

LA FRAGILE E DOLENTE FELICITÀ DI ROBESPIERRE

Cesare Vetter

The Fragile and Sorrowful Happiness of Robespierre.

The issue of happiness is the core of the self-narration of the French Revolution. The promise and the hope of happiness are fundamental elements of its capacity of activating millenarian hopes, and of being conceived as the «Good news». The essay focuses on Robespierre's conception of happiness. The Author questions the mainstream positions on the Jacobin conception of happiness, and particularly the way they attribute to Robespierre only a concern with «public happiness». Through a philological, lexicological and lexicometrical reading, it is reconstructed the dialectic between individual, private and public happiness in Robespierre's political thought and political initiative.

Keywords: Happiness, Public Happiness, French Revolution, Robespierre.

1. Premessa

La questione della felicità sta al centro della narrazione che fin dagli inizi la Rivoluzione francese produce su se stessa. La promessa e la speranza di felicità sono ingredienti fondamentali della sua capacità di riaccendere speranze millenaristiche e del suo presentarsi ed essere vissuta come «buona novella». La parola *bonheur* è largamente presente – anche se in una misura che allo stato attuale degli studi non è quantificabile con precisione¹ – nei *cahiers de doléances* del 1789 e nei numerosi opuscoli pubblicati tra la convocazione e l'apertu-

¹ Presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Trieste (ora Dipartimento di studi umanistici) abbiamo costituito e stiamo continuando a implementare un *corpus* informatico di testi della rivoluzione francese. Il *corpus* digitalizzato nella mia disponibilità (che per il momento non può essere messo in rete per vincoli dovuti alle normative sui diritti editoriali) conta un totale complessivo di 5.572.407 *tokens* e comprende la seguente bibliografia: *Ceuvres politiques* di Marat (10 voll., Bruxelles, 1989-1993) e altri scritti di Marat del periodo precedente la rivoluzione; *Ceuvres* di Robespierre (11 voll., Paris, 2000-2007); *Ceuvres complètes* di Saint-Just (Paris, 1984); il giornale di Hébert (*Le Père Duchesne*, 10 voll., Paris, 1969); *Du Bonheur* di Lequinio (20 brumaire an second). Per le caratteristiche del *corpus* e i software linguistici usati nelle interrogazioni lessicometriche rinvio a C. Vetter, *Introduzione*, in *La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese*, tomo I, Trieste, EUT, 2005, pp. 9-19 e a C. Vetter, *A proposito di felicità, rivoluzione francese, banche dati e linguistica computazionale*, in *Revolution Française.net, Epistémologie*, mis en ligne le 07 février 2007, <http://revolution-francaise.net/2007/02/07/107-proposito-felicit-rivoluzione-francese-banche-linguistica-computazionale>. Ulteriori messe a punto saranno fornite nell'*Introduzione* al secondo tomo, in corso di stampa. Rinvio al primo tomo e ai

ra degli Stati Generali. Anche Luigi XVI – seguendo uno stilema largamente consolidato nel lessico della monarchia assoluta – non rinuncia a richiamarsi costantemente – prima e dopo il 1789 – al *bonheur* del suo popolo. Nella seduta di apertura degli Stati Generali (5 maggio 1789) promette di «ouvrir à la nation une nouvelle source de bonheur». Il 13 ottobre 1790, nel discorso per l'inaugurazione della *Confédération universelle des Amis de la Vérité*, Claude Fauchet – l'animatore del *Cercle social* – evoca «le bonheur du monde». Su suggerimento dell'abate Raynal, l'Accademia di Lione proporrà la questione della felicità come tema del concorso del 1791 e tra i partecipanti troviamo il giovane Bonaparte². Nella sua seduta di apertura (21 settembre 1792) la Convenzione – per bocca di Pierre Louis Manuel – si autodefinisce «une assemblée de philosophes occupés à préparer le bonheur du monde». La Rivoluzione promette una *égalité de (du) bonheur*, il cui perimetro varia a seconda degli orientamenti ideali e politici. Per Jacques Necker l'*égalité de bonheur* non implica neppure l'*égalité politique*. Per Brissot (Gironda) e per Desmoulin (Indulgenti) deve arrestarsi davanti al diritto di proprietà. Per il giacobinismo robespierrista e per larga parte del movimento sanculotto l'*égalité de bonheur* – nell'anno secondo evocata anche come *bonheur de l'égalité* – deve e può limitare il diritto di proprietà in nome del primato del diritto all'esistenza. Per Babeuf implica necessariamente la *communauté des biens*.

«Le bonheur de tous» figura nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 26 agosto 1789, che diventerà il preambolo della costituzione del 1791. L'articolo primo della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 24 giugno 1793 (preambolo della costituzione del 1793) recita che «le but de la société est le bonheur commun». «Braves sans-culottes, pourquoi avez-vous fait la révolution? n'est-ce pas pour être plus heureux, foutre?» scrive Hébert nel numero 241 (fine maggio 1793) del «Père Duchesne». E ancora nel numero 263 (24 luglio 1793): «Il y a trop longtemps que les pauvres bougres de sans-culottes souffrent et tirent la langue. C'est pour être plus heureux, qu'ils ont fait la révolution». «Le but de la Révolution est le Bonheur du Peuple» si legge nell'intestazione dell'*Instruction de la Commission temporaire de surveillance républicaine* (26 brumaire an second: 16 novembre 1793), il documento che Albert Soboul definisce il manifesto dei sanculotti, Françoise Brunel il manifesto di quella parte della Montagna più sensibile ai *droits sociaux* e che Hannah Arendt prende come cartina di tornasole per testare le diversità tra Rivoluzione francese e Rivoluzione americana³.

miei lavori precedenti anche per l'esatta collocazione di tutte le citazioni di Robespierre richiamate in questo saggio.

² Cfr. H. Méchoulan, *Réflexion sur le bonheur du genre humain: les concours de l'Abbé Raynal (Académie de Lyon 1789-1793)*, in AA.VV., *La philosophie et la Révolution française*, sous la direction de B. Bourgeois et J. D'Hont, Paris, Vrin, 1993, pp. 11-27.

³ *Instruction. Adressée aux Autorités Constituées des Départemens de Rhône et de Loire, par la Commission Temporaire Létablie à Ville Affranchie (Lyon)*, 26 Brumaire an II (16 novembre 1793), in W. Markov – A. Soboul, *Die Sansculotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksebewegung, 1793-1794*, Berlin, Akademie-Verlag, 1957, pp. 218-236. Cfr. A. Soboul, *Storia della rivoluzione francese* (1983), Milano, Rizzoli, 2001, p. 121; D.M.G. Sutherland, *Rivoluzione e con-*

«Que veut chacun de nous? Que voulons-nous tous? Que cherchons-nous depuis l'instant où nous devenons capables de quelque volonté jusqu'au moment où notre sangle se glace, et où tous nos besoins s'anéantissent; nous voulons être heureux, rien autre chose», argomenta Joseph Marie Lequinio nel discorso (ateo e materialista) *Du Bonheur* (20 brumaire an second: 10 novembre 1793), il testo forse più noto sulla felicità prodotto nel periodo rivoluzionario. Nel suo testamento filosofico (*Esquisse*: 1793-1794) Condorcet – proscritto e fuggiasco – non rinuncerà a ribadire la convinzione che «la nature lie, par une chaîne indissoluble, la vérité, le bonheur et la vertu». Il riferimento alla felicità è componente essenziale delle strategie discorsive che mettono in campo il san-culotto come figura centrale nell'anno secondo (1793-1794).

Le caratteristiche e i contenuti di questa felicità tanto evocata variano a seconda delle fasi della rivoluzione e degli orientamenti ideali e politici che si contendono il campo. Per alcuni si tratta di creare le condizioni in cui ogni individuo possa cercare al meglio la propria felicità, sviluppando i propri talenti e le proprie capacità. È questa l'impostazione – che potremmo chiamare procedurale – di Condorcet, già esposta con chiarezza nello scritto *De l'influence de la révolution de l'Amérique sur l'Europe* (1786):

Une nation prise en corps étant un être abstract elle ne peut être ni heureuse ni malheureuse. Ainsi, quand on parle du bonheur d'une nation collectivement, on ne peut entendre que deux choses: ou une espèce de valeur moyenne, regardée comme le résultat du bonheur et du malheur des individus; ou les moyens généraux de bonheur, c'est-à-dire de tranquillité et de bien-être que le sol, les lois, l'industrie, les rapports avec les nations étrangères, peuvent offrir à la généralité des citoyens. Il suffit d'avoir quelque idée de justice pour sentir que l'on doit s'en tenir au dernier sens⁴.

Per altri la politica ha il compito non solo di creare opportunità per la libera e piena fioritura delle capacità e dei talenti individuali ma deve intervenire concretamente nella costruzione di una felicità imperniata su un'eguaglianza sociale di fatto. In questo solco si muove il *bonheur* evocato nelle celebri strofe di *La Carmagnole* (anonimo, agosto 1792): «Il faut raccourcir les géants / Et rendre les petits plus grands / Tout à la même hauteur / Voilà le vrai bonheur». Egalitarista e improntato a una visione sostantiva della felicità è anche il *bonheur* evocato nella sopracitata *Instruction de la Commission temporaire de surveillance républicaine*:

trorivoluzione. *La Francia dal 1789 al 1815* (1985), Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 211 sgg., 243 sgg.; F. Brunel, *Thermidor. La chute de Robespierre*, Bruxelles, Complexe, 1989, pp. 12-13; H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, p. 98. Sulla *Commission temporaire* resta tuttora fondamentale R. Cobb, *La Commission temporaire de Commune-Affranchie (Brumaire – Germinal an II). Étude sur le personnel d'une institution révolutionnaire* («Cahiers d'histoire», 1957, tome 2, pp. 23-57), in *Terreur et Subsistances 1793-1795*, Paris, Clavreuil, 1965, pp. 55-94.

⁴ M.-J.-A.-N. Condorcet, *De l'influence de la révolution de l'Amérique sur l'Europe* (1786), in *Oeuvres de Condorcet*, publiées par A. Condorcet O'Connor et M.F. Arago, 12 voll., Paris, 1847-1849, t. VIII, pp. 1-113: p. 4.

Tout est permis pour ceux qui agissent dans le sens de la révolution; il n'y a d'autre danger pour le républicain, que de rester en arrière des lois de la République; quiconque les prévient, les devance, quiconque même outrepassa en apparence le but, souvent n'y est pas encore arrivé. Tant qu'il y aura un être malheureux sur la terre, il y aura encore des pas à faire dans la carrière de la liberté [...] La révolution est faite pour le peuple; c'est le bonheur du peuple qui en est le but [...] Ceux qui, dès l'origine de la révolution, ont su en saisir l'esprit et en favoriser les progrès, ceux-là ont du voir qu'elle tendoit à faire disparaître de dessus le sol de la France les monstruosités inhumaines; ceux-là ont vu que si une égalité parfaite de bonheur étoit malheureusement impossible entre les hommes, il étoit au moins possible de rapprocher davantage les intervalles⁵.

Questa visione sostantiva della felicità declinata in senso sociale (a volte egualitario e a volte egualitarista) affonda le sue radici remote in antiche e consolidate tradizioni di pensiero. Le radici prossime rinviano ai filoni più radicali della cultura illuministica. Mably – sostenitore e teorizzatore della *communauté des biens* – enuncia con molta chiarezza l'idea che la natura ha predisposto per l'uomo un solo tipo di felicità (1763):

Mais croirez-vous, mon cher Aristias, que, suivant la bizarrerie de nos goûts, la nature, aussi inconstante et aussi capricieuse que nous, doit avoir différentes sortes de bonheur à nous distribuer? Non, elle n'en a qu'un qu'elle offre également à tous les hommes, et la politique doit commencer par connoître ce bonheur dont l'homme est susceptible, et les moyens qui lui sont donnés pour y parvenir⁶.

Saint-Just a volte sembra inclinare verso un'impostazione procedurale, a volte sembra indulgere a una visione sostantiva:

Il s'agit moins de rendre un peuple heureux que de l'empêcher d'être malheureux. N'opprimez pas, voilà tout. Chacun saura bien trouver sa félicité. Un peuple, chez lequel serait établi le préjugé qu'il doit son bonheur à ceux qui gouvernent, ne le conserverait pas longtemps [...] La Révolution doit s'arrêter à la perfection du bonheur et de la liberté publique par les lois. Ses élancements n'ont point d'autre objet, et doivent renverser tout ce qui s'y oppose; et chaque période, chaque victoire sur le monarchisme doit amener et consacrer une institution républicaine⁷.

Anche le formule cambiano: *bonheur de tous, bonheur commun, bonheur commun de tous, bonheur républicain, bonheur du peuple, bonheur de la nation*.

⁵ *Instruction*, cit., pp. 220-222.

⁶ G.B. de Mably, *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique*, Paris, 1763, p. 32.

⁷ L.-A. Saint-Just, *Fragments d'institutions républicaines*, in *Œuvres complètes*, édition établie par M. Duval, Paris, Lebovici, 1984, pp. 966-1009, alle pp. 968 e 979. I due passi sono disposti in modo diverso nell'edizione delle *Œuvres complètes*, curata da A. Kupiec e M. Abensour: Saint-Just, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 1140, 1141. Le successive citazioni faranno riferimento all'edizione Duval.

Non ho trovato – ma lo dico con cautela, perché risultati definitivi si potranno avere solo con la digitalizzazione integrale delle fonti – l'espressione «le plus grand bonheur du plus grand nombre», ossia il corrispettivo francese della formula utilitarista «the Greatest Happiness of the Greatest Number»⁸. Anche se non alla lettera, la sostanza liberale della formula benthamiana – largamente circolante nel Settecento francese e italiano – risuona però in molti interventi, in particolare girondini. Così per esempio – nella discussione sulla costituzione – l'8 maggio 1793 Vergniaud afferma che «la constitution la plus parfaite sera celle qui fera jouir de la plus grande somme de bonheur possible et le corps social et les individus qui le composent»⁹. La formula *bonheur commun* – recepita nella *Déclaration* del 1793 e ampiamente usata nell'anno secondo – attraversa tutta la rivoluzione. La si ritrova, per esempio, in Mirabeau e Condorcet, con significati diversi da quelli del giacobinismo e della sanculotteria e ancor più radicalmente diversi dall'accezione che assumerà con Babeuf. Nel giacobinismo robespierrista, nei montagnardi e nella sanculotteria dell'anno secondo *bonheur commun* corrisponde prevalentemente al significato messo a fuoco da Jean Bart, all'idea cioè di «un bonheur partagé, frugal [...] accessible à tous», un *bonheur* raggiungibile tramite «la généralisation de la petite propriété»¹⁰. È questo il *bonheur* prefigurato da Saint-Just (13 marzo 1794):

Nous vous parlâmes du bonheur: l'égoïsme abusa de cette idée pour exaspérer les cris et la fureur de l'aristocratie. On réveilla soudain les désirs de ce bonheur qui consiste dans l'oubli des autres et dans la jouissance du superflu. Le bonheur! le bonheur! s'écriait-on. Mais ce ne fut point le bonheur de Persépolis que nous vous offrîmes; ce bonheur est celui des corrupteurs de l'humanité: nous vous offrîmes le bonheur de Sparte et celui d'Athènes dans ses beaux jours; nous vous offrîmes le bonheur de la vertu, celui de l'aisance et de la médiocrité; nous vous offrîmes le bonheur qui naît de la jouissance du nécessaire sans superfluité; nous vous offrîmes pour bonheur la haine de la tyrannie, la volupté d'une cabane et d'un champ fertile cultivé par vos mains. Nous offrîmes au peuple le bonheur d'être libre et tranquille, et de jouir en paix des fruits et des mœurs de la Révolution; celui de retourner à la nature, à la morale, et de fonder la République. C'est le peuple qui fait la République par la simplicité de ses mœurs; ce ne sont point les charlatans, qu'il faut chasser au préalable de notre société, si vous voulez qu'on y soit heureux. Le bonheur que nous vous offrîmes n'est pas celui des peuples corrompus; ceux-là se sont trompés, qui attendaient de la Révolution le privilège d'être à leur tour aussi méchants que la noblesse et

⁸ Per una messa a fuoco sulle vicende di questa formula, usata per la prima volta dal filosofo scozzese Francis Hutcheson (1725), cfr. R. Shackleton, *The Greatest Happiness of the Greatest Number: the History of Bentham's phrase*, in «Studies on Voltaire», 1972, vol. XC, pp. 1461-1482; G. Francioni, nota 27, in P. Verri, *Meditazioni sulla felicità* (1763), a cura di G. Francioni, Como-Pavia, Ibis, 1996, pp. 82-83.

⁹ *Réimpression de l'ancien Moniteur*, t. XVI, Paris, 1860, p. 345.

¹⁰ J. Bart, *Le but de la société est le bonheur commun*, in AA.VV., *Les Déclarations de l'an I. Colloque Poitiers*, 2 et 3 décembre 1993, Paris, Presses universitaires de France, 1995, pp. 133-143, alle pp. 136-137, 141.

que les riches de la monarchie; une charrue, un champ, une chaumière à l'abri du fisc, une famille à l'abri de la lubricité d'un brigand, voilà le bonheur¹¹.

Nella sanculotteria dell'anno secondo sono però già presenti richieste più radicali, che prefigurano le successive teorizzazioni comuniste di Babeuf. Con Babeuf l'aggettivo *commun* affiancato a *bonheur* e a *félicité* torna a implicare – così come precedentemente in Meslier, in Morelly e in Mably, ma non in Rousseau – l'abolizione della proprietà privata e la *communauté des biens*. Con Babeuf, inoltre, (e con Buonarroti) nel campo semantico di *bonheur commun* entra la nozione di *dictature* (declinazione particolare del nesso politica-felicità, che affida la realizzazione della felicità a minoranze virtuose e illuminate e pospone la partecipazione piena dei cittadini alla società rigenerata) e tale saldatura percorrerà gran parte delle teorizzazioni comuniste del XIX e del XX secolo. *La dictature révolutionnaire* saprà trasformarsi da semplice categoria del pensiero politico in forza storicamente operante, capace di alimentare speranze ed entusiasmi e di orientare sensibilità individuali e comportamenti collettivi, proprio anche grazie alle sue promesse di felicità. Nel paradosso della dittatura levatrice di libertà gioca un ruolo importante e decisivo l'idea di felicità. Il *bonheur commun* del filone babuvista-buonarrotiano (*communauté des biens*) radicalizza il *bonheur commun* dell'anno secondo (*bonheur partagé*). In tutte e due le varianti comunque l'espressione non ha nulla a che vedere con la nozione di «bene comune» con cui viene a volte erroneamente tradotta. Non ha nulla a che vedere neppure con il *common blessing* di Pope (tradotto in francese con *bonheur commun*)¹², il *common good* evocato nella costituzione del Massachusetts del 1780 o con il *commonwealth* del lessico politico britannico del Settecento. Non ho elementi infine per tematizzare l'eventuale nesso tra *bonheur commun* e *sens commun*, nozione al centro di una recente e affascinante indagine di Sophia A. Rosenfeld¹³. Nel lessico della rivoluzione il nesso indubbiamente esiste, ma andrebbe documentato e quantificato con esattezza.

La Rivoluzione francese lascia in eredità al XIX e al XX secolo un'idea nuova di felicità: una felicità accessibile a tutti, connotata socialmente in senso egualitario e suscitata politicamente per via rivoluzionaria. Sono questi aspetti – tra loro strettamente correlati – che costituiscono la novità evocata da Saint-Just nella celebre frase del 3 marzo 1794 («Le bonheur est une idée neuve en Europe»)¹⁴. È una novità che segna una forte discontinuità nella storia dell'idea

¹¹ L.-A. Saint-Just, *Rapport au nom du Comité de salut public sur les factions de l'étranger, présenté à la Convention nationale dans la séance du 23 ventôse an II*, in *OEuvres complètes*, cit., pp. 722-738: pp. 729-730.

¹² Nella traduzione francese (*Essai sur l'homme*, Paris, 1761, p. 59) l'idea che in ogni parte dell'universo e quindi anche in tutti gli uomini ci sia lo stesso grado di felicità è espressa con la formula *bonheur commun* (nel testo originale inglese: *common blessing*): «Le Ciel, qui a soufflé dans tous les membres de l'Univers une âme commune, leur a aussi donné un bonheur commun».

¹³ S. Rosenfeld, *Common Sense. A Political History*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2011.

¹⁴ L.-A. Saint-Just, *Rapport au nom du Comité de salut public sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la Révolution, présenté à la Convention Nationale dans la séance du 13 ventôse an II*, in *Oeuvres complètes*, cit., pp. 714-715: p. 715.

di felicità. Se infatti il nesso politica-felicità è presente in molte formulazioni settecentesche, la declinazione in senso rivoluzionario e le prospettive egalarie sul piano sociale aprono uno scenario inedito, che segnerà profondamente il XIX e il XX secolo. Aveva colto nel segno Mazzini – che contesta alla radice l'idea di felicità come idea ingannevole e assolutamente non rispondente alle potenzialità ontologiche dell'uomo su questa terra e che accomuna in una stessa condanna il diritto alla ricerca della felicità e il diritto alla felicità – quando individuava nel «diritto alla felicità» il tratto caratterizzante delle ideologie socialiste e comuniste¹⁵. L'idea che la Rivoluzione francese lascia in eredità al XIX e al XX secolo – con la sua insistenza sul nesso rivoluzione-eguaglianza sociale/felicità – segna uno spartiacque tra la felicità degli antichi e la felicità dei moderni. Il concetto di felicità – per usare la distinzione tra concetto e concezione suggerita da John Rawls¹⁶ – si arricchisce di una nuova concezione. Una concezione eversiva, che rompe la rassegnazione delle masse popolari di antico regime, adagate – come acutamente suggerisce Tocqueville – in una sorta di *bonheur végétatif*¹⁷. La nuova idea di felicità spazza via anche i supporti teorici alla rassegnazione, quelli tradizionali d'ispirazione filosofica e religiosa ma anche quelli messi in campo nel secolo dei lumi (Alexander Pope, Robinet) con l'intrigante dottrina del «compenso» e della «bilancia»¹⁸.

Gli estensori della Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo e del cittadino del 1795 rinunceranno a inserire la felicità tra i diritti dell'uomo in base alla considerazione che era impossibile mettersi d'accordo sul significato preciso della parola. Nella seduta della Convenzione del 16 Messidoro anno III (4 luglio 1795) verrà ricordato che «il y a deux mille ans que l'on comptait 288 espèces de bonheur»¹⁹. Il vero motivo è però la potente carica eversiva della promessa di felicità. L'impegno – espresso insistentemente in molti documenti dell'anno secondo – a continuare la rivoluzione fino a che sulla terra fosse rimasto un solo essere povero e infelice (*malheureux* indica nella maggior parte dei casi sia l'infelice sia il povero) configurava l'idea di una rivoluzione permanente, in netto contrasto con gli orientamenti di una parte dei Termidoriani a chiudere la rivoluzione. Il problema di «terminer la révolution» si pone fin dal periodo della Costituente e su questa questione si consuma prima lo scontro tra giacobini e foggianti e successivamente nel periodo della Convenzione lo scontro tra Gironda e Montagna. Il 22 maggio 1793 Brissot invoca «un calme républicain» in base alla considerazione che «le bonheur n'est point dans l'éternelle répétition de convulsions violentes». Dopo l'estromissione della Gironda il 31 maggio-2 giugno 1793 la frattura si riproduce all'interno della stessa Montagna e porterà agli avvenimenti del 9 Termidoro anno II (27 luglio

¹⁵ Cfr. C. Vetter – A. Stefanel, *Giuseppe Mazzini. Felicità, reincarnazionismo e sacralizzazione della politica*, in «Contemporanea», 2011, n. 1, pp. 5-32.

¹⁶ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Milano, Feltrinelli, 2002, p. 23.

¹⁷ A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*, in *Mémoires de la Société Académique de Cherbourg*, Cherbourg, 1835, pp. 293-344.

¹⁸ Cfr. C. Rosso, *Moralisti del «bonheur»* (1954), Pisa, Libreria Goliardica, 1977, pp. 59 sgg., 87 sgg.; Id., *Illuminismo, felicità, dolore*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1971, pp. 61 sgg.

¹⁹ *Réimpression de l'ancien Moniteur*, t. XXV, Paris, 1862, p. 150.

1794). La posta in gioco è *anche* una prospettiva che prometteva «le bonheur du monde entier», «le bonheur du genre humain» (Robespierre), che ribadiva che «les malheureux sont les puissances de la terre» (Saint-Just) e che assicurava l'impegno a far sì che non ci fosse più «un malheureux ni un pauvre dans l'État» (Saint-Just).

La nuova idea di felicità elaborata nell'anno secondo (1793-1794) è uno dei lasciti più importanti che la Rivoluzione francese consegna ai secoli XIX e XX e mi sembra che questo aspetto sia rimasto decisamente in ombra nei recenti tentativi di disegnare una storia dell'idea di felicità²⁰.

2. Robespierre e la felicità

In questo quadro che ho sommariamente delineato quale idea di felicità ci propone Robespierre? In via preliminare vorrei fare una considerazione. L'idea di felicità nella riflessione di Robespierre – a differenza di quanto avviene con Hébert e Saint-Just e, in un contesto e con implicazioni diverse, con Babeuf – è importante e rilevante, ma non decisiva. Non è cioè (come, per esempio, *vertu*) una nozione cardine nelle dinamiche di strutturazione dei ragionamenti robespierriani. La lessia *bonheur* ha una presenza corposa nel lessico di Robespierre (501 occorrenze negli 11 volumi delle *Oeuvres*; frequenza relativa: 0,023). Il suo uso è però spesso meramente persuasivo, serve cioè – grazie all'indiscussa e condivisa connotazione positiva della parola – a supportare le strategie discorsive messe di volta in volta in campo nel confronto e nello scontro politico. *Bonheur* e i suoi equivalenti sinonimici (*félicité*: 59 occorrenze; frequenza relativa: 0,003) hanno prevalentemente una funzione linguistica per rendere convincente il discorso. La felicità è sicuramente un valore per Robespierre ma nella sostanza – a differenza di Condorcet e di Babeuf, per citare due proposte politiche che nell'ambito della Rivoluzione francese declinano l'idea di felicità in modi completamente diversi – egli crede poco alla possibilità di riuscire a renderlo effettivo nella storia concreta degli uomini. Sono le leggi che dovrebbero rendere gli uomini liberi, virtuosi e felici. Robespierre lo afferma più volte e lo ribadisce anche nella lettera inedita del 1792 venuta recentemente alla luce²¹. Ma l'universo rivoluzionario robespierriano – per riprendere le acute osservazioni di Furet sul giacobinismo e più in generale sulla cultura rivoluzio-

²⁰ Cfr. F. de Luise – G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 489 sgg.; D. M. McMahon, *Happiness. A History*, New York, Grove Press, 2006, pp. 253-267; A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 203-210; G. Minois, *L'âge d'or. Histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, Fayard, 2009, pp. 346-360. La Rivoluzione francese è completamente assente nel volume AA. VV., *Le bonheur*, sous la direction de A. Schnell, Paris, Vrin, 2006.

²¹ Il documento, acquisito dalle Archives nationales, è ora disponibile in rete: *Lettre inédite de Robespierre à un destinataire inconnu sur le bonheur et la vertu, non datée* (1792): 683AP/1/dossier 2: <http://www.culture.gouv.fr/documentation/archim/ROB/ROB-accueil.htm>. A mio avviso più che di una lettera si tratta di una bozza di saggio e il destinatario non è un destinatario reale ma un interlocutore immaginario: forse Rousseau. È solo un'ipotesi e sulla questione sarà necessario un supplemento di indagine.

naria francese – è un universo popolato di volontà²². Le buone leggi saranno sempre ostacolate da volontà perverse e corrotte (*mauvais citoyens, ennemis de la liberté, ennemis du peuple*). Il cammino verso la felicità troverà inevitabilmente e continuamente nuovi ostacoli.

In Robespierre è possibile riscontrare – come ho suggerito in altra sede – una versione del mito di Armageddon. Il mito di Armageddon è stato relazionato con vari momenti storici e varie culture politiche da molti studiosi. Tra gli altri da Norman Cohn, André Glucksmann, Paul Berman²³. Nel mito di Armageddon esiste un popolo (secondo la tradizione apocalittica ebraica e paleocristiana il popolo di Dio) puro e incontaminato. Questo popolo è attaccato da forze interne corrotte e corruttrici, sostenute da potenti forze esterne, a loro volta corrotte e corruttrici. Un ristretto gruppo di virtuosi sotto la guida di un Salvatore riuscirà a condurre il popolo di Dio alla vittoria, sconfiggendo e sterminando i nemici interni ed esterni. Dopo lo scontro finale (la battaglia di Armageddon nell'*Apocalisse* di San Giovanni) il popolo di Dio continuerà a vivere felice e incontaminato, in una società perfetta e armoniosa, liberata da ogni impurità e corruzione. L'affermazione (*Sur les crimes des rois coalisés contre la France: 7 prairial an II, 26 mai 1794*) che in Francia esistono due popoli – uno virtuoso e l'altro corrotto e corruttrici, in combutta con gli stranieri corrotti e corruttrici – sembrerebbe segnalare il recepimento di questo mito anche da parte di Robespierre²⁴. Rispetto alle varie versioni del mito di Armageddon, quella di Robespierre è tra le più sofferte e sconsolate, tragica e dolente. La conclusione della lotta tra Bene e Male continua progressivamente ad allontanarsi e la felicità sembra sempre più sfuggire dalla storia e dalla terra per rintanarsi nelle pieghe di un futuro lontano e imprecisato. Resta la consolazione, per i giusti e virtuosi, di una ricompensa al di là della morte, di un *bonheur* ultraterreno, cui Robespierre crede profondamente e autenticamente, differenziandosi su questo punto dalle correnti atee e materialiste (ma anche da alcune impostazioni deistiche e teistiche) dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese. La curvatura dolente (non direi pessimista, perché la prospettiva di una ricompensa ultraterrena per i buoni, i giusti e i virtuosi è pur sempre robustamente consolatoria) e la constatazione dell'ineliminabilità del *malheur* dalla condizione umana ridimensionano in Robespierre quegli aspetti prometeici e messianici della cultura rivoluzionaria, che Furet ha riassunto con la formula «la politica può tutto»²⁵. Robespierre è un *philosophe*, come sostiene

²² F. Furet, *Terrore*, in F. Furet – M. Ozouf, *Dizionario critico della rivoluzione francese* (1988, 1992), 2 voll., Milano, Bompiani, 1994, vol. I, pp. 172-186; p. 184.

²³ N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse* (1957), Torino, Edizioni di comunità, 2000; A. Glucksmann, *L'undicesimo comandamento* (1992), Milano, Longanesi, 1992; P. Berman, *Terrore e liberalismo* (2003), Torino, Einaudi, 2004, in particolare pp. 55 sgg.

²⁴ Per l'importanza dei miti nella strutturazione delle culture politiche cfr. D. Edelstein, *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature and the French Revolution*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2009. Nell'esposizione dei filoni culturali che conducono al Terrore, Dan Edelstein assegna un ruolo centrale al mito dell'età dell'oro: ivi, pp. 6, 11-14, 45 sgg., 82-86, 87 sgg., 231 sgg., *passim*.

²⁵ F. Furet, *Terrore*, cit., p. 184.

giustamente Georges Labica, ma è anche – per riprendere il titolo di un libro di Henri Guillemin – «politico e mistico»²⁶. È il combinato disposto di queste tre dimensioni (la dimensione filosofica, la dimensione religiosa, la dimensione politica) che dà la cifra complessiva di Robespierre ed è al suo interno che si gioca la dialettica tra politica e felicità.

3. Felicità pubblica, felicità privata, felicità individuale

Secondo un luogo comune – che riprende un *cliché* elaborato nel periodo termidoriano – Robespierre sarebbe interessato esclusivamente alla «felicità pubblica». L'affermazione è ambigua e imprecisa. Ambigua perché sembra suggerire l'assenza di un'attenzione per l'individuo nella concezione robespierriana della felicità e imprecisa perché non si confronta con la polisemia dell'espressione «felicità pubblica» nel Settecento e nel lessico di Robespierre. Robespierre – ma il discorso potrebbe essere esteso a gran parte del giacobinismo in tutte le sue varie fasi, compreso il giacobinismo dell'anno secondo – guarda sia alla felicità pubblica (sulle cui diverse accezioni tornerò tra un attimo) sia alla felicità individuale. La felicità individuale nel lessico di Robespierre è indicata con le lessie intercambiabili *bonheur individuel*, *bonheur des individus*, *bonheur particulier*. La lessia *bonheur privé* a volte indica la felicità individuale a volte la felicità privata. La saldatura tra felicità individuale e felicità pubblica configura la *justice*.

L'equivoco di un Robespierre attento solo alla felicità pubblica nasce nella costruzione memoriale termidoriana. Nei dibattiti storiografici attuali ha il suo perno in una griglia di lettura che – incentrata esclusivamente sulla contrapposizione tra felicità pubblica e felicità privata – espunge o banalmente dimentica la nozione di felicità individuale. La questione meriterebbe una trattazione specifica. Mi limiterò a osservare che – sul piano analitico e al di là degli usi lessicali e delle sovrapposizioni che di volta in volta è possibile riscontrare nelle varie fonti – sarebbe opportuno tener ben distinte non solo le nozioni di felicità pubblica e felicità privata ma anche le nozioni di felicità privata e felicità individuale. La felicità individuale, ovviamente sempre presente nella felicità privata, può espandersi sia nella dimensione privata (nelle due articolazioni fondamentali della *vita attiva* e della *vita contemplativa*) sia nella dimensione pubblica del rapporto con gli altri e del confronto politico. La dimensione pubblica del confronto politico è stata considerata a lungo l'ambito di eccellenza della *vita attiva*. La felicità della tradizione repubblicana è *anche* una felicità individuale, che trova fioritura nell'ambito pubblico. La felicità evocata nel fortunato saggio di Hirschman²⁷ è una felicità individuale, che ciclicamente si rivolge alla dimensione privata (*vita attiva* del cittadino consumatore) e alla dimensione pubblica (*vita attiva* del cittadino che si dedica ai pubblici affari). E qui arriviamo alla

²⁶ H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, Paris, Editions du Seuil, 1987; G. Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

²⁷ A. O. Hirschman, *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

babele dei linguaggi sulla felicità. L'espressione «felicità pubblica», elemento costante nel lessico del potere e nel lessico dei critici e dei competitori per il potere, ha avuto e continua ad avere vari e distinti significati. Nel Settecento è usata in molte accezioni: la somma delle varie felicità individuali, il grado di prosperità di uno Stato, le possibilità offerte dallo Stato ai propri membri di realizzare e incrementare la propria felicità individuale, la felicità degli altri, il bene pubblico, la felicità che l'individuo prova nel partecipare all'attività politica. Se il nucleo essenziale del concetto di felicità sta nell'esperienza umana del dolore e del piacere (la felicità come assenza di dolore, la felicità come piacere prolungato e duraturo declinato sul piano a volte materiale, a volte psicologico, a volte spirituale e in ambiti sia immanenti sia trascendenti) alcune delle sopracitate accezioni di felicità pubblica – in particolare quelle che rinviano alla «ricchezza delle nazioni» – configurano forse più che una diversa concezione un diverso concetto di felicità.

Nel saggio *On Revolution* (1963, 1965) Hannah Arendt legge il diritto configurato nella *Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America* (4 luglio 1776) come «pursuit of Happiness» in chiave prevalentemente di *public happiness* e suggerisce che ciò che gli americani del XVIII secolo chiamavano «public happiness» veniva definito dai francesi nello stesso periodo «liberté publique» (*public freedom, public liberty*). I concetti veicolati dalle due espressioni andrebbero equiparati e indicherebbero la felicità provata dal cittadino nel partecipare attivamente ai processi di decisione politica. Questa è l'unica vera e autentica felicità dell'uomo, secondo l'interpretazione proposta da Hannah Arendt, che assolutizza e radicalizza elementi presenti nell'idea di felicità della tradizione repubblicana e in Tocqueville. Secondo Arendt questa felicità era un'esperienza (*experience*) in America e un gusto e una passione (*passion, taste*) in Francia. La distinzione di Robespierre tra libertà civile (*civil liberty*) e libertà pubblica (*public liberty*) corrisponderebbe «to the vague, conceptually ambiguous american use of the term happiness». La libertà civile robespierriana indicherebbe l'area del «private welfare», la libertà pubblica il «well-being as well as being a participator in public affairs»²⁸.

Sulla nozione di felicità dei Padri fondatori americani (Jefferson in particolare) il discorso resta aperto e potrà essere messo ulteriormente a fuoco recependo gli spunti e le sollecitazioni del paradigma repubblicano applicato alla Rivoluzione americana, non dimenticando però che l'espressione «pursuit of happiness» – come ha evidenziato correttamente Darrin M. McMahon – è più volte usata da Locke nel *Saggio sull'intelletto umano* (1689). Ho trovato invece scarsi riscontri alle suggestioni linguistiche di Arendt nell'Illuminismo e nella Rivoluzione francese. Nel caso di Robespierre (ma anche di Hébert, Marat e Saint-Just) nessun riscontro. Forse Hannah Arendt ha sovrapposto – senza verifiche documentarie adeguate – al lessico dell'Illuminismo francese e della Rivoluzione il lessico di Tocqueville, che nell'*Ancien régime et la révolution* (1856: livre III, ch. III) si sofferma analiticamente sull'«idée et le goût de la liberté publique» nella Francia del XVIII secolo e usa indistintamente le

²⁸ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 126 sgg.

espressioni *liberté publique* e *liberté politique* per indicare la partecipazione ai pubblici affari, partecipazione che Tocqueville descrive secondo i canoni della tradizione repubblicana:

Je me suis souvent demandé où est la source de cette passion de la liberté politique qui, dans tous les temps, a fait faire aux hommes les plus grandes choses que l'humanité ait accomplies, dans quels sentiments elle s'enracine et se nourrit [...] Ce qui, dans tous les temps, lui a attaché si fortement le cœur de certains hommes, ce sont ses attraits mêmes, son charme propre, indépendant de ses bienfaits; c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer sans contrainte, sous le seul gouvernement de Dieu et des lois. Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir.

Robespierre accenna – a dire il vero in poche occasioni – al *bonheur* che coloro che esercitano funzioni pubbliche provano nel «servir leurs concitoyens», ma non usa mai al riguardo le espressioni *liberté publique*, *bonheur public*, *félicité publique*. In Robespierre l'espressione *liberté publique* – che a partire dal XV secolo ha avuto vari e distinti significati e che nel lessico francese attuale è solitamente declinata al plurale per indicare diritti riconosciuti e tutelati dal diritto positivo – non è mai usata per caratterizzare la felicità che l'individuo prova nel partecipare attivamente ai pubblici affari. L'analisi lessicometrica sul corpus digitalizzato robespierriano evidenzia che *publique* è l'aggettivo che si affianca più frequentemente al sostantivo *liberté*. *Liberté publique* (133 occorrenze) compare per la prima volta negli scritti di Robespierre nel 1784 nel *Discours sur les peines infamantes* e per la prima volta alla Costituente il 20 luglio 1789. L'ultimo cenno è dell'8 Termidoro anno II (26 luglio 1794). Nel periodo precedente all'agosto 1792, *liberté publique* tende, il più delle volte, a designare l'insieme delle libertà politiche e civili, che possono essere minacciate dal potere. Dal potere esecutivo in primo luogo, ma anche dal potere legislativo, se i rappresentanti non sono tenuti sotto il controllo e la vigilanza dei *commettants*, del *souverain* (il popolo, titolare unico ed esclusivo della sovranità). È questa l'accezione recepita nell'articolo IX della *Déclaration* del 1793 («La loi doit protéger la liberté publique et individuelle contre l'oppression de ceux qui gouvernent»). A partire dall'agosto 1792 – con un consolidamento definitivo nell'anno secondo – nel lessico robespierriano *liberté publique* diventa salute pubblica, difesa della rivoluzione, difesa del *gouvernement révolutionnaire* dai nemici interni ed esterni: «Le gouvernement constitutionnel s'occupe principalement de la liberté civile: et le gouvernement révolutionnaire, de la liberté publique».

Anche l'espressione *bonheur public* non corrisponde – nel lessico di Robespierre – al significato attribuito dalla Arendt a *liberté publique* e a *public happiness*. *Bonheur public*, *félicité publique* in Robespierre sono espressioni sovrapponibili e indicano in modo generico la prosperità della nazione. Da un certo momento in poi (dicembre 1792) le espressioni *bonheur public* e *félicité publique* tendono a indicare anche la salvezza dello Stato (della *révolution*, del *gouvernement révolutionnaire*) dagli attacchi dei nemici interni ed esterni. Tendono a coincidere e a sovrapporsi alle nozioni di *sûreté publique*, *salut public*,

liberté publique. Esempio al riguardo è il discorso del 3 dicembre 1792 alla Convenzione, sul processo al re: le lessie *sûreté publique*, *bonheur public*, *liberté publique* vengono usate indistintamente e risultano sovrapponibili.

Nell'accezione di *richesse publique* l'espressione *bonheur public* in Robespierre implica soprattutto distribuzione della ricchezza. Ma Robespierre – come ho anticipato – non è interessato esclusivamente alla felicità pubblica nelle varie accezioni documentabili nel suo lessico. La felicità cui egli guarda concerne anche e soprattutto l'individuo. L'individuo però non isolato e solitario ma inserito attivamente nella propria comunità politica. La felicità individuale robespierriana si espande sia nella dimensione privata (*bonheur privé*, *bonheur domestique*) sia nella dimensione pubblica ma può realizzarsi pienamente solo grazie ai legami dell'individuo con la società e solo se l'individuo è anche cittadino. In questo senso si potrebbe parlare di «felicità pubblica», forzando però il significato o meglio i significati che l'espressione ha nel lessico di Robespierre e in larga parte del lessico del Settecento. Nella sopracitata lettera inedita sulla felicità, l'idea che l'individuo possa trovare la propria felicità solamente nell'ambito della società è ribadita nettamente: «Tu croyais, cher ami, qu'il suffisait à l'homme, pour être heureux, de vivre solitaire, dans le sein de la nature».

4. L'individuo, il cittadino, la felicità

Robespierre – così come tutto il giacobinismo – non annulla l'individuo né nella società né nello Stato²⁹. Vuole rigenerarlo, educarlo e renderlo un cittadino virtuoso. L'individuo può avvicinarsi pienamente alla felicità solo in società. È questo un *topos* della cultura illuministica e della cultura rivoluzionaria. Nel caso di Robespierre la felicità dell'individuo ha una dimensione socio-economica, una dimensione politica, una dimensione morale e una dimensione religiosa. La dimensione religiosa sta a monte e a valle dell'idea robespierriana di felicità. A monte perché l'*Être* suprême «a créé les hommes pour s'aider, pour s'aimer mutuellement, et pour arriver au bonheur par la route de la vertu». A valle perché il *bonheur* robespierriano è un *bonheur* che troverà la sua piena fioritura nell'*al di là* con la ricompensa dei buoni e dei giusti. Nell'ambito terreno copre i due tradizionali versanti dell'idea di felicità: la *vita activa* e la *vita contemplativa*. La *vita activa* nelle relazioni con gli altri e nella partecipazione alle feste nazionali. La *vita contemplativa* nel rapporto con la propria coscienza e nel rapporto con la divinità. La dimensione religiosa della nozione di felicità può essere pienamente compresa solo alla luce del profondo e autentico teismo di Robespierre – imperniato sulla credenza nell'esistenza di Dio (*Dieu, Être*

²⁹ Sulla nozione di *individu* nel giacobinismo il dibattito storiografico resta aperto. Per un primo orientamento – anche bibliografico – cfr. L. Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, pp. 151 sgg.; P. Higonnet, *Goodness beyond Virtue. Jacobins during the French Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, pp. 3, 68-69, 325-327; J. Guilhaumou, *Jacobinisme et marxisme. Le libéralisme politique en débat*, in *Révolution française.net, Notions*, mis en ligne le 1er octobre 2006, modifié le 28 mars 2008, <http://revolution-francaise.net/2006/10/01/68-jacobinisme-et-marxisme-le-liberalisme-politique-en-debat>.

suprême) e nell'immortalità dell'anima – ed è questione distinta dalla sacralizzazione della politica, pur presente nella produzione robespierriana.

La dimensione socio-economica della felicità dell'individuo si espande – anche se non viene mai indicata con questa espressione, come sembra invece suggerire Hannah Arendt – nell'area della *liberté civile*. Ha il suo limite verso il basso nel diritto all'esistenza e nella soddisfazione dei bisogni vitali primari, i confini verso l'alto si stemperano in un ideale di vita sobria e frugale. Al di là di una certa soglia – argomenta Robespierre – l'aumento del consumo di beni materiali non produce nell'individuo un aumento di felicità, perché i bisogni crescono assieme all'aumento delle ricchezze disponibili. Sono considerazioni che possono sembrare ovvie e banali, sicuramente non originali, da sempre presenti in molte tradizioni filosofiche e religiose e nei vari filoni del pensiero pauperistico, in sintonia con la *deception* di cui parla Adam Smith nella *Teoria dei sentimenti morali* (1759), ma non troppo lontane dal *paradosso di Easterlin*, che sta al centro degli attuali dibattiti sui rapporti tra economia e felicità.

Robespierre propone un'idea relazionale di felicità (che solo con una forzatura potrebbe essere definita «felicità pubblica») in cui l'individuo si realizza attraverso il lavoro, gli affetti familiari e amicali, la cura per gli altri e l'impegno politico. Nella dimensione politica l'individuo integra e arricchisce la felicità che deriva dalle virtù private (*frugalité, foi conjugale, amour paternel, piété filiale, amitié*) con la felicità che deriva dall'esercitare in modo pieno e consapevole le virtù che hanno attinenza con il *civisme*. Nel lessico di Robespierre c'è distinzione ma non contrapposizione tra *individu* e *citoyen*. La felicità dell'individuo in quanto cittadino si realizza attraverso l'esercizio della sovranità. Nel concreto, attraverso il voto, la partecipazione alla vita delle sezioni e delle società popolari, il controllo dei *mandataires*, il diritto di petizione, l'inclusione nei ranghi della guardia nazionale e – in *estrema ratio* – il diritto di insurrezione. Anche la partecipazione alle feste nazionali rientra nella dimensione politica della felicità del cittadino.

Da molti aspetti della dimensione politica sono escluse le donne. Non certamente dalla partecipazione alle feste rivoluzionarie e dal diritto all'insurrezione ma sicuramente dall'esercizio del diritto di voto. La *galanterie* di Robespierre valorizza nelle donne soprattutto il ruolo di madri, spose e sorelle. Esalta il valore della differenza e prospetta una complementarità tra i sessi. Tace però sulla questione decisiva – sollevata da Condorcet e da poche altre voci isolate nell'ambito della rivoluzione – di un'estensione piena del diritto di cittadinanza alle donne anche sul versante del diritto di voto. Nel lessico di Robespierre – così come in gran parte del lessico della rivoluzione – la lessia *citoyenne* è carica di ambiguità. Un'ambiguità che indubbiamente si riflette sulla cifra complessiva della felicità robespierriana.

Dimensione morale e dimensione politica sono, in Robespierre, strettamente intrecciate. Nell'estate del 1791 egli afferma che la «politique [...] des fondateurs de la liberté» non può «être que la morale même». Nel discorso *Sur les principes de morale politique* (17 Piovoso anno II: 5 febbraio 1794) viene sottolineato che «dans le système de la Révolution française, ce qui est immoral est impolitique, ce qui est corrupteur est contre-révolutionnaire». La

controrivoluzione, prima di essere una *contre-révolution politique* è una *contre-révolution morale*. Robespierre rovescia l'impostazione dell'utilitarismo. Non ciò che è utile è morale, ma ciò che è morale è utile. All'interno di queste coordinate si colloca la funzione della virtù³⁰ (*vertu*: 766 occorrenze; frequenza relativa: 0,035 / *vertus*: 400 occorrenze; frequenza relativa: 0,018). La virtù permette agli uomini di «attacher leur bonheur individuel au bonheur public». La *vertu civique/vertu publique/vertu politique* è la madre di tutte le virtù. Essa è *amour de la patrie, amour de l'égalité*, «préférence de l'intérêt public à tous les intérêts particuliers». È amore della *patrie*, della *République*, della *démocratie* (i tre termini nelle formulazioni più mature del pensiero robespierriano si equivalgono). La *vertu civique/vertu publique/vertu politique* promuove e in essa si riflettono tutte le virtù: «l'amour de la patrie suppose encore ou produit toutes les vertus». Le virtù che si rivolgono alla sfera pubblica sono *vertus politiques, vertus publiques, vertus civiques, vertus civiles, vertus républicaines, vertus sociales*. Se si rivolgono alla sfera privata, sono *vertus domestiques, vertus privées, vertus personnelles*. Virtù pubbliche e virtù private sono strettamente connesse e hanno il loro centro nella *vertu politique*: «un homme qui manque de vertus publiques ne peut avoir des vertus privées». Ed è proprio sul terreno della virtù che la politica esercita il suo intervento sulla felicità. Compito della politica è infatti promuovere la virtù. La politica interviene sulla felicità sia rimuovendo l'eccessiva disuguaglianza delle ricchezze e promuovendo i diritti sociali (assistenza, diritto al lavoro, istruzione) ma soprattutto rieducando l'uomo alla virtù.

La felicità robespierriana è una felicità individuale costruita politicamente, ma soprattutto una felicità individuale imposta politicamente dall'alto, tenuto conto che da un certo momento in poi (l'anno secondo) nell'impostazione di Robespierre la rappresentanza si sgancia dalle procedure elettorali e assume un contenuto etico. Sarà compito dei rappresentanti virtuosi, degli *hommes purs*, costruire la felicità del cittadino virtuoso. Una felicità individuale suscitata politicamente dall'alto potrebbe anche definirsi «felicità pubblica», introducendo però un ulteriore elemento di confusione nella babele dei linguaggi sulla felicità. In questa direzione ci porta proprio la costruzione memoriale dei termidoriani. Robespierre è accusato di aver sacrificato nella sostanza sia il *bonheur individuel* sia il vero *bonheur public*:

On avait oublié que le bonheur public ne se compose que des élémens du bonheur individuel, et l'on tuait le bonheur individuel pour créer le bonheur public; c'est-à-dire, que pour rendre les hommes heureux *en général*, on les accoutumait *en particulier* à être malheureux; comme pour leur apprendre à devenir libres *collectivement, séparément* on les ployait à l'esclavage³¹.

³⁰ Sull'accezione predominante di «vertu» nell'illuminismo francese cfr. R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle* (1979), Paris, Colin, 1994, p. 580. Robespierre recepisce e rielabora le riflessioni sulla *vertu politique* delle sue fonti primarie: Montesquieu, Mably, Rousseau.

³¹ E.B. Courtois, *Rapport fait au nom de la commission chargée de l'examen des papiers trouvés chez Robespierre et ses complices* (séance du 16 Nivôse, An III), Paris, 1795, p. 5.

4. Felicità e libertà

Nel lessico di Robespierre *liberté* (5185 occorrenze; frequenza relativa: 0,234. Le lessie *liberté* e *égalité* non sono quantificabili esattamente perché compaiono nel sintagma *Société des amis de la liberté et de l'égalité*) è la parola che più spesso si trova affiancata a *bonheur* e a *félicité*. *Liberté* e *vertu* si contendono il primato nel campo semantico della nozione di felicità. L'uomo «est né pour le bonheur et la liberté» e non può esserci «ni bonheur, ni prospérité, ni moralité pour les hommes, ni pour les nations sans liberté». La *liberté* è *mère du bonheur*. Nella lettera inedita sulla felicità più volte ricordata Robespierre configura il *bonheur* come «émané de la liberté». Il rapporto libertà/virtù/felicità è esplicitato nei seguenti termini: «sous les hospices de la liberté il est permis à l'homme d'être vertueux», e «la vertu est la base du vrai bonheur». La «severité des loix garantit la vertu» dalle «attempts» del «crime».

Sulla concezione e sulla pratica della libertà si gioca il giudizio storico su Robespierre. Personalmente ritengo che la distinzione à la Berlin tra «libertà positiva» e «libertà negativa»³² resti tuttora decisiva e dirimente per affrontare la questione, al di là delle intriganti sollecitazioni che provengono dalla riflessione sulla «libertà repubblicana», sull'«économie politique populaire», sul «libéralisme égalitaire» e sul «libéralisme humaniste»³³. Robespierre declina l'idea di libertà sia nell'accezione di libertà positiva sia nell'accezione di libertà negativa. Fino al 1792 la tutela delle libertà individuali ha largo spazio nella sua riflessione e nelle sue proposte politiche, ma a partire dall'agosto 1792 la libertà che si impone è la *liberté publique*, nell'accezione sopraricordata di *salut public*. Al potere politico viene progressivamente assegnata una giurisdizione illimitata sull'individuo. Una giurisdizione che ha il compito di educare la libertà individuale a sbarazzarsi dal condizionamento delle passioni egoistiche e antisociali e a indirizzarsi d'istinto verso una dimensione relazionale e altruistica:

La Nature a mis dans l'homme le sentiment du plaisir et de la douleur qui le force à fuir les objets physiques qui lui sont nuisibles, et à chercher ceux qui lui conviennent. Le chef-d'oeuvre de la société seroit de créer en lui, pour les choses morales, un instinct rapide qui, sans le secours tardif du raisonnement,

³² Cfr. I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958, 1969), Milano, Feltrinelli, 2000; Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford–New York, Oxford University Press, 1969. Per un primo orientamento sul dibattito sollevato dalla concettualizzazione di Berlin cfr. AA.VV., *L'idea di libertà*, a cura di I. Carter – M. Ricciardi, Milano, Feltrinelli, 1996. Per le contestazioni dei neo-repubblicani (Pocock, Skinner, Pettit) cfr. nota successiva. Per una critica recente cfr. Z. Sternhell, *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda* (2006), Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2007, pp. 554-615.

³³ Per un primo orientamento sulla «libertà repubblicana» cfr. M. Geuna, *Alla ricerca della libertà repubblicana*, Prefazione a Ph. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1997), Milano, Feltrinelli, 2000, pp. V-XXVII. Cfr. inoltre Q. Skinner, *Un troisième concept de liberté au-delà d'Isaiah Berlin et du libéralisme anglais*, in «Actuel Marx», 2002, n. 32, p. 15-49. Per un primo orientamento sull'«économie politique populaire», il «libéralisme humaniste» e il «libéralisme égalitaire» rinvio a C. Vetter, *La felicità è un'idea nuova*, cit., pp. 12, 24. Cfr. inoltre D. Margairaz – Ph. Minard, *Marché des subsistances et économie morale: ce que «taxer» veut dire*, in «Annales historiques de la Révolution française», 2008, n. 352, pp. 53-99; pp. 76-78.

le portât à faire le bien et à éviter le mal; car la raison particulière de chaque homme égaré par ses passions, n'est souvent qu'un sophiste qui plaide leur cause, et l'autorité de l'homme peut toujours être attaquée par l'amour-propre de l'homme (*Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales*: 18 floréal an II, 7 mai 1794).

In questa prospettiva di educazione dell'individuo a liberarsi dalle passioni negative e a diventare pienamente *maître de soi*, l'unica condizione è che il potere sia effettivamente interprete della volontà generale. Condizione evidentemente impossibile da verificare e che – nelle concrete dinamiche storiche – ha aperto la strada alle sopraffazioni e alle degenerazioni totalitarie. La fonte è Rousseau, o almeno una delle possibili letture di Rousseau.

Si cita spesso, come testimonianza dell'attenzione di Robespierre per la libertà individuale, il seguente passo del *Discours sur la Constitution* (10 maggio 1793):

Fuyez la manie ancienne des gouvernemens de vouloir trop gouverner; laissez aux individus, laissez aux familles le droit de faire ce qui ne nuit point à autrui; laissez aux communes le pouvoir de régler elles-mêmes leurs propres affaires, en tout ce qui ne tient point essentiellement à l'administration générale de la république. En un mot, rendez à la liberté individuelle tout ce qui n'appartient pas naturellement à l'autorité publique, et vous aurez laissé d'autant moins de prise à l'ambition et à l'arbitraire.

Ma si dimentica che nello stesso intervento la libertà individuale viene pesantemente subordinata al *bien public*: «La Constitution ne veut pas que la loi même puisse garantir la liberté individuelle, sans aucun profit pour le bien public». Circoscrivere i confini della libertà individuale entro il perimetro del *bien public* implica che l'individuo possa scegliere e perseguire solo certi valori e non altri. La libertà negativa di conseguenza viene depauperata di una delle sue componenti essenziali: il pluralismo etico. E ciò evidentemente non può non influire sulla ricerca individuale della felicità, che anche per questa via risulta una felicità suscitata politicamente dall'alto, secondo un'impostazione di monismo etico, che presuppone un modello unico ed esclusivo di esistenza sociale. Robespierre evoca più volte la *nature* (796 occorrenze), la *raison* (1036 occorrenze), il *bon sens* (81 occorrenze) e il *sens commun* (8 occorrenze) come criteri per individuare la *justice*, l'*équité* e i *droits naturels*, ma *nature*, *raison*, *bon sens* e *sens commun* sono criteri labili e inevitabilmente soggetti a strumentalizzazioni e manipolazioni. La dialettica ragione-verità si risolve in Robespierre in una configurazione statica della verità, entità fissa e necessitante, non soggetta a un confronto tra posizioni plurali e a un percorso di tentativi ed errori.

5. Felicità e Terrore

Un'ultima considerazione infine sul rapporto tra felicità e Terrore nel pensiero e nell'iniziativa politica di Robespierre. Claude Mazauric – nella voce *Terreur* del *Dictionnaire Soboul* – si interroga se, forse, nell'ultimo periodo, il

Terrore sia apparso a Robespierre (e a Saint-Just) un mezzo per giungere a una comunità rigenerata e riconciliata. Un mezzo per realizzare la promessa del *bonheur commun*³⁴. Come ho già segnalato in altra sede, non esistono riscontri documentali a sostegno di questa ipotesi. Robespierre usa con estrema cautela la parola *terreur* (187 occorrenze; frequenza relativa: 0,008). L'*accezione prevalente* è – per lo più – negativa. Il *Rapport sur les principes de morale politique* del 5 febbraio 1794 («si le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur: la vertu, sans laquelle la terreur est funeste; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante») costituisce una vistosa eccezione. Anche in questo documento d'altra parte – così come in tutta la produzione robespierriana – non c'è alcun cenno a un nesso tra Terrore e felicità. Robespierre non arriva al Terrore (nella misura in cui lo accetta, lo giustifica, lo promuove, lo organizza, lo regola e lo teorizza) tramite l'idea di felicità. Robespierre arriva al Terrore attraverso le concezioni che ha maturato sul popolo (unicità e indivisibilità della vera e autentica volontà popolare) e sulla rappresentanza (legittimazione etica e non procedurale della rappresentanza), ma soprattutto attraverso la visione della lotta politica (o meglio della rivoluzione) come processo di rigenerazione (*régénération*) e ristrutturazione morale dell'uomo, come guerra tra Vizio e Virtù, come scontro tra forze del bene e forze del male. Sul ruolo avuto dalle *circonstances* il discorso resta tuttora aperto, così come resta tuttora aperto il discorso complessivo sul Terrore, invenzione storiografica che – sulla scorta della costruzione memoriale termidoriana – avrebbe proiettato in una dimensione di sistema e di paradigma un momento della storia (l'anno secondo: 1793-1794) in cui il potere ha reso visibile attraverso discorsi e dibattiti espliciti il suo sostanziale rapporto con la violenza, secondo le recenti e acute – ma a mio avviso non pienamente condivisibili – suggestioni interpretative di Jean-Clément Martin³⁵.

6. Conclusioni

Nel luglio 1794 – nel pieno della crisi di Termidoro – Robespierre si reca per due giorni di seguito con il suo cane in un prato vicino alla Senna, ai margini di un bosco, e resta per ore seduto e immobile. Forse in quel prato gustava il «sentimento dell'esistenza», che Rousseau – il suo amatissimo Rousseau – nelle *Fantasticherie* indica come l'esperienza più compiuta di felicità, che l'uomo possa provare³⁶. Forse, accanto e in conflitto con l'idea di felicità relazionale

³⁴ C. Mazaucric, *Terreur*, in A. Soboul, *Dictionnaire historique de la révolution française*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, pp. 1020-1025: p. 1024.

³⁵ J.-C. Martin, *La Terreur. Part maudite de la Révolution*, Paris, Gallimard, 2010, in particolare p. 88. Cfr. inoltre J.-C. Martin, *Violence/s et R/révolution, les raisons d'un malentendu*, in AA.VV., *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, sous la direction de M. Biard, Paris, Tallandier, 2010, pp. 169-181: pp. 174-177.

³⁶ J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, avec la collaboration de F. Bouchardy, J.-D. Candaux, R. Derarhé, J. Fabre, J. Starobinski et S. Stelling-Michaud, 5 voll., Paris, Gallimard, 1959-1995,

che emerge dai documenti e che ho tratteggiato sommariamente, Robespierre accarezzava un'altra idea di felicità, intima, privata, personale. Quella felicità solitaria contro cui polemizza nella lettera inedita più volte ricordata. Forse ... Ma questa è un'altra storia.

vol. I, pp. 993-1097: p. 1047. Il *sentiment de l'existence* sta al centro della seconda e della quinta passeggiata: cfr. ivi, pp. 1002-1010, 1040-1049. Cfr. inoltre *Lettre de J. J. Rousseau à M. De Voltaire* (18 août 1756), ivi, vol. IV, Paris, 1969, pp. 1057-1075: pp. 1063, 1070. Sul *sentiment de l'existence* cfr. R. Mauzi, *L'idée du bonheur*, cit., pp. 293-300.

