politica piuttosto che un modello di regime ideale di governo”⁴⁴.

La tesi sostenuta da Baker è che, nel corso della rivoluzione francese, questo linguaggio repubblicano subì una serie di mutazioni, il cui comune denominatore era di scaturire dal contatto con la filosofia illuminista, che produssero una vera e propria “apologia del Terrore”⁴⁵.

In primo luogo l'autore afferma, servendosi di una metafora particolarmente evocativa, che una volta che a questo linguaggio deputato alla vigilanza di un potere monarchico tendente all'assolutismo venne meno l'argine costituito da questo stesso potere, il repubblicanesimo metastatizzò. E questo avvenne perché il contatto fra questo linguaggio dell'ossessiva vigilanza e della crisi permanente e la nozione illuminista del progresso illimitato implicava l'abbattimento di ulteriori barriere all'amplificazione della paranoia politica:

L'improvvisa unione della concezione illuminista del progresso illimitato e della nozione repubblicana classica della crisi (ora molto ampliata) produsse una mistura esplosiva, una specie di reazione a catena politica. In tali condizioni il repubblicanesimo classico rompeva i freni del suo limitato antagonismo difensivo. Alla luce della promessa infinita, proiettava adesso infiniti pericoli e rischi mai sopiti.⁴⁶

Tanto più perché questa paranoia veniva ulteriormente rinfocolata dalla sua combinazione con l'idea che la volontà generale non poteva che essere una e indivisibile: Marat, che è la figura paradigmatica di questa mutazione repubblicana, avrebbe continuato a pretendere che le teste dei controrivoluzionari cadessero secondo un indice esponenziale “fino a quando questa impossibile condizione di unità si fosse realizzata”⁴⁷. Inoltre era la nozione della crisi permanente che Robespierre aveva mutuato dal repubblicanesimo classico a indurlo a concepire la rivoluzione come “una serie di crisi” che avrebbero visto la Repubblica – delle due l'una – o vivere o perire. Era dunque in gioco tutto, in ogni momento. E, a mali estremi, estremi rimedi.

In secondo luogo, mentre la concezione tradizionale repubblicana ascriveva la corruzione alla natura umana, i rivoluzionari, influenzati dalla filosofia di Rousseau, postulavano la virtù

44 Keith Michael Baker, *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento*, in *Libertà politica e virtù civile*, op. cit., p. 153.

45 *Ivi*, p. 162.

46 *Ivi*, p. 166.

47 *Ivi*, p. 167.

della stessa. Pertanto l'affermazione della virtù civica non avrebbe più comportato una salvaguardia per definizione contingente della libertà, bensì la definitiva rigenerazione del genere umano, la sua redenzione: il repubblicanesimo “è diventato messianico per essere stato collocato nel contesto storico mondiale dell'illuminismo”⁴⁸. Dunque la posta che i protagonisti della rivoluzione francese ritenevano fosse in gioco nella rivoluzione era di un'entità inaudita, e questo avrebbe reso più semplice concludere che i mezzi giustificavano i fini, dunque “non c'è da meravigliarsi che lo scopo del Terrore fosse di sostituire l'«egoismo» con la «moralità»”⁴⁹. Allora la virtù non era più soltanto funzionale al mantenimento della libertà, ma diventava l'immagine di un'umanità rigenerata. A coloro che ambivano accedere al potere di creare un'umanità nuova, a coloro che camminavano sul filo “fra i pericoli e l'immortalità”, il Terrore poteva forse sembrare un prezzo ragionevole da pagare: “una volta fusasi con la filosofia, la virtù repubblicana era diventata esaltazione metafisica, la pura ebbrezza del trasformare un mondo”⁵⁰.

Sulla scorta di queste riflessioni Baker si ritiene legittimato a concludere che “il Terrore non derivò dal puro e semplice errore di preferire la libertà degli antichi a quella dei moderni, o il repubblicanesimo classico al discorso dell'Illuminismo. Derivò dalla maniera esplosiva nella quale durante la Rivoluzione francese le due componenti si fusero”⁵¹.

Questa analisi di Baker è stata contestata duramente in tempi recenti da alcuni importanti esponenti del storiografia accademica francese. Penso in particolare all'autore de *La Constitution de l'an III: un républicanisme classique?*, Yannick Bosc. L'articolo deve il suo titolo ad un importante studio di Andrew Jainchill⁵² – dei cui tratti essenziali faremo cenno in seguito - che secondo Bosc condivide con *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento* un approccio ideologico che orienta il racconto storico in conformità a “une même interprétation de la Révolution française, et en particulier de la Terreur – grosso modo celle de l'école Furet”⁵³.

A Keith M. Baker viene mossa l'accusa di considerare la realtà rivoluzionaria come fosse un

48 Keith Michael Baker, *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento*, in *Libertà politica e virtù civile*, op. cit., p. 172.

49 *Ibidem*.

50 *Ivi*, p. 175.

51 *Ibidem*.

52 Andrew Jainchill, *The Constitution of the Year III and the persistence of Classical Republicanism*, «French Historical studies», vol.23, n°3, 2003.

53 Yannick Bosc, *La Constitution de l'an III: un républicanisme classique?*, «Révolution française.net»: <http://revolution-francaise.net/2008/09/06/258-constitution-an-iii-republicanisme-classique> (consultato il 26 gennaio 2012)

“théâtre des héros et anti-héros”, e gli si rimprovera con durezza alcune forzature interpretative volte ad avvalorare la sua pregiudiziale scissione manichea fra gli eroi moderni - tolleranti e “nutriti del linguaggio dei diritti e del progresso sociale”⁵⁴ - e gli antichi, che in qualche modo erano l'esatto contrario. Secondo Bosc, ne *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento* si farebbe un utilizzo piuttosto spregiudicato delle fonti filosofiche: in particolare Rousseau e Mably verrebbero interpretati in chiave esclusivamente repubblicana per marcare la loro distanza dalla tradizione giusnaturalista, e in particolare da Locke, con cui pure condividerebbero tratti fondamentali, specie in tema di sovranità popolare:

Rousseau a repris l'idée de souveraineté populaire, comme droit des peuples à se constituer en société politique par un acte volontaire, à la synthèse lockienne. Il est en effet curieux que l'historiographie néglige ce point de la théorie lockienne, et attribue l'idée de souveraineté populaire, comme acte volontaire s'opposant à un contrat de soumission entre les peuples et ses chefs, à Rousseau seulement [...] Constatons donc que Baker tend à esquiver les références à Locke, même lorsqu'elles sont évidentes. On peut en conclure qu'il a besoin d'un Mably rousseauiste, argumentant essentiellement à partir de modèles républicains classiques, et qu'il n'envisage jamais un Mably travaillant le républicanisme classique dans la théorie lockienne. Baker s'inscrit dans cette lecture parce qu'elle sauvegarde le conflit des anciens et des modernes qui articule sa démonstration.⁵⁵

Costituirebbe un'ingiustificabile forzatura anche l'iscrizione di Paine alla categoria dei moderni, dal momento che avrebbe condiviso con “l'antico” Robespierre la medesima concezione della repubblica e della sovranità ma “Baker est obligé d'avoir cette lecture pour que sa démonstration tienne. Car un déplacement de Paine, qui est une pièce maîtresse, conduirait à révolutionner ce que Philip Pettit, dans sa critique d'Isaiah Berlin, nomme «le théâtre des héros et des anti-héros», ceux qui sont du côté de la liberté négative, les Modernes, les héros, ceux qui sont du côté de la liberté positive, les Anciens, les anti-héros”⁵⁶. In buona sostanza le conclusioni dello studio di Baker sarebbero già iscritte nelle premesse ideologiche, giacché il suo condizionamento lo indurrebbe a cercare nella storia della rivoluzione soltanto delle conferme alle sue convinzioni e a trascurare gli elementi che non vi rispondessero, come, per esempio, la libertà come non dominio/dipendenza: “Baker ne se

54 Keith Michael Baker, *Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento*, in *Libertà politica e virtù civile*, a cura di Maurizio Viroli, op. cit., p. 149.

55 Yannick Bosc, *La Constitution de l'an III: un républicanisme classique?*, cit.

56 *Ivi*.

réfère jamais aux travaux de Quentin Skinner ou de Philip Pettit qui sont pourtant des références majeures pour le domaine qu'il traite. On le comprend. Sa thèse repose sur l'affrontement entre liberté négative et liberté positive. Comme nous l'avons vu avec Thomas Paine, il ne peut guère introduire la liberté comme non-domination qui dépasse cette opposition et remet en cause sa lecture de la Révolution française⁵⁷.

Questo rapido riferimento alla libertà come non dominio/dipendenza mi è parso da subito piuttosto enigmatico. La spiegazione che sollecita sembrerebbe riflettere l'esistenza di un'interpretazione repubblicana, ma radicalmente alternativa a quella revisionista, della rivoluzione francese. Per ricomporre i termini è necessario confrontarsi con gli altri accenni alla nozione di non dominio che appaiono negli articoli di Yannick Bosc. Questa interpretazione alternativa assume rilievo in un altro passaggio dello stesso *La Constitution de l'an III: un républicanisme classique?*, nel contesto della critica portata dall'autore a *The Constitution of the Year III and the persistence of Classical Republicanism*. In estrema sintesi, l'articolo di Andrew Jainchill sostiene che i veri eredi della tradizione repubblicana non sarebbero stati i montagnardi ma i termidoriani. Lo dimostrerebbe la loro fedele dedizione alla stabilità e l'élitarismo, elementi propri della tradizione repubblicana, che emergono con particolare vigore nell'elaborazione della Costituzione dell'anno III:

Les thermidoriens, obsédés par ce qu'ils désignent alternativement comme la «tyrannie» et «l'anarchie» du règne de Robespierre –Jainchill n'analyse pas ces termes– ont cherché à ancrer la république, à la stabiliser. Ce faisant ils reprennent les outils principaux de la tradition du républicanisme classique: équilibrer les pouvoirs; contraindre les citoyens actifs à l'indépendance et à la vertu politique; promulguer les devoirs des citoyens; mettre l'accent sur la famille patriarcale. Il s'agit là, pour Jainchill d'un retour à une forme traditionnelle de républicanisme classique, antidémocratique et élitiste, limitant le droit de vote et regardant du côté du législateur vertueux, plus que du côté du peuple vertueux, afin de fonder l'ordre politique de la nation.⁵⁸

Yannick Bosc contesta la teoria che i termidoriani siano gli eredi del repubblicanesimo perché, sebbene ne rispecchino alcune categorie, la loro ostilità al concetto di partecipazione e alla conflittualità politica contrasta apertamente con la visione del più insigne dei repubblicani, Niccolò Machiavelli: “le républicanisme du Florentin, rappelle Quentin Skinner, se distingue par le fait qu'il est favorable au tumulte considéré comme la conséquence de

57 Yannick Bosc, *La Constitution de l'an III: un républicanisme classique?*, cit.

58 *Ivi*.

l'engagement civique intense et donc comme la manifestation de la plus haute vertu civique. Or l'une des caractéristiques du projet politique thermidorien est la crainte du peuple électrisé par les principes"⁵⁹. Sulla base di queste premesse l'autore propone una vera e propria rivoluzione copernicana: "Ce ne sont donc pas les «terroristes» qui sont fascinés par l'unité et redoutent le débat et l'opposition, mais leurs ennemis. En ce sens, la Convention montagnarde est un moment machiavélien"⁶⁰.

Ecco che così si aggiunge un altro tassello all'interpretazione repubblicana avanzata da Yannick Bosc: dopo aver affermato che negli studi sulla rivoluzione francese va riconsiderato uno spazio per la nozione di non dominio, sostiene che gli autentici repubblicani non sarebbero stati i termidoriani ma i montagnardi⁶¹. Le due proposizioni vengono messe in rapporto in un altro articolo dello stesso autore apparso su «Révolution française.net», *Sur le principe de fraternité*⁶². In esso si sostiene che la concezione che della libertà si aveva nel corso della rivoluzione francese era quella del non dominio. Proprio questa forma di libertà, che non è limitata dalla presenza degli altri uomini, ma si ottiene assieme a loro (libertà che secondo le definizioni del suo principale teorico, Philip Pettit, implicherebbe una certa dedizione al principio di eguaglianza e non si potrebbe mai conseguire in modo disgiunto da un afflato solidaristico verso i nostri simili⁶³) farebbe luce sulla vera sostanza del rapporto tra i valori ispiratori della rivoluzione, *liberté, égalité e fraternité*: "La liberté est conçue comme non-domination, elle n'est pas seulement attachée à l'individu, mais pensée dans le rapport à l'autre. Dans un état de liberté, tout le monde est donc libre. Sinon il n'y a pas de liberté, mais des maîtres et des esclaves"⁶⁴.

Tuttavia è necessario ricordare che non vi può essere libertà come non dominio/dipendenza se

59 Yannick Bosc, *La Constitution de l'an III: un républicanisme classique?*, cit.

60 *Ivi*.

61 Yannick Bosc, *Le conflit des conceptions de la république et de la liberté: Thomas Paine contre Boissy d'Anglas*, in AA. VV., *Républicanismes et droit naturel. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Collectif L'Esprit des Lumières et de la Révolution, Paris, Kimé, 2009, pp. 101-115; *Liberté et propriété. Sur l'économie politique et le républicanisme de Condorcet*, in «Annales historiques de la révolution française», n° 336, 4/2011, pp. 53-82.

62 Yannick Bosc, *Sur le principe de fraternité*, «Révolution française.net»: <http://revolution-francaise.net/2010/01/19/359-sur-le-principe-de-fraternite> (consultato il 26 gennaio 2012)

63 Cfr. capitolo I, pp. 17-21.

64 Yannick Bosc, *Sur le principe de fraternité*, «Révolution française.net», cit. Del resto era quanto lo stesso Philip Pettit aveva già sostenuto ne *Il repubblicanesimo*: "Non si deve pensare che quando i protagonisti della Rivoluzione francese parlavano di libertà, uguaglianza e fraternità, andassero oltre il tradizionale, e singolo, ideale repubblicano della libertà. [...] Infatti da ciò che si è detto in precedenza risulta chiaro che non si può sperare di far avanzare la causa della libertà come non dominio tra individui che non condividano appieno la prospettiva dell'uguaglianza sostanziale e della comune solidarietà. Per volere la libertà repubblicana si deve volere l'uguaglianza repubblicana; per realizzare la libertà repubblicana si deve realizzare la comunità repubblicana", op. cit., p. 153.

si dà una disegualianza tale che alcuni cittadini dipendono per la loro sussistenza da quelli più abbienti. Perché i cittadini siano liberi sarebbe necessario assicurare loro il diritto alla sopravvivenza, in caso contrario le loro relazioni non potranno che basarsi sul dominio: “En conséquence du principe de fraternité les hommes ne forment une société que si et seulement si, le droit à l'existence du plus faible d'entre eux est garanti: car pour être libre il faut exister, non pas survivre mais mener une existence digne. Si cette condition n'est pas garantie, il n'y a pas état social entre les hommes, mais état de guerre – c'est-à-dire le «droit» du plus fort, du dominant, du conquérant”⁶⁵. Mi sembra degno di menzione il fatto che ci troviamo di fronte ad una nozione di libertà diametralmente antitetica rispetto a quella sostenuta da Hannah Arendt in *Sulla rivoluzione*: infatti, mentre per la filosofa l'apparizione della questione sociale nell'orizzonte rivoluzionario segna la fine della libertà, per Yannick Bosc fino al momento in cui la questione sociale non viene affrontata nel contesto rivoluzionario non è possibile parlare di libertà.

L'autore dell'articolo sostiene che vi era una stretta correlazione fra le espressioni *bonheur* e *fraternité* e la nozione di diritti sociali, volti ad assicurare la sopravvivenza dei cittadini, e che la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 26 agosto 1789 era stata formulata in questo spirito, come testimonierebbero le parole con cui veniva resa pubblica la liberalizzazione del commercio dei grani, promulgata tre giorni dopo nei seguenti termini: “L'Assemblée nationale, considérant que l'Etat n'est pas composé de différentes sociétés étrangères l'une à l'autre, et moins encore ennemies; que tous les Français doivent se regarder comme de véritables frères, toujours disposés à se donner mutuellement toute espèce de secours réciproques; que cette obligation est plus impérieuse encore et plus sacrée lorsqu'il s'agit d'un intérêt aussi important et aussi général que celui de la subsistance (...)» décrète la liberté du commerce des blés”⁶⁶.

Pertanto il principio della fratellanza avrebbe vincolato i francesi a prestarsi reciprocamente il soccorso di cui di volta in volta avessero necessitato. Ma se la libertà viene concepita come non dominio/dipendenza non è sufficiente garantire ai propri compatrioti la sussistenza, è necessario permettere loro di “mener une existence digne”, ovvero sostenerne l'indipendenza. Ciò non può che avere notevoli implicazioni sul piano sociale, dal momento che si dimostreranno necessarie significative redistribuzioni del reddito e della proprietà. Per definire meglio questo radicalismo sociale implicito nella nozione di non dominio sarà

65 Yannick Bosc, *Sur le principe de fraternité*, «Révolution française.net», cit.

66 *Ivi*.

opportuno rifarsi al pensiero di Jean-Fabien Spitz. In *Républicanisme et libéralisme dans le moment révolutionnaire*⁶⁷ lo studioso si oppone a quanti affermano che, in campo normativo, non esistono alternative serie al liberalismo e considerano il repubblicanesimo nulla più che una fonte – ormai inaridita a causa della sua incompatibilità con le moderne società mercantili – del liberalismo stesso. Spitz ribatte che il repubblicanesimo ha ancora molto da dire, in quanto prescrive la preminenza dell'indipendenza dei cittadini sul diritto illimitato all'appropriazione, rivendicato dal liberalismo classico: “l'un des éléments constitutifs de la théorie républicaine classique, à savoir le souci des conditions matérielles de l'indépendance du citoyen, est cohérentif à l'idée de la liberté comme non-domination. Comme nombre d'auteurs l'on souligné [...] la liberté en ce sens républicain n'est pas compatible avec une théorie des droits qui ferait du droit d'appropriation un droit illimité et absolu, dans la mesure où l'exercice d'un tel «droit» aboutit à des formes d'inégalité matérielle où l'indépendance et l'accès aux conditions de la non-domination ne sont plus garantis pour l'ensemble des citoyens”⁶⁸.

Riprendiamo le fila del discorso. Dunque, secondo Yannick Bosc, la libertà rivoluzionaria consisterebbe nel non dominio, il quale però comporta che ad ogni cittadino vengano garantite delle condizioni materiali sufficienti ad assicurarne l'indipendenza. Sarebbe stato questo lo spirito della Dichiarazione dei diritti del 1789 e sarebbe stato tradito dai Costituenti che imposero la distinzione fra cittadinanza attiva e passiva e votarono il decreto sul marco d'argento, come denunciò Robespierre nel corso dei dibattiti sulla costituzione del 1793: “En définissant la liberté le premier des biens de l'homme, le plus sacré des droits qu'il tient de la nature, vous avez dit avec raison qu'elle avait pour borne les droits d'autrui: pourquoi n'avez-vous pas appliqué ce principe à la propriété, qui est une institution sociale? Comme si les lois éternelles de la nature étaient moins inviolables que les conventions des hommes. Vous avez multiplié les articles pour assurer la plus grande liberté à l'exercice de la propriété, et vous n'avez pas dit un seul mot pour en déterminer le caractère légitime; de sorte que votre Déclaration paraît faite, non pour les hommes, mais pour les riches, pour les accapareurs, pour les agioteurs et pour les tyrans”⁶⁹.

Ecco che si definiscono, dunque, i contorni della “rivoluzione copernicana” del repubblicanesimo francese operata da Yannick Bosc. Il non dominio era stato assunto come

67 Jean-Fabien Spitz, *Républicanisme et libéralisme dans le moment révolutionnaire*, «Annales historiques de la révolution française», n° 358, ottobre-dicembre 2009, pp. 19-45.

68 *Ivi*, p. 41.

69 Yannick Bosc, *Sur le principe de fraternité*, «Révolution française.net», cit.

ideale normativo già con la Dichiarazione del 1789, ma l'orientamento conservatore delle assemblee compromise un'azione politica coerente con questo ideale. I veri repubblicani sarebbero stati i montagnardi, unici a trarre le conseguenze in termini di riforma dell'assetto proprietario dell'assunzione della libertà come non dominio in quanto principio fondante; e una periodizzazione del sincero perseguimento del non dominio inizierebbe dalla data dell'espulsione dei girondini dalla Convenzione: “Le 26 août 1789, une majorité vote la Déclaration des droits mais une minorité, le côté gauche, en défend les principes. Les assemblées qui se succèdent jusqu'au 31 mai-2 juin 1793 s'efforcent essentiellement d'échapper à la Déclaration des droits: au lieu de légitimer le pouvoir des propriétaires, ce texte se révèle être un recueil de principes critiques d'un ordre social fondé sur la propriété. Un tel ordre, structuré sur l'intérêt, ne peut en aucune manière être considéré comme fraternel, c'est-à-dire fondé sur la liberté comme non-domination”⁷⁰.

Questo genere di operazione permetterebbe di operare una saldatura fra la nozione di libertà come non dominio e l'*économie politique populaire* di Robespierre⁷¹. Provvedimenti come i Decreti di ventoso, sovente considerati liberticidi, potrebbero essere rivalutati come un tentativo radicale di assicurare l'indipendenza, e quindi in ultima istanza la libertà, a tutti i sanculotti. Questa interpretazione del repubblicanesimo nella Francia rivoluzionaria non può non sollevare alcune perplessità, dal momento che sembra esserci un che di contraddittorio

70 Yannick Bosc, *Sur le principe de fraternité*, «Révolution française.net», cit.

71 La nozione di “*économie politique populaire*” è un elemento cardine della revisione storiografica che assimila le posizioni di Robespierre a quelle della sanculoteria. Gli studiosi che la stanno elaborando sostengono che per quel che concerne il diritto all'esistenza, la revocabilità dei mandati, la legiferazione popolare e il diritto all'insurrezione le posizioni di Robespierre e quelle dei sanculotti coincidono. L'“*économie politique populaire*” prescrive la preminenza del diritto all'esistenza su quello alla proprietà, nel contesto di un progetto di matrice liberale radicalmente alternativo a quello capitalistico, definito “*libéralisme humaniste*” o “*libéralisme égalitaire*”. Cfr. Florence Gauthier, *De Mably à Robespierre. De la critique de l'économique à la critique du politique. 1775-1793*, in AA. VV., *La guerre du blé au XVIIIe siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique au XVIIIe siècle*, Montreuil, 1988, pp. 111-144; Idem, *Le droit naturel en révolution*, in AA. VV., *Permanences de la Révolution*, Montreuil, 1989, pp. 31-51; Idem, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution 1789-1795-1802*, Paris, 1992, pp. 93-95; Idem, *Robespierre critique de l'économie politique tyrannique et théoricien de l'économie politique populaire*, in AA. VV., *Robespierre. De la Nation artésienne à la République et aux Nations (Actes du colloque Arras, 1-2-3 avril 1993)*, Lille-Paris, 1994, pp. 235-243; Idem, *Très brève histoire de la Révolution française, révolution des droits de l'homme et du citoyen*, «Révolution Française.net», mis en ligne le 2 décembre 2005, <http://revolution-francaise.net/2005/12/02/10-tres-breve-histoire-de-la-revolution-francaise-revolution-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen>; J.-P. Gross, *Égalitarisme jacobin et droits de l'homme 1793-1794 (La Grande famille et la Terreur)* (1997), Paris, 2000, pp. 32 e ss., *passim*; G. Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, Paris, 1990, pp. 52-58. Per un giudizio critico, che contesta la legittimità storiografica e la validità euristica della formula «*économie politique populaire*», cfr. D. Margairaz, Ph.Minard, *Marché des subsistances et économie morale: ce que “taxer” veut dire*, in «*Annales historiques de la Révolution française*», n. 352, avril-juin 2008, pp. 53-99, alle pp. 76-78

L'espressione «*libéralisme égalitaire*», è stata usata per la prima volta – con riferimento ad un gruppo di economisti francesi del Settecento – da S. Meyssonier, *La balance et l'horloge: la genèse de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle*, Montreuil, 1989, pp. 137 e *passim*.

nell'elevare i protagonisti del Terrore a paladini della libertà individuale. Tuttavia questo la rende non meno degna del massimo interesse, nella misura in cui condividiamo l'idea che – in una società segnata dalla diseguaglianza – la povertà implica il dominio.

Peraltro la presenza di una libertà concepita nei termini del non dominio, per quel che concerne i primi anni della rivoluzione, è stata rilevata anche da diverse altre ricerche. Penso soprattutto ai lavori di Raymonde Monnier⁷² che documentano come – almeno fino alla crisi di Varennes – gli ambienti intellettuali prossimi ai Cordiglieri e il *Cercle social* fossero influenzati dal pensiero dei *Commonwealthmen*. La studiosa si concentra in particolare sull'influenza che ebbero le traduzioni delle opere degli autori che Skinner ha definito neo-romani, come Milton e Nedham, nel trasmettere la loro concezione della libertà ai rivoluzionari francesi. Nell'introduzione di Monnier alla versione di *The excellency of a free state* tradotta in francese da Mandar (*De la souveraineté du peuple, et de l'excellence d'un état libre*) si legge che “Outre les larges emprunts faits aux écrits théoriques de Rousseau et de Mably, Mandar reproduit la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 et donne en note plusieurs définitions de la liberté, qui montrent assez qu'il s'agit de la liberté individuelle comme non-domination”⁷³.

L'influenza del repubblicanesimo dei *commonwealthmen* sulla cordigliera è confermata anche dai lavori di Rachel Hammersley. In un articolo che ricostruisce l'influenza di Harrington sul giornale di Rutledge – *Le creuset* – e su un progetto costituzionale che gli viene attribuito, l'autrice sostiene che i cordiglieri traevano ispirazione dalla tradizione trasmessa dai repubblicani inglesi del XVII secolo e dai loro successori del XVIII, piuttosto che da Rousseau e Montesquieu⁷⁴. La peculiarità della ricezione del repubblicanesimo inglese da parte di personaggi come François Robert, Lavicomterie, e lo stesso Rutledge,

72 Raymonde Monnier, *Le républicanisme à l'épreuve de la Révolution française. 1770-1802*, in *Révoltes et révolutions en Europe (Russie comprise) et aux Amériques de 1773 à 1802*, a cura di Raymonde Monnier, Ellipses, Paris, 2004, pp. 311-342; Idem, *Républicanisme, libéralisme et Révolution française*, «Actuel Marx», 2002/2, n° 32, pp. 83-108; Idem, *Tradition et innovation: transfert et réception des textes républicains autour de 1789*, «Révolution française.net»: <http://revolution-francaise.net/2011/07/07/444-tradition-et-innovation-transfert-et-reception-des-textes-republicains-autour-de-1789> (consultato il 27 gennaio 2012); Nedham, *Machiavel ou Rousseau?*, «Révolution française.net»: <http://revolution-francaise.net/2008/07/18/250-nedham-machiavel-ou-rousseau> (consultato il 27 gennaio 2012); Idem, *Républicanisme, patriotisme et Révolution française*, Paris, L'Harmattan, 2005.

73 Marchamont Nedham, *De la souveraineté du peuple, et de l'excellence d'un état libre*, a cura di Raymonde Monnier, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 2010, p. 29.

74 Rachel Hammersley, *The Commonwealth fo Oceana de James Harrington: un modèle pour la France révolutionnaire?*, in «Annales historiques de la Révolution française», n. 342 (ottobre-dicembre 2005), pp. 3-20.

Questi stessi argomenti vengono trattati dall'autrice più analiticamente nella monografia *French Revolutionaries and English Republicans. The Cordeliers Club, 1790-1794*, Woodbridge, Boydell Press, 2005.

consisterebbe nel fatto che essi vi impressero una accentuata curvatura democratica, insistendo su istituzioni come l'iniziativa di legge popolare, la ratifica popolare delle leggi e il mandato imperativo.

Tuttavia l'influenza della tradizione repubblicana viene documentata soltanto nell'ambito della cordigliera e rimane ancora da chiarire come si combinasse con ispirazioni di provenienza diversa – contrattualismo e giusnaturalismo *in primis* - e soprattutto se la si possa rilevare e in quale misura presso la Montagna e il club dei giacobini, come sostenuto, per quanto in termini antitetici, sia da Keith Baker che da Yannick Bosc.

Raymonde Monnier sembrerebbe tratteggiare una forma di continuità fra il giacobinismo e il repubblicanesimo quando individua nella retorica del diritto alla resistenza al dispotismo e nei temi tirannicidi qualche eco di questa tradizione⁷⁵. Cionondimeno, se la sua analisi definisce con precisione la rilevanza dei temi repubblicani nei primi anni della rivoluzione, l'interrogativo relativo al destino della libertà come non dominio nel corso dell'anno II sembra rimanere inevaso.

Al contrario Rachel Hammersley oppone in modo categorico il repubblicanesimo cui aderivano i cordiglieri a quello giacobino, sempre che in quest'ultimo caso sia legittimo parlare di repubblicanesimo⁷⁶. Mentre i primi erano, infatti, inclini ad ammettere la corruzione e riponevano la loro fiducia in un assetto istituzionale che garantisse una partecipazione radicalmente democratica, i membri del club di Rue Saint-Honoré erano piuttosto dediti a un millenarismo fanatico che si basava sull'assunto della virtuosità umana:

Les Cordeliers ne furent pas seulement plus prompts à embrasser le républicanisme: le type de républicanisme qui avait leur préférence différait aussi de celui des Jacobins. Ces derniers, mené par Robespierre, soulignent l'idée d'une république vertueuse. Selon eux, la première pierre du succès de la république reposait sur la diffusion de la moralité dans la population. De là leur enthousiasme pour les fêtes révolutionnaires et le développement du culte de l'Être Suprême. Le républicanisme des Cordeliers, par contraste, se caractérisait par son scepticisme par rapport à la vertu et sur la possibilité d'inculquer la moralité dans le corps des citoyens français. Au lieu d'une moralité infaillible, le Cordeliers insistaient plutôt sur le fait que de bonnes lois (comme la *Déclaration des droits*) constituaient les fondements essentiels d'une république victorieuse. Ils expliquaient aussi que le rôle des citoyens n'était pas de se comporter vertueusement, mais plutôt de surveiller les gouvernants, et

75 Raymonde Monnier, *Le républicanisme à l'épreuve de la Révolution française. 1770-1802*, cit.

76 “De nombreux Jacobins, sans excepter Robespierre, étaient résolument réticents envers le républicanisme” in Rachel Hammersley, *The Commonwealth fo Oceana de James Harrington: un modèle pour la France révolutionnaire?*, cit., p. 15.

d'agir si leurs propres droits, ou ceux de leurs concitoyens, étaient violés.⁷⁷

Questa distanza si spiegherebbe con il fatto che le due visioni politiche si ispiravano a fonti sostanzialmente diverse. Mentre i giacobini facevano prevalentemente riferimento all'austerità e al militarismo di Sparta e Roma, tramandate soprattutto dagli scritti di Montesquieu e Rousseau, i cordiglieri si rifacevano alla tradizione più democratica di Atene e Venezia, trasmessa loro, come abbiamo visto, dalle opere dei *commonwealthmen* inglesi⁷⁸.

In buona sostanza l'applicazione del paradigma repubblicano alla rivoluzione continua ad essere molto frammentaria e a suscitare aspre controversie. Rimangono ancora in sospeso le questioni della rilevanza della tradizione repubblicana nella Francia rivoluzionaria, della sua ispirazione prevalente – umanesimo civico o repubblicanesimo classico. Rimangono ancora controversi il suo rapporto con il Terrore e l'identità dei suoi interpreti. E la soluzione di questi nodi in un senso piuttosto che in un altro dipende anche da una più precisa definizione di ciò che intendiamo per repubblicanesimo.

In conclusione cercherò di trarre una morale, per quanto trita, dalle vicissitudini storiografiche di questo paradigma relativamente al caso francese. Applicare delle categorie permette di interrogare il passato a proposito di un'eventuale presenza, ma non esaurisce la sostanza degli avvenimenti. Eppure molto spesso la storiografia sembra restia ad ammettere che gli uomini, di cui per lo più si interessa, aderiscano a principi tra loro anche molto diversi e non necessariamente conciliabili.

⁷⁷ Rachel Hammersley, *The Commonwealth fo Oceana de James Harrington: un modèle pour la France révolutionnaire?*, cit., p. 16.

⁷⁸ *Ibidem*.