FrancoAngeli *Filosofia*

POTERI, DEMOCRAZIA, VIRTÙ

Tra le molteplici direzioni in cui si è esercitata l'influenza del pensiero politico di Montesquieu, quella 'rivoluzionaria', grazie all'uso che del suo modello di repubblica fecero i giacobini, è senza dubbio una delle più feconde e stimolanti. Ne offre una rinnovata e valida testimonianza il presente volume, che raccoglie gli interventi alla tavola rotonda su "Presenza di Montesquieu nei movimenti repubblicani in Italia e in Europa all'epoca della Rivoluzione francese", svoltasi a Napoli nell'ambito del X Congresso internazionale sull'Illuminismo.

Pur non esaurendo la vastità dell'argomento affrontato, essi presentano, nel loro insieme, un quadro assai ricco e vivace dei modi concreti (non esenti talora da fraintendimenti ed equivoci) in cui tale influenza si è manifestata, oltre che in Italia, in Germania e, naturalmente, in Francia.

In particolare vengono affrontati temi – quali la divisione dei poteri, l'uguaglianza, la dedizione al bene comune e l'attaccamento alle istituzioni – mai come oggi tornati d'indiscussa attualità e divenuti cruciali ai fini di un'equilibrata convivenza civile e di uno sviluppo più compiuto del regime democratico.

Contributi di:

P. Bernardini, V. Criscuolo, J. Ehrard, D. Felice, G. Imbruglia, C. Larrère, M. Platania, S. Rotta.

ISBN 88-464-2079-9

L. 30.000 (€ 15,49) (U)

495.109 D. Felice (a cura di) POTERI, DEMOCRAZIA, VIRTÙ

POTERI DEMOCRAZIA VIRTÙ

Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese

a cura di
Domenico Felice

F

Filosofia

FrancoAngeli

X Congresso Internazionale sull'Illuminismo
Sezioni Napoletane

POTERI DEMOCRAZIA VIRTÙ

Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese

a cura di
Domenico Felice

FrancoAngeli

Volume pubblicato con il contributo del MURST su fondi ex 60%.

Copyright © 2000 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Edizione							Anno							
1ª	2ª	3ª	4ª	5ª	6ª	7ª	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007

È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno o didattico, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, non autorizzata. Per legge la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita ed è punita con una sanzione penale (art. 171 legge n. 633/41). Chi fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

Stampa: Tipomonza, via Merano 18, Milano.

Je voudrais parler non pas à la mémoire
de mes lecteurs, mais à leur bon sens.

Montesquieu, *Mes Pensées*

Indice

Premessa
di Domenico Felice pag. 9

Virtù, repubbliche, rivoluzione: Saint-Just e Montesquieu
di Marco Platania » 11

1795, «année Montesquieu»?
Pourquoi l'auteur de *L'Esprit des lois* n'est pas entré au Panthéon
di Jean Ehrard » 45

Montesquieu et «l'exception française»
di Catherine Larrère » 51

«Das hat Montesquieu der Aufklärer getan!»
Percorsi della ricezione di Montesquieu nella Germania settecentesca
di Paolo Bernardini » 65

Note sulla fortuna di Montesquieu nel triennio giacobino italiano (1796-1799)
di Domenico Felice » 79

Rivoluzione e civilizzazione
Pagano, Montesquieu e il feudalesimo
di Girolamo Imbruglia » 99

Suggestioni montesquieuiane nell'ideologia del giacobinismo italiano
di Vittorio Criscuolo » 123

Appendice

Montesquieu, la Repubblica di Genova e la Corsica *di* Salvatore Rotta » 147

Gli Autori » 161

Indice dei nomi » 165

Premessa

di *Domenico Felice*

Tra le molteplici direzioni in cui si è esercitata l'influenza del pensiero politico di Montesquieu, quella 'rivoluzionaria', grazie all'uso che del suo modello di repubblica (la forma politica che deve garantire l'uguaglianza reale e appoggiarsi sulla «virtù») fecero i giacobini, è senza dubbio una delle più feconde e stimolanti. Ne offre una rinnovata e valida testimonianza il presente volume, che raccoglie gli atti della tavola rotonda su «Presenza di Montesquieu nei movimenti repubblicani in Italia e in Europa all'epoca della Rivoluzione francese», svoltasi a Napoli il 6 agosto 1999 nell'ambito del X Congresso internazionale sull'Illuminismo. Pur non esaurendo la vastità e la complessità dell'argomento affrontato, essi presentano, nel loro insieme, un quadro assai ricco e vivace dei modi concreti (non esenti talora da fraintendimenti ed equivoci) in cui tale influenza si è manifestata, oltre che in Italia, in Germania e, naturalmente, in Francia.

Si conclude così un decennio particolarmente fertile negli studi sulla fortuna o, se si vuole, sulla ricezione di Montesquieu, un decennio apertosi con il Colloquio internazionale di Bordeaux (18-21 gennaio 1989), in larga parte dedicato proprio a questo tema, e con il numero del 1989 di «Dix-huitième siècle», incentrato su «Montesquieu et la Révolution», e proseguito poi con i volumi di Domenico Felice, Frank Herdmann, Corrado Rosso, e con gli importanti studi o interventi a convegni e seminari (come quello parigino del 29-30 gennaio 1999 su «Montesquieu du nord au sud»), in particolare di Roger Barny, Georges Benrekassa, Cecil Patrick Courtney, Louis Desgraves, Jean Ehrard, Catherine Larrère, Edgar Mass, Nadejda Plavinskaia, Alberto Postigliola e Michel Troper. Un decennio, ancora, davvero memorabile, anche per aver visto l'avvio, con la pubblicazione nel 1998 del primo tomo della *Correspondance*, della nuova edizione critica, diretta da Jean Ehrard,

delle *Œuvres complètes* di Montesquieu: impresa, questa, che, per l'esaustività che promette e il rigore che le assicurano gli studiosi che vi collaborano, non potrà non contribuire ulteriormente alla conoscenza e alla diffusione del pensiero del filosofo d'Oltralpe e, conseguentemente, ad accrescerne ancor più la fortuna.

Agli organismi e alle istituzioni (Comitato Nazionale per le Celebrazioni del Bicentenario della Repubblica Napoletana del 1799, International Society for Eighteenth-Century Studies, Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII, Istituto Universitario Orientale, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), che hanno promosso e/o patrocinato le Sezioni napoletane del X Congresso internazionale sull'Illuminismo all'interno delle quali ha avuto luogo la tavola rotonda; a Mario Agrimi, che l'ha magistralmente presieduta, intervenendo anche nel breve ma animato dibattito che è seguito; e a tutti coloro che, in vario modo e a vario titolo, vi hanno partecipato, va il più vivo ringraziamento. Un grazie particolare è doveroso rivolgere, tuttavia, a Nadia Boccara e ad Anna Maria Rao per il contributo determinante che, con il loro instancabile impegno e la loro sollecitudine, hanno recato al buon esito di questo come degli altri incontri che si sono tenuti nell'ambito delle sopracitate Sezioni napoletane, coordinate da Alberto Postigliola.

Bologna, novembre 1999

Virtù, repubbliche, rivoluzione: Saint-Just e Montesquieu

di *Marco Platania*

1. Premessa

Gli scritti di Saint-Just rappresentano un terreno di studio interessante per sondare la presenza del pensiero di Montesquieu all'epoca della Rivoluzione francese, e suggeriscono, a mio avviso, due considerazioni di fondo[1]. La prima riguarda il nostro approccio allo studio dei temi repubblicani e della loro fortuna. Talvolta si ritiene infatti che l'interpretazione montesquieuiana della vita politica delle repubbliche antiche abbia fornito un modello e una serie di argomenti destinati ad essere riproposti in epoca successiva: ad esempio l'importanza del legislatore e dell'educazione nell'organizzazione della società, la necessità di «istituzioni» per formare i costumi, e naturalmente il richiamo alla virtù della città e degli individui come cardine fondamentale della vita politica. A mio parere, un'insistenza eccessiva nel voler stabilire uno stretto rapporto di analogia, su tali questioni, tra Saint-Just e Montesquieu, avvicinando da un punto di vista concettuale opere scritte a quarant'anni di distanza, in un contesto e con finalità profondamente diversi, ha portato, in alcuni casi, a fraintendere sia il pensiero del primo sia quello del secondo. Mi sembra allora altrettanto utile e opportuno tenere presente che, riguardo alle repubbliche antiche, Montesquieu ha espresso valutazioni di vario carattere (storico, politico, giuridico, economico) e giudizi spesso circostanziati e pregnanti. Queste

1. In questo contributo non esaminerò dunque il pensiero di Saint-Just nel suo complesso, ma negli aspetti che sono in rapporto con quello di Montesquieu. Altri temi e ulteriori apporti che caratterizzano la riflessione di Saint-Just, ma non rientrano nell'ambito della mia ricerca, resteranno in secondo piano.

opinioni non formano un quadro concettuale totalmente coerente ma, almeno nel caso di Saint-Just, furono oggetto di attenta riflessione, tanto da venir riprese – talvolta quasi testualmente – e reinterpretate in un ambito differente. Cercherò quindi di mettere in luce quali spunti esse abbiano fornito a Saint-Just, come siano state inserite nel suo discorso e quale ruolo abbiano svolto in esso.

La seconda considerazione verte sul quadro storiografico della fortuna di Montesquieu nella Rivoluzione. Generalmente si sostiene, non senza qualche ragione, che essa abbia vissuto due fasi rigidamente distinte: una in cui fu fatto appello alle osservazioni sulla distribuzione dei poteri e sul bicameralismo, ed un'altra, successiva, caratterizzata dalla ripresa degli aspetti repubblicani del suo pensiero. Ma, oltre al fatto che questo schema storiografico rischia di proporre un'immagine troppo dicotomica, mi pare che sia possibile individuare la presenza di argomenti repubblicani di Montesquieu anche nel periodo precedente al governo giacobino, almeno per quanto riguarda la riflessione di Saint-Just.

2. *L'Esprit de la Révolution*: Montesquieu e l'interpretazione della Rivoluzione

L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France è la prima e unica opera politica di Saint-Just, poiché, a parte i discorsi pronunciati alla Convenzione (che sono di estremo interesse ma, com'è ovvio, non possono essere considerati nel loro insieme come un'opera in senso stretto), gli sviluppi del suo pensiero sono testimoniati da frammenti di scritti rimasti incompiuti e pubblicati postumi. Composto in breve tempo, probabilmente dal novembre 1790 ai primissimi mesi del '91, *L'Esprit de la Révolution* fu pubblicato con qualche ritardo dall'editore Beuvin, dopo le sollecitazioni di Saint-Just, a cui era stato chiesto anche un contributo economico. Lo scritto fu segnalato sulla «Gazette Nationale, ou le Moniteur Universel» il 23 giugno 1791[2], ossia tre giorni dopo la fuga del re, un evento che inflisse un duro colpo all'immagine della monarchia e in seguito al quale si sollevarono le prime voci in senso repubblicano. Quando si accinse a scrivere quest'opera, che ebbe un buon successo editoriale, Saint-Just aveva ventitré anni, ed era animato da un forte desiderio di impegno politico, che però non

2. Cfr. J. Monar, *Saint-Just. Sohn, Denker und Protagonist der Revolution*, Berlin, Bouvier, 1993, pp. 193, 213-215.

aveva ancora potuto realizzare in pieno a causa dell'età, che non gli permetteva di godere dei diritti concessi ai «cittadini attivi». Proprio nel novembre 1790 era fallito il tentativo, attuato a costo di essere inserito artificiosamente nella lista elettorale, di farsi eleggere presidente dell'assemblea che doveva votare il «juge de paix» per il cantone di Blérancourt, secondo le riforme promosse dall'Assemblea Costituente[3].

L'Esprit de la Révolution testimonia il fervore politico di Saint-Just, e riflette le circostanze in cui fu scritto, piuttosto che quelle in cui apparve[4]. Il lavoro di riforma dell'Assemblea Costituente era in fase avanzata, ma non ancora terminato, e il compito che il giovane autore si proponeva era ambizioso: delineare l'evoluzione complessiva della Rivoluzione, dalle «cause» agli sviluppi, fino ad indicarne, in prospettiva, il punto di arrivo nella nuova Costituzione in via di definizione. Infatti, dopo una breve e incisiva analisi dei presupposti della Rivoluzione, Saint-Just si dedica al commento delle nuove leggi, e delle più scottanti questioni che erano ancora in discussione.

Tanto nella parte storica quanto in quella politico-istituzionale dell'opera, egli si serve abbondantemente del pensiero di Montesquieu come di un'efficace chiave interpretativa. Lo stesso titolo rivela, è appena il caso di ricordarlo, il debito verso il Presidente. Lo «spirito» delle leggi, sosteneva Montesquieu, è il rapporto in cui esse si trovano con vari aspetti della realtà, di ordine fisico, politico, sociale, morale[5]. Cogliere questi rapporti – non sempre evidenti – significava, per lui, poter veramente comprendere le caratteristiche dei sistemi giuridici dei vari paesi e spiegare le loro forme di governo. Nell'intento, non poco ambizioso, di rendere conto dell'intero processo storico della Rivoluzione e tracciarne lo sviluppo, Saint-Just condivide con Montesquieu il

3. Nella lista elettorale del cantone di Blérancourt, redatta nell'aprile 1790, Saint-Just figurava non solo elettore ma anche eleggibile. La sua contribuzione fiscale era fatta ammontare a 100 *Livres*, e ciò lo abilitava perfino alla candidatura per l'Assemblea nazionale. Cfr. J. Monar, *Saint-Just*, cit., pp. 162-164, 188-192.

4. Si tratta di uno scritto non voluminoso (nell'edizione che ho consultato raggiunge le 130 pagine), che unisce ai tratti di un'analisi storico-politica della Rivoluzione il tono di un *pamphlet*. Non sempre chiaro nelle allusioni, caratterizzato da affermazioni perentorie ma talora poco motivate, da espressioni a volte oscure e da un periodare un po' nervoso – anche l'editore ebbe a lamentarsene – questo libro è suddiviso in cinque parti, ognuna delle quali comprende vari brevi capitoli, tutti titolati. Le prime due sono dedicate all'«esprit de la Révolution» nella genesi storica e negli aspetti costituzionali, la terza ai rapporti interni alla società («de l'état civil de la France»), la quarta alle caratteristiche degli organi politici e delle leggi («de l'état politique»), la quinta alle relazioni con l'esterno e con gli altri popoli.

5. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, I, 3, in Id., *Œuvres complètes*, édition établie et annotée par Roger Caillois, 2 voll., Paris, Gallimard, 1949-51, vol. 2, pp. 237-238.

desiderio di scendere nella profondità dei fatti, di coglierne gli intimi moventi e le ragioni nascoste. La ripresa del termine «esprit» sta proprio ad indicare questo approccio concettuale agli avvenimenti, e suonano perciò assai simili alle riflessioni di Montesquieu sulla comprensione e lo studio della storia le parole utilizzate da Saint-Just per descrivere il suo intento: «La révolution de France n'est point le coup d'un moment, elle a ses causes, sa suite et son terme: c'est ce que j'ai essayé de développer»[6]. Infatti, coerentemente con l'ispirazione di carattere montesquieuiano, la prima edizione dell'opera reca un'epigrafe in cui è riprodotto un brano dalla *Préface* dell'*Esprit des lois*:

Si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons d'aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois, qu'on pût mieux sentir son bonheur... je me croirais le plus heureux des mortels[7].

Non bisogna pensare, comunque, che Saint-Just mancasse di originalità e di indipendenza intellettuale. Vale la pena riportare le parole con cui egli presentava se stesso e la propria opera ai lettori, in una sorta di entusiastica dichiarazione d'intenti:

membre du souverain, j'ai voulu savoir si j'étais libre, et si la législation méritait mon obéissance; dans ce dessein, j'ai cherché le principe et l'harmonie de nos lois, et je ne dirai point comme Montesquieu, *que j'ai trouvé sans cesse de nouvelles raisons d'obéir*, mais que j'en ai trouvé pour croire que je n'obéirais qu'à ma vertu[8].

In queste parole è condensato il rapporto di Saint-Just verso il Presidente del Parlamento di Bordeaux, che è di ripresa ma anche di trasformazione, perché se per certi versi egli ne condivideva la prospettiva concettuale, il risultato conclusivo era differente. L'inclinazione di Mon-

6. L.-A.-L. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, «Avant-propos», Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, p. 13. Per quanto riguarda le riflessioni di Montesquieu sulla storia, cfr. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, XVIII, XXII, in Id., *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. 2, pp. 173, 203.

7. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, cit., p. 8; cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, «Préface», ed. cit., p. 230.

8. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, «Avant-propos», cit., p. 14 (il corsivo è nel testo). Il riferimento a Montesquieu è probabilmente alla «Préface» dell'*Esprit des lois* (ed. cit., p. 230): «Je n'écris point pour censurer ce qui est établi dans quelque pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes [...]. Si je pouvois faire en sorte que [...] ceux qui obéissent trouvassent un nouveau plaisir à obéir, je me croirois le plus heureux des mortels».

tesquieu alla moderazione – secondo alcuni perfino a posizioni tradizionaliste e conservatrici – il quale non si stancava di ripetere che bisognava essere cauti e circospetti nei cambiamenti politici per non alterare l'«esprit général»[9], e riguardo alla Francia si raccomandava che non fossero snaturati Parlamenti e nobiltà, non corrispondeva al favore e all'entusiasmo con cui Saint-Just aveva accolto il nuovo assetto politico e sociale che si stava realizzando. Così, nel corso dell'opera, alcuni concetti fondamentali già introdotti da Montesquieu, come quelli di «principe», di «nature», e di «rapports» erano costantemente riutilizzati per spiegare e legittimare la nuova realtà verso cui la Francia sembrava muoversi. Non vorrei tuttavia soffermarmi su questi aspetti, che peraltro sono già stati individuati[10]. Mi interessa piuttosto mettere in luce la ripresa di parti più specifiche del pensiero di Montesquieu, ad esempio giudizi storici e politici che egli aveva espresso sia a proposito della monarchia francese sia delle repubbliche antiche e moderne; elementi che, inseriti nel contesto di un discorso diverso, assumevano un significato nuovo ed imprevisto.

Com'è noto, Montesquieu attribuiva un ruolo fondamentale alla nobiltà e ai Parlamenti per il buon funzionamento della monarchia francese. Essi rappresentavano infatti ai suoi occhi quella rete di «canali intermedi» attraverso cui veniva trasmessa la potenza del re, ed erano dunque una garanzia contro l'esercizio arbitrario del suo potere[11]. Anche Saint-Just si dimostra convinto dell'importanza di questi organi e dei ranghi intermedi nel contesto dell'*Ancien Régime*, ma secondo la sua interpretazione storico-politica, paradossale rispetto a quella di Montesquieu, il loro comportamento era stato determinante, seppure in modi opposti, nel favorire la Rivoluzione. I Parlamenti erano stati infatti i primi organi ad opporsi, come previsto dalla loro funzione, all'esercizio tirannico del potere regale, ed avevano così inflitto il primo duro colpo alla monarchia[12]. La nobiltà, invece, non era stata all'altezza del proprio ruolo: anziché costituire il nerbo di una sana monarchia e un freno alla tirannia, essa si era lasciata privare delle sue funzioni fino a diveni-

9. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XIX, 4-6, 14, ed. cit., pp. 558-559, 564-565, e L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959, pp. 86-91, che insiste sul «parti pris» di Montesquieu in senso aristocratico. Su quest'argomento, comunque, le posizioni degli studiosi non sono concordi.

10. Cfr. R. Barny, *Montesquieu «patriote»?*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 83-94, e N. Hampson, *Will and Circumstance. Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, London, Duckworth, 1983, pp. 244-267, spec. pp. 246-248.

11. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, II, 4, ed. cit., pp. 247-249.

12. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, I, 1, cit., p. 16.

re la prima vittima, e poi l'alleato di quel sistema monarchico che stava degenerando progressivamente; ma il suo destino storico era, allora, di franare assieme ad esso: «La noblesse et le clergé, qui furent le rempart de la tyrannie, ont disparu avec elle»[13]. È da notare, su questo argomento, il sottile rovesciamento delle tesi di Montesquieu su Richelieu: il Cardinale aveva contribuito all'affermazione della tirannia attraverso l'eliminazione dei «canali intermedi», ma la sua opera aveva paradossalmente posto le premesse per il ribaltamento della situazione, privando il governo della base su cui poggiava:

Quand le cardinal de Richelieu abattit les grands et les moines qu'on haïssait après le sang des guerres civiles, il devint un despote, qu'on commença à redouter; il prépara sans y penser l'état populaire, tua le fanatisme qui n'a plus poussé que quelques derniers soupirs, et changea l'opinion qui depuis est toujours tombée[14].

Certamente, fintanto che lo svilimento della nobiltà si era tradotto nel rafforzamento del dispotismo, il sistema aveva potuto reggersi e incrementarsi; ma esso era entrato in crisi al tempo di Luigi XIV, e da allora i nobili non erano più stati in grado di offrire alla monarchia un apporto vitale:

Tout était uni auparavant par une dépendance secrète, on ne dépendit plus que du tyran [...]; il ne fallait plus de la noblesse dans les armées, elle effrayait le despotisme: Louis XIV la regretta dans la suite et la chercha pour s'ensevelir avec elle sous les débris de la monarchie [...]; sous le règne suivant on rétablit la noblesse dans les emplois, mais il n'était plus temps, elle était corrompue[15].

È possibile che agli occhi di Saint-Just si fosse verificato, nel caso francese, lo stesso fenomeno di sostegno e identificazione con gli interessi del re che Montesquieu aveva ritenuto valido per qualunque nobiltà, e che aveva efficacemente esemplificato nel caso storico dell'Inghilterra: tanto forte era stato l'attaccamento alla monarchia, che «la noblesse angloise s'ensevelit avec Charles I^er^ sous les débris du trône»[16].

13. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, II, 8, cit., p. 43.

14. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, II, 8, cit., p. 44. L'opinione che Montesquieu aveva di Richelieu è ben nota. Tra i vari giudizi espressi, il più significativo – anche in rapporto a Saint-Just – era riferito proprio al tentativo di accentramento del potere attuato dal Cardinale: «Quand cet homme n'auroit pas eu le despotisme dans le cœur, il l'auroit eu dans la tête» (Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, V, 10, ed. cit., p. 289).

15. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, II, 8, cit., p. 44.

16. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VIII, 9, ed. cit., p. 356.

Con questa serie di rovesciamenti, Saint-Just ha dunque ripreso l'analisi politica montesquieuiana della realtà francese per spiegare il declino della monarchia. Ma egli si trovava a dover chiarire, oltre al fenomeno della decadenza politica, anche come fossero stati possibili, in quel contesto, i moti popolari che segnarono l'inizio della Rivoluzione; per illustrare questo sviluppo, Saint-Just si serviva di un paragone, in chiave antitetica, con il percorso storico-politico delle antiche repubbliche:

> Un État qui fut libre d'abord, comme la Grèce avant Philippe de Macédoine, qui perd ensuite sa liberté, comme la Grèce la perdit sous ce prince, fera de vains efforts pour la reconquérir; *le principe n'est plus*; la lui rendit-on même comme la politique romaine la rendit aux Grecs, l'offrit à Cappadoce pour affaiblir Mithridate, et comme la politique de Sylla la voulut rendre à Rome elle-même, c'est inutilement; les âmes ont perdu leur moëlle, je puis ainsi parler, et ne sont plus assez vigoureuses pour se nourrir de liberté [...]. Au contraire, un peuple esclave qui sort soudain de la tyrannie n'y rentre point de longtemps; parce que la liberté a trouvé des âmes neuves, incultes, violentes, qu'elle les élève par des maximes qu'elles n'ont jamais senties [...][17].

Agli occhi di Saint-Just quest'ultimo era, naturalmente, il caso francese. La logica del ragionamento sembra improntata a Montesquieu, tanto che se ne ritrova, anche terminologicamente, un aspetto cruciale, quello secondo cui il mantenimento di uno Stato dipende dal suo «principe», ossia dalle passioni che lo caratterizzano; ma Saint-Just recuperava anche alcune osservazioni più specifiche sulla dinamica politica delle democrazie antiche: Montesquieu aveva spiegato infatti che in tali Stati, trovandosi il popolo ad essere esecutore di quelle leggi che esso stesso introduceva, occorreva un «principio» – ossia un «ressort» – la virtù appunto, che garantisse il mantenimento ed il rispetto delle leggi e delle regole di governo[18]. In assenza di questa passione, lo Stato era destinato alla rovina, perché gli interessi particolaristici avrebbero prevalso su quelli pubblici, e a nulla sarebbe servito qualunque tentativo di reintrodurre la libertà con un'azione dall'esterno, perché il popolo non sarebbe stato in grado di garantire, con la propria condotta, il mantenimento della situazione. Montesquieu esemplificava così il suo pensiero:

17. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, II, 1, cit., p. 29 (corsivo mio).

18. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, III, 3, ed. cit., p. 251. A questo punto del discorso Montesquieu non ha ancora chiarito le caratteristiche di questa passione.

Mais lorsque, dans un gouvernement populaire, les lois ont cessé d'être exécutées, comme cela ne peut venir que de la corruption de la république, l'État est déjà perdu [...]. Quand Sylla voulut rendre à Rome la liberté, elle ne put plus la recevoir; elle n'avoit plus qu'un faible reste de vertu, et, comme elle en eut toujours moins, au lieu de se réveiller [...], elle fut toujours plus esclave [...]. Quand Philippe osa dominer dans la Grèce, quand il parut aux portes d'Athènes, elle n'avoit encore perdu que le temps. On peut voir dans Démosthène quelle peine il fallut pour la réveiller: on y craignoit Philippe, non pas comme l'ennemi de la liberté, mais des plaisirs. Cette ville, qui avoit résisté à tant de défaites, qu'on avoit vue renaître après ses destructions, fut vaincue à Chéronée, et le fut pour toujours. Qu'importe que Philippe renvoie tous les prisonniers? Il ne renvoie pas des hommes[19].

Come si è visto, nell'*Esprit de la Révolution*, Saint-Just riproponeva, e in parte rielaborava questi ragionamenti, indicando a sua volta gli interventi di Filippo e di Silla come le fasi determinanti nella corruzione delle repubbliche, da cui esse non avevano saputo né potuto risollevarsi. Ma nel suo discorso questa esemplificazione storica svolgeva il compito di mettere in luce il diverso processo che si era verificato in Francia. In questo caso l'evoluzione storico-politica era andata in senso opposto, perché lo Stato non era passato dalla libertà al dispotismo, ma dal dispotismo alla libertà, e quindi il «principe» non si era corrotto, bensì rigenerato. Ragionando in termini montesquieuiani, vale a dire convinto che ogni Stato potesse reggersi solo sul *suo* principio, e che questo avesse una «forza trascinante», Saint-Just poteva concludere che, dopo il radicale cambiamento del «principe» caratteristico della Francia, lo sbocco rivoluzionario era ineludibile: «quand l'État a changé de principes, c'est sans retour; tout ce qu'on leur oppose n'est plus de principe et le principe établi entraîne tout»[20].

Chiariti il meccanismo e le premesse storiche che avevano innescato la Rivoluzione, a Saint-Just restava ancora da spiegare dove mai potesse condurre il rinnovamento del «principio». Senza esporre la concezione politica

19. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, III, 3, ed. cit., pp. 252-253. Analogo giudizio su Silla era già stato espresso da Montesquieu nel *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, iniziato intorno 1724, ripreso e letto al Club dell'Entresol non più tardi del 1728, pubblicato per la prima volta nel *Mercure de France* del 1745 (cfr. R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 66-67, 402), poi in appendice alle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* o in varie edizioni delle *Œuvres* (cfr. D. Felice, *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, préface de J. Ehrard, Bologna, FuoriThema, 1995, pp. 24, 188-189); cfr. Montesquieu, *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, in Id. *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. 1, pp. 504, 507.

20. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, I, 6, cit., p. 27.

dell'*Esprit de la Révolution* nella sua interezza, vorrei metterne in luce gli aspetti che mi sembrano maggiormente imparentati con il pensiero di Montesquieu.

Verso la fine del 1790, Saint-Just non dimostra molta fiducia nelle capacità politiche del popolo. Certamente, a suo parere, i moti popolari avevano dato un impulso fondamentale per innescare la dinamica degli eventi, ma si sarebbe degenerati nel «dispotismo di tutti», o nelle liti nocive tra le fazioni, se un corpo politico più assennato e lungimirante, l'Assemblea Nazionale, non avesse preso in mano le redini della situazione, preoccupandosi di incanalare e gestire le forze sociali scese in campo[21]. Ciò non significa che secondo Saint-Just, nell'ordinamento costituzionale in via di definizione, si dovesse escludere il popolo, che era stato tra i protagonisti della prima fase della Rivoluzione, da qualunque partecipazione politica; ma, com'era ancora opinione diffusa in quel periodo, egli respinge l'eventualità di istituire una democrazia pura. Tra le varie ragioni che allega, oltre alla comune sfiducia nella capacità popolare di svolgere funzioni politiche, ve n'è una tipicamente ispirata a Montesquieu, basata sulle dimensioni territoriali dello Stato: «la république ne convient qu'à un territoire étroit. Quand Rome s'agrandit, elle eut besoin de magistrats dont l'autorité fut immense»[22].

Saint-Just espone anche altri motivi che a suo giudizio rendevano sconsigliabile un governo repubblicano di tipo puro, e ancora una volta ingaggia un confronto dialettico con Montesquieu. Quest'ultimo aveva messo in luce, riprendendo Machiavelli, che nelle repubbliche antiche, date le strette relazioni politiche e sociali tra cittadini, era necessario che gli episodi di corruzione e di violazione delle leggi fossero giudicati dall'intero corpo del popolo, perché gruppi più ristretti potevano cadere vittima di corruttori. In questo modo si verificava però l'inconveniente che il giudice fosse anche parte in causa, e allora si rendevano necessarie leggi per garantire la sicurezza degli imputati e l'equità dei processi. A parte i casi più gravi, che richiedevano molta cautela e vari gradi di giudizio, in generale nelle repubbliche non occorrevano pene molto severe: anzi la loro severità era inversamente proporzionale alla bontà delle «mœurs» e al grado di libertà politica. Infatti, nelle repubbliche, dove i costumi imprimevano un'impronta fondamentale,

21. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, I, 3, 6, cit., pp. 21-22, 26-27.

22. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, II, 1, cit., p. 30. Questo era un aspetto che Montesquieu aveva espresso con tutta chiarezza: «Il est de la nature d'une république qu'elle n'ait qu'un petit territoire» (*De l'Esprit des lois*, VIII, 16, ed. cit., p. 362).

si poteva agire su di essi per stabilire le pene, ad esempio imponendo ammonimenti ufficiali o escludendo il cittadino da particolari onori[23].

Saint-Just non si dimostra d'accordo con questo quadro: forse lo aveva colpito l'immagine della Roma frugale, militaresca e bellicosa, tracciata nelle *Considérations* e in parte nell'*Esprit des lois*, o l'idea della necessità di un forte e severo controllo sui costumi nelle repubbliche[24]. Comunque sia, dal suo punto di vista, in una repubblica con un territorio ristretto, com'era Roma all'inizio della sua storia, le leggi dovevano essere necessariamente severe perché servivano a fronteggiare i frequenti pericoli (rappresentati da aggressioni esterne), a controllare le «mœurs ardentes», e soprattutto perché il più piccolo esempio di corruzione poteva diffondersi facilmente. In uno Stato più vasto, meno esposto a minacce e caratterizzato da «mœurs» più «calmes», anche le leggi potevano essere, di conseguenza, più dolci[25].

Vi erano, infine, considerazioni di ordine morale che inducevano Saint-Just a guardare con diffidenza il modello politico delle antiche repubbliche, e anche a questo proposito si può registrare una presa di distanza dall'ammirazione con cui talvolta Montesquieu descriveva i loro costumi. Infatti, per il giovane scrittore, l'*ethos* repubblicano, chiedendo al cittadino di subordinare gli interessi personali al bene pubblico, entrava in contrasto con i diritti dell'uomo, mentre la nuova Costituzione francese metteva se stessa al servizio di quei diritti: le condizioni sociali e politiche caratteristiche delle repubbliche antiche, così come Montesquieu aveva contribuito a diffonderne l'immagine, erano ritenute non più applicabili, né desiderabili, nella realtà moderna:

> Les anciens législateurs avaient tout fait pour la république, la France a tout fait pour l'homme [...]. Les droits de l'homme auraient perdu Athènes ou Lacédémone; là, on ne connaissait que sa chère patrie, on s'oubliait soi-même pour elle. Les droits de l'homme affermissent la France; ici la patrie s'oublie pour ses enfants[26].

23. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VI, 5, 9, 11-12, ed. cit., pp. 313, 318-319, 320-322. Sulla trattazione della giustizia punitiva in Montesquieu rimando a R. Kingston, *Montesquieu and the Parliament of Bordeaux*, Genève, Droz, 1996, spec. pp. 221-273.

24. Tale idea era stata trasmessa da Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, V, 19, ed. cit., p. 306) attraverso due esempi: quello di un membro dell'Areopago che aveva ucciso un uccello rifugiatosi presso di lui perché spaventato da uno sparviero, e quello della condanna a morte decretata sempre dall'Areopago contro un ragazzo che aveva accecato un uccello. Dal punto di vista di Montesquieu, la durezza della pena non contraddiceva la mitezza delle punizioni previste dalle leggi in casi di crimini, perché «il ne s'agit point là d'une condamnation pour crime, mais d'un jugement de mœurs dans une république fondée sur les mœurs» (*ibid.*).

25. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, II, 2, cit., p. 31.

26. *Ibidem.*

Dopo aver svolto queste considerazioni sull'inopportunità di trasformare la Francia in repubblica, Saint-Just doveva ancora spiegare le caratteristiche positive dell'ormai prossimo ordinamento politico. A tal proposito egli sembra utilizzare la teoria del governo misto, e sostenere che il sistema francese sia composto di «democrazia», «aristocrazia» e «monarchia». Il carattere democratico della Costituzione francese è determinato dall'impegno dei cittadini ad accettare le leggi, dall'esistenza di criteri uniformemente applicati in base ai quali stabilire il diritto di voto (tra cui i tributi), e dall'estensione dei diritti sociali a chi non può partecipare all'esercizio della sovranità[27]; riguardo alla seconda componente, quella aristocratica, Saint-Just lascia chiaramente capire che essa non coincide con il ceto nobiliare (erano stati approvati, d'altronde, la *Dichiarazione dei diritti* e i decreti di agosto '89, che egli commenta favorevolmente), ma con un organo politico elettivo, l'Assemblea, che svolge un ruolo rappresentativo della sovranità e ha il compito di varare le leggi. Viene infine la monarchia, che non esprime il carattere della nazione, ma è un organo tra gli altri, con compiti esecutivi[28].

È interessante che Saint-Just non rinunciasse ad una descrizione del meccanismo politico francese in termini di dinamismo e passionalità, recuperando, questa volta, alcune osservazioni espresse da Montesquieu sui momenti critici della storia politica inglese e su caratteristiche salienti del governo polacco. Nel capitolo dell'*Espit des lois* dedicato al principio delle democrazie, che, come abbiamo già visto, Saint-Just aveva probabilmente presente, Montesquieu si era soffermato anche su alcuni esperimenti repubblicani moderni, non senza ironia:

27. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, II, 4-6, cit., pp. 34-39. Saint-Just non esplicita con precisione quali siano le condizioni richieste per accedere al diritto di voto, ma afferma che la rappresentanza deve essere stabilita in base al territorio, alla popolazione e ai tributi (p. 35) e sembra interpretare quest'ultimo requisito in maniera larga: «tous participent également de la souveraineté par la condition uniforme du tribut qui règle le droit de suffrage [...]; tous peuvent élire, tous ne peuvent être élus; la classe tout à fait indigente est peu nombreuse; qui ne paye point de tributs, n'est point frappé de stérilité; elle est condamnée à l'indépendance ou à l'émulation, et jouit des droits sociaux de l'égalité naturelle, la sûreté et la justice» (pp. 38-39)

28. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, II, 6-9, cit., pp. 38-46. È possibile che la nozione di un'aristocrazia che è tale per elezione e non per sangue fosse desunta da Rousseau (cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, III, 5, in Id., *Du contrat social et autres œuvres politiques*, Paris, Garnier, 1975, dove il Ginevrino definisce l'aristocrazia elettiva il miglior governo); bisogna ricordare tuttavia che Rousseau, distinguendo rigidamente la «sovranità» dal «governo», esclude che l'aristocrazia possa avere un compito rappresentativo della volontà popolare come lo intende Saint-Just.

Ce fut un assez beau spectacle, dans le siècle passé, de voir les efforts impuissants des Anglois pour établir parmi eux la démocratie. Comme ceux qui avoient part aux affaires n'avoient point de vertu, que leur ambition étoit irritée par le succès de celui qui avoit le plus osé, [...] le gouvernement changeoit sans cesse[29].

Poi, quando era stata la volta di esaminare i rapporti tra governanti e governati nelle aristocrazie, Montesquieu aveva assegnato il primato negativo alla Polonia: essa rappresentava il caso di maggior imperfezione, perché l'atteggiamento della nobiltà verso i sudditi, anziché essere improntato alla «moderazione» – principio caratteristico di questi governi – sembrava riprodurre il dispotismo. Ai suoi occhi la Polonia appariva perciò la peggiore di tutte le aristocrazie:

La plus imparfaite de toutes [les aristocraties] est celle où la partie du peuple qui obéit, est dans l'esclavage civil de celle qui commande, comme l'aristocratie de Pologne, où les paysans sont esclaves de la noblesse[30].

Saint-Just sembra recuperare le descrizioni delle caratteristiche passionali che guidano i corpi politici del sistema inglese e di quello polacco, per poi stabilire un confronto con quelle che animano i corpi che formano il sistema politico francese (democrazia, aristocrazia, monarchia), nell'intento di fare emergere che, in questo caso, i «principes» rendono possibile un'interrelazione proficua e pacifica:

Si la démocratie de France ressemblait à celle que les Anglais tâchèrent d'établir vainement, parce que le peuple n'était que présomptueux; si son aristocratie était celle de la Pologne, dont la violence est le *principe*; si sa monarchie tenait de la plupart de celles de l'Europe, où la volonté du maître est l'unique loi, le choc de ces pouvoirs les aurait bientôt détruits; c'est ce qu'ont pensé ceux qui prétendent qu'ils se déchireront un jour. Mais je prie qu'on examine combien est saine la complexion de la France; la présomption n'est point l'âme de la démocratie, mais la liberté modérée; la violence n'est point le *ressort* de son aristocratie, mais l'égalité des droits; la volonté n'est point le mobile de sa monarchie, mais la justice[31].

29. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, III, 3, ed. cit., p. 252.

30. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, II 3, ed. cit., p. 247.

31. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, II, 3, cit., p. 32 (corsivo mio). Il linguaggio e l'impostazione del brano suonano tipicamente montesquieuiani. Più specificamente, si noti come Saint-Just riprenda l'opinione secondo cui la presunzione aveva provocato il fallimento della democrazia inglese, e come ai suoi occhi ciò che Montesquieu chiamava la schiavitù del popolo polacco diventi – considerando il

Saint-Just si serviva del confronto con l'immagine delle repubbliche nell'*Esprit des lois* anche per commentare ulteriori aspetti dei rapporti istituzionali e politici tra le componenti del sistema francese: egli citava un passo sulla Repubblica romana, in cui Montesquieu aveva sostenuto che il popolo, «geloso della sua libertà», contendeva al senato il potere legislativo, mentre accettava di buon grado che questo esercitasse il potere esecutivo (distribuzione del denaro pubblico, decisione sulla pace e sulla guerra, e così via) perché l'assennatezza con cui gli affari venivano gestiti andava a vantaggio della «gloria» del popolo stesso[32]. Saint-Just criticava Montesquieu proprio per queste affermazioni, che a suo avviso rendevano torto al popolo perché tradivano la convinzione che esso fosse incapace di gestire gli affari pubblici, ossia di provvedere alla propria gloria. L'interpretazione che invece egli offre è diversa: se il popolo romano era in grado di riconoscere la saggezza del senato nella gestione del potere esecutivo, e decideva quindi di non contenderglielo, ciò era un chiaro segno di quanto esso fosse, a sua volta, competente in tale ambito. Stando a Saint-Just, la verità era che il popolo considerava l'esercizio della sovranità assai più importante di quello del potere esecutivo, e quindi sceglieva consapevolmente di esercitare il primo, mentre delegava al senato il secondo, ad eccezione di alcuni aspetti essenziali per la vita dello Stato, come l'amministrazione della giustizia, nei quali esso tornava protagonista[33].

comportamento dell'aristocrazia – violenza, ossia una delle caratteristiche nelle quali, stando a Montesquieu, consisteva il rapporto dispotico tra sovrano e sudditi. Anche il riferimento alla monarchia come ad uno Stato corrotto se in esso predomina la volontà incontrollata del sovrano è ispirata, probabilmente, al rischio che Montesquieu paventava di una degenerazione nel dispotismo. Saint-Just rielaborava questi argomenti in un senso diverso da altri autori, che utilizzavano gli stessi spunti di Montesquieu con un significato polemico e critico verso l'assetto politico che l'Assemblea andava costruendo: cfr. *infra*, nota 35.

32. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, IV, 2, cit., pp. 79-80: «Montesquieu dit quelque part: "Le peuple Romain disputait au sénat toutes les branches de la puissance législative, parce qu'il était jaloux de sa liberté, et il ne lui disputait point les branches de la puissance exécutrice, parce qu'il était jaloux de sa gloire"» (il brano di Montesquieu è in *De l'Esprit des lois*, XI, 17, ed. cit., p. 420).

33. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, IV, 2, cit., pp. 79-80. Inoltre, secondo Saint-Just, un errore di valutazione analogo a quello di Montesquieu era già stato compiuto da Bossuet nel *Discours sur l'Histoire universelle*, il quale aveva frainteso il senso delle dispute tra popolo e senato: cfr. Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, III, 6, Chronologie et préface par J. Truchet, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 413: «[...] malgré cette grandeur du nom romain, malgré la politique profonde et toutes les belles institutions de cette fameuse république, elle portait en son sein la cause de sa ruine, dans la jalousie perpetuelle du peuple contre le sénat, ou plutôt des plébéiens contre les patriciens» (cfr. anche pp. 400, 413-415).

È abbastanza evidente come l'interpretazione di Saint-Just dei rapporti tra popolo e senato nella repubblica romana fosse condizionata dallo sguardo sulla Francia, e dal desiderio di stigmatizzare un rischio che a suo parere si stava profilando. Egli seguiva per certi versi il pensiero repubblicano di Montesquieu, e per altri se ne discostava, perché gli premeva sostenere che, come a Roma, anche in Francia la giustizia doveva essere esercitata in nome del popolo, e non del re, perché il detentore della sovranità non era più quest'ultimo, ma il popolo stesso, che rischiava di non esserne consapevole:

> La justice nous est rendue au nom du prince; elle était rendue à Rome au nom du peuple; mais comme le prince n'est point souverain, c'est une loi de simplification; il n'en est pas moins vrai que cet attribut du prince met dans ses mains la liberté civile qui ne dépend essentiellement que du souverain [...]. *Il fallait une loi*, dit Montesquieu, *pour imposer une peine capitale*: la loi suppose une volonté souveraine; le droit de mort appartenait donc au souverain, qui n'en abusa jamais, parce qu'il en sentait l'importance et l'atrocité. Parmi nous un tribunal prononce la peine civile ou capitale. Ho! entrailles de la nature, nous ne vous connaissons plus, nos fonctions publiques ne sont plus que des métiers vils et superbes [...]. L'Assemblée nationale a fait quelques fautes: la stupidité publique l'a voulu[34].

Questa è forse la critica più dura che Saint-Just esprimeva sull'operato dell'Assemblea. Nel complesso, però, la valutazione dello sviluppo della Rivoluzione e della strada politica imboccata era largamente positiva. Le fortunate circostanze che si erano create in Francia, la compatibilità tra i vari organi politici e la saggia opera di armonizzazione dell'Assemblea avevano creato le condizioni per l'instaurazione di una forma di governo stabile e coesa. Era una valutazione idealizzata e destinata ad essere smentita di lì a poco, ma essa rappresentava la degna conclusione di un'interpretazione storico-politica impostata in buona parte in termini montesquieuiani, che avevano fornito a Saint-Just le chiavi per descrivere i presupposti della Rivoluzione (crisi dello Stato monarchico, divenuto ormai tirannico), lo scoppio di essa (diffusione di un nuovo «principe») e le linee di sviluppo (caratteristiche passionali e rapporti tra gli organi politici). In definitiva, con il senno di poi, egli poteva presentare l'assetto costituzionale in fase di discussione all'Assemblea come una felice risposta ai timori di Montesquieu sui rischi cui andava incontro la Francia, e come la soluzione di un dilemma fondamentale:

34. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, IV, 2, cit., p. 80 (il corsivo è nel testo citato).

M. de Montesquieu l'avait prévu, quand il a dit: «Abolissez dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse, des villes, vous aurez bientôt un État populaire ou un État despotique»: un État populaire dans le cas où les privilèges seraient détruits par le peuple, despotique dans le cas où le coup serait porté par les rois [...]. Il fallait une juste proportion entre deux extrémités, selon la réflexion du grand homme que j'ai cité [...]. Le chef-d'œuvre de l'Assemblée nationale est d'avoir tempéré cette démocratie[35].

L'impronta del pensiero di Montesquieu è dunque forte e incisiva, e ciò non stupisce in un'opera che sembra imparentata ad esso fin dal titolo. Bisogna tenere presente, però, che questo pensiero non veniva ripreso in modo compatto e unitario, ma nella molteplicità dei suoi aspetti, assai diversi tra loro. In questo rapporto, al tempo stesso stretto e libero, Saint-Just trovava spazio sufficiente, come si è visto, per ispirarsi ad un'ampia gamma di ricostruzioni montesquieuiane sulle repubbliche antiche, che potevano fornire spunti di confronto in termini di paragone o di contrasto, ma che comunque svolgevano un ruolo importante nell'articolazione del suo pensiero politico.

La presenza abbastanza evidente, nell'*Esprit de la Révolution*, delle riflessioni di Montesquieu sulle repubbliche antiche può contribuire a rendere più duttile e sfumata l'immagine storiografia comunemente diffusa sulla presenza del suo pensiero nella Rivoluzione francese.

Generalmente, infatti, tale presenza viene ricondotta a due ambiti sostanzialmente distinti, sia tematicamente sia cronologicamente. In un primo senso, si è richiamata l'attenzione sul peso che l'*Esprit des lois* ha esercitato dall'89 al '91, sia nei dibattiti istituzionali in seno all'Assemblea[36], sia nei periodici e

35. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, III, 2, cit., p. 50. La frase di Montesquieu riportata da Saint-Just è in *De l'Esprit des lois*, II, 4, ed. cit., p. 247. Calonne, nella sua *Lettre adressée au Roi* (1789), ricorda lo stesso brano montesquieuiano («Abolissez, dit Montesquieu, ces prérogatives dans une monarchie; vous aurez bientôt un état populaire ou un état despotique»), ma lo utilizza come una premonizione di nefasti sviluppi, perché a suo avviso il dilemma posto dal Bordolese non è risolvibile: i pretesi riformatori che attaccano le prerogative dei Parlamenti, del clero e della nobiltà pongono inevitabilmente le premesse per la degenerazione verso uno Stato popolare o dispotico: cfr. R. Galliani, *La fortune de Montesquieu en 1789: un sondage*, in *Études sur Montesquieu*, «Archives des Lettres Modernes», 197 («Archives Montesquieu», n. 9), Paris, Lettres Modernes, 1981, p. 35.

36. Se gli studiosi sembrano concordi nel riconoscere la presenza di Montesquieu nel dibattito politico di questo periodo, i loro pareri differiscono tuttavia circa la correttezza e pertinenza dei riferimenti alle sue opere. R. Barny, *Montesquieu «patriote»?*, cit., pp. 83-94, ricorda che i riferimenti a Montesquieu venivano utilizzati spesso a sostegno della monarchia bicamerale con potere di veto al re, e della divisione dei poteri. M. Troper, *Montesquieu en l'an III*, «Revue Montesquieu», 2 (1998), pp. 89-105, mette in guardia dai rischi che si

negli scritti politici di quel tempo. Alcune ricerche sulla fortuna di Montesquieu nell'89 hanno messo in luce quanto spesso, anche da fronti diversi e contrapposti, si facesse appello alle sue osservazioni su svariati argomenti, come il ruolo politico delle donne, le questioni economiche, la riforma della giustizia, la storia politica francese. Sembra però che la discussione più accesa e i giudizi più contrastanti si concentrassero su quelle parti del suo pensiero dedicate al ruolo della nobiltà, al carattere monarchico dello Stato francese, alla necessità di rispettare i corpi intermedi e le leggi fondamentali. La molteplicità delle posizioni dei commentatori dell'epoca su questi argomenti viene solitamente ordinata secondo due linee di tendenza: quella di coloro che utilizzarono il pensiero di Montesquieu per richiamare al rispetto dell'ordine e della tradizione (e tra questi vi furono tanto gli scettici verso la Rivoluzione quanto i più moderati e tradizionalisti), e quella di coloro che – sempre più numerosi – criticarono il Presidente per aver attribuito eccessiva importanza alle strutture politiche e sociali tradizionali. Stando a queste ricostruzioni, l'*Esprit des lois*, troppo orientato, nel carattere e negli argomenti, al sostegno delle posizioni politiche più conservatrici, cadde in una fase di progressivo declino. In ogni caso, esso sarebbe stato tanto lontano dall'essere utilizzato in chiave radicale, che i più spregiudicati riuscivano a sostenere, al massimo, che la Francia vi era rappresentata sotto le spoglie del dispotismo[37].

corrono nel ricondurre troppo strettamente la costituzione dell'anno III al pensiero di Montesquieu; B. Manin, «Montesquieu», in F. Furet-M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 799, sostiene che durante la Rivoluzione «le débat autour de Montesquieu est un débat de technique constitutionnelle et juridique [...]», pur ammettendo, come vedremo, anche la fortuna di altri aspetti del suo pensiero.

37. Uno studio interessante sull'argomento è quello di R. Galliani, *La fortune de Montesquieu en 1789: un sondage*, cit., pp. 31-61. Significativo anche P. Rétat, *Montesquieu aristocrate*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 73-83, che, analizzando i periodici dell'89, rintraccia un rapido cambiamento di valutazione su Montesquieu, da profeta della rivoluzione, ad «aristocrate» che ha conferito troppo prestigio ai corpi intermedi e alla nobiltà. Non a caso, se i richiami al suo nome diminuiscono nella stampa «patriote», sono relativamente più numerosi in quella moderata o contro-rivoluzionaria. Anche R. Barny, *Montesquieu «patriote»?*, cit., è sulle stesse posizioni: i «patriotes» si riferivano a Montesquieu su argomenti marginali e poco significativi; anche Marat e Barère, che gli hanno dedicato più attenzione, ne apprezzano non la critica alla monarchia in quanto tale, ma come governo degenerato in dispotismo. Per quanto riguarda Saint-Just, secondo Barny egli sarebbe stato influenzato da Montesquieu solo nella fase del suo pensiero antecedente al 1793-1794, quando avrebbe prevalso l'ascendente di Rousseau. Su quest'ultimo punto però G. Rebuffa, *Saint-Just interprete di Montesquieu*, in *Diritto e potere nella storia europea*. Atti del IV Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto, 2 voll., Firenze, Olschki, 1982, vol. 2, pp. 851-865, spec. pp. 859-865, ha mostrato che in Saint-Just

Messa a confronto con il pensiero di Montesquieu, questa impressione sembra plausibile se si concentra l'attenzione su quei punti in cui egli proclamava l'inattualità storica delle repubbliche antiche e la corruzione di quelle moderne. Certamente, alla luce di ciò, le sue osservazioni sul tema della divisione dei poteri risultavano più attuali ed erano più facilmente utilizzabili, e questo spiegherebbe anche il calo di edizioni delle sue opere negli anni 1793-1795[38].

Tuttavia, è anche vero che Montesquieu aveva molto insistito, e in parte aveva creato, l'idea di virtù come amore della patria e delle leggi, spirito pubblico, disinteresse. Già nel 1789 egli era stato definito «républicain célèbre», e non stupisce quindi che vi sia chi sostiene che la fortuna del concetto di virtù nella Rivoluzione francese derivasse proprio da Montesquieu: secondo alcuni, l'*Esprit des lois* costituirebbe la prima formulazione francese di una teoria della virtù repubblicana, che fu ripresa testualmente ed esplicitamente da Robespierre[39]. Ci sarebbe stata quindi una seconda fase nella fortuna di Montesquieu, assai diversa dalla prima, caratterizzata dalla valorizzazione di tematiche repubblicane. Anche questa tesi, quasi speculare alla prima, coglie alcuni aspetti del pensiero del Presidente del Parlamento di Bordeaux a costo però di tralasciarne altri: in primo luogo il fatto che il concetto di virtù, come presentato da Montesquieu, era intriso di inattualità, e difficilmente ciò poteva sfuggire ai lettori del tempo; poi il fatto che, secondo Montesquieu, non era forse un gran male che la virtù non fosse più il principio del governo: dopotutto, egli l'aveva definita «une chose très pénible»[40], e Saint-Just, come abbiamo visto, sembra essersene accorto.

c'è continuità di ispirazione nei confronti di Montesquieu su tematiche istituzionali e giuridiche, come la critica al dispotismo. Sulla fortuna di Montesquieu nell'89 si veda anche R. Ritter, *L'Esprit des lois et l'esprit de 1789. André Chenier et Montesquieu*, in *Melanges offerts à Jean Brethe de la Gressaye*, Bordeaux, Editions Bière, 1967, pp. 627-641.

38. Cfr. D. Felice, *Modération et justice*, cit., p. 18.

39. La definizione di Montesquieu come «républicain célèbre» è di Chaillon de Joinville, ed è ricordata da R. Galliani, *La fortune de Montesquieu en 1789*, cit., p. 47 e da D. Felice, *Modération et justice*, cit., p. 19. Hanno richiamato l'attenzione sull'influenza del pensiero di Montesquieu nella fase repubblicana della Rivoluzione J.-M. Goulemot, *Sul repubblicanesimo e sull'idea repubblicana nel XVIII secolo*, in F. Furet-M. Ozouf (a cura di), *L'idea di repubblica nell'Europa moderna* (1993), trad. it. di C. De Nonno *et. al.*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 36-37 e B. Manin, «Montesquieu», cit., pp. 788-789; è interessante osservare che Manin insiste sull'influenza di Montesquieu in Robespierre, un autore che non viene preso in considerazione da chi tende ad escludere la presenza del pensiero del Bordolese nel periodo repubblicano (per ulteriori indicazioni bibliografiche sull'argomento rimando al contributo di D. Felice in questo volume).

40. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, IV, 5, ed. cit.; p. 267.

Se queste ricostruzioni paiono entrambe legittime, mi sembra pur vero che esse rischiano di produrre un quadro storiografico troppo rigidamente bipolare e dicotomico, che potrebbe non rendere giustizia né alla ricchezza e alle sfumature del pensiero di Montesquieu, né ai suoi interpreti. Il rapporto che Saint-Just stabiliva già nel 1790 con i molteplici aspetti di questo pensiero, compresi quelli repubblicani, ci può forse suggerire che la ripresa e il confronto con Montesquieu avvenivano in modo più sottile e sfumato, anche più complesso, certamente però sfruttando una pluralità di spunti diversi tra loro: un destino che è stato riservato a poche opere.

3. Temi repubblicani ne *L'Esprit de la Révolution*

Come si è visto, uno degli obiettivi che Saint-Just si prefiggeva era di spiegare la nascita e lo sviluppo della Rivoluzione, e a tale scopo egli non esitava a stabilire suggestivi parallelismi o divergenze tra il corso politico francese e alcuni giudizi di carattere storico-politico espressi da Montesquieu su determinate repubbliche. Quando, nel corso dell'opera, Saint-Just passa a descrivere più nel dettaglio l'operato dell'Assemblea, egli sembra ispirarsi ancora al pensiero repubblicano del Presidente, ma privilegiandone un altro aspetto, quello più sistematico, in cui le repubbliche assurgevano a modello politico, caratterizzato in quanto tale da problemi, esigenze e dinamiche non solo comuni, ma peculiari della loro forma di governo[41]. Uno degli elementi evidenziati dall'analisi di Montesquieu era che, per mantenersi in vita, i governi repubblicani avevano particolarmente bisogno di una serie di leggi che intervenissero nella formazione e nell'orientamento dei costumi civili, ossia di provvedimenti tali da guidare il comportamento e gli interessi del cittadino in modo funzionale al mantenimento e al bene dello Stato. Leggi suntuarie, politiche matrimoniali ed economiche, pratiche religiose e soprattutto educazione erano aspetti essenziali per la vita delle repubbliche, e non potevano essere trascurati dal legislatore.

Anche Saint-Just sembra riproporre per la Francia un quadro simile. Come si è visto, egli era consapevole della rilevanza politica delle passioni e dei costumi di un governo: quest'idea, che Montesquieu aveva espresso nella nozione di «principio», viene ribadita dal giovane scrittore affermando che ogni Stato, per conservarsi, non ha bisogno solo di leggi che regolino i rapporti giuridici tra cittadini, ma deve essere animato da una «forza comune» che si

41. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, III, 11, ed. cit., p. 261.

propaga in una serie di «rapporti infiniti», controllati dalle leggi[42]. Perciò, nel libro III dell'*Esprit de la Révolution*, Saint-Just esamina l'incidenza e gli effetti delle leggi sui costumi della società, e ne discute la coerenza con i principi fissati nella Costituzione, prendendo in esame molti aspetti dell'opera di riforma dell'Assemblea, dalla costituzione civile del clero all'abolizione dei privilegi feudali e nobiliari, e anche la decisione di emanare gli assegnati. Saint-Just valuta, inoltre, quali potrebbero essere gli effetti prodotti sui costumi civili e sul carattere nazionale da questi e da altri provvedimenti come eventuali leggi sul divorzio, o come l'istituzione della guardia nazionale. Allo stesso modo, rientrano nella sua indagine il comportamento delle donne, l'influenza degli spettacoli, il ricorso al duello e così via. In alcuni di questi casi, Saint-Just rievoca l'esempio del mondo antico attraverso una serie di richiami a figure mitiche di legislatori come Licurgo o a *poleis* come Creta[43], cosicché egli sembra riproporre fedelmente il nesso di reciprocità, tipico del modello repubblicano di Montesquieu, tra virtù e costumi da una parte, leggi ed educazione dall'altra:

> O Législateurs! donnez-nous des lois qui nous forcent à les aimer; l'indifférence pour la patrie et l'amour de soi-même est la source de tout mal; l'indifférence pour soi-même et l'amour de la patrie est la source de tout bien[44].

In alcuni passi, inoltre, Saint-Just lascia chiaramente intendere che compito dell'Assemblea non è solo introdurre costumi funzionali al mantenimento dello Stato, ma anche attuare una riforma morale: chiosando l'affermazione di Montesquieu che perfino una società corrotta segue alcune regole di conservazione, Saint-Just aggiunge che essa deve nondimeno cercare di correggersi, altrimenti non riuscirebbe ad evitare la propria fine[45]. In altri significativi passi egli insiste ulteriormente sulla necessità di una riforma dei costumi, indicando lo scopo delle leggi e dell'educazione nel favorire le inclinazioni pure e i legami sinceri che sussistono secondo natura, ad esempio quelli tra genitori e figli[46].

42. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, IV, 1, cit., p. 78.

43. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, III, *passim*, spec. capp. 2, 6-8, 11-12, cit., pp. 50-52, 57-59, 62-63. Oltre a Licurgo (cap. 2), Saint-Just fa anche l'esempio di Creta (cap. 7), dove le insurrezioni permettevano la riforma dei costumi. Su Creta cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VIII, 11, ed. cit., pp. 357-358, dove però l'insurrezione è solo una tecnica per cambiare i magistrati.

44. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, III, 12, cit., p 63.

45. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, IV, 1, cit., p. 78.

46. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, III, 3, 6, 8, cit., pp. 52, 57, 59.

Tali spunti lasciano intravedere già in questo periodo la presenza di istanze di riforma morale e sociale che caratterizzano i frammenti delle opere successive, e pare in effetti possibile riscontrare una linea di continuità di pensiero in tal senso. Si è discusso molto sulle conseguenze politiche e sui risvolti ideologici di queste convinzioni, proprie di Saint-Just e dei giacobini in generale, e non mi sembra qui il caso di entrare in questo complesso dibattito[47]. Tuttavia, mi sembra che un confronto approfondito del pensiero di Saint-Just con quello di Montesquieu sul problema della finalità delle leggi e dell'educazione possa fornire qualche elemento per rivedere i termini della discussione.

Una delle tesi fondamentali dell'*Esprit des lois* era che l'efficacia delle leggi dipende dalla loro congruenza con molte condizioni, tra cui le caratteristiche della società. Montesquieu insisteva più volte sul fatto che fosse inutile e dannoso, anzi tirannico, tentare di riformare i costumi e gli usi introducendo leggi in palese contrasto con essi[48]. Questi ammonimenti erano rivolti dal Presidente prevalentemente al proprio tempo, in cui i costumi non erano puri come quelli delle antiche repubbliche; ma anche in riferimento a queste ultime è opportuno scorgere tra le pieghe del discorso di Montesquieu alcuni elementi che intaccano almeno in parte l'immagine apparentemente uniforme di Stati dai costumi puri. Al di là del quadro in parte idealizzato che emerge nella prima parte dell'opera, le repubbliche non sfuggono alla convinzione generale che «les divers caractères des nations sont mêlés de vertus et de vices, de bonnes et de mauvaises qualités»[49]. D'altra parte, secondo Montesquieu, Solone si vantava di aver dato ad Atene le leggi «migliori» non in assoluto, ma in relazione alle caratteristiche della città[50]. Allo stesso modo, i costumi degli Spartani erano il frutto di un'accorta operazione di Licurgo, che aveva saputo mescolare tra loro caratteri anche contrastanti e non tutti moralmente positivi, in modo tale, però, da ottenere il miglior risultato possibile:

47. Sulla mentalità e sulle idee dei giacobini, mi limito a segnalare i recenti studi di P. Higonnet, *Goodness beyond Virtue. Jacobinism during the French Revolution*, Cambridge (Massachusetts)-London (England), Harvard University Press, 1998, spec. pp. 76 sgg. e di M. Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, trad. it. di C. Patanè, Roma-Bari, Laterza, 1998, spec. pp. 43-53. Sulle idee di Saint-Just in questo periodo, il giudizio più netto e duro è quello di Monar (*Saint-Just*, cit., pp. 201-202), che intravede nelle finalità attribuite all'educazione e alla legislazione le premesse di una «totalitäre Erziehungspolitik als Korrektiv zur verlorenen natürlichen Tugendhaftigkeit», che si sarebbe palesata appieno nel Terrore.

48. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XIX, 6, 14, ed. cit., pp. 559, 564-565.

49. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XIX, 10, ed. cit., p. 562.

50. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XIX, 21, ed. cit., p. 571.

Lycurgue, mêlant le larcin avec l'esprit de justice, le plus dur esclavage avec l'extrême liberté, les sentiments les plus atroces avec la plus grande modération, donna de la stabilité à la ville [...]; on y a de l'ambition, sans espérance d'être mieux: on y a les sentiments naturels, et on n'y est ni enfant, ni mari, ni père: la pudeur même est ôtée à la chasteté. C'est par ces chemins que Sparte est menée à la grandeur et à la gloire[51].

Le osservazioni di Montesquieu sull'operato di Licurgo recuperavano un dibattito cui aveva preso parte anche Bayle, il quale, nel suo *Dictionnaire*, alla voce «Lycurgue», aveva sostenuto, in polemica con Guillet e attraverso un'accorta operazione di accostamenti e di commento delle fonti, che i provvedimenti di questo mitico legislatore sull'educazione ginnica delle donne potevano anche aver avuto effetti positivi sul valore militare degli uomini, ma andavano sicuramente contro il pudore, e risultavano pertanto immorali[52].

Saint-Just, che in un altro passo rivela una possibile reminiscenza del *Dictionnaire*[53], sembra sensibile a questi temi, ma si dimostra meno moralistico di Bayle, e piuttosto vicino alla posizione di Montesquieu:

De tout ceci on peut induire que quand un législateur s'est ployé sagement aux vices d'une nation et a ployé les vertus possibles du peuple à lui-même, il a tout fait. Lycurgue assura la chasteté en violant la pudeur, et tourna l'esprit public vers la guerre parce qu'il était féroce[54].

Proprio come Montesquieu, dunque, Saint-Just è convinto che «si la constitution est bonne, elle réprime les mœurs ou les tourne à son profit, comme

51. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, IV, 6, ed. cit., p. 268.

52. Cfr. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Reiner Leers, 1697, Tome deuxième, première partie (H-O), *ad vocem* «Lycurgue». Un'edizione moderna di questa e di altre voci su Sparta è: P. Bayle, *Sparta nel «Dizionario»*, a cura di A. Paradisio, testo francese a fronte, Palermo, Sellerio, 1992, pp. 136-205, con un utile saggio introduttivo alle pp. 21-45.

53. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, II, 11, cit., p. 47: «Je suis las d'entendre dire qu'Aristide est juste, disait un Grec de bon sens». Nel *Dictionnaire historique et critique* (cit., Tome premier, première partie [A-B], *ad vocem* «Aristide») Bayle aveva scritto: «Il est remarquable qu'un de ceux qui opinerent au bannissement d'Aristide, se fonda sur la grande reputation de probité dont Aristide jouissoit»; nella nota relativa a questo passaggio, Bayle era più dettagliato: «Un bourgeois d'Athenes qui mettoit sur sa marque qu'Aristide fût bani, repondit naïvement à Aristide qui lui demandoit la raison de ce suffrage, *Je ne le conois point, mais il me deplaît à cause qu'il a travaillé ardemment à être surnommé juste*. Une infinité de gens pensent comme celui-là, mais ils n'ont pas de bonne foi».

54. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, III, 2, cit., p. 51, cfr. I, 6, p. 27.

un corps robuste se nourrit d'aliments vils»[55]. Nel complesso, secondo Saint-Just, non si tratta di riportare i costumi nazionali francesi alla loro purezza originaria: a tal proposito egli afferma – non senza una vena di retorico rammarico che non dovrebbe, a mio avviso, sviare il lettore – che non è nelle sue intenzioni «fare un sogno», ossia vagheggiare riforme impossibili[56]. Il compito che egli affida all'Assemblea è, invece, di correggere i costumi nei loro eccessi e in quegli aspetti che rischiano di nuocere al funzionamento dello Stato: a suo dire, ad esempio, la divisione delle terre alla maniera di Licurgo sarebbe stata insensata, perché la Francia non era una repubblica, e la soppressione del lusso sarebbe stata dannosa, perché esso era ormai entrato a far parte del carattere nazionale; egli sostiene, piuttosto, che sarebbe opportuno, attraverso apposite leggi suntuarie, cercare di limitare la diffusione della ricchezza per non creare odio tra la popolazione[57]. Così, anche se nell'*Esprit de la Révolution* è forte il richiamo alla purezza dei costumi naturali, in realtà risulta difficile credere che il pensiero politico di Sain-Just fosse condizionato da obiettivi di carattere etico: piuttosto, egli appare ben consapevole che il compito di un legislatore non è di puntare alla riforma della natura umana, ma di trarre il massimo vantaggio politico dalla situazione esistente.

4. Quale virtù per la Francia?

Nell'inverno del 1791, dopo che gli fu negata la possibilità di essere eletto all'Assemblea nazionale Legislativa, ancora una volta per la giovane età, Saint-Just tornò ad esercitare le funzioni di avvocato, e in questo stesso periodo, al massimo entro settembre 1792, iniziò un'opera, dal titolo *De la nature de l'état civil de la cité, ou la règle de l'indépendance du gouvernement*[58], destinata a rimanere incompiuta, forse a causa della tanto desiderata elezione a membro della Convenzione.

55. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, III, 3, cit., p. 53.

56. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, III, 3, cit., p. 54.

57. Cfr. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, III, 2, cit., p. 54. Non mi sembra quindi appropriata la valutazione sopra riportata di Monar (*Saint-Just*, cit., pp. 201-202) che ritiene «totalitaria» la concezione dell'educazione in Saint-Just.

58. Il manoscritto non è datato, ma il termine *ad quem* si evince da alcuni riferimenti di Saint-Just alle leggi sulla schiavitù e sul divorzio; su questa datazione concordano quasi tutti gli studiosi: cfr. J. Monar, *Saint-Just*, cit., p. 239. Si tratta di un insieme non unitario di frammenti e di brani divisi per capitoli, alcuni più, altri meno sviluppati, non sempre in succes-

Rispetto all'*Esprit de la Révolution*, i frammenti di questo scritto hanno una minore presa diretta sulla realtà – anche se non mancano riferimenti puntuali – e sembrano giocare sul dilemma rousseauiano del passaggio dell'umanità da una condizione naturale improntata all'indipendenza (ma che include relazioni interpersonali) ad una di dipendenza e di sottomissione a rapporti di forza, a leggi violente e a norme giuridiche fredde ed ingenerose[59]. È bene osservare, però, che questa ricostruzione, le cui tappe non sono illustrate con grande chiarezza e dovizia di particolari (l'elenco dei fattori che hanno portato all'assoggettamento degli uomini ad altri uomini comprende l'unione a scopo difensivo – che ha introdotto l'uso della forza – il commercio, l'agricoltura e la religione), è funzionale ad una proposta politica di fondo, quella di riformare lo Stato in modo tale da favorire, anziché ostacolare, la naturale socievolezza umana[60]. L'obiettivo di Saint-Just è di capire dunque in quale modo i rapporti interpersonali, pur in un contesto politico che non coincide più con la condizione originaria, possano essere riavvicinati alla spontaneità naturale. A questo proposito egli si ricollega al pensiero di Montesquieu, accogliendo, e perfino sviluppando la critica che questi aveva mosso all'osservazione di Hobbes (espressa nel *De cive*[61]), secondo cui il fatto che gli

sione logica tra loro, raccolti in un *carnet* che veniva utilizzato da Saint-Just in entrambi i sensi, e con la numerazione delle pagine incompleta e molte di esse lasciate in bianco (delle 138 pagine totali che lo compongono, solo 39 sono state utilizzate).

59. Cfr. Saint-Just, *De la nature de l'état civile de la cité ou la règle de l'indépendance du gouvernement* (d'ora in poi *De la nature*), I, 2, II, 1-3, pp. 135-138, 150-153, in Id., *Frammenti sulle istituzioni repubblicane. Seguito da testi inediti*, nuova edizione a cura di A. Soboul, Torino, Einaudi, 1952. L'edizione da cui cito segue la grafia e la punteggiatura del manoscritto. C'è tuttavia una discrepanza nella trascrizione del titolo dell'opera con quella effettuata da Monar, che pure ha consultato il manoscritto, il quale riporta *les règles du gouvernement* anziché *la règle du gouvernement*. Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur cette question proposé par l'Académie de Dijon: Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?*, in Id., *Du contrat social et autres œuvres politiques*, cit.

60. Cfr. Saint-Just, *De la nature* I, 7, 9, II, 2-3, cit., pp. 143, 147, 151-154 (sul ripristino dell'indipendenza e della socievolezza) e I, 2, 4-9, pp. 135-138, 141-147 (sui fattori di corruzione). Saint-Just cerca dunque di risolvere questo problema in un modo diverso rispetto a quello seguito da Rousseau nel *Contrat social*, che aveva puntato sulla legittimazione giuridico-razionale dell'ordine politico attraverso il meccanismo del patto sociale. Saint-Just punta invece sulla riforma dei rapporti tra politica e società: non solo, come vedremo, egli critica Rousseau sul ruolo del governo, ma modifica, rispetto al Ginevrino, anche le nozioni di «état civil» e di «cité»; cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 8, e I, 6, II, 4, in Id., *Du contrat social et autres œuvres politiques*, cit., pp. 246-247, e 244-245, 253 con Saint-Just, *De la Nature*, II, 1, 5, e III, 1, cit., pp. 150, 156, 170.

61. Cfr. T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Tito Magri, Roma, Editori Riuniti, 1992, «Prefazione ai lettori», p. 73.

uomini vadano in giro armati e mettano serrature alle proprie porte indica con chiarezza che i loro rapporti sono improntati alla conflittualità. Montesquieu aveva risposto, com'è noto, che l'uso della violenza era subentrato dopo l'unione in società, e che se si considerassero gli uomini nella loro condizione originaria, cioè sostanzialmente deboli e solitari, ci si accorgerebbe che per natura essi assumono un atteggiamento timido e refrattario al ricorso alla forza[62]. Saint-Just arriva a modificare queste idee in un senso più ottimistico: a differenza di Montesquieu, infatti, egli è convinto che l'uomo «sauvage» (ossia naturale), debole e timido, non sarebbe fuggito di fronte ad un suo simile, e che i due non avrebbero avuto problemi a stabilire relazioni reciproche: «L'homme social est un être simple ami de son semblable»[63].

Ho richiamato questa concezione antropologica perché essa modifica, almeno in parte, l'immagine di un Saint-Just uomo freddo e spregiudicato, che vede nel ricorso alla violenza e nei rapporti di forza l'unico, o il più idoneo, mezzo di governo o di riforma morale degli uomini[64]. In realtà, a suo

62. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, I, 2, ed. cit., p. 235. Saint-Just riporta il passo di Montesquieu testualmente: «Hobbes demande *pourquoi si les hommes ne sont pas naturellement dans un état de guerre ils sont armés et pourquoi ils ont des clefs pour fermer leurs maisons*. Montesquieu répond à cela. *Hobbes ne sait point qu'il attribue aux hommes av' l'établissement des sociétés ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et se defendre*» (Saint-Just, *De la nature*, III, cit., p. 140, corsivo nel testo)

63. Saint-Just, *De la nature*, I, 3, cit., pp. 139-140.

64. P. Viola, *Premesse del giacobinismo in Montesquieu e Rousseau*, in M. L. Salvadori-N. Tranfaglia (a cura di), *Il mondo contemporaneo*, vol. XI, *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, Firenze, La Nuova Italia, 1984, pp. 25-37, ritiene che Saint-Just condividesse con Montesquieu un'antropologia pessimistica (pp. 28 e 31), e individua stranamente nel pensiero del Bordolese l'idea che la legislazione di una repubblica debba essere crudele, laddove Montesquieu dice, invero, «austère» (p. 30). E. V. Walter, *Politiche della violenza: da Montesquieu ai Terroristi*, in K. H. Wolff-B. Moore Jr. (a cura di), *Lo spirito critico* (1967) trad. it. di M. Lucioni *et al.*, Milano, Edizioni Comunità, 1974, pp. 146-176, sostiene a sua volta che i giacobini, tra cui Saint-Just, elaborarono elementi del pensiero di Montesquieu in modo tale da stabilire un rapporto di necessità tra violenza e riforma morale; per quanto riguarda Saint-Just, il suo pensiero sarebbe giunto a prospettare una forma di «totalitarismo sociale», diverso da quello di un Hitler e di uno Stalin, perché nel suo caso era la società ad esercitare un potere e un ruolo onnicomprensivo ed avvolgente (pp. 167-168, 173). Curiosi, infine, i termini in cui la figura di Saint-Just viene presentata in J. Tulard, J.-F. Fayard, A. Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française*, Paris, Laffont, 1987, *ad vocem* «Saint-Just», pp. 1083-1084: «Archange de la Terreur ou monstre sanguinaire? Théoricien politique lucide ou auteur ridicule de projets qui en restaient à Sparte quand on entrait dans l'ère industrielle? [...] Figure pleine de contradictions dont la mystique de la guillotine nous répugne mais dont la mort en pleine jeunesse émeut». Per uno sguardo più generale sulle rappresentazioni del Terrore, cfr. B. Baczko,

parere, da quando gli uomini hanno dato vita allo Stato politico, decidendo di affidare il governo ad appositi funzionari, i loro rapporti sono diventati, effettivamente, più violenti, perché il ricorso all'uso della forza – a sostegno delle leggi – è stato introdotto proprio dai governanti. Ma di fronte a questa situazione, l'unico modo per riportare le relazioni umane ad un livello più pacifico e naturale sembra essere a Saint-Just quello di riformare i rapporti politici, riducendo (e non incrementando) le prerogative e il potere del governo – che infatti egli tende a presentare come un usurpatore della forza collettiva – allo scopo liberare la società dalla condizione di soggezione in cui si trova[65]. Talora Saint-Just esprime quest'idea evocando un «gouvernement tempéré» che non sia oppressivo[66], più spesso richiama la necessità di soddisfare i bisogni fondamentali degli uomini, che consistono nell'«indépendance» e nella «sécurité de la propriété et de la possession», perché l'armonia sociale ne deriverebbe spontaneamente[67], ma in definitiva i tratti del suo progetto politico restano vaghi e incompiuti: «la difficulté est de savoir comment les peuples devaient se gouverner sans séparer le magistrat du souverain [...]. Je traitterai cette question dans le cours de cet ouvrage [...]». E poco oltre: «Je parlerai au quatrième livre de la forme que doit recevoir le gouvernement»[68]. Purtroppo, a quanto risulta, tale questione è rimasta in sospeso, perché di questo libro fu imbastito solo l'indice.

«*Monstres sanguinaires*» *et «circonstances fatales». Les discours thermidoriens sur la Terreur*, in F. Furet-M. Ozouf (edited by), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 3, *The Transformation of Political Culture, 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, pp. 131-159, spec. pp. 143-151, in cui emerge che queste due immagini erano frutto della lotta e delle accuse politiche successive al 9 Termidoro: la prima mirava ad individualizzare la responsabilità del Terrore e a coinvolgere alcuni membri del Comitato di Salute pubblica "scampati" al Termidoro (Barère, Collot d'Herbois, Billaud-Varenne), l'altra tendeva a generalizzare le responsabilità e ad isolare il Terrore dall'autentico sviluppo rivoluzionario.

65. Su questo punto, Saint-Just prende nettamente le distanze da Rousseau (con probabile riferimento al *Contrat social,* III, 1), trascurando peraltro i timori da questi espressi sui rischi di corruzione del governo (cfr. *Du Contrat social*, III, 10, 18): «[R]ousseau tourne sans cesse les yeux vers la nature, il cherche une société indépendante, mais cela ne se concilie point avec le gouvernement vigoureux qu'il imagine; il étouffe la liberté de ses propres mains et plus il établit des ressorts contre l'esclavage plus il forge d'armes à la tyrannie» (Saint-Just, *De la nature*, I, 5, 9, II, 3, cit., p. 142 [su Rousseau], e pp. 146-147, 153-154). Anche nel discorso pronunciato alla Convenzione sul progetto di costituzione, il 24 aprile 1793, viene citato lo stesso brano di Montesquieu riportato nel manoscritto: Saint-Just, *Discours et rapports*, introduction et notes par A. Soboul, Paris, Éditions Sociales, 1957, pp. 97-98.

66. Cfr. Saint-Just, *De la nature*, II, 3, cit., pp. 154-155.

67. Cfr. Saint-Just, *De la nature*, I, 9, II, 3, cit., pp. 147, 152-153.

68. Saint-Just, *De la nature*, I, 5, 9, cit., pp. 142 e 148.

Se il manoscritto del *De la Nature* lasciava un problema aperto, forse insolubile, l'attività politica di Saint-Just diventava con il passare del tempo sempre più intensa e carica di responsabilità, fino a procurargli la nomina a membro del Comitato di Salute pubblica, che comporterà ulteriori impegni e missioni[69]. Si è scritto molto, moltissimo, sulla mentalità, sulle convinzioni, o sulla presunta ideologia che potevano muovere i giacobini nel periodo più cupo del loro governo, e non mi sembra opportuno sollevare qui tali questioni[70]. Vorrei tuttavia precisare, attraverso un confronto tra gli scritti di Saint-Just e quelli di Montesquieu, il senso dell'evocazione delle antiche repubbliche e della ripresa di un'ampia gamma di temi repubblicani.

La vicinanza tra i due autori sembra forte, tanto che nei *Fragments sur les Institutions Républicaines* (conservati forse da Bertrand Barère e pubblicati per la prima volta, con questo titolo, nel 1800) Saint-Just arriva ad affermare che «un gouvernement républicain a la vertu pour principe»[71].

69. Saint-Just entrò nel Comitato come membro aggiunto intorno al 30 maggio 1793, due giorni prima dei rivolgimenti che portarono alla caduta della Gironda, e il suo ruolo crebbe col tempo: cfr. J. Monar, *Saint-Just*, cit., pp. 371-373.

70. Mi limito a segnalare alcuni studi utili per ricostruire il quadro delle discussioni, ancora in atto, anche riguardo alla corrente «revisionista», il cui maggior esponente è François Furet: V. Vidotto, *Il recente dibattito storiografico sulla Rivoluzione francese*, in AA.VV., *La Rivoluzione francese. Problemi storici e metodologici*, Milano, Angeli, 1979; B. Bongiovanni-L. Guerci (a cura di), *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989, spec. pp. 122-131, 210-216, 373-386, 579-587; B. Bongiovanni, *Rivoluzione borghese o rivoluzione del politico? Note a partire da Furet e dal revisionismo storiografico*, «Quaderni di storia», 15 (1982), pp. 3-44, poi ripreso con ampliamenti bibliografici in B. Bongiovanni, *Le repliche della storia. Karl Marx tra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 33-61, spec. pp. 44 e 46-57; M. Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, cit., pp. 103-139; egli osserva – vale la pena ricordarlo – che «sarebbe meglio non mescolare in un insieme indifferenziato robespierrismo, Montagna e giacobinismo come si è fatto per molto tempo», che quest'ultimo non va confuso nemmeno con la sanculotteria, e denuncia la «sensazione di disagio che si può provare alla lettura di certi saggi in cui [...] la storia dei giacobini tende a confondersi con quella della Repubblica che viene detta significativamente giacobina» (pp. 19 e 47); cfr., infine, F. Benigno, *Specchi della Rivoluzione. Conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Roma, Donzelli, 1999, spec. pp. 3-14, 27-32.

71. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, in Id., *Frammenti sulle istituzioni repubblicane. Seguito da testi inediti*, cit., p. 49. È però vero che Saint-Just aggiunge subito dopo: «sinon, la terreur». Questi *Frammenti* sono la raccolta di brani contenuti in due manoscritti distinti, la cui storia non è del tutto chiara. Si tratta di appunti presi su fogli anche di diverso formato, senza un particolare ordine e in modo disomogeneo: la successione dei brani varia quindi a seconda dei criteri adottati dai vari editori, e in certa misura anche del materiale preso in considerazione. Dal contenuto degli appunti e da alcuni dati biografici si può pensare che la stesura risalga a non prima del 1793.

Anche nei discorsi ufficiali egli ribadisce, proprio come Montesquieu, che le istituzioni sono l'anima di una repubblica, e che solo esse possono garantire durevolmente il mantenimento della libertà e l'amore per la patria, anche quando la spinta rivoluzionaria è esaurita[72]. Queste istituzioni non sono semplici leggi politiche: elaborando il modello antico costruito da Montesquieu, Saint-Just le suddivide in due gruppi, ossia «institutions morales, civiles et domestiques», relative all'educazione, al codice civile, all'adozione e all'eredità, e «institutions sociales et politiques», che regolano i costumi del governo e delle truppe, controllano il commercio e istituiscono i censori. In prima istanza sembra che si tratti dunque di una serie di organi politici, di precetti e anche di provvedimenti che, proprio come nelle repubbliche antiche, indirizzano la vita della società nei suoi molteplici aspetti[73]. Vi si trovano indicazioni sull'educazione, l'abbigliamento e l'alimentazione dei giovani, sui rapporti tra coniugi e tra concittadini, sul ruolo del culto e su come garantire il mantenimento dei costumi attraverso opportune forme di riconoscimento del merito pubblico, o di biasimo per azioni nocive alla collettività.

Si è creduto di riscontrare in queste pagine la tendenza di Saint-Just, già individuata nell'*Esprit de la Révolution*, a conferire alla politica anche un obiettivo morale, vale a dire quello di formare gli uomini e migliorare la loro natura[74]. Tuttavia, esprimere simili valutazioni con troppa facilità può rappresentare un rischio, perché non sempre gli argomenti sviluppati da Saint-Just sembrano rispondere a finalità morali, o lasciano trapelare questa intenzione.

In un frammento che intendeva utilizzare come preambolo, egli spiega il motivo che a suo giudizio rendeva necessaria l'introduzione di istituzioni repubblicane ed evoca, con i consueti accostamenti tra antichità e tempi contemporanei, un quadro di disgregamento politico interno: se nel gover-

72. Cfr. Saint-Just, *Discours et rapports*, cit., pp. 135-136, 195-196.

73. Cfr. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, cit., p. 62.

74. Cfr. P. Viola, *Premesse del giacobinismo in Montesquieu e Rousseau*, cit., pp. 25-37, E. V. Walter, *Politiche della violenza: da Montesquieu ai Terroristi*, cit., pp. 167-168, 173, 175. J. Monar, *Saint-Just*, cit., p. 729, sostiene che «das von Sant-Just [...] Gesellschaftssystem ist ohne jedem Zweifel durch und durch totalitär, werden darin doch alle Lebensbereiche der Bürger rigoros dessen Interessen und Prinzipien unterworfen», e poco oltre (p. 731) parla di «totalitäre soziale Harmonie der "Institutionen"» cui i cittadini sarebbero costretti a conformarsi. Un po' più cautamente, M. Ipotesi, *Saint-Just et l'antiquité*, Fasano di Puglia, Schena-Nizet, 1994, p. 81, accenna al rischio di una «dépersonnalisation du sujet» che le «istituzioni» di Saint-Just avrebbero potuto provocare.

no o nello stato civile, o tra l'uno e l'altro, si creano rivalità e si diffonde uno spirito fazioso (chiaro riferimento alle «factions criminelles» combattute ed eliminate dal Comitato), allora la dissoluzione dello Stato è vicina, e nemmeno gli uomini più capaci potrebbero fermarla:

> Scipion fut accusé; il se disculpa, en opposant sa vie entière à ses accusateurs: il fut assassiné bientôt après. Ainsi les Gracques moururent; ainsi Démosthène expira aux pieds de la statue des dieux; ainsi l'on immola Sidney, Barneveldt; ainsi périt Franklin dans l'autre hémisphère; ainsi mourut Chalier, Marat; ainsi finirent tous ceux qui se sont rendus redoutables par un courage incorruptible [...]. C'est pourquoi l'homme qui a sincèrement réfléchi sur les causes de la décadence des empires, s'est convaincu que leur solidité n'est point dans leurs défenseurs toujours enviés, toujours perdus, mais dans les institutions immortelles qui sont impassibles et à l'abri de la témérité des factions. Tous les hommes que j'ai cité plus tôt avaient eu le malheur de naître dans des pays sans institutions[75].

È possibile che il riferimento di Saint-Just fosse alle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, ma non manca qualche significativa divergenza rispetto a quest'opera. Secondo Montesquieu, infatti, la caduta di Roma non era dipesa dalla semplice mancanza di istituzioni o dalla loro corruzione, ma dal fatto che esse si erano rivelate inappropriate per fronteggiare i problemi generati dall'espansione territoriale che avevano favorito; quindi, in ultima istanza, la decadenza era riconducibile al mancato adeguamento di tali istituzioni alla nuova situazione. Anche la celebre valutazione sulle rivalità tra popolo e senato rientrava in quest'ottica: se l'equilibrio dinamico che era stato creato si ruppe, ciò non fu per effetto diretto delle istituzioni, bensì per l'allargamento della cittadinanza, a sua volta richiesto dall'espansione territoriale nella quale le tensioni interne trovavano inizialmente sfogo[76]. Le modifiche che Saint-Just apporta all'opinione di Montesquieu, ignorando le implicazioni dell'ampliamento territoriale e riconducendo il problema della disgregazione dello Stato ad una semplice mancanza (o inadeguatezza) delle istituzioni, dirette responsabili della lotta nefasta tra le fazioni, dipendevano almeno in parte dalla diversa prospettiva politica, assai più preoccupata dei pericoli provenienti dalle lotte interne. Ma ciò modificava sostanzialmente, rispetto al quadro di Montesquieu, anche il ruolo e la concezione che egli aveva delle istituzioni repubblicane:

75. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, cit., p. 32.

76. Cfr. Montesquieu, *Considérations su les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence,* VIII, IX, ed. cit., pp. 111-114, 116-120.

Les institutions sont la garantie du gouvernement d'un peuple libre contre la corruption des mœurs, et la garantie du peuple et du citoyen contre la corruption du gouvernement. Les institutions ont pour objet de mettre dans le citoyen, et dans les enfants même, une résistance légale et facile à l'injustice; de forcer les magistrats et la jeunesse à la vertu[77].

In realtà, da questi brani emerge che l'obiettivo di Saint-Just non era morale ma innanzi tutto politico, e coincideva con l'idea di fondo espressa già nel manoscritto *De la nature* e in parte anche nell'*Esprit de la Révolution*: proteggere cioè il cittadino da possibili soprusi del governo. Per risolvere questo problema, egli sembra affidare alle istituzioni un duplice compito: per quanto riguarda il governo, si tratta di impedirne la corruzione attraverso il controllo dei costumi, perché Saint-Just è convinto che i magistrati e i buoni funzionari debbano dare prova di onestà e di virtù individuali[78]. Per questo motivo egli prevede nei loro confronti il controllo della censura, che, invece, si esercita con pressione minore sulla popolazione[79]. Riguardo a quest'ultima, poi, a suo avviso è estremamente importante evitare i rischi di divisioni interne, renderla compatta, unita e capace di riconoscere e contrastare un eventuale abuso di potere: «La garantie du citoyen contre le pouvoir devrait être en lui même [...]. Les institutions ont pour objet d'établir de fait toutes les garanties sociales et individuelles, pour éviter les dissentions [*sic*] et les violences»[80]. Saint-Just sostiene perciò con forza che chi esercita un ruolo politico deve venir considerato come momentaneamente estraneo al corpo popolare, ed essere suscettibile di controllo da parte di quest'ultimo, proprio attraverso la censura; egli prevede così un tipo di precauzione che è assente dal modello repubblicano di Montesquieu, sostanzialmente estraneo e lontano da simili timori[81]. Nonostante la ripresa dell'affermazione montesquieuiana secondo cui il governo repubblicano ha la virtù per principio, Saint-Just tracciava dunque un quadro sostanzialmente diverso: immaginava cioè una divisione netta tra governanti e governati, nel contesto della quale le istituzioni repubblicane avrebbero svolto un ruolo di mediazione e di garanzia, senza

77. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, cit., p. 31

78. Cfr. M. Ipotesi, *Saint-Just et l'antiquité*, cit., pp. 81-85.

79. Cfr. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, cit., p. 98: «La censure la plus sévère est exercée sur ceux qui sont empoyés dans le gouvernement».

80. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, cit., pp. 34-35.

81. Cfr. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, cit., p. 49: «Quiconque est magistrat, n'est plus du peuple. Il ne peut entrer dans le peuple aucun pouvoir individuel [...]. Lorsqu'on parle à un fonctionnaire, on ne doit pas dire *citoyen*; ce titre est au-dessus de lui» (il corsivo è nel teso).

identificarsi con il governo stesso, ma introducendo piuttosto una serie di provvedimenti, di regole e di organi che agivano per certi versi sul governo, per altri sul popolo, ma comunque in modo tale da prevenire la corruzione tanto dell'uno quanto dell'altro, e quindi da contrastare un eventuale rischio di sopraffazione.

Ma come rendere la popolazione unita, coesa e refrattaria alla corruzione che può provenire dal governo, ossia, in quale senso orientare i costumi sociali? Saint-Just insiste sui classici temi dell'amore della patria e della supremazia dell'interesse pubblico su quello personale, che restano a suo avviso le migliori garanzie: «Les institutions ont pour objet de [...] mettre l'union dans les familles, l'amitié parmi les citoyens; de mettre l'intérêt public à la place de tous les autres intérêts». Il suo «dessein généreux», egli prosegue, è «d'effectuer la garantie pratique du gouvernement par l'amour du bien devenu la passion de tous les citoyens»[82].

Ma in realtà, con l'appello a questi valori tipicamente repubblicani, Saint-Just cercava di comunicare quelle che a lui parevano due priorità politiche, ossia due obiettivi strategici che i «législateurs» dovevano raggiungere per garantire la tenuta di uno Stato:

> Comme tout le monde délibère sans cesse, dans un État libre, et sur les personnes et sur les choses, et que l'opinion publique y est frappée de beaucoup de vicissitudes et remuée par les caprices et les passions diverses, les législateurs doivent faire en sorte que la question du bien général soit toujours clairement posée, afin que tout le monde délibérant pense, agisse et parle dans le sens et dans le cercle de l'ordre établi [...]. C'est donc à vous, législateurs, de poser sans cesse la question du bien public, d'en rapprocher tout, d'y soumettre tout ce qui se dit et se fait [...]. La question du bien général aujourd'hui peut être ainsi posée: *il faut que tout le monde travaille et se respecte* [...]. J'ai dit que le travail et le respect civil étaient pour nous des vertus nécessaires[83].

Nonostante la ripresa di temi classici, come l'incapacità del popolo a discutere ordinatamente le questioni politiche, e un debole richiamo alla responsabilità del legislatore in termini rousseauiani, il discorso di Saint-Just assumeva una direzione che non coincideva più completamente con il modello repubblicano: a ben guardare, infatti, la prima delle virtù che egli ritiene necessarie per la Francia, ossia il lavoro, delinea un quadro in parte diverso

82. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, cit., pp. 31-32

83. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, cit., pp. 53-54 (corsivo nel testo). L'editore avverte che l'ultima frase citata fa parte di un frammento che si trova in un *folio* successivo del manoscritto (si spiega forse così il cambiamento del tempo verbale).

da quello che Montesquieu e Rousseau avevano tracciato. Com'è noto, Rousseau riteneva che, per esercitare il loro diritto politico, i cittadini delle repubbliche greche avessero bisogno degli schiavi[84]. Dal canto suo Montesquieu, molto meno interessato alla questione della partecipazione politica diretta, costruiva un'immagine diversa: lasciava capire che nelle repubbliche era importante tenere i cittadini occupati, anche se poi non diceva molto su quali attività fossero preferibili. Egli sosteneva però che i Greci, ritenendo «indegne di un uomo libero» l'agricoltura e tutte le arti che implicano guadagno, seguivano un'educazione orientata alla guerra e alla musica, anche se poi aggiungeva che alcune città come Atene praticavano il commercio, sebbene ciò implicasse il rischio di generare lusso, che rappresentava il fattore esiziale per le repubbliche[85]. Per quanto riguarda i Romani, all'inizio della loro storia essi costituivano una popolazione semplice, dove risultava normale lavorare insieme ai propri schiavi, vivere e mangiare con essi; ma quando Roma si ingrandì, gli schiavi cessarono di essere compagni di lavoro per diventare strumenti di lusso e di orgoglio, e ai cittadini fu anche possibile non pagare più tributi, perché facevano ricorso agli introiti provenienti dalle nazioni assoggettate. Inoltre, si verificò una differenziazione tra le attività della città e quelle fuori le mura: nella prima si discuteva di guerre, di elezioni, di accordi politici e di processi, mentre chi viveva in campagna era dedito all'agricoltura[86].

Apparentemente, Saint-Just recepisce questi spunti: egli lancia un monito alla Francia, ricordando che Roma perdette la libertà nel momento in cui i cittadini si disaffezionarono al lavoro e sopperirono ai propri bisogni con i tributi provenienti dai popoli conquistati[87]. Ma questo riferimento al mondo antico sembra avere un valore semplicemente esemplificativo, perché in realtà il quadro che ne deriva, le riforme che vengono indicate, puntano in una dire-

84. Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contat social*, II, 6-7, cit., spec. pp. 259, 262 sul legislatore e III, 15, pp. 302-303 sulla schiavitù come condizione per la partecipazione politica nelle repubbliche.

85. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, IV, 8, ed. cit., pp. 271-272; e sul commercio nelle repubbliche antiche V, 6, VII, 1-2, 4, pp. 280, 332-335, 337. Questo argomento apre una serie di problemi assai complessi, che non è qui il caso di affrontare: mi limito a segnalare E. Pii, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 165-201, che discute il problema nelle linee essenziali, con i necessari rimandi bibliografici.

86. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XV, 16, XIII, 12, XXI, 14, ed. cit., pp. 502, 466, 632.

87. Cfr. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, cit., p. 55.

zione autonoma. In primo luogo perché, secondo Saint-Just, il lavoro («travail») deve essere praticato da tutti i cittadini, e non bastano l'occupazione politica o quella militare, da sole, a conservare lo Stato: anzi, come si è visto, egli prevede che chi si occupa di politica sia considerato momentaneamente estraneo al corpo sociale. Inoltre, a suo parere, il lavoro e il rispetto civile potrebbero svolgere una funzione di garanzia nei confronti del governo: queste due virtù conferiscono infatti al popolo sicurezza di sé, allontanano il rischio di gelosie e di rivalità interne, e permettono di mantenere le basi materiali necessarie per evitare legami di dipendenza. In questo senso, esse costituiscono le uniche risorse che consentono di opporsi ad un eventuale tentativo di esautorazione o sopraffazione da parte di chi detiene il potere politico.

L'immagine della società che Saint-Just proponeva era perciò, nel complesso, molto più dinamica e vigile rispetto al quadro tracciato da Montesquieu. Secondo questi, infatti, uno dei principali effetti della virtù antica era di garantire l'attaccamento del popolo ai propri magistrati, il rispetto dell'ordine gerarchico e delle massime antiche: in definitiva, quindi, essa era funzionale a mantenere nella nazione docilità e obbedienza, non ad esercitare un controllo sul governo, né a favorire un'eventuale resistenza (neanche l'elogio delle rivalità tra popolo e aristocratici a Roma contraddice questa convinzione)[88].

L'insistenza di Saint-Just sul lavoro dipendeva anche dal fatto che egli lo considerava l'unico mezzo per sbloccare e rianimare la situazione economica della Francia, e la condizione necessaria per un arresto della svalutazione degli assegnati:

> Chacun possédant beaucoup de papier, travailla d'autant moins, et les mœurs s'énervèrent par l'oisiveté. La main d'œuvre augmenta avec la perte du travail. Il y eut en circulation d'autant plus de besoins et d'autant moins de choses, qu'on était riche et qu'on travaillait peu[89]. [...] Si tout le monde travaille, l'abondance reprendra son cours; il faudra moins de monnaie; il n'y aura plus de vice. Si tout le monde se respecte, il n'y aura plus de factions, les mœurs privées seront douces, et les mœurs publiques fortes [...]. En effet, si nous continuons d'émettre autant de signes que nous l'avons fait par le passé, chacun à la fin se sentant assez opulent pour se dispenser du travail, vous verrez dépérir les cultures et les manufactures [...]. Malheur aux peuples chez lesquels la législation et l'autorité s'affaibliraient à ce point, que le travail et le respect civil s'y perdissent![90]

88. Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, III, 3, V, 7, VIII, 2, ed. cit., pp. 252, 281, 349-350, e Id., *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, VIII, IX, ed. cit., pp. 112-113, 118.

89. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, cit., p. 57

90. Saint-Just, *Fragments sur les Institutions Républicaines*, cit., pp. 54-55.

La ripresa delle tematiche e del linguaggio repubblicano che Montesquieu aveva messo in circolazione si collocava, dunque, in un contesto sostanzialmente diverso, come diversa era la funzione che esse esplicavano: Saint-Just non compiva infatti, come il Bordolese, un'analisi volta a descrivere il mondo antico, né si deve pensare, a mio avviso, che egli intendesse riproporre situazioni confinate al passato, o indicare quel mondo e quell'organizzazione come modelli ai quali ispirare fedelmente l'azione politica. Infatti, come abbiamo visto, le somiglianze sono piuttosto superficiali e sommarie. Mi pare allora che non si trattasse della ripresa di un programma o di un modello effettivamente perseguibili, ma piuttosto – e più semplicemente – di un linguaggio e di immagini che esprimevano e rispecchiavano con vividezza tutta la drammaticità del momento politico, l'urgenza della situazione, la difficoltà di imboccare una precisa via di riforma. E di fronte a tale quadro varrebbe forse la pena di chiedersi – se mi è concessa la suggestione – se negli ultimi scritti di Saint-Just non si ritrovi il carattere del genere utopico, ossia quel lucido senso della realtà associato all'espressione di una profonda istanza di cambiamento radicale, che, al confronto con i fatti, si manifesta attraverso immagini iperboliche da cui emergono anche l'improbabilità di realizzare nell'immediato il progetto politico riformatore e la denuncia morale della situazione concreta[91]. Allora non si resterebbe stupiti che Saint-Just esprimesse la necessità e l'urgenza di riforme politiche incisive attraverso il richiamo a Licurgo e ad altri modelli greci e romani, e non ci sarebbe bisogno di pensare – come a me pare improbabile – che la sua mentalità fosse realmente vincolata a quei modelli. Certo, di fronte alla Convenzione egli ricordava la severità e il rigore con cui Licurgo applicò le sue leggi, ammirava la frugalità e il civismo di Sparta e Atene, prospettava come modello di felicità il piacere che si trae dal godimento del necessario senza il superfluo (un aratro, un campo, una capanna e la propria famiglia), incitava ad andare ad abitare ai bordi dei fiumi, dove istruire i propri figli al disinteresse e al coraggio[92]. Ma, di fronte a queste affermazioni, è legittimo chiedersi quanto vi fosse di enfasi retorica, di iperbolico e figurativo, e quanto di un effettivo desiderio di attuazione concreta[93]. Così, quando si valuta l'azione politica di

91. Cfr. L. Firpo, *L'utopismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III *Umanesimo e Rinascimento*, Torino, Utet, 1987, pp. 811-873, spec. pp. 811-812, 820.

92. Cfr., Saint-Just, *Discours et rapports*, cit., pp. 165, 188.

93. J. Monar (*Saint-Just*, cit., pp. 557-561, 707-708) ricorda che nel testo manoscritto di preparazione del decreto del 13 ventoso si trova un brano, con ogni probabilità ideato da Saint-Just, che prospetta l'introduzione di alcuni provvedimenti previsti anche nelle *Institutions Ré-*

Saint-Just, l'immagine repubblicana che egli evocava andrebbe forse considerata più come esigenza di rinnovamento che come effettivo modello da realizzare, tanto più che, come si è visto, i suoi progetti contenevano proposte e aspetti che coincidevano solo superficialmente con essa.

Anche per quanto riguarda la presenza, effettiva, di aspetti repubblicani del pensiero di Montesquieu negli scritti di Saint-Just, mi pare che sarebbe più utile concentrarsi su punti specifici, come è possibile fare per l'*Esprit de la Révolution*, piuttosto che tentare raffronti concettuali troppo stretti e arditi, sia per evitare di fraintendere il pensiero di entrambi, sia per rendere conto del destino dell'*Esprit des lois*, che, dietro la facciata di un'opera compatta e sistematica, per la sua versatilità e per la sua ricchezza, a volte anche per la sua ambiguità, emerge a tratti in scritti distanti e diversi, come se si diramasse in una varietà di aspetti e di spunti sorprendente e imprevedibile.

publicaines. Questo brano fu poi cassato: segno, secondo Monar, delle perplessità degli altri membri del Comitato. In ogni caso, mi sembra che tali provvedimenti abbiano una relazione piuttosto debole con l'opera che Saint-Just stava scrivendo, e che essi non rivelino un carattere tale da giustificare le accuse di tendere ad una riforma morale della società: «reformez les Spetacles où l'on va pour de l'argent, changez-les en fêtes données au peuple; pressez l'instruction publique, le code civil, les institutions militaires; que les lois Pénales frappent sur les Magistrats et non Sur le Peuple [...]. [L]ycurgue Punit de mort un enfant qui etouffe un moineau et parmi nous des crimes qui etouffent la Patrie sont impunis». Anche in questo caso mi sembra che l'unico consistente richiamo all'antichità sia retorico, e non è perciò affatto privo di significato chiedersi se, e come, sarebbero state realizzate effettivamente le istituzioni repubblicane: cfr. L. Guerci, *Giacobinismo e giacobini nella Rivoluzione francese*, in M. L. Salvadori - N. Tranfaglia (a cura di), *Il mondo contemporaneo*, vol. XI, cit., p. 77.

1795, «année Montesquieu»?
Pourquoi l'auteur de L'Esprit des lois *n'est pas entré au Panthéon*

par *Jean Ehrard*

Sous ce titre, mais sans le sous-titre, j'ai présenté en 1997 au colloque de Clermont-Ferrand, *La République directoriale,* une communication publiée dès l'année suivante dans les Actes du colloque et immédiatement reprise dans mon recueil *L'Esprit des mots*[1]. J'essaie d'y montrer qu'il y a bien eu en 1795-1796 en France un «moment» Montesquieu, mais pas d'«année», au sens officiel et commémoratif que le mot a pris de nos jours. Et presque simultanément l'historien de la pensée politique et constitutionnelle Michel Troper publiait dans le second numéro de la *Revue Montesquieu* (1998) un article intitulé «Montesquieu en l'an III». Nos deux approches étaient à la fois différentes et convergentes. D'un côté, le mien, une recherche sur la place de Montesquieu dans les débats constitutionnels de l'an III et du début de l'an IV; du côté de Troper une attention exclusive et serrée au texte de la nouvelle constitution. Mais dans les deux cas la conclusion est identique: en 1795 on parle beaucoup de Montesquieu, on le lit, mais on ne s'inspire de *L'Esprit des lois* que de façon partielle et lointaine. Contrairement à ce que proclament certains, ce n'est pas à Mon-tesquieu que l'on s'adresse pour refonder la République. Peut-être est-il possible de réfléchir à deux comportements aussi contradictoires: c'est sur ce contraste que je voudrais insister aujourd'hui, sans reprendre le détail de ce qui est maintenant public, mais en rappelant brièvement les termes de la contradiction et surtout en insistant sur le *pourquoi.*

1. *L'Esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens,* Genève, Droz, 1998, p. 307-325.

Michel Troper réagit contre une idée reçue selon laquelle, avec la séparation des pouvoirs, la constitution de l'an III viendrait de Montesquieu, comme celle de l'an I venait de Rousseau. Cette filiation supposée relève en fait, explique-t-il, d'une double erreur, car le thème de la séparation des pouvoirs, tel que l'a envisagé la théorie constitutionnelle des 19e et 20e siècles, est aussi étranger à nos constituants qu'il l'était, comme l'ont établi les analyses classiques de Charles Eisenmann, à Montesquieu lui-même. Dans la constitution de 1795 les pouvoirs ne sont pas vraiment séparés. Ainsi l'exécutif dépend du législatif pour la désignation de ses membres, au plan de la responsabilité pénale, et aussi pour ce qui est du nombre des ministres et de leurs attributions. L'exécutif, en revanche, a prise sur le judiciaire, puisqu'il se voit attribuer des pouvoirs d'urgence en cas de complot. Et de même, plus ordinairement, le législatif: si le nouveau jugement rendu après cassation fait lui-même l'objet d'un pourvoi fondé sur les mêmes motifs que le premier, une loi nouvelle est nécessaire pour interpréter la loi initiale... Certes, le principe de la constitution est bien emprunté à Montesquieu: il ne faut pas qu'une seule personne ou un seul organe cumule tous les pouvoirs. Ce refus est, on le sait, la condition de la «liberté politique» entendue comme sécurité juridique et soumission exclusive à la loi. Mais ce n'est là qu'un principe négatif. Par le contenu positif qu'ils lui donnent, les constituants de l'an III s'éloignent beaucoup de *L'Esprit des lois*: ils rejettent et la balance des pouvoirs et l'idée de gouvernement mixte; bicaméristes, ils ne veulent pas que les deux chambres représentent des intérêts différents et que la seconde soit une chambre nobiliaire; ils ne veulent pas non plus de *veto* de l'exécutif, même simplement suspensif, sur les délibérations du législatif. Ainsi, conclut Troper, les coups d'État à répétition qui ont marqué le Directoire n'étaient pas dus, comme on le dit, à l'égalité entre les organes, mais à l'insubordination de l'exécutif.

Quant au «moment Montesquieu», tel que je l'ai moi-même défini, il présente quatre caractères. D'abord la forte présence de Montesquieu en librairie: sur les neuf éditions de ses *Œuvres complètes* publiées pendant les dix années de la Révolution, cinq datent de 1795 ou du début de 1796. Deux dominent cet ensemble. D'abord, chronologiquement, l'édition Didot, dirigée par La Roche, disciple d'Helvétius, qui affirme dans l'Avertissement qu'il signe en février 1795 la nécessité et l'actualité d'un dialogue posthume entre les deux philosophes: «la lumière de l'évidence jaillira du choc de la discussion». Ensuite, dans les premières semaines de

l'année suivante, la superbe édition Plassan, riche de nombreux inédits, bel objet pour bibliophiles, mais aussi publication engagée dans les problèmes politiques de l'heure: comme l'écrit l'éditeur, pour assurer la stabilité après la tempête il y a beaucoup a demander à la sagesse de Montesquieu. A la question par laquelle B. Baczko a résumé l'état d'esprit des Thermidoriens – «comment sortir de la Terreur?» – Plassan et ses associés répondent donc sans hésiter: avec Montesquieu.

On pourrait donc s'attendre à voir *L'Esprit des lois* tenir une très grande place dans les débats qui entourent la constitution de l'an III. En réalité peu nombreuses dans les assemblées – mais intéressantes – et plus fréquentes dans la presse, les références à son œuvre et à sa pensée, selon les sujets débattus, servent aussi bien la gauche que la droite. De plus, elles ne sont pas toujours explicites. Si l'auteur du rapport sur le projet de constitution, Boissy, ne prononce jamais le nom de Montesquieu, celui-ci n'en est pas moins discrètement présent – que l'orateur et son public en soient ou non conscients – derrière les allusions appuyées à la constitution américaine et à John Adams (que Boissy appelle Samuel...): ce dernier n'était-il pas nourri de Montesquieu?

En deux occasions solennelles la présence morale de celui-ci dans les nouveaux Conseils se manifeste tout particulièrement. Le 10 février 1796, date anniversaire, Pastoret réitère devant les Anciens une proposition déjà présentée en 1792 devant l'Assemblée législative et restée sans suite: transférer les restes de Montesquieu au Panthéon. Trois semaines plus tard, le 2 mars, le libraire Plassan et ses associés viennent présenter aux Conseils la nouvelle édition des *Œuvres* et offrent aux Anciens, pour veiller sur leurs délibérations, le buste sculpté par Chaudet. Mais ces deux démarches restent sans suite. Pour des raisons de règlement, bonnes ou mauvaises, le buste est exclu de la salle des séances; tout au plus verra-t-on un peu plus tard les Cinq-Cents accepter que l'une des cours de l'ex-Palais-Bourbon, où ils siègent, s'appelle cour Montesquieu. Quant au projet de panthéonisation, il est définitivement enterré. La période post-thermidorienne s'était ouverte sur l'entrée de Jean-Jacques au temple des grands hommes, elle se terminera le 18 brumaire sans que Montesquieu y ait rejoint son cadet. Symbole manqué, ou plutôt symbole négatif, qui incite à la réflexion.

Dans la dernière période de la I^re^ République Montesquieu est à la fois inévitable et inimitable. Inévitable en raison de l'omniprésence dans les consciences d'alors d'un problème qui était au cœur de sa réflexion et dont l'expérience tragique des années précédentes a souligné la permanence,

celui de l'arbitraire et de l'abus de pouvoir: comment protéger contre ces dangers la liberté individuelle, une liberté essentiellement entendue comme sécurité des personnes et des biens? Mais à questions identiques, réponses différentes. En 1795 on rejette explicitement l'idée d'une «balance des pouvoirs» qui serait, comme dans *L'Esprit des lois*, l'expression de forces sociales en concurrence. Sans aller, nous l'avons noté, jusqu'à une «séparation» pleinement fonctionnelle des pouvoirs, on retient un critère apparemment rationnel, l'âge, pour définir et répartir les compétences des deux Conseils et prévenir ainsi le risque de dictature d'assemblée, tout en sauvegardant la prééminence du corps législatif issu du suffrage populaire. Cet équilibre qui va vite se révéler instable et fragile est aussi éloigné du bicamérisme à l'anglaise que des réflexions de Montesquieu. A vrai dire, le contraire aurait été surprenant: comment s'inspirer du modèle anglais quand la République est en guerre et que son pire ennemi s'appelle William Pitt? De plus, alors que l'échec de la constitution de 1791 est dans toutes les mémoires, des représentants républicains – et la plupart des thermidoriens sont tels – peuvent difficilement se réclamer d'un modèle monarchiste. On le voit bien à l'embarras de ceux qui tentent quand même de s'en inspirer et sont conduits à d'étranges contorsions intellectuelles: tel l'ancien Feuillant Goupil-Préfeln essayant de convaincre ses collègues des Anciens d'accepter l'œuvre de Chaudet et décernant à Montesquieu un étonnant brevet de républicanisme. Etonnant par l'argumentation: le fameux «point de monarque, point de noblesse; point de noblesse, point de monarque» *(EL*, II, 4), qui liait le sort de la monarchie à une institution aussi manifestement absurde que la caste nobiliaire, ne pouvait viser qu'à discréditer le gouvernement d'un seul!

Plus profondément, ces réticences, ces refus, cet embarras témoignent de l'attachement persistant au modèle rousseauiste. L'affirmation peut sembler surprenante, car la constitution de l'an III est assurément fort peu démocratique. Alors que celle de l'an I, dans le droit fil du *Contrat social*, avait proclamé la souveraineté du «peuple» (art. 25) et institué le suffrage universel, on ne reconnaît plus désormais comme souveraine que «l'universalité des citoyens» (art. 17 de la *Déclaration des droits* placée en tête du nouveau texte constitutionnel) et l'on définit le citoyen d'une façon très sélective: sur critères fiscaux (Titre II, art. 8), sociaux (exclusion des domestiques, *ibid.*, art. 14) et culturels (savoir lire et écrire, art. 15). Pourtant, et c'est à mon avis le nœud de la question, l'idée de souveraineté, c'est-à-dire une conception monolithique du pouvoir d'État, demeure au centre du nouveau texte constitutionnel. Or cette idée, aussi vieille

en France que l'État moderne et que Rousseau conserve, tout en lui donnant évidemment un contenu révolutionnaire, est à peu près étrangère à Montesquieu qui prend vis-àvis d'elle, discrètement mais efficacement, ses distances[2]. Cette position originale – à laquelle la politique de *L'Esprit des lois* doit sans doute de nos jours une bonne part de son actualité – est loin d'inspirer les constituants de l'an III. Je retiendrai pour preuves trois points, ou plutôt un triple refus. Refus des partis: dans un vocabulaire rousseauiste le Titre XIV, art. 362 (à rapprocher du *Contrat social*, II, 3) de la constitution interdit aux «sociétés particulières» s'occupant localement de politique de s'affilier les unes aux autres et de correspondre entre elles; interdiction dictée sans doute par la crainte d'une reconstitution du mouvement jacobin, mais qui est aux antipodes de ce que dit Montesquieu (*EL*, XIX, 27) de la confrontation des partis sous un gouvernement libre. En second lieu, refus de tout pouvoir supralégislatif: Sieyès avait vainement proposé la création d'une «jurie constitutionnaire» et voyait dans cette institution, ancêtre de notre Conseil constitutionnel, le signe d'une société vraiment policée[3]: pour ses collègues l'idée rappelait un peu trop les prétentions des parlements de l'Ancien régime, mais en l'écartant ils écartaient aussi le plaidoyer de Montesquieu en faveur d'un «dépôt des lois» (*EL*, II, 4). Refus enfin d'un retour à la décentralisation tentée en 1791: pour que la République demeure «une et indivisible» le pouvoir central doit s'exercer sur tout le territoire avec une autorité sans faille; ainsi les administrations départementales et municipales, en un système strictement hiérarchisé, ne sont pas seulement – ce qui va de soi – soumises à la loi, elles sont aux ordres du Directoire et des ministres (Titre VII, art. 193 et *sq.*). Ainsi est écarté tout risque de «fédéralisme» mais au prix du retour à un «despotisme» que Montesquieu exécrait.

2. *Ibid.*, *La souveraineté*, p. 147-160.

3. *Le Moniteur* (n° 326) du 26 thermidor (13 août 1795) rapporte ainsi l'intervention de Sieyès: «Nous l'avons dit, mais il n'est pas inutile de le répéter: ceux qui ne sentent pas le besoin d'introduire, dans tous les rapports politiques et institutionnels, un moyen de conciliation depuis si longtemps en usage dans les relations civiles, ne s'aperçoivent pas qu'ils arrêtent les progrès naturels de l'état social et que, dans la crainte de le confondre avec l'ordre civil, ils le retiennent encore par plusieurs points dans la condition brute de l'état de nature» (p. 444). Selon l'orateur le droit de réclamation devrait être accordé aux représentants, aux assemblées électorales et primaires, et aussi aux simples citoyens. Une amende, en cas de rejet de la demande, préviendrait les abus. Le surlendemain le projet trouva des défenseurs, sous réserve de réserver le droit d'appel aux législateurs et aux gouvernement. Il fut finalement rejeté, à la suite, notamment, d'une intervention de Thibaudeau qui avait objecté à Sieyès le risque d'usurpation de pouvoir par le juge (17 août, p. 484).

La faute à Rousseau? Subsiste assurément dans les esprits – et les cœurs – de l'époque un rousseauisme diffus, mais aux aspects multiples, qui n'est pas seulement politique et dont du reste l'interprétation politique est elle-même complexe[4]. Avec toute cette ambiguité le démocrate Jean-Jacques était finalement mieux à sa place au Panthéon thermidorien que le libéral Montesquieu... On pourrait toutefois dire aussi bien «la faute à Bossuet»[5], ou encore à Bodin, tant la conception absolutiste du pouvoir central que partagent les trois auteurs, parmi beaucoup d'autres, et que Montesquieu rejette, est liée à l'avènement de l'État moderne. Dans ce contexte et cette tradition Montesquieu était trop original pour être vraiment accepté et assimilé. Par rapport à la présente table ronde le constat suggère une question: qu'en était-il dans les autres républiques européennes de la fin du XVIII siècle? Qu'en était-il en particulier de ceux qu'en Italie, en Suisse, en Allemagne, en Hongrie, on appelle des «jacobins»? Quel sens précis donner à ce mot? Une référence forte à 93 – et, sous la plume de ses adversaires, une injure – ou une affirmation un peu vague de républicanisme? Bref, à supposer que l'interrogation soit pertinente, qui l'emporte à Budapest, Venise ou Naples, de Rousseau ou de Montesquieu?

4. Voir le début de la thèse de Jean Roussel, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830*, Paris, Colin, 1972, et les travaux de Roger Barny, notamment «Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution», *Dix-huitième siècle*, 6 (1974), ainsi que Raymond Trousson, «Quinze années d'études rousseauistes», *ibid.*, 9 (1977), et – sous le même titre – *ibid.*, 24 (1992).

5. J'avais avancé la formule lors d'une table ronde clermontoise de 1989: *La Terreur*, publication de l'Association Culture et Patrimoine «Les Cahiers d'Orcet» et de la société des Amis du Centre de Recherches Révolutionnaire et Romantiques, Clermont-Ferrand, 1994, p. 13.

Montesquieu et «l'exception française»

par *Catherine Larrère*

La Révolution française, ou l'invention de la république: c'est en cela que l'on fait souvent consister «l'exception française». Elle introduirait un «modèle républicain», propre à la France, mais de portée générale, voire universelle[1]. Comment un tel modèle aurait-il pu être, en quelque façon, trouvé chez Montesquieu? Dans *L'Esprit des lois*, on ne trouve pas une théorie générale du républicanisme, classique ou moderne, mais une étude des démocraties et des aristocraties, passées et présentes. L'enseignement que l'on pourrait en tirer ne se trouve-t-il pas nécessairement en porte à faux avec une révolution qui innove, alors que Montesquieu réfléchit sur ce qui est, ou a été? Bernard Manin conclut l'article «Montesquieu» du *Dictionnaire critique de la Révolution française*, en affirmant que «la Révolution s'éloigne des enseignements de Montesquieu»[2]. Son jugement porte principalement sur le débat constitutionnel des débuts de la Révolution française. N'est-il pas vrai, a fortiori, pour le modèle républicain?

Ce décalage est sans doute inévitable, et l'on arriverait, avec Rousseau, à un résultat finalement comparable. Il n'existe, selon nous, aucun rapport direct entre les idées ou les théories et les événements politiques. On voudrait souvent voir la Révolution française comme la réalisation des Lumières, et l'on aborde la question (celle, un peu pompeusement nommée, des «origines intellectuelles» de la Révolution française) en

1. Voir S. Bernstein/O. Rudelle, *Le modèle républicain*, Paris, PUF, 1992; Claude Nicolet (éd.), *La passion de la république*, Paris, Éditions Sociales, 1992; M. Vovelle (éd.), *L'exception française*, Paris, Kimé, 1991.

2. F. Furet/M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1992, 4 vol., *Idées*, «Montesquieu», p. 337.

adoptant (plus ou moins consciemment) l'idée de Marx que «la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dès qu'elle saisit les masses»[3]. Une telle affirmation est typiquement idéaliste: elle prête à la théorie, qui «saisit les masses», une force propre, supposant résolu ce qui justement fait problème, la capacité d'une idée à devenir réelle. Peut-être serait-il préférable de retourner l'affirmation et de considérer que les «masses» ou, plus exactement, les individus qui les composent se saisissent, ou empruntent, des idées, et se les réapproprient pour tâcher de comprendre ce qu'ils sont en train de faire. Or, il est certain que, de ce point de vue, Montesquieu avait de quoi offrir: *L'Esprit des lois* constituait une sortie d'encyclopédie des sciences politiques, riche non seulement en modèles constitutionnels, mais aussi en analyses de psychologie politique, sur la vertu, la crainte, les différentes passions qui sont à l'œuvre dans le corps social.

En abordant les choses de cette façon, celle de l'image que la Révolution française se donne d'elle-même, en cherchant à comprendre comment et à partir de quoi elle la compose, on se donne les moyens de comparer des idées avec des idées. C'est-à-dire de voir jusqu'à quel point les idées que la Révolution française a pu mobiliser pour se comprendre, pour saisir l'exception qu'elle prétendait constituer, empruntent à Montesquieu, ou s'y opposent. Mais l'on se réserve aussi la possibilité (puisque la séparation des deux processus, l'enchaînement des faits, et celui des idées, conserve aux secondes leur capacité analytique) de s'appuyer sur les catégories de Montesquieu pour tenter de comprendre l'exception française. C'est pourquoi, après avoir rappelé les principales composantes de la réception de Montesquieu pendant la Révolution française, et montré comment le rapport à l'universel qu'établit l'exception française est en opposition directe avec la façon dont Montesquieu aborde la singularité des projets politiques, nous voudrions nous appuyer sur Montesquieu, pour tenter de désamorcer certains des sophismes de l'universel auxquels s'expose l'«exception française».

1. De la monarchie à la république: la réception de Montesquieu

Il est impossible de penser que personne dans l'Assemblée ait conçu le ridicule projet de convertir le royaume en république. Personne n'ignore que le gouver-

3. K. Marx, *Pour une critique de la philosophie de Hegel*, Introduction, in *Œuvres*, III, *Philosophie*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, p. 390.

nement républicain est à peine convenable à un petit État, et l'expérience nous a appris que toute république finit par être soumise à l'aristocratie ou au despotisme[4].

Cette déclaration de Rabaud Saint-Étienne, lors des débats constitutionnels de l'été 89, résume assez fidèlement une opinion alors très largement majoritaire, sinon quasiment unanime, et qui a pu trouver de quoi s'alimenter chez Montesquieu. L'idée que le gouvernement républicain ne convient qu'aux petits États est présentée au livre VIII, où Montesquieu établit la relation de convenance entre le type de gouvernement et la taille du territoire (VIII, 16). Sans doute précise-t-il, au livre X, que la république fédérative permet de surmonter le handicap de la taille, mais cela a finalement peu de conséquence sur la possibilité de l'existence d'une république dans les conditions de la modernité, celles du développement des monarchies territoriales. L'étude de la constitution anglaise, au livre XI, le conduit à présenter les institutions représentatives comme une invention moderne, qui trouve son origine dans le passé féodal des monarchies européennes. La distinction entre républiques et monarchies en vient à prendre (en XI, 8, en retombée immédiate de l'étude de la constitution d'Angleterre) la forme historique d'une opposition entre les cités républicaines de l'antiquité («qui assemblaient leurs citoyens dans leurs murailles») et les monarchies modernes dont «le gouvernement fondé sur un corps législatif formé par les représentants d'une nation» fait partie. Bien loin donc que la représentation politique puisse apparaître comme une façon de surmonter l'impossibilité, dans un grand pays, de rassembler le peuple sur la place publique, elle renvoie les républiques à un passé révolu, conclusion générale qui semble se dégager de l'étude des républiques, démocraties ou aristocraties, qu'il s'agisse de l'évocation des «efforts impuissants» des Anglais pour établir la démocratie (III, 3) ou du jugement pour le moins réservé porté sur les républiques modernes. Ce sont le plus souvent des aristocraties héréditaires, comme Venise, pour laquelle Montesquieu a peu d'inclination. Voilà un gouvernement qui a «besoin de ressorts bien violents» (V, 8) et où les différents pouvoirs y sont confondus d'une façon qui l'apparente au despotisme (XI, 6). La condamnation peut paraître générale, car quel que soit le jugement que l'on puisse lui prêter sur la vertu, Montesquieu, dès le début de son étude des républiques et tout particulièrement des démocraties de l'antiquité, n'avait pas manqué d'en relever les principaux «inconvénients» (II,

4. Rabaud Saint-Étienne, Discours du 29/08/1789, in *Discours et opinions*, Paris, éd. Boissy d'Anglas, 1827.

2). Un lecteur du XVIII[e] siècle, convaincu, comme c'était l'idée généralement reçue, de l'impossibilité d'établir des républiques dans les grands États, pouvait se dire que, de toute façon, il n'y avait rien à regretter.

Cela ne signifie pas que le jugement de Rabaud Saint-Étienne n'ait pas ses caractéristiques propres. Tout particulièrement, l'insistance sur l'avenir aristocratique des républiques, qui serait un fait d'expérience, comme la dénonciation du despotisme portent la marque des débats de 1789 dénonçant le «despotisme ministériel», et désignant la noblesse, les «aristocrates», comme le principal ennemi. Pour Montesquieu, la forme la plus dangereuse de corruption des démocraties serait plutôt «l'esprit d'égalité extrême» (VIII, 2) que l'accentuation aristocratique des inégalités. On peut cependant avancer l'idée que «l'expérience» dont parle Rabaud Saint-Étienne est largement tirée de la lecture de *L'Esprit des lois*.

En s'engageant par le Serment du Jeu de paume à ne pas se séparer «jusqu'à ce que la constitution du royaume soit établie et affermie sur des fondements solides», les députés de l'Assemblée nationale se situaient donc dans l'évidence monarchique des débuts de la Révolution française. Il ne s'agissait pas de choisir entre monarchie et république, mais entre différentes constitutions monarchiques. Ceux que l'on devait appeler les monarchiens, et tout particulièrement Mounier, proposèrent une constitution à l'anglaise, largement empruntée à Montesquieu, dont elle reprenait l'idée d'un équilibre des pouvoirs, et de la participation des trois principaux organes (le roi et les deux chambres) à la fonction législative. On sait que ce projet fut écarté, et que l'adoption du veto eut des justifications toutes différentes de celles qu'avait exposées Montesquieu[5].

Selon Bernard Manin, cette réception négative des idées constitutionnelles de Montesquieu ne doit pas être attribuée à une hostilité de principe à la division des pouvoirs. Sans doute l'article 16 de la Déclaration des droits de l'homme, en parlant de «séparation des pouvoirs», favorise-t-il un contresens durable qui conduit à attribuer à Montesquieu une conception qui ne se trouve pas chez lui (il parle de «distribution», jamais de séparation). Pour autant, comme le montre Bernard Manin, le vocabulaire constitutionnel de l'Assemblée nationale doit beaucoup à Montesquieu. C'est à Montesquieu, non à Locke, que les révolutionnaires français empruntent leur définition des trois pouvoirs, la principale différence résidant dans la disparition de la

5. Voir C. Larrère, *Le gouvernement représentatif dans la pensée de Sieyès*, in *Dottrine e istituzioni della rappresentanza (XVIII-XIX secolo)*, a cura di C. Carini, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1990, p. 37-126.

«prérogative» que Locke reconnaissait à l'exécutif de décider dans les cas d'exception. L'hostilité au modèle de Montesquieu, selon Bernard Manin, n'est pas constitutionnelle mais sociale. Une révolution anti-nobiliaire, comme la Révolution française, où l'unité nationale s'est faite par l'éviction de la noblesse décrétée «étrangère» à la nation, rejette dans le bicaméralisme un modèle aristocratique. Les monarchiens n'avaient pas su dissocier l'idée du Sénat de ses composantes aristocratiques et nobiliaires: se donner une deuxième chambre semblait vouloir rétablir des privilèges que l'on venait d'abolir. C'est sans doute parce qu'ils n'avaient pas à se débarrasser d'une aristocratie, que les Américains ont pu recueillir l'héritage de Montesquieu, et se donner un Sénat, dans une constitution républicaine.

Il existe cependant un point sur lequel l'emprunt positif et direct à Montesquieu est indubitable: c'est la conception de la vertu républicaine exaltée par les Jacobins. Sans doute les idéaux républicains de vertu civique, de frugalité austère et de dévouement au salut public ont-ils trouvé de quoi s'alimenter chez Mably ou Rousseau, ou, plus directement, dans Plutarque, leur référence commune. Mais il est incontestable, comme le rappelle Bernard Manin, que Robespierre emprunte mot pour mot à Montesquieu la définition de la vertu dont il fait si grand usage dans ses discours de 1793 («l'amour de la patrie et de ses lois»), et qu'il est conscient de cet emprunt. Les révolutionnaires français ont pu en effet trouver, dans *L'Esprit des lois*, «la première formulation française d'une théorie de la vertu républicaine»[6].

On pourrait dire que la Révolution française, en cela, se montre fidèle à Montesquieu, et reproduit le rapport que celui-ci entretient à l'humanisme civique, cette science de la vertu[7]. Qu'il s'agisse de Machiavel, de Guichardin, ou de Harrington, la vertu est toujours présentée dans la continuité d'une tradition, d'une transmission continue, depuis l'antiquité, d'un même modèle moral. C'est une vertu qui se vit au présent. Montesquieu rompt la continuité de cette tradition, en insistant au contraire sur l'opposition entre antiquité et modernité, entre les «politiques grecs» qui ne parlaient que de vertu, et «ceux d'aujourd'hui», qui ne parlent que de commerce, de luxe... (*EL*, II, 2). La vertu se dit au passé: nous en «avons seulement entendu parler» (III, 5). Et c'est pourquoi Montesquieu rafraîchit les

6. B. Manin, «Montesquieu», in F. Furet/M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, ouvr. cité, p. 319.

7. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, U. P., 1975), trad. fr., *Le moment machiavélien*, Paris, PUF, collection «Léviathan», 1997; Q. Skinner, *The foundation of modern political thought* (Cambridge, C. U. P., 1978, 2 vol.).

mémoires, et, en se référant directement, pour parler de la vertu, aux textes d'historiens ou de philosophes antiques, la dégage de la gangue des réécritures successives dont la tradition l'avait recouverte. Par là, il présente bien une «science» de la vertu, mais il favorise également l'idée que l'on ne peut la retrouver qu'en établissant un rapport direct à l'antiquité, en occultant toute transmission intermédiaire. De ce point de vue, on peut dire que Montesquieu a alimenté l'«illusion antique» d'une Révolution française ressuscitant l'antiquité, comme si, dans l'intervalle, nulle république n'avait existé. On voit volontiers dans les emblèmes de 89, l'exemple même de ce rapport direct à l'antiquité, et l'on oublie du même coup, par exemple, que le bonnet phrygien avait déjà été coiffé par les révolutionnaires napolitains, lors d'une éphémère tentative républicaine, en 1647.

Montesquieu, en ce sens, a pu alimenter l'«exception française», avec tout ce que cette nouveauté proclamée occulte par rapport à la réalité contemporaine. On peut dire aussi que c'est bien involontairement que Montesquieu a ainsi tendu aux révolutionnaires français le miroir où contempler leurs costumes à l'antique. Cette vertu qu'il présente, il ne l'approuve guère : ce «renoncement à soi-même [...] est toujours une chose très pénible» (IV, 5), que Montesquieu compare à la règle monastique (V, 2). On considère souvent que tout cela serait affaire de préférence: Rousseau, puis les révolutionnaires français, inverseraient les signes, trouvant désirable ce que Montesquieu ne jugeait guère tel. Il n'en reste pas moins, que, désirable ou pas, la vertu civique, telle que Montesquieu la présente, est authentiquement morale, et que c'est pourquoi elle peut être l'objet d'une préférence. Entre Montesquieu et les adeptes de la vertu, la différence n'est pas de simple appréciation, elle porte sur la possibilité même de la chose.

Pour Montesquieu, le temps de la vertu est passé. Nos «petites âmes» ne s'y prêtent pas, et il est exclu de les y contraindre. Rousseau s'était déjà trouvé d'un avis contraire, en enracinant sa confiance en l'humanisme civique dans la permanence de la nature humaine: «Le peuple assemblé, dira-t-on! Quelle chimère! C'est une chimère aujourd'hui, mais ce n'en était pas une il y a deux mille ans: Les hommes ont-ils changé de nature?»[8]. Seule l'ignorance, avait remarqué Rousseau dans ses *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre* mesure le possible sur l'existant[9]. Annuler la différence des temps,

8. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, III, 12, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1966, p. 425.

9. J.-J. Rousseau, *Jugement sur la polysynodie,* in *Œuvres complètes*, t. III, ouvr. cité, p. 635: «le reproche si commode aux ignorants qui ne savent mesurer le possible que sur l'existant».

rendre possible ce qui paraissait impossible: c'est de cette façon que la Révolution s'apparaît à elle-même. «Les merveilles sont à l'ordre du jour, et les choses ordinaires sont en désuétude», écrit un de ses participants. C'est ce saut dans l'impossible qui lui permet d'emprunter à Montesquieu sa science de la vertu. Mais c'est aussi pourquoi, sans repère, sans référence, sans ancrage dans la continuité d'une histoire, elle affirme son universalité d'une façon qui ne peut être qu'étrangère à Montesquieu.

2. L'exception française et l'universel

On s'accorde généralement pour faire reposer l'exception française sur trois caractéristiques principales: l'effet de rupture de l'événement révolutionnaire, le caractère démocratique des principes affirmés, et la dimension universelle des déclarations révolutionnaires. Michel Vovelle écrit ainsi:

Cette rencontre historique qui fait l'originalité d'une expérience associant dès son origine l'idée de république à celle de démocratie, de souveraineté du peuple, en même temps que de projection sur l'universel, à celle enfin de révolution comme événement fondateur[10].

De ces trois caractéristiques, on peut dire qu'elles sont toutes des variations sur l'universel. L'effet de rupture de l'événement révolutionnaire l'arrache en effet à la particularité d'une histoire, les principes proclamés le sont pour tout le peuple (abolition des privilèges, dimension démocratique) et, en même temps, valent pour l'humanité entière. Pour ce clubiste de Lorient, rédacteur, en frimaire an II, d'un catéchisme républicain, le langage de la république est le langage universel de l'humanité:

Il est donc vrai qu'une République est le véritable état de l'homme, puisqu'il est né pour vivre en société et que la société républicaine le conserve dans son état primitif et naturel, je veux dire celui de la liberté, de l'égalité et de la fraternité[11].

10. M. Vovelle, Introduction in Claude Nicolet (éd.), *La passion de la république*, ouvr. cité, p. 8. Malgré le désaccord qui les sépare, on retrouve chez François Furet les trois mêmes caractéristiques: 1789, pour lui, introduit la démocratie, et il insiste aussi bien sur la rupture révolutionnaire, que sur l'importance du discours universaliste qu'elle tient. Voir, par exemple, F. Furet, «1789-1917: aller et retour», *Le Débat*, n° 57, nov.-déc. 1989, p. 4-16.

11. Cité par M. Vovelle dans *L'exception française*, ouvr. cité, p. 9 (citation reprise dans *La passion de la république*, ouvr. cité, p. 100).

On peut difficilement être plus loin de Montesquieu. Sans doute n'est-il pas entièrement étranger à toutes les formes de la dimension universelle des principes de 89. «Tous les hommes naissent égaux», il l'affirme à plusieurs reprises, qu'il s'agisse de condamner l'esclavage, qui est «contre la nature» (XV, 7), ou de vanter l'esprit de liberté des «nations vaillantes» du Nord, qui «sortent de leur pays pour détruire les tyrans et les esclaves» (XVII, 5). Il est ainsi en accord avec le principe de l'égale liberté, posé par la Déclaration de 89. En outre, sa définition de la liberté dans la loi est conforme à une cible centrale de la Révolution française: l'abolition des privilèges. Définir la liberté, comme «le droit de faire tout ce que les lois permettent» (XI, 3) c'est exclure le privilège, comme le montre encore plus clairement la précision qui suit: «si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir». Montesquieu, sur ce point, peut être rapproché de Rousseau, dans la façon dont il lie la liberté à la loi: elle ne fait pas acception des personnes, elle vaut également pour tous[12]. Mais Montesquieu, pas plus que Rousseau, ne confond la généralité de la loi, ainsi définie, avec le langage universel de l'humanité. Selon Rousseau, la généralité de la loi, ne vaut qu'à l'intérieur du corps social (parce qu'elle statue sur tout le peuple), mais, dès que l'on prend en compte la multiplicité des États, la volonté, de générale, devient particulière. Il est donc exclu qu'une nation, quelle qu'elle soit, puisse parler au nom de l'humanité tout entière. Montesquieu, de son côté, se méfie de l'universel auto-proclamé, et tient bon sur l'idée qu'aucune loi n'est universelle, que les institutions les meilleures ne le sont pas absolument, mais, comme aurait dit Solon, qu'elles sont les meilleures qu'un peuple puisse recevoir (*EL*, XIX, 21). L'idée donc (qui est celle de l'exception française) d'un modèle politique universel lui est étrangère.

Déclarer, comme le font les révolutionnaires dès 1789, que «notre histoire n'est pas notre code», c'est poser que, ce qui confère sa légitimité à une règle, c'est sa conformité à des principes universels. C'est cette légitimité qu'invoque Condorcet en présentant, à la convention, le projet de constitution dont il est le rapporteur:

> J'ai toujours pensé qu'une constitution républicaine ayant l'égalité pour base était la seule qui fut conforme à la nature, à la raison, à la justice, la seule qui pût conserver la liberté des citoyens et la dignité de l'espèce humaine[13].

12. Voir aussi comment Montesquieu critique ce que les Romains appelaient «privilèges», en citant Cicéron: «la force de la loi ne consiste qu'en ce qu'elle statue sur tout le monde» (XII, 19).

13. Cité par M. Vovelle dans *L'Exception française*, ouvr. cité, p. 95.

Suivre Condorcet sur cette question, c'était lui donner raison dans la critique qu'il avait faite de Montesquieu, en lui reprochant de ne pas avoir donné les principes universels auxquels rapporter, pour les juger, les institutions existantes ou projetées:

> Comment, dans *L'Esprit des lois*, Montesquieu n'a-t-il jamais parlé de la justice ou de l'injustice des lois qu'il cite, mais seulement des motifs qu'il attribue à ces lois? Pourquoi n'a-t-il établi aucun principe pour apprendre à distinguer, parmi les lois émanées d'un pouvoir légitime, celles qui sont injustes et celles qui sont conformes à la justice?

Il est possible qu'une grande partie de l'interprétation ultérieure de Montesquieu se soit jouée à ce moment, où la Révolution française identifie son modèle à l'universalité des principes. Faute d'avoir énoncé les règles universelles du devoir-être, il ne restait plus à Montesquieu que de nous avoir donné une connaissance de l'existant. La «grande et inutile science», dont Rousseau avait déploré que Montesquieu pût être l'introducteur, devenait sa contribution positive au développement de la science de la société. En faisant de Montesquieu, dans sa thèse latine, le fondateur de la sociologie, Durkheim ne répondait pas, à proprement parler, à Condorcet, puisqu'il ne remettait pas en cause la dualité de l'être et du devoir-être, des faits et des valeurs sur laquelle le jugement de Condorcet était fondé. Tout juste invitait-il, dans l'article écrit peu avant sa thèse, où il critique l'universalisme abstrait de la Déclaration des droits de l'homme, à traiter les valeurs comme des faits. Il affirme ainsi que, si l'article 1 de la Déclaration de 89 est une proposition «fausse», il n'en reste pas moins que c'est un symbole important, qui, vrai ou pas, «subsiste comme un fait social»[14].

Cela peut permettre de rendre compte de «l'exception française», de son arrogante prétention à l'universalité: c'est ce que fait Louis Dumont lorsqu'il envisage l'universalisme comme la forme française de l'idéologie nationale[15]. Ce n'est qu'en apparence un retour au relativisme de Mon-

14. É. Durkheim, «Les principes de 89 et la sociologie», *Revue internationale de l'enseignement*, 19 (1890), p. 450-56, réimpr. dans É. Durkheim, *La science et l'action*, J. C. Filloux (éd.), Paris, PUF, 1970, p. 214-25. Voir C. Larrère «Montesquieu républicain? De l'interprétation universitaire de Montesquieu pendant la Troisième République», *Dix-huitième siècle*, 21 (1989), p. 148-162; Ch. Porset, *Durkheim et Montesquieu, ou les raisons d'une thèse*, in *La fortune de Montesquieu/Montesquieu écrivain*, Actes du colloque international de Bordeaux, 18-21 janvier 1989, Louis Desgraves (éd.), Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, p. 119-128.

15. L. Dumont, *L'idéologie allemande (Homo æqualis, II)*, Paris, Gallimard, 1991, Introduction (p. 15-31).

tesquieu, celui qu'il trouve chez Solon. Car relativiser de la sorte l'universalisme de l'exception française, ne permet pas d'en comprendre la formation, ni l'erreur propre, ce que l'application des catégories analytiques de Montesquieu devrait permettre de faire.

3. La république générique

La liberté politique, selon Montesquieu, est rare. Il l'étudie comme le projet singulier d'«une nation dans le monde» (XI, 5), c'est un bien que même ceux qui le cherchent le plus ne trouvent pas toujours (XII, 2) et ce n'est pas «dans les climats chauds, où règne ordinairement le despotisme» (V, 15) que l'on peut s'attendre à le rencontrer. C'est ce que Rousseau retient de sa lecture de *L'Esprit des lois*:

> La liberté n'étant pas un fruit de tous les climats n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité[16].

C'est ce que la Révolution française annule. En se proclamant universelle, en refusant de s'inscrire dans la singularité d'une histoire, elle affirme que la liberté politique est accessible à tous les peuples. On trouve là sans doute la raison du caractère attractif de «l'exception française», la raison pour laquelle Paris, au XIX siècle, fut la capitale des révolutionnaires: on pouvait venir y chercher les enseignements d'une libération à la portée de tous. L'originalité de la Révolution française était qu'elle ne semblait pas liée à une caractéristique nationale: elle était, pour cette raison, appropriable par tous. Cela ne devrait pas cependant occulter le fait que cette appropriation était nécessaire, y compris pour ceux-là même qui avaient donné l'exemple de la rupture libératrice. Rester dans l'universel, c'est renoncer à se connaître, et, à la façon dont s'élabore l'idée de l'exception française, c'est à un tel danger qu'elle s'expose.

Dans l'article «République» du *Dictionnaire* de Furet/Ozouf, Pierre Nora en parle comme d'«un régime éternellement à la recherche de lui-même», qui présente le paradoxe d'associer «une culture politique pleine» à une «forme politique vide»[17]. En effet, elle n'arrive pas à se définir. Dès

16. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, III, 8, ouvr. cité, p. 414.

17. P. Nora, «République», in F. Furet/M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, ouvr. cité, *Idées*, p. 391.

la Déclaration de 1789, elle proclame la souveraineté de la nation, c'est-à-dire celle de la loi, «expression de la volonté générale»[18], posant ainsi ce «légicentrisme» qui, selon les interprétations récentes, est caractéristique de l'invention révolutionnaire[19], sans donner aucune précision sur le régime politique qui peut correspondre à une telle souveraineté. On peut voir là le résultat de la contrainte propre à 1789: on s'y engage à «régénérer» une constitution, tout en gardant le roi, et la légitimité qu'il représente. D'où cette montée aux extrêmes de l'universalisme qu'a analysée Marcel Gauchet[20]. Pourtant cette incertitude, cette incapacité à définir la république, comme s'il suffisait d'affirmer la souveraineté de la loi pour tout dire, continue après la chute du roi, et la proclamation de la République, le 21 septembre 1792. François Furet montre la fuite en avant d'une Révolution, incapable de se stabiliser en république, toujours à la recherche d'une nouvelle constitution, jamais appliquée. Il fait du légicentrisme le fil de continuité de l'histoire politique, de 1789 à 1875. Odile Rudelle le retrouve même après 1875, dans ce qu'elle nomme la «république absolue», incapable d'atteindre un achèvement constitutionnel[21].

Qu'il suffise de dire la souveraineté de la loi pour définir la république, c'est une idée qui pouvait se réclamer de Rousseau:

> J'appelle donc République tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout Gouvernement légitime est républicain[22].

Cela permettait d'envisager qu'une monarchie puisse être une république. Et c'est bien de la sorte, que Bodin, à la première ligne de ses *Six Livres de la République* (1576), définit celle-ci:

> République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec une puissance souveraine.

C'est de monarchies, de fait, qu'il s'agit. Il joue ainsi sur l'équivocité du terme, que l'on peut retracer jusqu'au mot grec de *politéia*. Par ce terme

18. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, articles 3 et 6.

19. O. Rudelle, «Le légicentrisme républicain», dans F. Furet et M. Ozouf (éd.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris, Gallimard, 1993, p. 441-472.

20. M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

21. O. Rudelle, *La République absolue,* Paris, Publications de la Sorbonne, réed. 1986.

22. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, II, 6, ouvr. cité, p. 381.

(que l'on traduit en latin par *respublica*, en français par *république*), Aristote désigne à la fois toute constitution, en général, et une forme particulière de constitution, la forme droite qui correspond à cette forme déviée qu'est la démocratie. Mais Aristote ne fait pas pour autant une théorie de la constitution en général, il étudie chaque forme de gouvernement séparément (ou leur forme mixte, ce qui est sans doute ce qu'il entend par *politéia*, au sens étroit). Bodin et Rousseau, font une théorie générale de la République, qui est une théorie générale de la souveraineté. Ce qui caractérise en effet la souveraineté (telle que Bodin en introduit l'idée, que Hobbes la développe en la liant à une théorie du contrat, et que Rousseau la conserve), c'est qu'elle est toujours la même, quelle que soit la différence de ses formes.

Et c'est bien la raison pour laquelle Montesquieu n'aurait pas apprécié cette république générique (pas plus que le Bordeaux du même nom[23], d'ailleurs). S'il est si attentif à distinguer d'emblée «trois espèces de gouvernements: le républicain, le monarchique et le despotique» (II, 1) et à n'envisager la république que comme une espèce, non comme un genre, c'est peut-être parce qu'il se méfie de l'universalité du genre, support d'une théorie de la souveraineté qu'il critique tout au long de son examen des gouvernements, montrant qu'universaliser la souveraineté, c'est se condamner à ne trouver que le despotisme.

En proclamant la république générique, la Révolution française se place donc dans la continuité d'une théorie de la souveraineté qu'elle emprunte, par l'intermédiaire sans doute de Rousseau, à Bodin. Faut-il en conclure qu'elle ne se propose, de fait, que le despotisme? C'est la thèse de Tocqueville lorsque, remettant en cause l'auto-affirmation de «l'exception française», la thèse de l'invention révolutionnaire, il voit, dans la Révolution française, la reprise, et l'achèvement, du centralisme adminis-tratif de la monarchie, inséparable d'une vision centralisée de la souveraineté, lourde de dérives despotiques et liberticides. La thèse de Tocqueville se retrouve ainsi dans l'idée, assez généralement admise, que la révolution française ne fait que changer le détenteur de la souveraineté, passant du roi au peuple, sans remettre en cause l'idée – et les implications – de la souveraineté. L'accusation récente de légicentrisme portée contre la Révolution française est la dernière version de la thèse selon laquelle la Révolution française, en

23. On appelle ainsi du vin qui est produit en terroir bordelais, d'appellation contrôlée, mais qui n'est pas de qualité suffisante pour pouvoir être commercialisé sous une appellation plus spécifique (côtes de Bourg, Médoc...). Il est donc vendu sous la seule appellation générique de «Bordeaux».

établissant une souveraineté empruntée, via Rousseau, à Hobbes et à Bodin, s'exposait au despotisme, un despotisme proclamé comme le despotisme de la loi, ce qui, au regard de ce que dit Montesquieu, peut sembler un oxymore, si l'on ne montre pas que le despotisme de la loi vire au despotisme tout court.

Il faut donc remarquer ce qui sépare Rousseau, qui voulait mettre la loi au-dessus de l'homme, de son éventuelle reprise révolutionnaire. Sans doute la république qu'il définit est-elle une république générique. Mais il ne commet pas l'erreur, ou le sophisme, de sa réalisation: il ne croit pas, lui, à la réalité des universaux. Si la souveraineté se maintient identique à elle-même quelle que soit la différence des formes de gouvernement, cela n'implique nullement que ces formes ne soient qu'une formalité. Rousseau expose une théorie très élaborée du gouvernement, qui est, elle, une théorie de la séparation des pouvoirs, entre pouvoir législatif (souveraineté) et pouvoir exécutif (gouvernement). C'est par le gouvernement, en effet, que la souveraineté accède à la réalité, car le général n'existe pas comme tel (c'est un «être de raison», donc, du point de vue d'Occam et de la critique des universaux, il n'a pas de réalité), il ne parvient à l'existence qu'en se particularisant, ce qui est justement la fonction du gouvernement: exécuter, ou appliquer, la généralité de la loi, en prenant en compte la particularité des conditions d'existence. Et telle est bien la raison pour laquelle il faut séparer le gouvernement et la souveraineté, toute confusion entre les deux se ferait au profit du particulier, annulerait le général. En proclamant la souveraineté nationale, c'est-à-dire la souveraineté de la loi, la Déclaration de 89 est fidèle à Rousseau, et elle est républicaine, au sens de Rousseau, qui est le sens générique. Mais en laissant de côté la question de l'exécutif, comme une simple formalité qui n'accède pas à la hauteur des principes, elle néglige la séparation des pouvoirs, au sens de Rousseau, et s'expose au danger qu'il avait montré: celui de l'absorption de la généralité de la loi dans la particularité de son exécution. Les comités exécutifs ne sont pas séparés des assemblées révolutionnaires, dont ils ne sont que des émanations, mais ils sont, de fait, la réalité du pouvoir. La généralité de la volonté n'existe qu'en se particularisant dans la réalité de la dictature. C'est-à-dire de la forme révolutionnaire du despotisme: le moment de la suspension des libertés[24].

24. Une conception de la dictature qui pouvait se justifier chez Montesquieu, qui avait parlé «des cas où il faut mettre, pour un moment, un voile sur la liberté» (XII, 19), définissant la dictature comme la suspension des libertés individuelles, alors que la tradition républicaine (Machiavel ou Rousseau) interprétait la dictature à partir des institutions romaines comme une suspension conforme aux lois des institutions régulières, par rapport à la constitution donc, non par rapport à la garantie des droits. Dictature et liberté étaient alors compatibles.

Rousseau, d'autre part, distingue le général et l'universel. Si la volonté est dite générale, et non universelle (bien que la généralité de la loi, qui ne fait pas acception des personnes, soit son universalité: elle concerne «tout le peuple»), c'est qu'elle devient particulière dès que l'on prend en compte la pluralité (nécessaire et indépassable) des États. Or, ce moment de la particularisation est bien celui de l'individuation: le souverain qui, considéré en lui-même n'est qu'un «être collectif», une «personne morale», qui n'a aucune réalité, devient, «à l'égard de l'étranger», un «être simple, un individu»[25]. C'est bien cette individuation, cette façon qu'a l'État de rentrer, comme un particulier dans le concert des nations, qu'annule la Révolution française en se proclamant universelle, en affirmant qu'elle parle, au monde entier, le langage universel de l'humanité. Ce faisant elle court le risque que la République universelle, où les Romantiques placeront l'aspiration révolutionnaire, ne soit rien d'autre que la Monarchie Universelle que critiquait Montesquieu, à la suite des *Romains*: l'empire, sinon universel, du moins d'abord européen, puis se mondialisant dans le colonialisme. La république cède alors la place à l'empire. Ce n'est pas la liberté que l'on universalise en étendant la révolution au dehors, mais le despotisme.

La reprise révolutionnaire de la souveraineté prête ainsi une double réalité à l'universel, à la République générique: vers l'intérieur (en ne prenant pas en compte l'exécutif), vers l'extérieur (en ne prenant pas en compte la pluralité particularisante des États). Méditant le «principe» trouvé chez Montesquieu, que la liberté n'est pas le fruit de tous les climats, Rousseau précisait que «plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves»[26]. Quelles nouvelles preuves la Révolution française a-t-elle apporté au principe qu'elle avait contesté en s'affirmant universelle? Elle a affirmé, de façon irréversible, que l'accès à la liberté ne pouvait être dénié à aucun peuple. Mais, ce qu'elle a montré, par la négative de la réalisation impérialiste de sa volonté universelle, c'est, qu'en la matière, nul n'avait de leçon à donner à personne.

25. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, I, 7, ouvr. cité, p. 363.
26. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, III, 8, ouvr. cité, p. 414.

«Das hat Montesquieu der Aufklärer getan!»

Percorsi della ricezione di Montesquieu nella Germania settecentesca

di *Paolo Bernardini*

1. Considerazioni preliminari[1]

Se non fosse un argomento apologetico usato e abusato, ci verrebbe da dire, in via preliminare, che l'affrontare un tema come quello della ricezione di Montesquieu nella Germania, e anche solo a volerci limitare alla Germania dell'Illuminismo e del primo Idealismo, da Christian Wolff, ovvero dalla sua scuola, a Johann Gottlieb Fichte, insomma, richiederebbe di per sé non uno, ma uno serie di trattati. Montesquieu, a partire dagli anni '50 – la prima traduzione dell'*Esprit* in tedesco, fatta dal matematico Kästner, è del 1753, ma il francese era universalmente letto nelle cerchie intellettuali – compare e di frequente nelle opere di autori come Lessing, Abbt, Kant, Hamann, Herder, Goethe, Schiller, Wieland, Jacobi e insomma in ognuno degli astri maggiori della costellazione intellettuale tedesca settecentesca e del primo Ottocento. Piuttosto che di ricezione di Montesquieu, inoltre, occorrerebbe parlare di ricezione di varie opere, essenzialmente della triade canonica (anche se scritti letterari come *Il tempio di Gnido* godettero di notevole successo), le *Lettres persanes*, le *Considérations* e l'*Esprit des lois*, che costituiscono tre scritti affatto differenti – nonostante i ben noti e ovvi punti di contatto – che ebbero, in

1. Lo scopo del presente intervento è meramente introduttivo, inteso per un lettore italiano. Naturalmente, sono presenti anche revisioni e prese di posizione rispetto alla letteratura secondaria esistente. Per renderne più agile la lettura, e conformemente allo spirito introduttivo dello scritto, non ho incluso note a pié pagine, e ho limitato i rimandi solo alla nota bibliografica finale, che si trova in fondo all'articolo. Desidero ringraziare i partecipanti alla tavola rotonda napoletana per le cortesi indicazioni e gli stimoli che mi hanno fornito durante la tavola rotonda stessa.

Germania come altrove, percorsi 'ricettivi' per dir così assai vari e spesso indipendenti l'uno dall'altro. O, ancor più precisamente, occorrerebbe prendere in esame la fortuna di alcune teorie e pensieri all'interno di una stessa opera, come, un esempio per tutti, la dottrina della divisione dei poteri, che in Germania ebbe interessantissimi sviluppi, a tacer d'altri nella cameralistica, dove, accanto ai tre poteri tradizionali, si sviluppò sempre più, nel Settecento, la dottrina (ancora in uno stadio preliminare, e mai esplicitata) del 'quarto potere', quello amministrativo, più o meno sviluppata da una lettura attenta di Montesquieu: come nel caso esemplare del cameralista Justi, capostipite dell'economia politica austriaca, il cui pensiero politico si sviluppa interamente dal e nel confronto con Montesquieu. Un'ulteriore difficoltà è rappresentata dallo studio non solo della presenza palese di Montesquieu, ovvero delle citazioni e traduzioni delle sue opere, che spesso appaiono quasi come una necessità non riflettuta né argomentata, essendo egli immediatamente, e specialmente dopo il 1750, assurto quasi a canone nel pensiero illuministico, e spesso anche anti-illuministico; ma anche, appunto, della presenza sotterranea di Montesquieu, senza che ad esso si facciano riferimenti espliciti, dunque. Presenza che è molto più significativa, spesso, della presenza esplicita, della pura e semplice citazione. In questo senso andava, e va la mia critica all'opera più recente sulla ricezione di Montesquieu nella Germania settecentesca, la monografia di Frank Herdmann del 1990. Un'altro, e fondamentale momento della ricezione è costituito dalle recensioni che le opere di Montesquieu ebbero nei periodici tedeschi d'antico regime, sia le opere originali, sia le traduzioni tedesche. Finalmente, come ha insegnato un maestro quale Salvatore Rotta, l'unico metodo scientificamente coerente e basilare per verificare la circolazione di un pensatore, soprattutto nell'età dell'Illuminismo, è quello di verificare la presenza materiale delle sue opere all'interno di biblioteche pubbliche e private, con la dovuta avvertenza che la linea che discrimina le biblioteche pubbliche da quelle private, nel Settecento, è assai sottile, e con la forse meno sottile avvertenza che non tutte le opere che si trovano nelle biblioteche perciò stesso vengono lette. In ultimo, nel considerare qual fu e quale avrebbe potuto essere l'*influenza* (o, per usare un termine meno patologicamente connotato), la *presenza* di Montesquieu in Germania, occorre vedere quali motivi di interesse concreto per la Germania potevano avere le sue opere, non solo nel contesto, ovviamente, del pensiero politico in generale, ma soprattutto in quello tedesco in particolare: ovvero, innanzi tutto ma non esclusivamente, studiare cosa Montesquieu pensava, e cosa poi scriveva

della Germania, almeno nelle opere principali. Finalmente, il problema della ricezione implica un'altra duplice se non triplice distinzione: vi è una ricezione per così dire neutrale, che si limita a prendere atto e discutere alcune idee e alcune posizioni del pensatore, senza adesione particolare alle sue teorie generali, ma preferendo se mai la critica al dettaglio: ad esempio, in Germania, la scuola storico-filologica di Lipsia attaccò spesso l'aspetto filologico dell'*Esprit* e delle *Considérations*, e il grande filologo Ernesti imputò a Montesquieu una scarsa conoscenza del latino e un cattivo uso delle fonti. Vi è poi una ricezione entusiastica, che implica un'aderenza completa alle idee di Montesquieu, e un tentativo di svilupparle e adattarle al contesto tedesco, come nel caso del cameralista Justi e parzialmente del suo 'successore' ideale Sonnenfels, e di una serie di scritti di autori minori come la dissertazione latina di Anselm Desing del 1750, il primo documento della ricezione in assoluto. Vi è infine una ricezione per così dire 'negativa', in cui Montesquieu viene sì letto e discusso, per essere però attaccato nelle sue concezioni fondamentali: come nel caso del danese Ludvig Holberg, scrittore, storico e pubblicista, che ebbe notevolissima influenza in Germania, anche per la sua interpretazione, piuttosto superficiale, dei temi fondamentali dell'*Esprit*, che attacca il supposto determinismo assoluto della teoria del clima, e rovesciando di fatto l'argomento montesquieviano: le leggi, l'educazione e la religione determinano i popoli, e non il clima, l'aria, il nutrimento, e insomma i fattori naturali, che non giocano nessun ruolo, secondo Holberg, nelle costituzioni politiche e civili. La scuola giuridica di Göttingen, ad esempio, seguirà definitivamente questa linea di pensiero nell'attaccare Montesquieu, in un'università peraltro dove ebbe più estimatori che detrattori, come lo storico del diritto ebraico Michaelis, e, in modo molto complesso, il teorico politico e storico Schloezer, che in Montesquieu (come del resto, naturalmente, in Voltaire) vedeva anticipata la sua propria concezione, straordinariamente positiva, del governo inglese, cosa che d'altra parte non stupisce in un suddito degli Hannover, e finalmente gli storici come Gatterer e Puttner.

A tutti questi interrogativi cercherò, molto rapidamente, di rispondere nel corso del mio intervento. Specificando che il lavoro che ancora deve essere fatto, nonostante la bella impresa di Herdmann, è vastissimo, e comprende tutti o quasi gli aspetti enumerati or ora e qui da me; ad eccezione appunto della ricezione apparente, ovvero quella puntellata dal nome, dall'opera, o dal nome e dall'opera insieme, nel corso del testo.

2. Montesquieu sulla Germania

Prima di soffermarci dunque su quel che la Germania – o meglio i Paesi di lingua tedesca, poiché la Germania com'è noto non esiste come singolo stato indipendente nel Settecento, a meno che con essa non si voglia identificare nel termine 'Deutschland' la Prussia, come si fa ora, o l'Impero, come si faceva allora – ponderò e recepì di Montesquieu, occorre brevemente tratteggiare quel che della Germania ponderò, recepì e insomma conosceva Montesquieu. È noto che tra i Paesi europei meno conosciuti da Montesquieu vi fossero proprio quelli di lingua tedesca, dove viaggiò solo e brevemente nel 1728, soffermandosi quasi esclusivamente a Vienna. Della Germania protestante Montesquieu aveva scarsa conoscenza diretta, o perlomeno relativamente scarsa rispetto a quella che aveva dell'Italia e naturalmente dell'Inghilterra. Se si prende l'*Esprit des lois*, dove le considerazioni sulla Germania abbondano, si nota prima di tutto che le fonti dirette sono assai poche. Ad esempio, Montesquieu conosce Leibniz, ma quasi esclusivamente il Leibniz storico del Braunschweig, e cita Pufendorf, lo storico della Svezia, non il giusnaturalista, nell'edizione francese. Dei maggiori pensatori tedeschi del tempo, ad esempio Christian Wolff, o Thomasius, Montesquieu, come del resto gran parte della sua generazione illuministica, non sembra avere grande stima o cognizioni. Nell'*Esprit des lois*, diversi passi sono ovviamente dedicati alla Germania, leggermente meno di quanti siano quelli dedicati alla Francia, e leggermente di più di quelli dedicati alla Cina. Certamente, la prima volta che troviamo menzionati i tedeschi, viene ad essi conferito l'epiteto assai significativo di «nostri padri», e si loda implicitamente l'uso degli antichi Germani, popolo di guerrieri, di applicare solo pene pecuniarie nel diritto criminale, e lasciare che il sangue scorra soltanto nelle battaglie. A queste rapide notazioni si rifaranno spesso i teorici della riforma del diritto criminale tedesco nel Settecento, prima di tutti il 'Beccaria tedesco', Hommel, ma già Federico II si soffermerà proprio su questo punto nello stendere il suo *Plan de législation criminelle*. Al contrario dei Giapponesi, secondo Montesquieu, lettore, ma dall'edizione inglese, del noto resoconto di viaggio di Engelbert Kaempfer. L'espressione «nostri padri» è significativa, e va fatta risalire alla tradizione di continuità tra l'Impero romano e il Sacro romano impero, piuttosto che a una presunta anteriorità ideale e cronologica del diritto germanico nella genealogia del diritto europeo. Più avanti, troviamo una delle fonti più care a Montesquieu, e non solo (anche se particolarmente) per la Germania pre-romana: Tacito. E agli antichi Germani, normalmente elo-

giandoli, farà spesso riferimento nel corso dell'opera. E per quanto riguarda la Germania contemporanea? Malgrado l'uso di fonti generalmente latine, d'altra parte quelle più abbondanti, e di gran lunga al tempo, quando il tedesco còlto era ancora in una fase del tutto germinale, Montesquieu mostra la lungimiranza e l'intuizione che gli sono proprie nel definire il carattere e soprattutto i limiti del 'commonwealth' germanico, ossia dell'Impero:

> La stato federato della Germania è composto da città libere e piccoli stati soggetti a principi. L'esperienza mostra che è più imperfetta che le repubbliche federali di Olanda e Svizzera. Lo spirito della monarchia è di guerra ed espansione; lo spirito delle repubbliche è di pace e moderazione. Il solo modo in cui questi due tipi di governo possono coesistere in uno stato federato è tramite la forza [...]. Lo stato federato di Germania, composto di principi e di città libere, continua ad esistere perché esso ha un *leader*, che, in un certo modo, è il supremo magistrato dell'unione, e, in un certo altro modo, il monarca (*EL*, IX, 2).

L'*Esprit des lois* viene pubblicato nel 1748. L'Impero viene sciolto da Francesco I, a seguito della pressione napoleonica, ma non solo di quella, nel 1806. Montesquieu mostra qui di avere intuito, e del resto era sotto gli occhi dell'Europa intera a partire proprio da quegli anni, che l'Impero non si sosteneva più, era un cadavere divorato dalle sue medesime parti, a cominciare proprio dall'Austria e dalla Prussia, ormai definitivamente lacerate dalla guerra di successione austriaca: significativamente, anche l'opera del 1734, le *Considérations*, si prestava ad essere letta *per speculum* come una riflessione sui motivi della decadenza e caduta dell'Impero romano, che di fatto si identificava ora con il Sacro romano impero, anch'esso in epoca di decadenza, e vicino alla caduta: solo Gibbon avrebbe fatto un resoconto più preciso e storico di un periodo che, nel Settecento, sembrava essere particolarmente illuminante: la fine di un Impero, e il ritorno a forme di libertà repubblicane, e modelli essi stessi della Roma repubblicana, o della Grecia delle città libere, Atene e Sparta. Di fatto, proprio l'incapacità dell'Imperatore, o, proprio da quegli anni, dell'Imperatrice ad agire come un vero 'monarca' ne aveva oggettivamente determinato la fine, prima che la Lega dei principi tedeschi di Federico II del 1785, e soprattutto il precipitare degli eventi con la Rivoluzione e l'occupazione napoleonica, e la negazione dell'appoggio prussiano all'Austria, almeno all'inizio, ne accelerasse definitivamente la dipartita. Quando Montesquieu parla di 'monarca', infatti, e non di 'despota', lo fa quasi sempre dando all'istituzione un significato affatto positivo. Il fatto che poco dopo Montesquieu lodi i 'gran-

di monarchi' della Germania contemporanea, non fa che confermare la sua visione negativa dell'Impero: o ci sono diversi grandi monarchi, o il monarca è uno solo (IX, 2). Naturalmente queste concezioni avranno la loro eco nei teorici tedeschi, soprattutto prussiani, che consideravano la necessità di dissolvere quello 'scheletro' che era ormai divenuto l'Impero. A parte un lungo *excursus* sulla Legge salica, che aveva mostrato tutta la sua importanza nel recente conflitto di successione, Montesquieu privilegia definitivamente, all'interno dell'*Esprit*, la Germania tacitiana e romana rispetto a quella contemporanea, che sembra spesso trattare come il minore tra i suoi punti di riferimento europei, senz'altro dopo la Francia e l'Inghilterra.

3. Caratteri generali della diffusione del pensiero di Montesquieu nei Paesi di lingua tedesca

In una Germania federiciana, decisamente francofila, e non solo a Potsdam, ma anche in gran parte degli staterelli minori ma non minimi, soprattutto protestanti, i cui monarchi vivevano nel mito di Federico II, e, conseguentemente, nel mito della Francia delle *lumières*, la ricezione di Montesquieu, e soprattutto dell'*Esprit*, fu pressocché immediata. In quanto immenso *réservoir* di massime politiche, civili e criminalistiche, l'*Esprit* veniva trattato soprattutto in modo funzionale, ovvero non nel suo insieme, e, insomma, proprio nel suo 'spirito' generale, quanto nelle sue prese di posizione particolari originali e innovative. A partire proprio da Federico II, che si era accostato a Montesquieu per il tramite di Maupertuis, e vi aveva trovato una serie di concordanze tra il suo programma di riforma del diritto criminale e le forti prese di posizione di Montesquieu contro la macchinosità, inefficienze, confusione di fonti e sostanzialmente crudeltà del diritto criminale vigente in Europa, posizioni sviluppate nell'*Esprit* ma già ben presenti nelle *Persanes*. In questo senso, nel caso di Federico II, non si tratta tanto di influenza diretta, quanto di concordanza di vedute e progetti all'interno di una medesima dimensione riformistica e illuministica, e questo può dirsi della grande parte della ricezione 'penalistica' delle dottrine montesquieuiane in Germania, almeno fino a Hommel nel tardo Settecento, se non fino ad Anselm Feuerbach nel primo Ottocento. Se guardiamo al contenuto politico del pensiero di Montesquieu, e soprattutto all'*Esprit*, possiamo osservare, con Rudolf Vierhaus, che anche in questo caso Montesquieu non fece scuola, per così dire, ma le sue considerazioni sui governi moderati e i poteri intermedi, e sulla divisione ideale dei poteri,

vennero proficuamente a inserirsi nel quadro delle teoriche del dispotismo illuminato e dell'assolutismo contrattualistico quali erano state elaborate dal *mainstream* del pensiero politico tedesco, da Althusius, e parzialmente da Thomasius, nel suo sforzo di rendere autonoma dalla religione la dimensione del diritto, e della morale, ma soprattutto da Pufendorf e Christian Wolff, ma che a partire dalla metà del Settecento erano state messe in questione nel senso della loro legittimazione possibile del potere dispotico, di fatto, e della necessità di una riduzione del potere assoluto, non tanto della sua distruzione a favore di altre forme di governo democratiche: come ben mostra il lavoro ormai classico di Leonard Krieger sulla storia della «libertà tedesca». La revisione, insomma, del pensiero politico tedesco classico, in senso di limitazione, e non certo soppressione, di quello che, usando la terminologia di Montesquieu, si può definire potere dispotico. È questo il punto principale, la chiave per comprendere il come e il perché della ricezione fondamentale di Montesquieu in Germania: la dottrina della divisione dei poteri e l'elogio dei governi moderati si inserisce in quel mutamento prospettico del pensiero politico tedesco che porta dall'assolutismo al dispotismo illuminato, e da quest'ultimo, a cavallo tra Sette e Ottocento, alla concezione di monarchia limitata, poi perfezionata dal costituzionalismo tedesco degli anni '40 e '50: proprio un giurista liberale della metà dell'Ottocento, Robert von Mohl, nella sua fondamentale opera del 1859, *Encyclopädie der Staatswissenschaften*, riconosceva a Montesquieu il ruolo ideatore del moderno stato di diritto in forma costituzionale, anche se ciò era solo parzialmente vero. Questa è la chiave per comprendere la portata di Montesquieu in Germania, al di là del momento erudito, della critica alla teoria climatica, del grande apprezzamento per l'opera letteraria, e delle dottrine criminalistiche. Questo, senza nulla togliere all'esame di momenti particolari della ricezione: per il solo Schloezer, o Michaelis, o diverse altre figure fondamentali del panorama storico e teorico settecentesco, inclusi filologi come Friedrich August Wolf o pubblicisti e storici come Isaak Iselin, il loro rapporto con il pensiero di Montesquieu è talmente articolato da meritare lavori monografici. La lettura di Montesquieu si inserisce nel processo di revisione della rigidezza delle dottrine giuridiche romanistiche, e giusnaturalistiche, che da Althusius a Wolff, avevano legittimato l'assolutismo, non necessariamente illuminato, e non necessariamente limitato da poteri intermedi, come la forma ideale di governo, non solo per la Germania, ma soprattutto per la Germania. Il contrattualismo di Pufendorf, di derivazione hobbesiana, era stato recepito da Wolff, e aveva dominato fino alla metà del secolo almeno. Un'opera che risentiva certa-

mente di influssi giusnaturalistici, come ha dimostrato Waddicor nel 1970 nel suo libro su Montesquieu e il diritto naturale, ma che era libera da tutti i vincoli dottrinali, concettuali, deduttivi e contrattualistici del diritto naturale secentesco, e soprattutto da quelli teologici, un'opera come l'*Esprit* aveva avuto l'enorme merito, in Germania, di portare a nuova coscienza e nuovo livello, nella sfera dell'opinione pubblica, il concetto di 'politico', sottraendolo all'inaccessibilità e soprattutto all'estremo conservatorismo, alla staticità di autori pure innovativi come Pufendorf, e talora fortemente progressisti come Thomasius. La «Politiesierung der Aufklärung» deve molto a Montesquieu, anche dal punto di vista della lingua (l'uso del volgare), dell'organizzazione libera del materiale, o quantomeno più libera rispetto alla trattatistica tedesca coeva, che si muoveva nei solchi o della «Staatslehre» aristotelica, o della cameralistica, alla prima fondamentalmente legata, o ancora alla dottrina giusnaturalistica, quasi esclusivamente latina. Montesquieu svolge l'azione di catalizzatore del processo di ammodernamento della dottrina politica tedesca, introducendo prospettive nuove su vecchi e tradizionali problemi, e soprattutto uno: quello della libertà politica.

4. Libertà, «deutsche Freiheit», divisione dei poteri: le caratteristiche fondamentali della ricezione 'politica' di Montesquieu in Germania

Il tema della libertà tedesca originaria è presente nell'*Esprit*, nel costante, positivo riferimento agli antichi Germani, come sono stati narrati da Tacito. Nel dibattito pubblicistico tedesco, il tema della libertà tedesca svolge un ruolo fondamentale, ben prima di Montesquieu, e ben dopo di lui. Qual è la forma di governo che garantisce e preserva meglio, e anzi incarna la «deutsche Freiheit»? Siamo lontani dagli entusiasmi per la Rivoluzione francese, ma se si guarda al grande ritorno che ebbe Montesquieu in Germania proprio negli anni '80 e '90, e soprattutto ad opera della scuola storico-politica di Göttingen, con August Ludwig Schloezer in testa, si comprende meglio il modo in cui ci si accostò, generalmente, a Montesquieu alla metà del secolo: la sua dottrina della monarchia limitata, essenzialmente quella britannica, ma non solo (si pensi alla funzione consolare nella Roma repubblicana) doveva svolgere un ruolo di stimolo nel dibattito tedesco, insieme a quella, correlata, della divisione dei poteri. La fondamentale riscoperta di Montesquieu nel periodo 'costituzionalistico' della Rivoluzione francese si ricollega a tutto questo, e lascia comprendere anche le parole di

Schloezer che dànno il titolo al mio intervento: «Questo lo ha fatto l'illuminista Montesquieu!», e «questo» si riferisce proprio alla presa della Bastiglia e alla prima fase della Rivoluzione: nessuno invece attribuirà mai allo spirito montesquieuiano (alla fine, in sostanza, conservatore) la seconda fase, terroristica, della Rivoluzione, aborrita da tutta l'intelligenza tedesca (ivi compreso Schloezer). In sostanza, si riponeva la questione giusnaturalistica e romanistica insieme che era già di Althusius, come ha mostrato bene Gierke nella sua opera classica: come garantire il suddito dalla degenerazione del sovrano in tiranno? Un mandato contrattualistico chiaramente non è più sufficente. Sono necessari corpi intermedi che non solo consentano un funzionamento più agile, articolato e decentrato dello stato, ma che servano come limitatori dei poteri sovrani: ma come poteva avvenire questo in un periodo di centralizzazione amministrativa, e di eliminazione progressiva (o limitazione del loro effettivo potere) proprio di quei corpi intermedi che nella storia tedesca avevano di fatto svolto funzioni di 'delega', se non di 'sottrazione effettiva' del potere del principe, come le corporazioni, e gli stessi *Landsstände*, i consigli territoriali formati da rappresentanti di tutti gli *Stände*, che tradizionalmente erano i 'corpi intermedi' per eccellenza nella storia degli stati sovrani tedeschi? Ugualmente, altri tradizionalissimi 'corpi intermedi' all'interno dell'Impero, come le Diete, perdevano progressivamente potere. E allo stesso tempo un modello avanzato come quello britannico era del tutto inapplicabile in Germania, dove non esistevano di fatto sistemi parlamentari bicamerali con il potere tradizionalmente posseduto, e fortemente, periodicamente rivendicato, come in Inghilterra. In sostanza, la Germania risentiva anche nel suo pensiero politico di quella 'arretratezza tedesca' che le imputerà Marx assai più tardi. Questo non significa che i suoi pensatori politici non vedessero nella dottrina della divisione dei poteri a un certo punto proprio il miglior modo per preservare non una generica, umanitaria, illuministica, o ancora romano-repubblicana idea di libertà, ma proprio la peculiare idea di «deutsche Freiheit», che doveva essere una volta garantita dall'Impero nel suo fungere da contropotere, e garanzia, se non per i sudditi, se non altro per i piccoli stati e le città libere, che si appellavano – nei loro sforzi di resistenza contro lo strapotere e l'ingordigia delle piccole monarchie in crescita – proprio alla *Reichsunmittelbarkeit*, ovvero al loro essere dipendenti, e responsabili solo nei confronti dell'autorità imperiale. Riferendosi implicitamente a Montesquieu, esplicitamente all'antica tradizione repubblicana romana, dunque, il pubblicista Christian Wilhelm Dohm nel 1780 scriverà che vi è libertà solo dove i due principali poteri (legislativo ed esecutivo) siano chiaramente divisi, con questo rivolgendo una critica

all'anziano, e sempre più accentratore, Federico II, per cui lavorava. Il grande giurista Friedrich Karl von Moser era stato spinto da Montesquieu allo studio della «deutsche Verfassung», per cercare di identificare nel complesso apparato politico-amministrativo prussiano una presenza, già di fatto, di una divisione dei poteri, che certamente non aveva potuto trovare nella forma chiaramente posta da Montesquieu, in cui la delega di un potere di fatto significava la rinuncia ad esso da parte del sovrano, a favore del benessere e della «libertà politica», secondo le parole di Montesquieu. Moser aveva potuto trovare una divisione funzionalistica del potere, a carattere amministrativo, ma che effettivamente non sottraeva al sovrano alcuna giurisdizione, non gli toglieva alcuno dei tre poteri, che rimanevano concentrati in lui. Di fatto, la divisione dei due poteri, il terzo, quello giudiziario, alla fine anche in Montesquieu è meno rilevante, non esisteva in nessun stato tedesco. Piuttosto, come ben vedeva Justi, sviluppando un'ipotesi molto germinale in Montesquieu, la complessità dell'apparato amministrativo tedesco si sviluppava bene in forma di 'quarto potere', una teorica sviluppata poi solo un secolo dopo dalla scuola amministrativistica di Vienna, ma che traeva da qui le sue origini. Ma la limitazione che il potere amministrativo pone al potere politico, ovvero alla combinazione di esecutivo e legislativo, è solo residuale, e non intenzionale. Di fatto, il potere amministrativo controlla autonomamente gran parte della società, ma senza aver ricevuto nessuna delega a farlo. In definitiva, sia i *Landsstände*, sia tutti gli altri poteri intermedi, non hanno un effettivo controllo né esecutivo né legislativo, ma agiscono in modo puramente consultivo, sono 'rappresentativi' del popolo, ma in pratica non possono che sperare di essere ascoltati dal sovrano: il loro potere efficiente, vincolante, è costituzionalmente assai limitato. I tentativi di Friedrich Karl von Moser di individuare nei *Landsstände* la migliore espressione dei 'poteri intermediari' di Montesquieu fallisce, perché di fatto tali poteri avevano, per dirla semplicemente, ben poco potere effettivo nei confronti del sovrano, che spesso li tollerava malamente. Alla fine, la sostanza del pensiero politico tedesco in età illuministica va verso una limitazione molto poco chiara del potere regio, e piuttosto celebra l'assolutismo illuminato come il vero potere moderato: ma esso deriva alla fine non da principi costituzionali, ma solo dalla predisposizione positiva del sovrano verso i sudditi, come nelle celebri opere celebrative di *status quo* e di patriottismo, di Moser e Abbt, ovvero il rispetto della clausola del contratto giusnaturalistico, per cui il sovrano si impegna a preservare il benessere, il «Wohlstand», dei suoi sudditi e del suo stato. D'altra parte, Montesquieu, che tanta parte ebbe in queste discussioni, non era certo un rivoluzionario, e

infatti quando Schloezer nel 1789 lo dichiara padre della Rivoluzione francese, è alla fase monarchico-costituzionalistica che egli guarda, come si è detto, guardando invece con orrore, come gran parte del *gelehrtes Deutschland*, agli sviluppi democratico-giacobini che seguono l'esecuzione del re, e soprattutto la degenerazione totale rappresentata dal Terrore. Anche la sua dottrina dei poteri intermedi, in effetti, era stata troppo spesso fraintesa: poiché infatti Montesquieu stesso li concepiva, come è noto, come «subordonnés et dépendants» dal potere monarchico. E la stessa sua idea delle «lois fondamentales» si inseriva bene in quella tradizione giusnaturalistica tedesca che affondava le sue radici in Aristotele stesso. Ed è sulla funzione delle leggi fondamentali, piuttosto che sulla dottrina della divisione dei poteri, che giuristi come Svarez, e uomini politici come Hardenberg e Klein porranno particolare attenzione alla fine del Settecento, e all'inizio dell'Ottocento, ispirandosi direttamente a Montesquieu, e vedendo proprio nelle leggi fondamentali, e in generale nel diritto, pubblico, ma anche civile e penale, la miglior limitazione del potere assoluto e la miglior garanzia contro l'abuso dispotico. Ma siamo già a questo punto nell'età delle moderne codificazioni, iniziata, in Germania, con lo *Allgemeines Landesrecht* del 1794. Episodi significativi della ricezione di Montesquieu in quegli anni mostrano come si cercasse sempre più una forma di alternativa al dispotismo illuminato che garantisse comunque la persistenza del governo assolutistico entro mutate condizioni. Scritti scarsamente studiati come quelli di Daniel Nettelbladt, le cui opere politiche sono state recentemente ripubblicate nell'ambito della pubblicazione delle opere complete del suo maestro Christian Wolff, distinguono negli anni '70 e '80 tra 'potere supremo', prerogativa del sovrano, e 'potere civile', che è condiviso da sudditi, sovrano, e corpi intermedi e bilancia il primo, garantendone costituzionalmente, ovvero in quanto *corpus* di diritti civili e politici, *Verfassung* nel senso originario del termine, la legittimità. Ma il tutto appare alla fine come distinzione dottrinale molto filosofica, ma con assai pochi effetti pratici, nel tentativo, sempre praticato, di individuare nella suddivisione dei poteri in realtà una limitazione del potere sovrano.

5. Montesquieu e il pensiero anti-illuministico

In conclusione, a una rassegna dedicata principalmente al Montesquieu pensatore politico, e quindi al Montesquieu entrato e discusso nel territorio della *Aufklärung*, e del giusnaturalismo e giuspubblicismo, non può manca-

re, per giustizia, un riferimento all'influenza decisiva che Montesquieu ebbe nella formazione della storiografia, e dello storicismo tedesco stesso. Essa fu messa in luce già da Friedrich Meinecke nella sua opera fondamentale sulle origini dello storicismo tedesco, evidenziando l'influenza su di un organicista storico come Justus Moeser, la cui storia di Osnabrück, in diversi volumi, utilizza abbondantemente le categorie di Montesquieu. Anche se, occorre dire subito, lo storicismo tedesco, e soprattutto le sue concezioni organicistiche e nazionalistiche, sono quantomai distanti, se guardate a posteriori, dal relativismo montesquieuviano, che in un certo qual modo appiattisce la prospettiva storica in una sorta di relativismo spazialmente prospettico, in cui l'evoluzione storica non gioca il ruolo fondamentale che ebbe per lo storicismo. Un pensatore come Herder che ammette di aver derivato gran parte del proprio metodo da Montesquieu, soprattutto nel considerare l'insieme di popoli, leggi, clima, letteratura, sistema di governo nel loro reciproco influenzarsi, rimprovera proprio l'assenza di spirito storicistico a Montesquieu, la scarsa funzione da lui data all'evoluzione, alla differenziazione storica, alla formazione progressiva del carattere nazionale, la lingua, i costumi e anche le leggi. Dunque, la prospettiva internazionale, interdisciplinare (potremmo dire oggi) di Montesquieu funge da ispirazione alla prima scuola storica tedesca, la sua attenzione per la geografia, il clima, e così via diviene fondamentale nella protostoria sociale tedesca della scuola di Göttingen, in Gatterer, Schloezer, Spittler, Michaelis. Ma quel che la filosofia storicistica, prima che la pratica storiografica, fa nel Settecento tedesco, è il mettere per così dire 'in moto' Montesquieu, e questo avviene con Herder, che peraltro manteneva politicamente un distacco risentito ma silente, un'accettazione per rassegnazione (secondo la nota formula di Leonard Krieger) del dispotismo illuminato, in quanto garante di una certa libertà di pensiero, ma non certo rappresentativo dello 'stato organico', nel suo essere una «politische Maschine» per sua esplicita ammissione, che *in nuce* Herder, e in seguito i romantici, Fichte e Adam Mueller, concepiranno per i tedeschi. Ma già un illuminista con una particolare sensibilità verso la questione storica, Isaak Iselin, aveva rimproverato a Montesquieu il non aver tenuto presente esplicitamente il fattore storico, con il risultato che le contraddizioni nello spirito delle leggi erano dovute proprio a questa lacuna, ed erano risolvibili, secondo Iselin, proprio attraverso l'introduzione del fattore 'tempo', come appare nella sua *Geschichte der Menschheit* del 1764. Certamente, il relativismo di Montesquieu è un prodromo teorico verso la relativizzazione operata dallo storicismo, anche se alla fine la prospettiva universalistica e metastorica, ovvero essenzialmente positivistica di Montesquieu, viene di fatto rovescia-

ta dal procedere storicistico coerente. E dunque l'idealismo, e soprattutto Hegel, relativizzeranno profondamente lo stesso Montesquieu, come rappresentante di un pensiero alla fine essenzialmente antistoricistico. Anche liberali come Wilhem von Humboldt vedranno i limiti di Montesquieu ad esempio nello scarso peso dato all'idea di 'educazione', la *Bildung*, nella formazione dei popoli e del loro spirito, più importante dello 'spirito delle leggi' in sé. In questo senso, si riprendeva in un nuovo contesto il medesimo argomento rivolto da un illuminista puro come il danese Ludvig Holberg (che ebbe immenso peso in Germania) contro Montesquieu. In questo modo, e per chiudere, si comprende bene come l'opera di Montesquieu ponesse problemi già nei suoi concetti chiave nel contesto tedesco, ancora abbondantemente permeato dalla metafisica nonostante tutta la *Aufklärung*. Come tradurre ad esempio «esprit» senza convogliare il significato metafisico presente nel termine «Geist»? Il primo traduttore di Montesquieu, il matematico Kästner, nella sua traduzione, non brillantissima, del 1753, aveva evitato il problema saltando bellamente la parola «esprit» nel titolo, e traducendo semplicemente come «opera sulle leggi». Le traduzioni successive, degli anni '80, avevano invece ripreso il titolo con «Geist», ma è chiaro che c'è un abisso tra il «Geist» hegeliano, progressivamente giunto a se stesso, e l'«esprit» positivistico, statico, e variabile solo spazialmente, e molto poco temporalmente, di Montesquieu. Il problema si pone in diverse lingue, poiché «esprit» veicola un significato teologico nelle sue possibili traduzioni: per fare un esempio, la prima traduzione ebraica integrale dell'*Esprit des lois*, pubblicato nel 1998, porta il titolo *Al ha-ruah ha hunim*, «spirito» è tradotto con il termine biblico «ruah» applicato esclusivamente a Dio, all'inizio (poi è divenuto sinonimo di «vento», secondo il significato comune già nel Vecchio Testamento.). Uno stratagemma linguistico per comprendere la differenza, o piuttosto l'evoluzione dal modello originario montesquieuiano di «esprit», è quello di considerare il termine che viene utilizzato come alternativa dagli storicisti e dai romantici, e dai pre-romantici a partire da Hamann e Herder, che è quello, sempre francese, di «génie». Che viene mantenuto tale in tedesco. Tanto l'«esprit» è statico e meccanico, e rischiosamente metafisico, tanto il «génie» è dinamico, progressivo, organico, ed esprime innanzi tutto i caratteri peculiari dei popoli, quindi quelli degli individui. Alla fine, conduce al nazionalismo e alla gerarchia quasi darwiniana delle nazioni: quanto di più lontanto dal relativismo equidistante di Montesquieu: ma, in ogni caso, uno sviluppo e ribaltamento del suo pensiero in qualche modo garantito dalla struttura teorica dell'*Esprit des lois* stesso, nella sua portata speculativa abbondantemente adattabile, e fondamentalmente rivoluzionaria.

6. Nota bibliografica

Le opere dedicate monograficamente alla ricezione del pensiero di Montesquieu in Germania sono tre: H. Trescher, *Montesquieus Einfluss auf die Geschichtes- und Staatsphilosophie bis zum Anfang des 19. Jahrhundert*, «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft», 42 (1918), pp. 267-304; R. Vierhaus, *Montesquieu in Deutschland. Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert* (1965), in Id., *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziales Gefüge, geistige Bewegungen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1987, pp. 9-32; F. Herdmann, *Montesquieurezeption in Deutschland im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1990. Su questo volume vd. la mia nota, con imprecisioni di interpretazione e materiali, parzialmente corrette qui, *Ricezione e citazione. A proposito di un recente volume su Montesquieu in Germania*, «Il pensiero politico», 26 (1993), pp. 101-108. Sul pensiero politico tedesco del periodo, con riferimenti numerosi a Montesquieu, la letteratura è ormai sterminata. Una buona introduzione e rassegna rimane K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton, Princeton University Press, 1966. Su Schlözer, pensatore politico pubblicista e storico su cui l'influsso di Montesquieu è importantissimo, vd. M. Scattola, *La nascita delle scienze dello stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del Settecento tedesco*, Milano, Angeli, 1994. Sulla presenza di Montesquieu in singoli pensatori, scrittori, pubblicisti e giusnaturalisti tedeschi del Settecento, la letteratura è vasta. In ultimo, sulla critica di Montesquieu da parte di Iselin, vd. B. Kapossi, *De «L'Esprit des lois» à l'esprit de l'historie. Isaak Iselin critique de Montesquieu dans son «Historie de l'humanité»*, relazione presentata al Congresso internazionale «250 ans après l'*Esprit de Lois*. Le temps de Montesquieu», Ginevra, 28-31 Ottobre 1998. Un articolo sull'influenza di Montesquieu su Johann David Michaelis è in preparazione da parte dello scrivente. Una bibliografia della letteratura secondaria sull'argomento aggiornata al 1990 si trova in calce al volume di Herdmann.

*Note sulla fortuna di Montesquieu nel triennio giacobino italiano (1796-1799)**

di *Domenico Felice*

È largamente noto che tra Montesquieu e Rousseau è stato il secondo ad aver avuto maggior fortuna nel triennio giacobino italiano, sia sul piano strettamente bibliografico che su quello, più generale, della 'incidenza' ideologica e politica. Tuttavia, mentre sul piano meramente bibliografico la distanza tra i due autori è davvero notevole (tra il 1796 e il 1799 si hanno ben otto edizioni del *Contrat social*[1] contro una, forse, dell'*Esprit des lois*[2]), su quello dell'influenza sulla coscienza civile e sul pensiero politico giacobini essa è assai meno marcata. Per quanto sempre in misura inferiore a quello di Rousseau, il nome di Montesquieu è, infatti, tra i più ricorrenti nella pubblicistica giacobina del triennio, e le sue dottrine giuridico-politiche sono ampiamente discusse e utilizzate.

Quattro mi sembrano i motivi montesquieuiani maggiormente 'presenti' nella cultura politica dei gruppi democratici: 1) la teoria dei climi e il relativismo; 2) la teoria della virtù repubblicana; 3) la teoria della democrazia rappresentativa; 4) la teoria della divisione dei poteri.

Su ognuno di essi mi soffermerò brevemente in questo intervento, pren-

* Una prima versione del presente contributo è già apparsa in D. Felice, *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, Bologna, FuoriThema, 1995, pp. 31-54.

1. Cfr. S. Rota Ghibaudi, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Torino, Giappichelli, 1961, pp. 324-325.

2. Quella, in 5 tt., di Venezia, Zatta, 1797, annunciata come uscita (almeno nel primo tomo) da alcuni giornali veneziani del periodo («Mercurio d'Italia storico-letterario», 1797, Semestri III e IV, pp. 251, 121; «Gazzetta urbana veneta», n. 64, 12 agosto 1797, p. 516; n. 85, 28 ottobre 1797, p. 682; ecc.), ma finora, malgrado le numerose ricerche eseguite, non rinvenuta; cfr. al riguardo il mio *Modération et justice*, cit., p. 26.

dendo però in considerazione soltanto la letteratura giacobina più nota e significativa, e in particolare: le 37 dissertazioni ritrovate e stampate a cura di Armando Saitta (3 voll., Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1964) delle 57 presentate al «celebre» concorso indetto il 27 settembre 1796 dall'Amministrazione generale della Lombardia sul tema: «Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d'Italia?»; i testi raccolti da Delio Cantimori e Renzo De Felice nei due volumi sui *Giacobini italiani* (Bari, Laterza, 1956 e 1964); gli articoli, infine, dei più noti periodici democratici del triennio selezionati, e sistemati per temi, da De Felice nel volume *I giornali giacobini italiani* (Milano, Feltrinelli, 1962).

Le ipotesi interpretative qui proposte non derivano, pertanto, da una ricognizione complessiva e particolareggiata della letteratura democratica del triennio, ma da un'indagine alquanto più parziale, seppure incentrata su alcuni degli scritti giacobini più conosciuti e rilevanti, vuoi da un punto di vista concettuale, vuoi da quello della loro effettiva incidenza negli orientamenti politici e ideologici del periodo. Pur con questi limiti, del resto inevitabili data la vastità dei temi, ritengo che le analisi e le ipotesi interpretative proposte forniscano un quadro d'insieme abbastanza attendibile della 'presenza' tutt'altro che trascurabile del pensiero di Montesquieu nel giacobinismo italiano[3].

1. Consideriamo il primo motivo, concernente la teoria dei climi e il relativismo. Come già nei decenni precedenti, anche nel triennio è certa-

3. Scarsi e a volte incompleti i riferimenti alla diffusione del pensiero di Montesquieu nel triennio rivoluzionario contenuti nei volumi di P. Hazard, *La Révolution française et les lettres italiennes, 1789-1815*, Paris, Hachette, 1910, pp. 41, 107-108, e di P. Berselli Ambri, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, Olschki, 1960, pp. 78, 138-140; più numerosi e puntuali, invece, quelli contenuti nei lavori di S. Rotta, *Idee di riforma nella Genova settecentesca e la diffusione del pensiero di Montesquieu*, «Il movimento operaio e socialista in Liguria», 7 (1961), in particolare pp. 269-284; Id., *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1 (1971), pp. 69-71, 137-138, 179-183; e di S. Mastellone, *Il dibattito sulla democrazia nel triennio giacobino italiano (1796-1799)*, in M. L. Salvadori-N. Tranfaglia (a cura di), *Il mondo contemporaneo*, vol. XI: *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, Firenze, La Nuova Italia, 1984, pp. 154-161; Id., *Storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, Torino, Utet Libreria, 1986, pp. 35-43; Id., «Introduzione» alla ristampa degli *Elementi di diritto costituzionale democratico ossia Principj di giuspubblico universale* (Venezia, Curti, 1797) di Giuseppe Compagnoni, Firenze, C.E.T., 1987, pp. I-XXVII. Relativamente alla letteratura critica sul giacobinismo italiano, cfr. F. Perfetti, «Il giacobinismo italiano nella storiografia», introduzione a R. De Felice, *Il triennio giacobino in Italia (1796-1799). Note e ricerche*, Roma, Bonacci, 1990, pp. 7-42

mente questo, tra i sopra elencati, il motivo più sentito[4]. Soprattutto la teoria dei climi – che costituisce, com'è noto, solo un aspetto, anche se il più celebre, del relativismo montesquieuiano – è oggetto di particolare attenzione da parte dei nostri «patrioti». Le loro prese di posizione al riguardo sono però tutt'altro che unanimi[5]: alcuni, infatti, sulla scia del più schietto razionalismo illuministico, respingono decisamente la connessione, stabilita da Montesquieu nell'*Esprit des lois* e accolta da Rousseau nel *Contrat social*[6], tra clima e forma di governo; altri, invece, l'accettano più o meno integralmente o comunque ne tengono conto.

Allontaniamo le speciose e false teorie – scrive ad esempio Melchiorre Gioia all'inizio della seconda parte della dissertazione con cui vinse il citato concorso del 1796 – che dei filosofi più attaccati a delle idee sistematiche che disposti a seguire la direzione dell'esperienza e della ragione, si sforzarono d'accreditare. Nel silenzio del gabinetto colla carta geografica alla mano, seguendo le vie del sole determinano costoro la sorte de' popoli, e mentre dicono a questi, innalzate l'albero della libertà e alla di lui ombra coltivate le virtù repubblicane, dicono ad altri, la natura vi condanna alla schiavitù, baciate le vostre catene e morite. Ma al presente – continua il filosofo piacentino – che rendesi una stima ragionata a Montesquieu, cioè a dire che scopronsi in lui degli errori, non si calcola la forza del clima nel determinare la forma di governo che conviene alle varie nazioni, e si decide francamente che tutte sono suscettibili d'un governo libero[7].

Analogamente il giacobino salernitano Matteo Galdi, nel suo primo giornale, le «Effemeridi repubblicane» (1796), afferma che l'*Esprit des lois* sarebbe un libro incomparabile, se non contenesse «la perniciosa dottrina di far dipendere le leggi che debbono governare gli uomini dalla distanza de' paral-

4. Sulla notevole diffusione e ricezione del relativismo montesquieuiano nella cultura politico-giuridica italiana antecedente il triennio democratico, cfr., oltre ai citati lavori di P. Berselli Ambri e S. Rotta, l'interessante saggio di S. Armellini, *Le due «anime» dell'illuminismo giuridico e politico italiano*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 55 (1978), pp. 253-293.

5. Come sembra ritenere, tra gli altri, S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 70-71.

6. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XIV-XVII (d'ora in avanti: *EL*); J.-J. Rousseau, *Contrat social* (III, 8), in *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, 5 voll., Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1959-1995, vol. III, pp. 414, 416.

7. M. Gioia, *Dissertazione sul problema dell'Amministrazione Generale della Lombardia: Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia*, in *Alle origini del Risorgimento: i testi di un «celebre» concorso (1796)*, a cura di A. Saitta, 3 voll., Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1964, vol. II, p. 48.

leli dalla linea equinoziale», perché invece «tutti gli uomini sono suscettibili del medesimo grado di cultura e [...] tutti nascono con eguale attitudine a divenir liberi e sapienti»[8]; e, nel suo opuscolo *Necessità di stabilire una repubblica in Italia* presentato al concorso lombardo, dopo aver qualificato come «tirannico» il sistema dei pensatori politici i quali sostengono che la libertà dei popoli possa dipendere «dalla loro posizione, dal clima, e d'altre cause estranee alla costituzione e all'assoluta volontà de' liberi cittadini»[9], ribadisce con forza che non v'è angolo della terra abitabile, «sotto qualunque clima», che non sia «suscettibile di un governo democratico»[10].

E così altri giacobini, come il fiorentino Giovanni Ristori, per il quale, giusnaturalisticamente, i princìpi della giustizia sono «immutabili sotto tutti i climi e in tutte le età»[11], o il lughese Giuseppe Compagnoni, secondo cui «come gli uomini, ovunque vivano, hanno diritto alla libertà», così pure hanno «diritto a reggersi in istato libero»[12], oppure il napoletano Vincenzio Russo, il quale, nei suoi celebri *Pensieri politici* (1798), accusa Montesquieu di aver fatto del clima una «fatalità»[13] e sostiene che, essendo i diritti dell'uomo «invariabili»,

> è arte tirannica, è oppressione il cercare di variare forma di società [...]. Invano – prosegue – si oppone differenza di climi, di situazione di paese, d'indole nazionale, d'interesse. Se tutte queste cose non vagliono a privar l'uomo de' suoi diritti, o ad alternarne la medesimità, non varranno nemmeno a variare la forma della società. Dovunque ha luogo la stessa dichiarazione dei diritti dell'uomo, non può non aver luogo la stessa costituzione che ne dipende.

8. Citato da S. Rota Ghibaudi, *La fortuna di Rousseau in Italia*, cit., p. 254.

9. M. Galdi, *Necessità di stabilire una repubblica in Italia*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. I, p. 283.

10. M. Galdi, *Necessità di stabilire una repubblica in Italia*, cit., p. 304. Galdi, che sembra fare di Montesquieu «uno dei suoi obiettivi polemici preferiti durante il triennio democratico» (P. Frascani, *Matteo Galdi: analisi di una trasformazione ideologica durante il periodo rivoluzionario-napoleonico in Italia*, «Rassegna storica del Risorgimento», 58 [1972], p. 230, nota 5), ripete la sua critica alla teoria dei climi anche in uno dei suoi numerosi interventi al Circolo Costituzionale di Milano: cfr. il resoconto della seduta del 3 piovoso, anno I della Libertà Italiana, «Il Circolo Costituzionale di Milano», 1798, n. 8.

11. G. Ristori, *Discorso sopra il quesito quale dei Governi liberi convenga meglio all'Italia*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. III, p. 95. Sul giusnaturalismo di Ristori, cfr. S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 179.

12. G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., p. 156.

13. V. Russo, *Pensieri politici* (1798), in *Giacobini italiani*, vol. I, a cura di D. Cantimori, Bari, Laterza, 1956, p. 327.

Certo – precisa – le «leggi particolari» possono essere differenti in alcune cose da paese a paese, ma «sarà ben ristretto il numero di tali differenze dove sieno ben ordinati gli elementi della democrazia, proprietà, commercio, agricoltura»; né d'altra parte tali leggi hanno niente a che fare con la «forma della società», che deve essere dappertutto la stessa[14].

Uniformità, dunque, contrapposta a varietà delle istituzioni giuridiche e politiche, come già avevano sostenuto, tra gli altri, Filangieri in Italia e Condorcet in Francia[15], o, più semplicemente, giusnaturalismo razionalistico contrapposto a relativismo scientifico.

Altri democratici, invece, come si diceva, accettano la teoria montesquieuiana. «Così avete chiesto – scrive, ad esempio, il cremonese Vincenzo Lancetti rivolgendosi a coloro che avevano indetto il concorso del 1796 – qual [governo] più *convenga* all'Italia, ben sapendo voi che non ogni governo ad ogni popolo *conviene*, ma che esso deve dipendere dalla località, dal

14. V. Russo, *Pensieri politici*, cit., pp. 334-335. Tra gli altri «patrioti» del triennio contrari alla teoria montesquieuiana dell'influenza del clima sui sistemi politico-giuridici, segnalo ancora Gian Nepomuceno Alessi e Cesare Pelegatti: cfr., del primo, la sua dissertazione presentata al concorso del 1796, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. II, p. 331, in nota; del secondo, le sue *Osservazioni di un patriota lombardo all'Amministrazione generale della Lombardia sui veri mezzi con cui disporre pacificamente il popolo ad un governo democratico* (1796), in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. III, p. 382.

15. «Io chiamo bontà assoluta delle leggi – scrive, ad esempio, Filangieri nella *Scienza della legislazione* – la loro armonia co' principi universali della morale, comuni a tutte le nazioni, a tutti i governi, e adattabili a tutti i climi. Il diritto di natura contiene i princìpi immutabili di ciò che è giusto ed equo in tutti i casi [...]. Niun uomo può ignorare [...] i dettami di quel principio di ragione universale, di quel senso morale del cuore, che l'autore della natura ha impresso in tutti gl'individui della nostra specie, come misura vivente della giustizia e dell'onestà, che parla a tutti il medesimo linguaggio e prescrive in tutti i tempi le medesime leggi» (G. Filangieri, *Scienza della legislazione*, I, 4); a sua volta Condorcet, commentando il capitolo 18 del libro XXIX dell'*EL*, in cui Montesquieu critica l'idea di uniformità in materia di legislazione, dichiara: «Comme la vérité, la raison, la justice, les droits des hommes, l'intérêt de la propriété, de la liberté, de la sûreté, sont les mêmes partout, on ne voit pas pourquoi toutes les provinces d'un État, ou mêmes tous les États, n'auraient pas les mêmes lois criminelles, les mêmes lois civiles, les mêmes lois du commerce, etc. Une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes, comme une proposition vraie est vraie pour tous» (Condorcet, *Observations sur le XXIX^e livre de l'Esprit des Lois* [1780], in *Œuvres*, nouvelle impression en facsimilé de l'édition Paris 1847-49, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1968, t. I, p. 378). Sulla concezione filangeriana della «bontà assoluta» delle leggi, cfr. le acute osservazioni di S. Cotta, *Gaetano Filangieri e il problema della legge*, Torino, Giappichelli, 1954, pp. 61-65, 104-124, *passim*; Id., *Montesquieu et Filangieri. Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIII^e siècle*, «Revue internationale de philosophie», 16 (1955), pp. 392 ss.; sulle *Observations* di Condorcet, vedi J. Ehrard, *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Paris, Droz, 1998, pp. 298 ss.

clima, dall'estensione, dallo spirito e dal carattere delle nazioni»[16]. L'avvocato Francesco Bergancino, a sua volta, nella dissertazione presentata allo stesso concorso, si spinge fino a precisare i gradi di latitudine in cui è compresa l'Italia, per concludere che, trovandosi essa in un «clima temperato», il governo che meglio le conviene è certamente il «democratico»[17]. Infine, l'anonimo autore della dissertazione stampata dell'editore Carlo Palese – tra i partecipanti al concorso cisalpino quello che cita più spesso e per lo più assai favorevolmente Montesquieu[18] – è convinto che dalle opinioni di coloro i quali si sono occupati del clima (e tra questi, ovviamente, l'autore dell'*Esprit des lois*) si possa «francamente dedurre» che quello dell'Italia, «anziché presentar delle resistenze, favorisca la libertà»[19].

Più in generale, mi sembra che la tesi montesquieuiana, secondo cui «les lois politiques et civiles [...] doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre»[20], condizioni largamente il dibattito del triennio sulle forme di governo libero e sulla applicabilità o meno al nostro Paese della costituzione francese dell'anno III. Anche ammesso che questa costituzione sia «la vera ed unica sopra princìpi ragionati fondata», non ne segue – sostiene, ad esempio, il piemontese Carlo Botta nel suo scritto *Proposizione ai Lombardi di una maniera di governo libero* (1796) – che debba essere «abbracciata» da tutti gli altri popoli, essendo «vari [...] e differenti troppo di varie nazioni il genio, la natura, le inclinazioni, le consuetudini, gli piaceri, i capricci»; la «servile imitazione – aggiunge – non profitta mai tanto quanto la libera e sciolta creazione; perciocché questa è sempre più adatta alle circostanze di quella, e per la sua novità fa maravigliare, e maravigliando concilia. Sarebbe altrettanto difficile il far adottare ai Lombardi le leggi francesi, quanto i loro costumi»[21]. Lo stesso Gioia, d'altra parte, pur respingendo drasticamente, come abbiamo visto, la teoria

16. V. Lancetti, *Del governo libero più conveniente alla felicità dell'Italia*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. III, p. 29 (il corsivo è nel testo).

17. F. Bergancino, [Dissertazione senza titolo], in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. II, p. 399.

18. Lo definisce, tra l'altro, «genio tutelare della Francia» e, insieme a Beccaria e Filangieri, «apostolo della libertà e della ragione» ([Anonimo], *Sul governo che conviene all'Italia*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. II, p. 237).

19. [Anonimo], *Sul governo che conviene all'Italia*, cit., p. 249, in nota.

20. *EL*, I, 3, cpv. 11-12.

21. C. Botta, *Proposizione ai Lombardi di una maniera di governo libero*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. I., pp. 13-14.

montesquieuiana dell'influenza del clima sui sistemi giuridico-politici, ammette che «una legge *ottima* per una nazione può essere *pessima* per un'altra» e che questo «dipende dalla diversità delle circostanze»[22]. Mario Pagano, a sua volta, motiva le «modificazioni» introdotte nella costituzione napoletana del 1799 rispetto a quella francese dell'anno III, con la considerazione, dal sapore nettamente montesquieuiano, secondo cui «la diversità del carattere morale, le politiche circostanze e ben anche la fisica situazione delle nazioni richiedono necessariamente de' cangiamenti nelle costituzioni»[23].

Sono, comunque, alcuni tra i più decisi assertori della soluzione federalista al concorso del 1796, mi sembra, a sentire più profondamente la lezione relativistica di Montesquieu, il suo invito a tenere conto in materia di legislazione delle specifiche situazioni ambientali, economico-sociali e culturali entro cui ci si trova. Penso, in particolare, al comasco Gianmaria Bosisio, a cui la repubblica federale appare essere la forma di governo più indicata per tenere insieme collegate le varie popolazioni d'Italia, «così diverse di indole, di costumi, di carattere morale, siccome di clima»[24]; al poeta Giovanni Fantoni, che propone la formazione di due repubbliche, una meridionale con governo «aristodemocratico», e una settentrionale con governo «democratico», sembrandogli i popoli del Sud più «destinati al commercio», quelli del Nord, invece, «all'agricoltura»[25]; al bellunese Giuseppe Fantuzzi, che vede come unico rimedio ai «tanti mali» dell'Italia il «sistema demostocratico»,

22. M. Gioia, *Quadro politico di Milano. Coll'aggiunta dell'Apologia al medesimo. Opera critico-filosofica*, s.l., s.e., Anno VII Repubblicano, p. 75 (corsivo mio). Cfr. anche F. Reina, *Considerazioni sulla Costituzione cisalpina* (1797), in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. III, p. 411.

23. F. M. Pagano, *Relazione al Progetto di costituzione della Repubblica napoletana presentata al governo provvisorio dal Comitato di legislazione*, in *Illuministi italiani*, t. V: *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, p. 909. Cfr., al riguardo, M. Battaglini, *Mario Pagano e il progetto di costituzione della Repubblica napoletana. Con in Appendice la ristampa anastatica del testo originale del «Progetto»*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1994, p. 5.

24. G. Bosisio, *Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia?*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. II, p. 359. Circa l'influenza dei climi, Bosisio ricorda Montesquieu, osservando che, sebbene lui e altri filosofi «non convengano fra di loro nell'assegnare a ciascun clima il medesimo governo, sono però d'accordo nell'asserire che diverse forme di regime sono necessarie a diversi climi e [che] quello che sarebbe ottimo per l'uno nuocerebbe estremamente all'altro o gli sarebbe insoffribile» (*ibid.*, p. 360).

25. G. Fantoni, *Risposta al quesito «Quale dei governi liberi convenga alla felicità d'Italia?»*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. I, p. 180.

cioè un sistema federativo *sui generis*, diverso tanto da quello esistente in Svizzera quanto da quelli esistenti in Olanda e in Pennsylvania, perché «cadaun popolo, cadaun paese tiene un clima, un suolo, un carattere diverso dagli altri, e lo spirito d'imitazione sì proprio dell'uomo, non ha mai prodotto nulla di grande»[26]; al vercellese Giovanni Antonio Ranza, infine, «il *leader* maggiore – come è stato detto – del federalismo nel 1796»[27], il quale vuole che l'Italia, «divisa da molti secoli in domini, e costumi, e dialetti, ed interessi diversi», venga sistemata in undici «repubbliche federate», ciascuna delle quali avrebbe dovuto darsi una costituzione «più o meno democratica, secondo il suo stato fisico, politico e morale»[28].

2. Passiamo ad esaminare il secondo motivo: quello della virtù repubblicana.

È stato giustamente osservato che l'*Esprit des lois* costituisce «la prima formulazione francese di una teoria della virtù repubblicana»[29], ma, va aggiunto, anche «la più precisa e completa»[30]. Rousseau, che è in genere il punto di riferimento principale dei critici quando discutono di questa teoria, si è limitato a riprenderla dal filosofo di La Brède[31], al quale del resto rimanda esplicitamente nel *Contrat social*[32].

È stato pure giustamente sottolineato l'«ascendente» goduto da Montesquieu sui rivoluzionari come teorizzatore, appunto, del sistema della «virtù»[33]. Poco importa a questo riguardo insistere sul sostanziale frainten-

26. G. Fantuzzi, *Discorso filosofico-politico sopra il quesito proposto dall'Amministrazione Generale della Lombardia*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. I, p. 244.

27. A. Saitta, *Spunti per uno studio degli atteggiamenti politici e dei gruppi sociali nell'Italia giacobina e napoleonica*, «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», 23-24 (1971-72), p. 280. Cfr. anche V. Criscuolo, *Riforma religiosa e riforma politica in Giovanni Antonio Ranza*, «Studi storici», 20 (1989), pp. 825-872.

28. G. A. Ranza, *Soluzione del quesito proposto dall'Amministrazione Generale della Lombardia: Quale dei Governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia?*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. II, p. 191.

29. B. Manin, *Montesquieu*, in F. Furet-M.Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione francese* (1988), ed. it. a cura di M. Boffa, Milano, Bompiani, 1988, p. 712.

30. M. A. Cattaneo, *Montesquieu, Rousseau e la Rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967, p. 107.

31. Cfr. M. A. Cattaneo, *Montesquieu, Rousseau*, cit., pp. 107, 110.

32. J.-J. Rousseau, *Contrat social* (III, 4), in *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. 405.

33. In particolare da: B. Mirkine-Guetzévitch, *De «L'Esprit des lois» à la démocratie moderne*, in AA.VV., *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de «L'Esprit des lois»*, Paris, Recueil Sirey, 1952, p. 21; R. Shackleton, *Montesquieu. A cri-*

dimento da parte loro dell'effettivo ideale politico del Presidente che, com'è noto, è la monarchia moderata e non la repubblica. Conta soprattutto il fatto che come in Francia (in particolare su Robespierre e Saint-Just), così in Italia, l'influenza di Montesquieu «repubblicano» si è esercitata largamente[34]. La sua concezione della virtù politica come «amour des lois et de la patrie» e come «préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre»[35], è, infatti, un vero e proprio *Leitmotiv* nella letteratura democratica del triennio. Non mancano, d'altra parte, espliciti e significativi riferimenti al filosofo di La Brède in proposito.

Come, ad esempio, nel già citato scritto *Proposizione ai Lombardi di una maniera di governo libero* – tutto pervaso, com'è noto, di 'moralismo' e 'lacedemonismo' – in cui Carlo Botta, dopo aver osservato che «l'amor della patria viene sopra a tutte le altre passioni, e fa sì che tacciano nell'animo di colui, il quale ne è grandemente infervorato», elogia Montesquieu per aver indicato la virtù come «il gran muovente in un governo democratico»[36]; o nella dissertazione, anch'essa già citata, pubblicata dallo stampatore Carlo Palese, in cui l'anonimo autore afferma che il Presidente, benché «frenato dalle persecuzioni della tirannia», «non tralasciò di accordare

tical biography, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 276-277; M. A. Cattaneo, *Montesquieu, Rousseau*, cit., pp. 106-107, 139-172; S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 179-180; Id., *Montesquieu*, in A. Andreatta *et al.* (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, vol. II: *Età moderna*, Torino, Utet, 1999, p. 365; N. Hampson, *Will and circumstance. Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, London, Duckworth, 1983, *passim*; P. Viola, *Premesse del giacobinismo in Montesquieu e Rousseau*, in M. L. Salvadori-N. Tranfaglia (a cura di), *Il mondo contemporaneo*, vol. XI, cit., pp. 29 ss.; B. Manin, *Montesquieu*, cit., pp. 712-713; F.-P. Benoît, *Montesquieu inspirateur des Jacobins: la théorie de la «bonne démocratie»*, «Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger», 99 (1995), pp. 5-24.

34. Cfr. S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 180. Circa l'influsso di Montesquieu su Robespierre e Saint-Just, cfr. soprattutto M. A. Cattaneo, *Montesquieu, Rousseau*, cit., pp. 106-107, 150-162; Id., *Libertà e virtù nel pensiero politico di Robespierre*, Milano-Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1968, pp. 117-131; G. Rebuffa, *Saint-Just interprete di Montesquieu*, in *Diritto e potere nella storia europea.* Atti del IV Congresso internazionale della Società italiana di Storia del diritto, 2 tt., Firenze, Olschki, 1982, t. II, pp. 851-866; N. Hampson, *Will and circumstance*, cit., pp. 131-132, 134-135, 138-139, 246-249; J. Deymes, *De l'influence de J.-J. Rousseau et de Montesquieu sur Maximilien Robespierre*, «Actes de l'Académie Montesquieu 1986-1987», n. 4, 1988; R. Barny, *Montesquieu patriote?*, «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 86-88; M. Platania, *Virtù, repubbliche, rivoluzione: Saint-Just e Montesquieu*, in questo volume.

35. *EL*, IV, 5, cpv. 2.

36. C. Botta, *Proposizione ai Lombardi di una maniera di governo libero*, cit., p. 45.

alla democrazia tutta la sua preferenza, fissando la virtù per principio»[37]; o, ancora, nell'articolo *Idea di un piano sopra il riparto delle tasse*, apparso nell'agosto del 1796 sul «Termometro politico della Lombardia» – il più importante e il più democratico giornale italiano del triennio, come è stato detto[38] – in cui si prende posizione a favore di un sistema progressivo di tassazione in nome di princìpi che si rifanno in tutto e per tutto alla montesquieuiana *vertu politique*:

> La virtù politica – vi si legge infatti – l'amore cioè della democrazia, delle leggi e della patria, è l'unico stabilimento di una perfetta repubblica [...]. Questa virtù [...] altro non è che l'amore della eguaglianza e della frugalità. Per questa ciaschedun cittadino gusterà gli stessi piaceri, formerà le stesse speranze, e da questa ritrarrà gli stessi vantaggi. L'ambizione rimane allora ristretta al solo desiderio di rendere servigi alla patria, e se tutti nol possono in egual modo, in tutti eguale ne sarà l'emulazione.
> A questa virtù è contrario il lusso. Esso rivolge lo spirito al particolare interesse, e lo allontana dal pubblico bene.
> Mantiene il lusso un'esatta proporzione della ineguaglianza delle fortune. Se le ricchezze di pochi non assorbissero il necessario di molti, certamente il lavoro di molti non servirebbe soltanto alla mollezza di pochi, né dalla loro indigenza acquisterebbero questi un fatale dispotismo.
> Un'eccessiva ineguaglianza di fortuna è adunque pericolosa nelle repubbliche. Il popolo allora langue per povertà, e qualcuno soltanto insuperbisce nella ricchezza; s'indebolisce così il più forte sostegno della repubblica, e più potenti divengono i suoi nemici.
> Un equilibrio pertanto regolato di fortune, che mantenga fra i cittadini l'ordine ed il reciproco soccorso, sarà il principale oggetto nel riparto delle contribuzioni[39].

Come si vede, il brano è piuttosto lungo, ma meritava di essere citato per esteso, in quanto è una felice sintesi degli aspetti fondamentali, tanto di carattere politico (la passione per le leggi e per la patria) quanto di caratte-

37. [Anonimo], *Sul governo che conviene all'Italia*, cit., p. 244.

38. R. De Felice, «Introduzione» a *I giornali giacobini italiani*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. XLIV (rist. in Id., *Il triennio giacobino in Italia*, cit., p. 130); A. Saitta, *Spunti per uno studio*, cit., p. 281. Tra i principali collaboratori del giornale vi furono, come è noto, F. S. Salfi, G. Abbamonti e M. Galdi, sui quali cfr. il saggio di G. Galasso, *I giacobini meridionali*, «Rivista storica italiana», 99 (1984), pp. 69-104.

39. *Idea di un piano sopra il riparto delle tasse, che la Repubblica bolognese dovrà imporre a' suoi cittadini, per soddisfare il pubblico debito, da essa contratto nel pagamento della contribuzione, dovuta alla Repubblica francese* («Termometro politico della Lombardia», 2-6 agosto 1796), in *I giornali giacobini italiani*, cit., p. 153.

re economico-sociale (la passione per l'uguaglianza e per la frugalità), della dottrina montesquieuiana della virtù repubblicana[40].

Si potrebbero segnalare ancora altri riferimenti espliciti al filosofo di La Brède[41], ma vale la pena, per concludere rapidamente su questo secondo motivo, richiamare per un attimo l'attenzione sulla diffusa e profonda consapevolezza che i nostri patrioti ebbero del ruolo decisivo dell'educazione nel governo repubblicano, come aveva insegnato Montesquieu prima di Rousseau[42]: «Senza una istruzione pubblica ben diretta – dichiara ad esempio Galdi nel suo *Saggio d'istruzione pubblica rivoluzionaria* ("quella che tende ad istruire e ad educare il popolo in massa ne' principi della democrazia"[43]) – non si farebbe che cangiare il nome, non già la sostanza del governo»[44]; e nel-

40. Il brano è composto in larga misura di frasi o concetti tratti dal cap. 5 (cpv. 2) del libro IV, del cap. 3 (cpv. 1-3, 5, 7) del libro V e dai capp. 1 (cpv. 1) e 2 (cpv. 1, 3) del libro VII dell'*EL*. Sugli aspetti fondamentali della dottrina montesquieuiana della virtù repubblicana, cfr. in particolare G. Cambiano, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, «Rivista di filosofia», 65 (1974), pp. 105 ss.; C. Larrère, *Montesquieu et le républicanisme*, «Bulletin de la Société Montesquieu», 5 (1993), pp. 12-28; J.-P. Courtois, *Poétique et politique de la démocratie: introduction à la fonction de représentation de la vertu chez Montesquieu*, in *Démocratie et représentation*. Actes du colloque d'Albi (19-20 novembre 1994), a cura di M. Riot-Sarcy, Paris, Kimé, 1995, pp. 19-44.

41. Come, ad esempio, quello contenuto nell'articolo *Patria e patriottismo*, apparso sul «Giornale repubblicano di pubblica istruzione» di Modena il 28 agosto 1797, che riproduce quasi alla lettere brani del cap. 5 (cpv. 2 e 5) del libro IV e del cap. 2 (cpv. 2) del libro V dell'*EL*: «*Patrioti* ascoltatemi! – scrive infatti l'anonimo articolista rivolgendosi ai democratici cisalpini – Anzi, dirò meglio, ascoltate come parla l'immortale *Montesquieu*: L'amore della *patria* richiede una non interrotta preferenza all'interesse vostro particolare dell'interesse e dei vantaggi di essa reali e conosciuti. Quest'amore è mestieri inspirarlo e radicarlo nel cuore. Il sicuro mezzo per inspirarlo e radicarlo è l'*educazione*. Se un padre, se un institutore avrà il cuore divampante d'un tal amore, di leggieri ne trasmetterà le vampe ne' suoi figli, ne' suoi allievi. Quest'amore produce i buoni costumi: ed i buoni costumi a vicenda producono l'amor della *patria*. Quanto meno cercheremo di soddisfare alle nostre particolari passioni; tanto più in tutte le cose cercheremo il bene della *patria*: questa avremo di continuo nel cuore e nella mente; né avremo altri pensieri, altre affezioni che quelle che riguardano questa nostra madre comune» (in *I giornali giacobini italiani*, cit., pp. 147-148; corsivi nel testo).

42. «C'est dans le gouvernement républicain – scrive ad esempio Montesquieu – que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation» (*EL*, IV, 5, cpv. 1). Ma si veda in generale tutto il libro IV del capolavoro montesquieuiano dedicato allo studio del rapporto tra le leggi educative e i princìpi dei governi. Di Rousseau, cfr. in particolare il *Discours sur l'économie politique*, sezione II.

43. M. Galdi, *Saggio d'istruzione pubblica rivoluzionaria* (1798), in *Giacobini italiani*, cit., vol. I, pp. 223-224.

44. M. Galdi, *Saggio d'istruzione pubblica rivoluzionaria*, cit., p. 223.

l'articolo *Massime repubblicane*, apparso sul «Giornale de' patrioti d'Italia» nel maggio del 1797, sottolinea che

> la repubblica non solamente ha bisogno di cittadini, ma di educarli secondo i suoi principi costituzionali; ha bisogno altresì di riunirli insieme co' vincoli dell'opinione e dell'eguaglianza, co' vincoli della virtù e dell'amor della patria. Ciò che non può mai ottenersi che in una educazione pubblica[45].

Il fiorentino Girolamo Bocalosi, a sua volta, nel trattato *Dell'educazione democratica da darsi al popolo italiano* (1797) – «uno dei più espliciti esempi di *rottura* col passato operata dai giacobini più decisi», come è stato detto[46] – sostiene che

> perché sia sicura la repubblica dagli attentati degli ambiziosi, perché ogni cittadino eserciti per macchina i doveri repubblicani, perché senta il profondo amor di patria e perché mai si dimentichi nel suo cuore, bisogna avvezzarcelo colla generale e non interrotta educazione democratica [...][47].

E così per numerosi altri giacobini, tra i quali va menzionato almeno Mario Pagano, di cui è nota la parte preminente assegnata nella costituzione napoletana al problema educativo. Formare lo spirito civico, l'animo repubblicano, il senso della libertà politica fu, come ha osservato giustamente Gioele Solari, il suo «ideale supremo»[48]. Ebbene, nella sua *Relazione al Progetto di costituzione*, il pensatore politico meridionale ricorda proprio Montesquieu, riconoscendogli il merito di aver determinato il rapporto costante tra le leggi dell'educazione e la forma di governo, anche se poi gli obietta che egli intese tale rapporto in senso meramente estrinseco e non considerò le leggi dell'educazione come parte integrante e sostanziale della costituzione[49].

45. M. Galdi, *Massime repubblicane* («Giornale de' patrioti d'Italia», 9-30 maggio 1797), in *I giornali giacobini italiani*, cit., p. 136.

46. R. De Felice, «Nota» a *Giacobini italiani*, vol. II, a cura di D. Cantimori e R. De Felice, Bari, Laterza, 1964, p. 534.

47. G. Bocalosi, *Dell'educazione democratica da darsi al popolo italiano*, in *Giacobini italiani*, cit., vol. II, p. 11.

48. G. Solari, *Studi su Francesco Mario Pagano*, a cura di L. Firpo, Torino, Giappichelli, 1963, p. 307.

49. «Un celebre politico dice che le leggi dell'educazione debbono essere sempre relative alla costituzione, come eziandio le altre leggi tutte, civili, criminali ed economiche. Ma noi siam d'avviso che i principii delle leggi tutte, e particolarmente di quelle che riguardano l'educazione, convien che formino parte integrale della costituzione» (F. M. Pagano, *Relazione al Progetto di costituzione della Repubblica Napoletana*, cit., p. 916).

Pagano, tuttavia, è d'accordo col Presidente nel ritenere necessario per la repubblica democratica l'istituto della *censura*, che infatti introduce, com'è noto, nella costituzione partenopea, con il compito di vigilare sulla pubblica educazione e sui costumi del popolo e dei governanti, nella convinzione che libertà non sia minacciata soltanto dalle usurpazioni dei poteri costituiti, ma «benanche dai privati cittadini e dalla pubblica corruzione»[50].

3. Veniamo al terzo motivo: quello riguardante la democrazia rappresentativa. Come ha messo bene in luce Salvo Mastellone[51], se è vero che il tema della democrazia – intesa, lo si è appena visto, come amore della patria e dell'uguaglianza – è centrale nei discorsi politici dei giacobini, è altrettanto vero che la forma di democrazia a cui la maggior parte di essi guarda non è quella diretta teorizzata da Rousseau, bensì quella rappresentativa o parlamentare proposta da Montesquieu.

La «democrazia rappresentativa» è «la sola democrazia legittima» ed è «la sola [...] che possa assicurare all'Italia i mezzi di acquistare la sua libertà e di conservarla», dichiara ad esempio un anonimo veneziano nella dissertazione da lui scritta per il concorso del 1796[52]. Analogamente il romano Giuseppe Lattanzi, nel suo *Discorso storico-politico*, afferma che questa forma di democrazia «è la sola che assicuri la libertà e l'eguaglianza dei cittadini [...], la sola che protegga i diritti dell'uomo, e quindi [...] la sola che meglio convenga alla felicità dell'Italia»[53]. Gioia, per parte sua, sottolinea come, per l'instabilità e l'immaturità popolari, la «democrazia assoluta» sia «uno scoglio contro cui va a rompere la libertà»: di conseguenza il popolo «deve scegliersi dei rappresentanti, loro confidare la cura de' suoi affari politici»[54]. Dello stesso avviso è

50. *Ibid.*; Montesquieu, *EL*, V, 7 (cpv. 9) e 19 (cpv. 15). Come è noto, anche Rousseau è favorevole all'istituto della censura, cui dedica il capitolo 7 del libro IV del *Contrat social*. Tra i nostri giacobini, oltre a Pagano, ne sostengono la necessità soprattutto V. Russo, *Pensieri politici*, cit., pp. 321 ss., e F. Reina, *Progetto di costituzione per la repubblica cisalpina* (Milano, Mainardi, anno IX), in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. III, p. 419. Sulla censura in Montesquieu, Rousseau e Pagano, cfr. M. Battaglini, *Mario Pagano*, cit., pp. 166-167.

51. Nei suoi lavori citati alla nota 3.

52. [Anonimo veneziano], *Dissertazione sul programma dell'Amministrazione generale di Stato di Milano: Qual sia tra i Governi liberi quello che convenga all'Italia?*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. III, pp. 266, 275.

53. G. Lattanzi, *Discorso storico-politico sul quesito progettato dall'Amministrazione generale della Lombardia: Quale dei Governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia?*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. II, p. 159.

54. M. Gioia, *Dissertazione sul problema dell'Amministrazione generale della Lombardia*, cit., pp. 23-24.

anche, nella dissertazione presentata al concorso cisalpino, il modenese Giuseppe Tirelli, che peraltro ricorda favorevolmente l'opinione di Montesquieu, secondo cui il popolo, inetto a discutere gli affari, è però capacissimo di scegliere coloro ai quali deve affidare parte della propria autorità[55].

Tra tutti i giacobini del triennio, tuttavia, è forse Giuseppe Compagnoni che evidenzia con maggior ampiezza e precisione – soprattutto negli ultimi due e «più interessanti»[56] capitoli dei suoi *Elementi di diritto costituzionale democratico* (1797) – la distinzione tra democrazia diretta e democrazia rappresentativa e le ragioni per cui la seconda è preferibile alla prima ed è in sostanza l'unica forma di democrazia *tecnicamente* praticabile nei grandi Stati moderni.

La «democrazia pura» o «democrazia perfetta» – egli scrive – è quella nella quale «il popolo che fa le leggi, le eseguisce ancora», ed «essendo ciascuno e sovrano e magistrato, serbasi una perfetta eguaglianza tra cittadini e cittadini e tra sovrano e governo»[57]; in essa il senso morale si deve sempre espandere, in quanto «l'ubbidienza alla volontà generale è un debito rigoroso», e in quanto l'essere cittadino deve essere «la sola ambizione degl'individui»[58]. Questo tipo di democrazia, tuttavia, «mobilissimo di sua natura», diventa sovente «oclocrazia». La «oclocrazia» si ha quando «una turba furiosa ed insensata pretende di guidare gli affari»; essa è «incapace di produrre alcun bene, capace solo di fare la ruina di tutti»[59]. Come evitarla? Gli antichi avevano pensato a piccole repubbliche riunite in un sistema di confederazioni, ma nei tempi moderni i popoli sembrano chiamati «a distinguersi in grandi masse» per meglio conservare «la nazionale indipendenza»[60]. Se i popoli si riuniscono in grandi masse per mantenere «gli imprescrittibili loro diritti», come fare affinché «tutti spesso si radunino per prestarsi agli officj del governo e per trattare de' loro comuni affari?». Ognuno vede «com'è assurda cosa il concepire un'assemblea composta di tutti i cittadini attivi di un gran paese»; inoltre, «le colte nazioni europee non sono

55. G. Tirelli, *Quale sia il governo migliore. Dissertazione*, in *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. II, pp. 213-214; Montesquieu, *EL*, II, 2, cpv. 9 e 10. Anche l'anonimo autore della dissertazione stampata dall'editore Carlo Palese giudica favorevolmente la stessa opinione di Montesquieu: cfr. *Alle origini del Risorgimento*, cit., vol. II, p. 247.

56. S. Mastellone, «Introduzione» a G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., p. VI.

57. G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., p. 203.

58. G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., p. 215.

59. G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., p. 217.

60. G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., p. 220.

nel caso degli antichi Greci e Romani di commettere il lavoro delle terre e l'esercizio delle arti e del commercio agli schiavi»; né esse credono di poter «rovesciare il sistema attuale di civilizzazione, quello della proprietà, quello delle arti vigenti, degli studi e del lusso»[61]. A ciò si aggiunga «il canone manifesto di ragione», secondo cui – continua Compagnoni parafrasando un noto passo dell'*Esprit des lois*[62] – «mentre il popolo non deve commettere altrui ciò che può fare da se stesso, di ciò però, che da se stesso non può fare, debbe egli dar commissione a' suoi rappresentanti», e si giustifica così l'istituzione della democrazia rappresentativa, nella quale – aggiunge ancora – «un popolo numeroso fa appunto da sé tutto ciò che può fare, e per mezzo di rappresentanti fa unicamente ciò che non può fare da sé». Può dunque – conclude – «non essere effetto di corruzione, siccome pretende Rousseau, lo stabilimento della popolare rappresentanza, ma necessaria e saggia disposizione tendente alla preservazione de' pubblici diritti»[63].

La democrazia rappresentativa, comunque, non è solo una scelta obbligata per le grandi nazioni moderne[64], ma anche una forma di governo «preferibile» alle altre, perché ne «accoglie tutti i vantaggi», senza partecipare degli «inconvenienti» ad esse necessariamente connessi[65]. Mentre la «democrazia pura», ad esempio, «confonde spesso il sovrano e il governo», per cui «nascono eminenti ingiustizie, e cabale, e incertezze, e ondeggiamento continuo», la democrazia rappresentativa è del tutto immune da questo pericolo, sicché in essa «il popolo gode di quella piena *garanzia sociale* che assicura la quiete dello Stato, la tranquillità della nazione, e la libertà dei cittadini»[66].

61. G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., pp. 222-223.

62. «Le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire; et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres» (*EL*, II, 2, cpv. 6).

63. G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., pp. 223-224. Un'analoga critica a Rousseau è rivolta, tra gli altri, anche da G. Bocalosi, *Dell'educazione democratica da darsi al popolo italiano*, cit., p. 96.

64. La democrazia diretta «per le circostanze politiche dei popoli moderni non può aver luogo», ribadisce infatti Compagnoni, e rivolgendosi ai patrioti italiani scrive: «La vera democrazia non può essere per noi che, cercando di assicurarci l'indipendenza contro la forza dei despoti vicini, abbiamo bisogno di formarci in un corpo di grande nazione» (*Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., pp. 231, 246). Sul nesso democrazia rappresentativa/grandi Stati insistono anche, tra gli altri, l'anonimo autore della dissertazione stampata dall'editore Carlo Palese, *Sul governo che conviene all'Italia*, cit., pp. 248, 250; G. Ristori, *Discorso sopra il quesito quale dei Governi liberi convenga meglio all'Italia*, cit., p. 106; e F. Cavriani, *Elementi repubblicani* (1797), a cura di E. Pii, Firenze, C.E.T., 1990, pp. 19-20.

65. G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., pp. xlii e 242-243.

66. G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., pp. 246-247 (il corsivo è nel testo).

Come si può vedere, le motivazioni fondamentali a favore della democrazia rappresentativa addotte da Compagnoni nei suoi *Elementi* – «il primo testo italiano, e forse europeo, di diritto costituzionale»[67] – sono nella sostanza le stesse di Montesquieu, secondo il quale appunto questa forma di democrazia, oltre ad essere l'unica 'sana', è anche una scelta obbligata per i popoli moderni, stante che l'esercizio diretto del potere legislativo da parte di tutto il popolo è tecnicamente «impossible» nei grandi Stati ed è soggetto a «beaucoup d'inconvénients» nei piccoli[68].

4. Passiamo rapidamente a considerare il quarto e ultimo motivo: quello della divisione dei poteri. Prima, però, è necessario richiamare, se pur brevemente e schematicamente, i princìpi fondamentali enunciati da Montesquieu nel complesso e composito capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*. Questi, come ha messo in luce B. Manin[69], sono essenzialmente tre: innanzitutto, il principio secondo cui, in ogni Stato, i poteri sono sempre e solo tre: il legislativo, l'esecutivo e il giudiziario; in secondo luogo, il principio per il quale questi tre poteri non devono essere cumulati nelle stesse mani, pena il dispotismo: «Tout serait perdu – scrive Montesquieu – si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs»[70]; in terzo e ultimo luogo, il principio secondo cui il potere legislativo – quello che rappresenta «la volonté générale de l'État»[71] – deve essere esercitato, sul modello costituzionale inglese, da tre organi (rappresentativi di interessi e forze sociali differenti) *in equilibrio* tra loro: il re, la camera alta ereditaria e la camera bassa elettiva.

Orbene, di questi tre principi, l'ultimo – con cui il filosofo di La Brède recupera, com'è noto, la teoria classica del governo misto e propone la

67. S. Mastellone, «Introduzione» a G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., p. XXI; Id., *Linguaggio politico e giacobinismo italiano*, in *Idee e parole nel giacobinismo italiano*, a cura di E. Pii, Firenze, C.E.T., 1990, p. 4.

68. *EL*, XI, 6, cpv. 22. Sul concetto di rappresentanza in Montesquieu, cfr. S. Goyard-Fabre, *Montesquieu: la Nature, les Lois, la Liberté*, Paris, PUF, 1993, pp. 197-215. Circa la diffusione della nozione di democrazia rappresentativa nel triennio democratico, vedi E. Leso, *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del triennio rivoluzionario 1796-1799*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, 1991, pp. 43-55, 291-292, *passim*; e L. Guerci, *Democrazia rappresentativa: definizioni e discussioni nell'Italia del triennio repubblicano (1796-1799)*, in *L'Europa tra Illuminismo e Restaurazione. Scritti in onore di F. Diaz*, a cura di P. Alatri, Roma, Bulzoni, 1993, pp. 227-275.

69. B. Manin, *Montesquieu*, cit., pp. 714 ss.

70. *EL*, XI, 6, cpv. 6.

71. *EL*, XI, 6, cpv. 16.

costituzione inglese del suo tempo quale modello di costituzione libera[72] – è pressoché totalmente ignorato nel dibattito politico del triennio. I pochi giacobini che accennano al governo misto e/o al regime inglese, per lo più li condannano drasticamente come «mostruosi»[73], «assurdi»[74], oppure perché in essi, dietro un'apparente libertà, si cela il dispotismo regio[75].

D'altra parte, se è vero che nelle varie carte costituzionali del triennio è attuata la divisione del corpo legislativo in due camere, è altrettanto vero che questa divisione è pensata, in sintonia con la costituzione francese dell'anno III (assunta da tutte a modello), come una mera *divisione del lavoro*, e non come un sistema mirante ad «arrêter» il potere per mezzo del potere, secondo la nota formula di Montesquieu[76]. Le due camere, cioè, non sono concepite dai costituenti giacobini come delle forze sociali diverse e opposte l'una all'altra, bensì semplicemente come degli organi, diversamente specializzati, esercitanti ognuno una parte (la proposta di leggi o la loro approvazione) dell'azione legislativa[77].

Il «vero nocciolo»[78], dunque, della teoria costituzionale di Montesquieu è o del tutto ignorato, o aspramente avversato, oppure sostituito con il sistema, completamente opposto, della specializzazione funzionale degli organi statali[79].

Diverso è il caso dei primi due principi montesquieuiani di cui abbiamo parlato, accolti, invece, in tutte le costituzioni del triennio e da tutti quei

72. Sulla teoria montesquieuiana della costituzione inglese, vedi, oltre all'ampio lavoro di L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 143 ss., A. Postigliola, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 83-107, e il recente pregevole saggio di S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 103-135.

73. [Anonimo], *Sul governo che conviene all'Italia*, cit., p. 248.

74. F. Cavriani, *Elementi repubblicani*, cit., p. 33.

75. Cfr. M. Gioia, *Dissertazione sul problema dell'Amministrazione Generale della Lombardia*, cit., p. 20, e G. Lattanzi, *Discorso storico-politico*, p. 151.

76. *EL*, XI, 4, cpv. 2.

77. Cfr., sulle carte costituzionali del triennio, C. Ghisalberti, *Le costituzioni «giacobine» (1796-1799)*, Milano, Giuffrè, 1957, pp. 228-234; su quella francese dell'anno III, M. Troper, *La séparation des pouvoirs dans l'histoire constitutionnelle française* (1973), Paris, L.G.D.J., 1980, pp. 121 ss.; Id., *Montesquieu en l'an III*, «Revue Montesquieu», 2 (1998), pp. 89-91, 93-96, *passim*; B. Manin, *Montesquieu*, cit., pp. 720-721.

78. B. Manin, *Montesquieu*, cit., p. 717.

79. Su questo sistema e sul suo carattere nettamente antitetico a quello del principio dell'equilibrio o della *balance*, cfr. M. Barberis, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 98-127, e M. Troper, *Montesquieu en l'an III*, cit., pp. 93-96, 103-105.

giacobini che più da vicino si rifanno nei loro progetti costituzionali al testo direttoriale dell'anno III[80]. Particolarmente sentito è ovviamente il secondo principio, che vieta la concentrazione nelle stesse mani delle supreme funzioni statali. Poiché «i rappresentanti del popolo non lasciano d'essere uomini», e potrebbero essere tentati di abusare della loro autorità, è indispensabile – sostiene ad esempio Gioia – «distribuire i poteri in modo che non sia probabile che uno tragga a sé e sottometta gli altri, o tra questi si faccia una lega contro la pubblica sicurezza»; lo spirito, aggiunge,

per abbreviarsi la fatica tende a restringere in poche mani le varie funzioni che devono esercitare i rappresentanti del popolo, e a farle dipendere da un solo principio motore. Ma l'esperienza distrugge questi edifizi innalzati da una ragione imbecille e ci insegna che quella organizzazione di funzioni e di poteri che li riunisce e confonde nelle medesime mani, s'avvicina al dispotismo di uno solo[81].

Analogamente Ristori afferma che, siccome «fatalmente l'amor proprio di ciascuno tende all'egoismo, e questa passione sa ammantarsi di tutte le apparenze più ingannatrici», è necessario che il popolo «opponga una barriera insormontabile per le usurpazioni di autorità, con il dividere [...] tutti i poteri»[82]. Lancetti, per parte sua, sottolinea l'indispensabilità di tenere «separate» le «podestà legislativa, esecutiva e giudiciale»[83].

E così vari altri democratici, tra i quali, per concludere, mi limito a ricordare Tirelli, che insiste sulla necessità di affidare «in mani diverse» il legislativo e l'esecutivo[84]; Compagnoni, il quale, ricalcando quanto è scritto nell'*Esprit des lois*, sostiene che «se uno stesso potere facesse la legge e l'eseguisse, nascerebbe il dispotismo, né vi sarebbe libertà»[85]; Bocalosi,

80. Cfr. ad es. E. Bussi, *Per la storia dei conflitti giurisdizionali, dal Consiglio legislativo al Consiglio di Stato*, «Rivista di storia del diritto italiano», 12 (1940), pp. 211-214; C. Ghisalberti, *Le costituzioni «giacobine»*, cit., pp. 228-250; C. Nassini, *L'ordinamento costituzionale delle repubbliche giacobine*, in AA.VV., *Storia della società italiana*, vol. XIII: *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, Teti, 1985, p. 94.

81. M. Gioia, *Dissertazione sul problema dell'Amministrazione Generale della Lombardia*, cit., p. 24.

82. G. Ristori, *Discorso sopra il quesito quale dei Governi liberi convenga meglio all'Italia*, cit., p. 102.

83. V. Lancetti, *Del governo libero*, cit., p. 42.

84. G. Tirelli, *Quale sia il governo migliore*, cit., p. 214.

85. G. Compagnoni, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., p. 154; Montesquieu, *EL*, XI, 6, cpv. 4: «Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y point de liberté».

infine, che cita favorevolmente il filosofo di La Brède per aver parlato «del potere legislativo, giudicativo ed esecutivo» e per aver affermato che nelle repubbliche aristocratiche italiane, essendo i tre poteri riuniti, vi era meno libertà di quanta non ve ne fosse nelle monarchie, e in sostanza che vi regnava il dispotismo[86].

Anche la più celebre teoria montesquieuiana è, dunque, largamente 'presente' nella cultura democratica del triennio, seppure non nel suo nucleo fondamentale. D'altra parte, non poteva essere altrimenti, dato il carattere sostanzialmente moderato-conservatore del principio dell'equilibrio o della *balance* dei poteri, implicante, com'è noto, il mantenimento degli «ordini» o «ceti» tradizionali e il riconoscimento del loro potere sociale sul piano giuridico-politico. Non a caso tale principio, insieme al sistema costituzionale inglese, pressoché del tutto ignorati o avversati nel triennio rivoluzionario e nel periodo napoleonico (anche per ragioni politiche contingenti, oltre che teoriche: l'Inghilterra, si ricordi, rappresentava allora l'avversaria implacabile della Francia rivoluzionaria), torneranno in auge negli anni della Restaurazione e oltre, incontrando il favore soprattutto di alcuni dei più significativi esponenti della corrente liberale-moderata piemontese, come Cesare Balbo e Federico Sclopis di Salerano[87]. Largamente recepiti, comunque, sono – lo si accennava poc'anzi – gli altri due princìpi montesquieuiani, e in particolare il secondo, di carattere normativo, in cui è racchiusa la lezione forse più duratura del Presidente: l'avversione all'assolutismo e al dispotismo.

86. G. Bocalosi, *Dell'educazione democratica da darsi al popolo italiano*, cit., pp. 23-24; Montesquieu, *EL*, XI, 6, cpv. 8: «Dans les républiques d'Italie, où [les] trois pouvoirs sont réunis, la liberté se trouve moins que dans nos monarchies. Aussi le gouvernement a-t-il besoin, pour se maintenir, de moyens aussi violents que le gouvernement des Turcs; témoin les inquisiteurs d'État, et le tronc où tout délateur peut, à tous les moments, jeter avec un billet son accusation». Circa l'influenza di Montesquieu su Bocalosi, cfr. V. Criscuolo, *Girolamo Bocalosi fra libertinismo e giacobinismo*, «Critica storica», 27 (1990), pp. 592 ss.; Id., *Suggestioni montesquieuiane nell'ideologia del giacobinismo italiano*, in questo volume, pp. 125-126 e 128-130.

87. Cfr. C. Ghisalberti, *Il sistema costituzionale inglese nel pensiero politico risorgimentale*, «Rassegna storica del Risorgimento», 65 (1979), pp. 29 ss., e il mio *Modération et justice*, cit., pp. 99-104.

Rivoluzione e civilizzazione
Pagano, Montesquieu e il feudalesimo

di *Girolamo Imbruglia*

Come per la cultura italiana[1] ed europea, Montesquieu rappresentò anche a Napoli un punto di riferimento essenziale per gli illuministi, a partire da Genovesi, che approntò il ben noto commentario dello *Spirito delle leggi*. Senza di lui non sarebbe pensabile l'*iter* culturale degli intellettuali napoletani. Ma senza di lui non sarebbe stata pensabile, per i *philosophes* di allora, l'intera storia del regno napoletano lungo il Settecento, che pare uscita dalle sue pagine: monarchia, repubblica, dispotismo, anarchia – e forse anche quell'unica di cui Montesquieu non parlò, teocrazia –, furono infatti le categorie che, apprese appunto sulle pagine dello *Spirito delle leggi*, servirono agli illuministi non soltanto a pensare la politica, ma anche la storia antica e contemporanea dello Stato delle due Sicilie.

La mia esposizione intende perciò brevemente proporre alla discussione il tema della presenza di Montesquieu nella formazione della coscienza dello Stato negli intellettuali napoletani, in particolare in Pagano, attraverso il duplice orizzonte politico e storico aperto dallo *Spirito delle leggi*. E, poiché stiamo qui parlando di Mario Pagano, si potranno forse fare anche alcune precisazioni sul rapporto tra illuminismo e giacobinismo italiano.

I

Al momento di redigere il progetto costituzionale per la repubblica napoletana, Pagano sapeva bene quali fossero l'obiettivo e i pericoli della

1. Cfr. S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1 (1971), pp. 55 ss.

politica. Occorreva garantire la pubblica libertà e difendersi contro il dispotismo e la corruzione. «Gran passi avea già dati l'America in questa, diremo, *nuova scienza*, formando le Costituzioni de' suoi liberi Stati», poi ulteriormente spinti innanzi dalla Rivoluzione francese. L'elemento nuovo della scienza della politica era il ricorso alla costituzione[2]. Con la costituzione si riescono a parare quei due pericoli, perché si assicura la libertà, che è impossibile nel dispotismo e nel feudalesimo, e si blocca la corruzione, che è il male inevitabile delle grandi monarchie commerciali; nella forma repubblicana, con la costituzione si riesce ad assicurare l'accordo tra giustizia ed utile, virtù e libertà. Tuttavia, tramite la costituzione, se viene così rigettata la monarchia assoluta d'*ancien régime*, basata sulla ragion di Stato, viene anche rifiutato il modello antico di repubblica. La società politica è formata da rappresentanti, come Pagano sapeva bene, essendolo egli medesimo. La democrazia diretta era impossibile; la legittimità teorica di monarchia e repubblica era pari[3]. L'esigenza costituzionale non aiuta dunque a identificare quale di queste due forme sia l'ideale; si deve perciò ammettere che è sempre possibile una revisione costituzionale, per incrementarne il contenuto di libertà, al fine di conservare la nazione «democratica sempre», ma pure, volta a volta, di dotarla di una costituzione «più conforme agli attuali suoi interessi»[4]. Il costituzionalismo rappresentò quindi, allo stesso tempo, uno degli esiti teorici e pratici di tutto il movimento riformatore e illuminista della seconda metà del secolo, e uno dei momenti essenziali del dibattito rivoluzionario americano e europeo.

Non sorprende, perciò, che Pagano, in questo stesso preambolo, nel pieno della rivoluzione, additi come maestri del pensiero politico Rousseau

2. Cfr. M. Fioravanti, *Appunti di storia delle costituzioni moderne*, Torino, Giappichelli, 1995; v. anche M. Gauchet, *La révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation. 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995.

3. F. M. Pagano, *Saggi politici*, V, 22, II ed., a cura di L. Firpo e L. Salvetti Firpo, Napoli, Vivarium, 1993 (d'ora in avanti: *Il Saggi*), p. 354: «Ma, secondo il mio avviso, le regolari forme a due soltanto possono ridursi: monarchia e repubblica, o ch'ella si dichi aristocrazia o polizia». Cfr., sui *Saggi*, R. Ajello, *I «Saggi politici» di Mario Pagano e il loro tempo* e E. Pii, *Progresso e potere nei «Saggi politici» (1791-92) di F. M. Pagano*, in «Il pensiero politico», 28 (1995), rispettivamente pp. 16 ss. e 59 ss.

4. M. Pagano, *Progetto di costituzione della Repubblica napoletana presentato al governo provvisorio dal Comitato di legislazione*, pubbl. in appendice a M. Battaglini, *Mario Pagano e il progetto di costituzione della Repubblica napoletana*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1994, p. III. Cfr. A. Pagden, *F. Mario Pagano's 'republic of virtue': Naples 1799*, in *The invention of the modern republic*, a cura di B. Fontana, Cambridge University Press, 1994, pp. 139 ss.

e Montesquieu, nei loro due nomi condensando tutto il dibattito settecentesco cui egli stesso aveva partecipato. Se si volesse pensare ad un luogo preciso che forse Pagano aveva presente nel mentre cercava di saldare il processo rivoluzionario e la forma politica, e dunque risolvere il problema di come affermare necessaria la repubblica e non la monarchia, bisognerebbe riandare al capitolo *Du peuple* del *Contratto sociale*, lì dove stava l'ammonimento famoso «On peut acquérir la liberté; mais on ne la recouvre jamais». Il raggiungimento della libertà coincide per un popolo con la conquista della propria maturità, e questo equilibrio di eguaglianza e libertà, che è quindi la condizione e non il risultato dell'azione politica, è il difficile obiettivo del legislatore. Ma la via alla costituzione, secondo Rousseau, non poteva venire indicata dall'alto, perché il potere politico non riesce mai a cogliere i tempi e i modi con i quali una società si perfeziona e dunque non consente che i cittadini divengano «ce qu'ils pourroient être». D'altra parte, questa rigenerazione, nella storia europea, non poteva venire dal basso, perché la corruzione morale vi era pari a quella politica. Rare e anzi, sembra correggersi Rousseau, impossibili le «révolutions», nelle quali «l'État, embrasé par les guerres civiles, renait pour ainsi dire de sa cendre et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort»[5].

Diversa era stata la posizione di Montesquieu. Lo *Spirito delle leggi* aveva svelato che nelle società europee, per evitare il pericolo della decadenza, che era quello di concludersi nel dispotismo, occorreva accettare il rischio delle rivoluzioni, le quali erano perciò la garanzia della libertà: «Aussi toutes nos histoires sont-elles pleines de guerres civiles; celles des États despotiques sont pleines de révolutions»[6]. Guerra civile e rivoluzione in Europa si identificano, perché vi hanno un contenuto sociale e non sono soltanto colpi di Stato militari o dinastici, come nei regimi dispotici: «car les révolutions que forme la liberté ne sont qu'une confirmation de liberté»[7].

Il processo di civilizzazione, quindi, poteva essere innescato, secondo Montesquieu, anche dentro la storia. Questa discussione tra il *président* e Rousseau può in effetti essere vista non soltanto come uno dei momenti cruciali del dibattito settecentesco sul *droit politique*, ma anche come una delle articolazioni della discussione sulla *civilisation*, sebbene questa paro-

5. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, II, 8, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1964, p. 385.

6. Montesquieu, *Esprit des lois*, V, 11.

7. Montesquieu, *Esprit des lois*, XIX, 27; cfr. anche *ivi*, III, 5.

la non si ritrovi nelle loro opere[8]. Come è noto, la parola aveva un duplice significato. Da una parte, designava il processo con cui si intendeva civilizzare, in modi pacifici o violenti, all'esterno o all'interno dello Stato, un'altra civilizzazione; dall'altra designava il processo per il quale una civilizzazione, compresa la propria, si era affermata. Se si collega a questa nozione di *civilisation* la discussione sulla costituzione che abbiamo ora richiamato, risulta più perspicuo il centro della teoria politica settecentesca, che fu il collegamento tra diritto positivo e diritto politico, così come fu espresso da Rousseau: «il faut savoir ce qu'il doit être pour bien juger de ce qui est»[9]. Il suo orizzonte si fa più largo, rientrandovi anche la prospettiva storica. Così collocata tra utopia e riforma, tra costituzione e rigenerazione, tra diritto e fatto, alla storia veniva in tal modo riconosciuta un'importanza nuova e centrale.

Questo nesso tra civilizzazione e costituzione, in lui mediato da una idea di storia che gli veniva anche da Vico, sta anche nella riflessione di Pagano. Civilizzazione fu parola a lui non ignota, e la si ritrova già nella prima edizione dei *Saggi*. Pagano vi ricorse in particolare nel secondo dei due sensi indicati[10]. Serviva appunto a scoprire come la violenza della fattualità, «il diritto della forza» si trasformasse, nella storia, in «un ordine morale, una giustizia opposta alla forza, o della stessa regolatrice»[11]. Il tema è sviluppato con grande originalità nei *Saggi*, dove la questione politica era inserita nella più vasta scena cosmologica e antropologica della storia della terra e dell'umanità. L'analisi della storia e della natura dello Stato napoletano era letta con la doppia lente della *philosophie* di Buffon e Boulanger e della filosofia politica napoletana, da Vico a Giannone a Genovesi. Attraverso la sto-

8. Oltre agli studi di Benveniste, J. Moras e L. Febvre, si veda AA.VV., *Europäische Schlüsselwörter*, t. III, *Kultur und Zivilisation*, München, 1967; J. Starobinski, *Le mot Civilisation*, in Id., *Le remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 11-59; J. Fisch, *Zivilisation, Kultur*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historischer Lexikon*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, vol. VII, pp. 679 ss.; L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: the map of civilization in the mind of Enlightenment*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1994.

9. J.-J. Rousseau, *Emile*, V, in *Œuvres complètes*, cit., t. IV, pp. 836-837.

10. F. M. Pagano, *Saggi politici*, I, 11, I ed. (t. I, Napoli, Verriento, 1783, e t. II, Napoli, Flauto, 1785: d'ora in avanti: *I Saggi*), t. I, p. 41. Di questa ed. è annunciata l'imminente ristampa anastatica, a cura di F. Lomonaco, Napoli, Fredericiana Editrice Universitaria, 2000. L'espressione torna immutata anche in *II Saggi*, I, 12, p. 77. Un confronto tra le due edizioni svolge B. Sasso, *I «Saggi politici» di F. M. Pagano dalla prima alla seconda edizione*, «Accademia di Scienze morali e politiche», Napoli, (1982), pp. 122 ss.

11. *II Saggi*, «Introduzione», p. 15.

ria, si metteva quindi in luce la natura di un sistema sociale; ma tra le due questioni del diritto politico, il diritto alla trasformazione e il diritto storico positivo, sebbene messe in contatto attraverso la nozione di civilizzazione, era difficile la sutura. Storia della civilizzazione e progetto costituzionale parevano di difficile mediazione. Montesquieu aveva affermato che i processi della storia erano principalmente non intenzionali; il Ginevrino aveva invece sostenuto la centralità della volontà nella storia, come nella politica. Stavano qui alcune delle radici del dilemma dinanzi al quale si trovò Pagano fin dal '92-'94, nel suo passaggio da illuminista a giacobino. A fine secolo, ogni politica non doveva necessariamente essere repubblicana, tuttavia ogni politico non poteva non essere repubblicano. Ne derivò la contraddizione di Pagano, cui si imputò di essere un giacobino 'moderato'. Una contraddizione che emerse, come è noto, in occasione della discussione sull'abolizione della feudalità[12].

II

Pagano nella discussione del '99 riprese e in parte modificò le conclusioni cui era giunto nei *Saggi*. Indirizzare in modo rivoluzionario la rigenerazione sociale e politica del Regno richiedeva la preliminare definizione di cosa lo Stato napoletano fosse. I *Saggi* avevano mostrato che lo Stato napoletano era un sistema feudale con un potere monarchico incerto e debole.

1) *La natura del feudalesimo*

Per Pagano il feudalesimo è una struttura universale della storia umana.

> Codesto governo [...] non dipende da' costumi di particolari nazioni del settentrione, come per gran tempo da' dotti stessi si è falsamente creduto; ma bene è a tutti i popoli universale, quando nelle circostanze medesime si ritrovano essi: cioè a dire, quando il governo è debole e languente, quando la pubblica forza ed autorità è disciolta appieno, quando i sociali legami sono infranti, quando l'anarchia, e

12. Sulla quale v. soprattutto G. Galasso, *La «memoria» di Vincenzio Russo sull'abolizione della feudalità nel 1799*, e *La legge feudale napoletana del 1799*, ora in Id., *La filosofia in soccorso de' governi*, Napoli, Guida, 1989, pp. 623 ss.

l'indipendenza regna, quando la nazione o dallo stato selvaggio è frescamente uscita, ovvero è nella decadenza sua[13].

In questa definizione del feudalesimo, Pagano fece propria la correzione che la cultura del secondo Settecento aveva apportato alla tesi di Montesquieu. Un'importante evidenza di questa universalità del feudalesimo Pagano ricavò dall'*Histoire philosophique et politique des deux Indes* di Raynal, che viene utilizzata soltanto nella seconda edizione dei *Saggi*. Di Raynal si accetta appunto questo slargamento, ma si rifiuta l'idea che il feudalesimo si fosse «propagato dalle selve del Nort»[14]. L'*Histoire* di Raynal presentava in effetti molti punti di interesse per Pagano, che, come tutti in Europa, la lesse attentamente, e, con molta probabilità, consultò anche l'ultima edizione sua, la più estesa e la più radicale[15]. Il successo di quest'opera fu principalmente dovuto alla sua trattazione della Rivoluzione americana e alle riflessioni filosofiche e politiche che vi si leggevano anonime, ma che erano opera di Diderot. Ma, in questo più originale di altre coeve, la lettura di Pagano ne mise pure in luce la teoria lì presentata del sistema feudale[16].

Le società selvagge costituiscono nell'*Histoire* un quarto tipo di società, collegata alla tripartizione dello *Spirito delle leggi* ma da questa distinta, perché in quelle società non c'è, in linea di principio, politica (pur se, in alcuni luoghi, il mondo dei selvaggi è presentato come dotato di una forma

13. *I Saggi*, VII, 6, t. II, p. 245.

14. *II Saggi*, annot. XVI, p. 449. Il rimando puntuale è a G.-T. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, I, 16, Genève, Pellet, 1780 (d'ora in avanti: *HDD*), t. I, p. 89, a proposito dei Malesi: «Le gouvernement le plus dur avoit formé le peuple le plus atroce dans le plus heureux pays du monde. Les loix féodales, nées parmi les rochers et les chênes du nord avoient poussées racines jusques sous l'équateur, au milieu des forêts et des campagnes chéries du ciel». Gli altri riferimenti, che Pagano riprende dall'*Histoire* per confermare la presenza del feudalesimo in Oriente, sono a Ceylon (I, 15, *ivi*, p. 86, dove il confronto è fatto con la Scozia feudale), a Sumatra (II, 12, p. 185), a Giava (II, 19, p. 215).

15. L'*Histoire* ebbe tre edizioni francesi, nel 1770-72, 1774 e quest'ultima nel 1780; nel 1776 apparve, a Siena, la sola trad. italiana. Sebbene il riferimento ai Malesi compaia già nella I ed. e nella tr. it., il fatto che Pagano faccia riferimento a *HDD* pure per il caso di Sumatra, il quale però non compare né nella prima ed., né nella trad. it., fa supporre che egli abbia consultato l'edizione del 1780. Si deve, quindi, correggere l'annotazione degli editori a *II Saggi*, p. 449, nota 157.

16. Cfr. G. Imbruglia, *Tra Anquetil-Duperron e l'«Histoire des deux Indes». Libertà, dispotismo e feudalesimo*, «Rivista storica italiana», 106 (1994), pp. 140-193, in part. pp. 177 ss.

embrionale di politica): Raynal, quindi, rese esplicito quel che Montesquieu aveva implicitamente affermato, che cioè la *sauvagerie* costituiva una società, pur se priva del potere politico separato[17]. L'uscita da questo mondo selvaggio avviene, secondo Raynal, in vari modi, anche con la costituzione di un potere teocratico e monarchico, da cui si formano repubbliche feudali. «Comme une foule de petits peuples avoit détruit une grande nation, plusieurs chefs ou tyrans dépecèrent en fiefs chaque vaste monarchie»[18]. Il mondo politico ha quindi una forma intermedia, costituita dal feudalesimo, che rappresenta sia la via di accesso al dispotismo, sia una variante del dispotismo stesso. La teoria di Montesquieu era completamente caduta. È da sottolineare il fatto che Raynal operò questa rettifica all'idea tradizionale di feudalesimo utilizzando le categorie di Boulanger[19]: con le invasioni barbariche, i popoli furono ricondotti «par l'esclavage et la consternation» nella condizione di «stupidité et d'inertie», che era stato «le premier état de l'homme». Il feudalesimo, però, pur senza «police intérieure, ni jurisprudence, ni luxe, ni beaux-arts», è un *mélange* di «anarchie et tyrannie», alla cui base v'è il principio, «destructeur de toute société, le mépris pour les travaux utiles»[20]. È un «systeme politique»: «C'est-là qu'un peuple esclave obéissoit à un despote, que représentoit vingt tyrans. Le despotisme d'un sultan sembloit s'être appesanti sur la multitude, en se subdivisant entre les mains des grands vassaux»[21]. Per conseguenza, nel feudalesimo si riproduceva la medesima ideologia religiosa del mondo primitivo, sol che, inserita in un contesto che è politico, diveniva un'ideologia ancor più pericolosa, perché rendeva i popoli vieppiù proni al potere politico: «Les nations foulées par la tyrannie du gouvernement féodal, desirèrent et crurent encore la fin du monde»[22]. A Giava, ad esempio, a causa del sistema feudale, il popolo «sembloit moins un peuple avancé, qu'une nation dégénérée. C'étoient des hommes qui, d'un gouvernement réglé, étoient passés à une espèce d'anarchie [...]. C'est là que l'homme étoit un loup pour l'homme»[23]. Dispotismo e feu-

17. Cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 411 ss.

18. *HDD*, XIX, 2, t. IV, p. 475.

19. Sul rapporto tra Pagano e Boulanger, riconosciuto dallo stesso Pagano, cfr. M. C. Pitassi, *F. Mario Pagano tra Vico e materialismo francese*, «Rivista di filosofia», 73 (1982), pp. 333 ss., che però tralascia di discutere il rapporto con Raynal.

20. *HDD*, «Introduction», t. I, pp. 19, 14, 11. Per lo sviluppo di questa visione, cfr. *HPP*, XIII, 50, t. III, p. 464.

21. *HDD*, I, 16, t. I, p. 89.

22. *HDD*, XIX, 9, t. IV, p. 632.

23. *HDD*, II, 19, t. I, pp. 215 e 214.

dalesimo erano dunque per l'*Histoire* due forme accomunabili nel segno del mostruoso sistema politico hobbesiano: si manteneva l'infelicità della condizione naturale, perché si era rinunciato alla cultura. Era una forma di *politique naturelle* senza la luce della ragione naturale.

L'origine storica del feudalesimo viene perciò ricostruita da Raynal o come forma di stabilizzazione della schiavitù costituitasi nel declino della società selvaggia, quindi con una generale fondazione antropologica, ovvero in riferimento alle invasioni barbariche nell'Impero romano[24]. Mentre la prima soluzione fu abbandonata da Pagano, perché vi preferì il più coerente e conflittuale schema congetturale della *Scienza nuova* vichiana, sul secondo punto poté trovare spunti pertinenti. Il feudalesimo, aveva sostenuto l'*Histoire*, più che essere stato imposto dai conquistatori barbari, era già stato predisposto dai Romani medesimi che con il loro dispotismo e con il loro «gouvernement militaire opprimèrent les peuples, éteignirent le génie, et dégradèrent l'espèce humaine». Sicché, arrivati entro l'Impero, i barbari «trouvèrent-ils les dispositions les plus favorables à leur invasion»[25]. «Le peuple, qui n'a rien gagné dans le gouvernement d'un seul homme ou de plusieurs, fut toujours écrasé, mutilé, foulé par ces démembremens de l'anarchie féodale»[26]. Il feudalesimo, lungi d'essere una struttura politica eccezionale, occorsa una volta soltanto e soltanto in Europa, era la struttura più diffusa nella storia del mondo, insieme a quella, analoga, del dispotismo: né questo doveva sorprendere, giacché la condizione generale dell'umanità era costituita dalla «servitude universelle», non dalla libertà[27]. «Voilà le tableau de tous les peuples de la terre, si vous en exceptez peut-être quelques républiques de sauvages»[28]. Questa visione delle origini del feudalesimo poteva accordarsi con l'anti-romanesimo della cultura illuminista napoletana del secondo Settecento; ma anche la discussione di Raynal sulla fine del feudalesimo, svolta soprattutto con riferimento alla storiografia scozzese di Robertson e, ancor di più, di Millar[29], trovava i lettori napoletani pronti a seguire queste indicazioni. Anche dentro il feudalesimo agì una «fermentation» sociale che costituì la base del cambiamen-

24. *HDD*, XI, 24, t. III, pp. 187 ss.
25. *HDD*, «Introduction», p. 7.
26. *HDD*, XIX, 2, t. IV, p. 475.
27. *HDD*, t. IV, p. 343.
28. *HDD* , I, 8, t. I, p. 64.
29. Su queste fonti inglesi in *HDD*, cfr. G. Imbruglia, *Tra Anquetil-Duperron e l'«Histoire»*, cit., pp. 188 ss.

to[30], che cioè facilitò «ce grand changement, qui se faisoit, pour ainsi dire, de lui même»[31]. Il governo feudale europeo era stato un governo aristocratico, nel quale «le chef de chaque république étoit perpétuellement en guerre avec ses barons». Il potere monarchico potè vincere la lotta con l'aristocrazia perché si appoggiò sui «sujets», cioè sui coloni che riuscirono a coltivare autonomamente terre baronali e perché si collegò con le città. Il processo di *civilisation*, dunque, in questo caso ebbe inizio dal basso: è chiara l'accettazione del modello di Montesquieu e il rifiuto della posizione di Rousseau.

In questo quadro di storia filosofica e politica del feudalesimo come fenomeno universale erano incluse perfino le colonie americane. Non si trattava soltanto della colonizzazione iberica del Sud America[32]; anche nel Nord America Raynal ravvisò istituzioni feudali. Il caso della Georgia è esemplare. Fin dalla sua creazione, questo Stato aveva contenuto il germe della propria decadenza, dal momento che la giurisdizione, con la proprietà, era stata abbandonata ai «particuliers». I primi proprietari concentrarono nelle loro mani «non seulement la police, la justice, et les finances du pays, mais la vie et les biens de ses habitans»: fu così sottomessa «aux redevances du gouvernement féodale, dont on l'avoit comme entravée»[33].

Inserita in questo processo, la discussione che l'*Histoire* fece della Rivoluzione e della costituzione americane assunse un particolare significato per la cultura napoletana, che ne spiega l'immediato suo grande successo a Napoli[34]. Il richiamo che lo stesso Pagano fa agli Stati Uniti[35] come ad una repubblica rappresentativa retta da un senato, accanto all'evocazione delle Province unite olandesi, fa sentire il caso americano come un'esperienza particolarmente interessante proprio come via d'uscita dalla condizione feu-

30. Su questa categoria cfr. G. Imbruglia, *Lo storico e l'opinione pubblica. Raynal dalle «Nouvelles littéraires» alla «Histoire des deux Indes»*, «Studi settecenteschi», 17 (1997), pp. 168-183.

31. *HDD*, XI, 24, t. III, pp. 191-192.

32. *HDD*, VIII, 32, t. II, p. 327: «Semblables aux Visigotes, dont ils étoient les descendans ou les esclaves, les Espagnols partagèrent entre eux les terres désertes et les hommes qui avoient échappé à leur épée».

33. *HDD*, XVIII, 19, t. IV, p. 323-324.

34. Cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore*, IV, 1, Torino, Einaudi, 1984, pp. 25 ss., e G. Imbruglia, *Storia filosofica e l'«Histoire des deux Indes» di Raynal a Napoli nel secondo Settecento*, «Prospettive settanta», n. s., 13 (1991), pp. 53 ss. Un resoconto delle costituzioni americane fu pubblicato sulla «Scelta miscellanea» nei primi 4 numeri del 1784. Il periodico era legato ai fratelli De Gennaro, e segnalò anche i *Saggi* di Pagano.

35. *Il Saggi*, V, 22, p. 355.

dale. Questo riferimento rinforza la sensazione che la seconda edizione dei *Saggi* sia stata rivista con un'intenzione più radicale della prima: il mondo repubblicano, con il richiamo ad una democrazia costituita da cittadini in armi e pure dediti al lavoro agricolo e insieme al commercio, quindi virtuosi e liberi, acquista adesso una pregnanza che nella prima edizione non aveva, e che era impossibile trovare nelle pagine della *Wealth of Nations*.

2) *Sulla storia del feudalesimo*

Ma se Pagano seguì la cultura del suo tempo in questo ampliamento della latitudine storica del feudalesimo, nella discussione sulla sua natura politica fu al tempo stesso fedele e distante dallo *Spirito delle leggi*, anche qui non rinunciando a nuove polemiche. Pagano, cioè, non fu pienamente convinto né dalla tesi di Montesquieu, né dalla correzione che Robertson e Filangieri vi avevano apportato.

Dopo il regime teocratico, la prima forma politica non fu per lui quella monarchica, nemmeno nella sua forma imperfetta da Montesquieu detta «eroica»[36], ma fu il governo «feudale aristocratico». L'avvento di una prima forma politica, segnata dalla concione, ossia l'assemblea dei nobili, segna l'uscita dal «caos sociale» costituito dalla formazione dei legami di dipendenza tra gli individui nell'età selvaggia e dall'ampliamento loro dalla famiglia iniziale al villaggio alla tribù[37].

Quest'epoca ha una sua lunga durata, che si interrompe quando infine a regolare la vita delle società è la sovranità. Il mondo della *sauvagerie* è ricostruito da Pagano, per un verso seguendo Vico ed in polemica esplicita con Rousseau, ma, per un altro verso, adottando la tesi di Montesquieu precisamente contro Vico e Rousseau.

> Il Vico, e poi Rousseau, rapportò l'invenzione dell'agricoltura allo stato famigliare degli uomini. Ma ben travidero in ciò que' grandi uomini. La storia eroica non ci presenta i padri di famiglia fuori della città agricoltori, ma soltanto pastori e cacciatori. Essi non erano moltiplicati a segno, che non potessero vivere di caccia e di pastorizia. Né l'uomo esce mai da uno stato e passa all'altro, se non venga a ciò stimolato da un pungentissimo bisogno[38].

36. Montesquieu, *Esprit des lois*, XI, 11.

37. *II Saggi*, III, 3, pp. 209-210.

38. *II Saggi*, III, 15, p. 243. L'osservazione già compare, identica, in *I Saggi*, Appendice al III Saggio, cap. IV, t. II, p. 11, ma, significativamente, lì manca il riferimento a Rousseau.

Pagano, quindi, fa propria la visione che dell'evoluzione sociale aveva presentato Montesquieu e che ruotava sul tema «Du nombre des hommes dans le rapport avec la manière dont ils se procurent la subsistence»[39]. Non soltanto ne accetta la ricostruzione, ma soprattutto ne condivide l'impostazione. È questo uno dei luoghi in cui l'eredità vichiana viene assorbita e mutata in una nuova prospettiva di scienza umana, che è ormai quella che Pagano ritrovava nello *Spirito delle leggi* e nei suoi eredi scozzesi. La scoperta dell'agricoltura quindi coincide con la scoperta della politica ed è la risposta all'incremento di violenza sociale.

I nobili, una volta che la società era passata dallo stato pre-politico a quello politico, avevano infatti consolidato il proprio potere sugli individui più deboli ed indifesi attraverso l'offerta e l'imposizione di protezione in guerra, nelle contese, nei lavori agricoli del tempo di pace. Erano riusciti, dunque, a trasferire e a conservare le relazioni instaurate nella *sauvagerie*. La vicinanza alla tesi di Montesquieu si unisce al ricordo delle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* di Boulanger. Questi aveva rifiutato la tesi della trasformazione della *chefferie* in comando politico. Gli uomini, nella condizione naturale, si trovano in preda a emozioni interne assai profonde, che generano in loro la passione, per l'innanzi ignota, della paura. Furono le esperienze traumatiche degli sconvolgimenti naturali, di spettacoli e cambiamenti terrificanti a segnare gli uomini in modo indelebile. Il sentimento di paura e, potremmo dire con qualche anacronismo, di lutto che allora si creò, continuò e, per Boulanger, continua ancora ad agire. Ma la paura si sovrappone a precedenti esperienze, sicché fu per questo nuovo complesso emotivo che gli uomini persero il controllo della propria originaria ragione e della propria autonomia, produssero nuove ideologie, come la religione, e nuove prassi politiche, come la teocrazia, e vi si sottomisero[40]. In questo modo, Pagano, anche attraverso l'originale costruzione di Boulanger, era ricondotto alla scienza dell'uomo di tipo empirista, alla tradizione di Locke e Hume. Perciò, poco vichianamente, in Pagano a guidare gli individui è il bisogno[41], una struttura psicologica di tipo sensista, ancor più che un germe potenziale di razionalità. Si direbbe che per Pagano la condizione naturale sia per così dire bipolare, sensista e simbolica, e che sia soprattutto Boulanger a ricondurlo al recu-

39. Montesquieu, *Esprit des lois*, XVIII, 10.

40. N.-A. Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, s. l., 1761, pp. 233-234.

41. *I Saggi*, IV, 11, p. 284, per la ripresa dello schema della storia naturale dell'uomo, basata sulla nozione di bisogno.

pero congiunto di Vico e Montesquieu. Da questi conflitti, letti ora con la lente della *Scienza nuova*, ora con quella dello *Spirito delle leggi*, emerse il potere di alcuni pochi, capaci di offrire difesa e minacciare vendette ai più. La prima forma politica fu, quindi, la «dispotica aristocrazia feudale», ovvero il «governo aristocratico feudale»[42], nel quale l'opposizione tra plebe e nobiltà era determinata dal fatto che l'intero potere era nelle mani della seconda.

La propria posizione nei confronti del modello di Montesquieu è attentamente discussa da Pagano[43]. Un punto di accordo con Montesquieu consiste nel duplice riconoscimento che Pagano fa dell'assoluta necessità di separare i tre poteri, se si vuole raggiungere una forma politica stabile e libera, e nel fatto che nella prima forma politica non si ravvisa questo equilibrio: dunque alle origini della politica non v'è un mondo ideale. Per Montesquieu, infatti, la monarchia eroica, che è la prima forma di organizzazione politica, riconosce la sovranità al popolo ed al re gli altri due poteri, così dandogli troppo e troppo poco potere; per Pagano, invece, nella repubblica aristocratica e feudale il popolo non esisteva[44], e il re aveva una mera funzione militare: i tre poteri stavano nella «pubblica adunanza» aristocratica. Per lui, quindi, i nobili avevano tutto il potere e gestivano la sovranità stessa. Questo punto di contrasto era per Pagano importante, perché, sulla scia dello *Spirito delle leggi*, anche per Filangieri e Robertson la funzione giudicante era originariamente appannaggio dei re e dunque anche per loro prima forma politica era stata la monarchia.

Dietro questa diversa ricostruzione della distribuzione dei poteri nelle prime forme politiche, v'era una diversa visione e del processo storico e dello stesso feudalesimo. Nello *Spirito delle leggi*, nella spiegazione della variazione delle forme sociali non interviene la dimensione politica, ma si ricorre piuttosto a fattori anch'essi di tipo sociologico, quali il volume, il rapporto con l'ambiente, i modi della *subsistence*; dal punto di visto politico, la temporalità è per Montesquieu una non ben definita categoria. Nella seconda metà del '700, questa interpretazione della storia delle società fu certo recuperata; ma ve ne s'affiancò pure un'altra, che mirava a introdurre anche la dimensione politica, seppure non necessariamente in termini di progresso, nel problema del passaggio da una forma all'altra di società. È in questo contesto che si colloca la polemica di Pagano con Filangieri e Robertson.

42. *Il Saggi*, III, 10, p. 225 e 14, p. 240.
43. *Il Saggi*, III, 11, p. 230; cfr. *I Saggi*, V, 10, t. II, p. 121
44. Cfr. anche *Il Saggi*, V, 10, p. 323.

Per costoro, il feudalesimo era una degenerazione della monarchia, che si era lasciata sopraffare dai baroni nello scontro per il potere. S'era così creato un governo monarchico militare. Per Pagano, invece, proprio dalla funzione militare era venuto l'irrobustimento del potere regale, che aveva consentito lentamente ai sovrani di recuperare la funzione giudiziaria. Inoltre, da quell'ipotesi nasceva anche la visione sostanzialmente serena che Robertson aveva offerto del feudalesimo, il quale era un governo 'gotico', ma non 'mostruoso', perché in quel caos comunque bisognava ravvisare «the first rudiments of the policy and laws now established in Europe»[45]. La nuova «division of property» che avevano introdotta era stata opera di uomini liberi e conquistatori. Fu perciò un «military establishment»: «the genius of the feudal government was purely aristocratic»[46]. Il giudizio sul feudalesimo è poi negativo, ma comunque Robertson aveva assicurato continuità al passaggio tra mondo feudale e mondo moderno e di questo passaggio seppe dare una spiegazione che ebbe enorme successo. Questa continuità, invece, Pagano intese negare: ed è qui che si radica il suo dissenso, storico e politico, con Filangieri, che viene infatti da lui accomunato a Robertson.

Per Filangieri, che qui è vicino a Mably e non agli scozzesi, il feudalesimo, inteso come seconda barbarie, era stato provocato da un'usurpazione di potere da parte dei baroni su quello regale[47]. Governo aristocratico militare, come per Robertson, fu una degenerazione dell'originaria monarchia, decaduta per via della crisi del sistema economico[48]. L'intreccio dell'elemento economico e politico è essenziale in Filangieri e ne determinò l'apertura riformatrice e politica. La sua analisi del feudalesimo, come quella di Pagano e degli illuministi, si inseriva infatti nel vivace dibattito, storiografico e politico, che fin dagli ultimi anni del governo di Tanucci si era acceso a Napoli sul rapporto tra potere regio e feudalità, da un lato, e sulla possibilità di eliminare quest'ultima, dall'altro, pur dentro le strutture istituzionali della monarchia d'antico regime e borbonica, per avviare la necessaria modernizzazione del regno, fondata sull'estensione della libertà civile e la lotta al privilegio.

45. W. Robertson, *View of the progress of society in Europe from the subversion of the Roman empire to the beginning of the XVI century, in The History of the reign of Charles V*, in *Works*, London, 1831, p. 336.

46. W. Robertson, *History of Scotland*, in *Works*, cit., p. 56.

47. G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, III, 17, Filadelfia, Stamperia delle Provincie Unite, 1807, t. II, p. 393: «Non sono stati forse i Re stessi, che han depositata questa parte della pubblica autorità tra le mani de' Baroni?».

48. G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, II, 37, ed. cit., pp. 152-153.

Anche per la *Scienza della legislazione*, dunque, nel feudalesimo non era assente del tutto la primitiva struttura monarchica, come si ricavava dall'analisi sua del sistema giudiziario, ch'era diviso tra funzionari regi, eredi della primitiva funzione regale, e baroni, che l'avevano conquistata. Ma la via comune tra Robertson e Filangieri finiva qui: perché mentre Robertson aveva poi descritto come il feudalesimo era scomparso, Filangieri doveva indicare come farlo scomparire dal regno napoletano. Nonostante facesse mostra di discutere i dubbi che si sarebbero potuti avere sul diritto del sovrano di annullare diritti acquisiti da parte dei baroni, Filangieri in realtà chiese che questi arretrassero dal loro controllo della giurisdizione e rimettessero nella condizione iniziale la sovranità regia. In tal modo la via politica all'eliminazione del feudo era via al ristabilimento dei diritti originari del potere monarchico. Attraverso la piena ripresa dell'istituto monarchico, si sarebbe anche rinvigorita la società civile che, come aveva mostrato la storiografia scozzese, aveva costituito il punto di sostegno che la monarchia aveva saputo trovare per guidare il cambiamento. Per questa ragione, la soluzione economica e politica, da Filangieri difesa, che prevedeva la immissione delle terre feudali sul libero mercato senza più alcun privilegio giurisdizionale, era da preferire alla via 'naturale', consistente nello strumento, esso stesso feudale, della devoluzione, che avrebbe riproposto il mondo forense come arbitro del rapporto tra nobiltà e regno: quando era ormai evidente che la questione non era giuridica o fiscale, ma politica[49]. In tal modo, mostrare alla monarchia le remote origini della propria legittimità era anche riaffermare, da parte di Filangieri, fiducia nell'attività della monarchia assoluta, nel cui quadro si mosse difatti tutto il suo discorso. E non soltanto il suo discorso teorico: si pensi al suo *Parere* del marzo 1788 sui progetti di riforma del Tavoliere di Puglia, nel quale dovette o poté accettare una soluzione di compromesso, come notò con amara acutezza il Galanti, che salvaguardasse, insieme, il metodo della riforma gradualistica e la volontà di far intervenire nelle riforme anche le forze sociali.

Per Pagano, massone ma vichiano di sinistra[50], v'era, invece, discontinuità tra sistema feudale e principio monarchico.

La feudale giurisdizione sorse insieme col governo feudale. Il chiarissimo presidente di Montesquieu fondò cotesta sua oppinione, con deboli argomenti da altri

49. Cfr. A. M. Rao, *L'«amaro della feudalità». La devoluzione di Arnone e la questione feudale a Napoli alla fine del '700* (1984), Napoli, Luciano, 1997, pp. 82 ss.

50. Cfr. G. Giarrizzo, *La storiografia meridionale del Settecento*, in Id., *Vico. La politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, p. 251.

confutata. Il profondo Robertson [...] adottò l'oppinione contraria, cioè, che le giurisdizioni vennero a poco a poco usurpate da' baroni.[51]

Ma non del solo Robertson si tratta, bensì pure di Filangieri, che, come si è visto, aveva condiviso questa interpretazione delle origini del feudalesimo.

Per Pagano, cioè, non c'era distinzione cronologica tra istituzioni del feudalesimo e nobiltà feudale. La monarchia feudale, che avrebbe dovuto spiegare come dalle prime si fosse generata la seconda, era l'ipotesi fantasiosa che Montesquieu non aveva avuto e che appunto non spiegava nulla: perché nel governo feudale a comandare è, da subito, l'aristocrazia. Anche per Pagano, quando bisognava indicare i modi con i quali il feudalesimo non era sorto, ma era stato sconfitto, la lezione di Hume e Robertson diveniva insostituibile. Ma diversa era la sua visione della formazione dell'istituto monarchico. Per Pagano la monarchia era un'istituzione nuova, che nasceva non attraverso il recupero della propria pristina forma, ma attraverso un conflitto sociale con il mondo feudale. È la seconda forma della storia politica dell'umanità, scaturita da un processo di civilizzazione necessariamente violento, ch'era riuscito a convertire il diritto della forza, l'elemento proprio del feudalesimo, nel diritto della ragione. Aveva avuto torto Montesquieu a non vedere monarchia «dove non siavi un ordine di nobiltà», il quale non ha nessuna plausibile funzione antidispotica, ma anzi può al più frenare l'azione eventualmente illuminata del sovrano[52]. Tra monarchia e feudalità v'era una differenza radicale. Nella seconda era impossibile ogni costituzione.

3) *La storia del Regno*

La divergenza con Filangieri era anche di metodo filosofico. «Abbandoniamo la storia e i fatti per la ragione», aveva scritto quest'ultimo[53]. Questa posizione di storia filosofica congetturale non fu condivisa da Pagano. Anzi, la forte affermazione di epistemologia fattuale, come viene ribadita dalla «Introduzione» alla seconda edizione dei *Saggi*[54], rivela l'a-

51. *I Saggi*, VII, 8, t. II, pp. 252-253.

52. *II Saggi*, III, 11, pp. 232-233.

53. *La scienza della legislazione*, IV, 56, ed. cit., p. 136.

54. *I Saggi*, «Introduzione», pp. 14-15; cfr. p. 29: la forza dei principali sistemi teorici, da Hobbes, a Helvétius, a Rousseau e Ferguson viene saggiata da Pagano «tessendo la storia dell'umanità da' fatti, e non già dall'oppinioni».

desione di Pagano alla storia naturale dell'uomo e del mondo di Buffon, Ferguson e Hume, ma anche la sua distanza dal mondo napoletano. Non riprendeva la curvatura conservatrice che questa medesima impostazione aveva avuto nel Grimaldi delle *Riflessioni sopra l'ineguaglianza degli uomini* – il cui ricordo, ben vivido nella prima edizione dei *Saggi*, si stempera significativamente di molto nella seconda edizione; e, nonostante la commossa evocazione dell'amico scomparso, si nota anche una netta e consapevole lontananza dalle tesi della *Scienza della legislazione*: sul piano metodologico, come in questo caso; su quello della progettazione, dal momento che la sua ripresa dell'idealizzazione delle comunità italiche pre–romane[55] ha un accento assai più radicale che non in Filangieri[56]; e su quello storiografico.

Nella prima edizione, lo schema della storia naturale dell'uomo, vichianamente trasformato in storia «del progresso sociale»[57], viene applicato da Pagano alla storia del regno di Napoli, di cui offre una sorta di storia filosofica e politica. Il quadro è sostanzialmente negativo. Con l'arrivo dei Longobardi, «nell'Italia, e nelle nostre provincie, la feudale polizia si stabilì nel suo pieno vigore». Né l'arrivo dei Normanni valse a mutare questo ordine. Su questa base, si può misurare la distanza di Pagano dalle ricostruzioni della storia nazionale che allora circolavano. La *Storia civile e politica del Regno di Napoli* [...] *da servire di supplimento a quella di Pietro Giannone* di Carlo Pecchia aveva bensì voluto indagare il «sistema politico feudale», ma, fedele all'ispirazione di Giannone, aveva cercato di riconoscere la positività della presenza germanica nel Meridione, al fine di accettare il sistema di leggi anti-ecclesiastiche così creatosi, senza però far proprio il sistema feudale come garanzia politica di un sistema di leggi civili che certamente andavano riviste e riformate. Interpretazione di compromesso, dunque, interessata più a trovare nei regni normanni e svevi gli elementi positivi di lotta alla Chiesa e a denunciare l'indebita, enorme acquisizione di regalie e privilegi da parte dei baroni (e degli uomini di chiesa), che a fare una compiuta storia del feudalesimo nel Regno napoletano. E Dragonetti, che su questa linea si mise[58], non ebbe poi difficoltà a ravvisare il governo monarchico, e non quello aristocratico o popolare, presso i

55. Cfr. M. Calaresu, *Images of ancient Rome in late Eighteenth-Century Neapolitan historiography*, «Journal of the history of ideas», (1997), pp. 641 ss.

56. G. Giarrizzo, *La storiografia meridionale*, cit., p. 230.

57. *Il Saggi*, I, 30, p. 117.

58. G. Dragonetti, *Origine de' feudi ne' regni di Napoli e Sicilia*, Napoli, Stamperia

popoli germanici. Su questa medesima linea giannoniana, che potremmo definire, per il suo risvolto ideologico, amministrativa, si potrebbe ricordare ancora, di Nicola Vivenzio, la più tarda *Storia del Regno di Napoli e suo governo dalla decadenza dell'Impero romano infine al re Ferdinando IV*, con più forte intonazione conservatrice: il dato comune a questa interpretazione era l'idea che il feudo fosse consustanziale alla monarchia, sebbene ad essa subordinato; che il feudo fosse per così dire un principio d'ordine, voluto dal sovrano e quindi da nessun altro sovrano legittimamente eliminabile: si potevano soltanto riformarne gli abusi. La storia feudale del Regno di Napoli era dunque in alternativa a quella del resto d'Europa, e per essa non valeva, di conseguenza, l'interpretazione della storiografia più recente. Ci si trincerava sulle orme di una lettura arcaica dello *Spirito delle leggi*, ovvero si utilizzava la tradizione di Giannone per riconsacrare l'istituto monarchico.

L'interpretazione degli illuministi al contrario poggiava sul riconoscimento dell'importanza della storiografia europea e sull'analogia tra il caso napoletano e il mondo feudale europeo. Si pensi al grande sforzo editoriale del Galanti alla fine degli anni '70 di diffondere i nuovi storici illuministi, Hume e Chastellux, Raynal e Voltaire e Robertson, per meglio discutere appunto il problema del feudalesimo[59]. Ma anche il fronte illuminista aveva sostenuto la tesi della priorità dell'istituto monarchico, pur se con tutt'altro animo. Proprio Galanti fu il più fermo sostenitore della necessità di abbandonare la storiografia giuridica di Giannone, la quale non sapeva, né in Giannone medesimo, né nei suoi emuli, innalzarsi ad una prospettiva più elevata, sola via invece, questa della nuova storia filosofica, capace di offrire anche una diversa chiave di lettura politica della storia del Regno. Ma la struttura originaria rimaneva, per Galanti come per Delfico, quella della monarchia. Il dibattito sulla questione dei feudi devoluti, da un lato, e quello sulla indipendenza del Regno da Roma, svoltosi con rinnovato fervore proprio alla fine degli anni '80, mostrò con chiarezza le ambiguità del regalismo giannoniano ed il bisogno di andar oltre, in un campo come nell'altro.

Regale, 1788, pp. 17 ss. Su questo dibattito, cfr. Rao, *L'«amaro della feudalità»*, cit., pp. 297 ss., con ampia bibliografia, e G. D'Amelio, *Polemica antifeudale, feudistica napoletana e diritto longobardo*, «Quaderni storici», 9 (1974), pp. 347 ss.

59. Cfr. la «Nota Introduttiva» di F. Venturi alla antologia di scritti di G. M. Galanti, in *Illuministi italiani*, t. V: *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, pp. 956-964.

Fu Pagano ad indicare, anche nella sua ricostruzione storica, il modo con il quale andare oltre l'eredità giannoniana – e di Vico. Nessuna positività si poteva trovare nella storia della monarchia napoletana. Ruggero aveva sì «posto qualche freno all'indipendenza, all'anarchia, al disordine, pur tuttavolta convien dire che la monarchia da lui fondata fu interamente feudale». Poi: «Né la feudalità soltanto, ma la dipendenza eziandio dalla corte di Roma fu un originario verme nato nella midolla di cotesta bella pianta della monarchia, che roderla dovea col tempo, e pressochè dissecarla nella radice». Inoltre, nella monarchia confluirono le città ancora greche, nelle quali dominavano «la corruzione, la decadenza, la schiavitù, la mollezza, la malafede». Da questi tre elementi sorse la monarchia meridionale:

> un regno feudale, e dipendente, in cui vennero mescolati istituti e costumi della barbarie di decadenza e dell'originaria barbarie da' nostri conquistatori recataci, spirito di servitù, e di feroce indipendenza, ignoranza, e frode, superstizione, e rilasciatezza[60].

Anche la diga frapposta da Giannone per difendere la funzione antiecclesiastica della monarchia normanna era così eliminata. Questa dunque la monarchia feudale napoletana. E difatti non è risparmiato nemmeno il mito di Federico, difeso invece dagli *Annali* di F. Grimaldi, per aver chiuso l'anarchia feudale. Nemmeno a Federico di Svevia riuscì di recidere questa mostruosa confusione, questa «costituzione feudale e quasi provinciale». Il suo modello di Stato era, secondo Pagano, la monarchia bizantina, nella quale le leggi risentivano di conseguenza della «ferocia del dispotismo, e di una decaduta nazione»[61]. Troppo pavidi furono gli Angioini per opporsi ai baroni e al papato; troppo deboli gli Aragonesi per sconfiggerli. Il passaggio a viceregno concluse questa parabola. L'istituzione del Collaterale, nel quale doveva risiedere il potere legislativo, servì a portare al potere il «corpo de' Supremi togati», in accordo con «il ceto de' Feudatari e degli Ecclesiastici». Il male fu non soltanto che, a causa di questa solidarietà di interessi, non si prese mai alcuna «riforma de' radicali disordini della viziosa costituzione», ma che anzi quest'ultima venne peggiorata, perché nel Collaterale si unì al potere legislativo, indiretto e consultivo per il re lontano, quello di «direttamente giudicare delle fortune degli uomini». «Onde

60. *Il Saggi*, I, 30, pp. 254-255.
61. *Il Saggi*, I, 30, p. 255.

dispotico divenne il suo potere», aggravato, o simbolizzato, dalla scomparsa dei parlamenti[62].

«In sì fatto stato qual pubblica nazionale forza si può ravvisare?». Naturalmente nessuna. Nel regno napoletano non esistevano forze civili capaci di far sentire l'esigenza di nuovi diritti: in questo «miserabile stato», nullo era il commercio, assenti l'agricoltura e le arti[63]. Nel regime feudale napoletano due erano i poteri, i «ceti» dei feudatari e degli ecclesiastici, dalle immense ricchezze; poi v'era la «serva plebe». In realtà, nel corso dell'età vicereale, si era formato, secondo Pagano, un terzo ceto, quello dei «forensi». Costoro divennero «il mezzo tra' ricchi potenti, e il miserabile popolo»: sebbene facessero causa comune con i feudatari e gli ecclesiastici, tuttavia proprio a loro si dovette un qualche cambiamento della costituzione feudale, più che «alle leggi col tempo emanate», perché essi «fecero sorgere il terzo ceto, che strinse gli estremi», e tra lusso e potere e miseria e servitù si creò «una media proporzionale». Ma lo stile causidico fece degenerare questa potenziale trasformazione. Invece di assicurare nuove proprietà, si rese incerto questo diritto, si oscurò la giustizia; il discorso giuridico divenne cinico e falso, come quello religioso. Corruzione politica, sociale e ideologica: questo il Regno di Napoli: «la cabala forense, il genio monastico [...], lo spirito di feudalità formarono il carattere nazionale, per cui né pubblica educazione, né pubblico interesse, spirito nazionale fu mai tra noi»[64]. In tal modo Pagano diede alla sua denuncia della decadenza del Regno un vigore che mancava all'analisi di Galanti di quegli anni, perché era riuscito a individuare quale sua causa di fondo non la resistenza baronale all'azione del potere monarchico, perfettamente comprensibile come scontro di potere, ma il tradimento sociale e ideologico, per così dire, che il gruppo emergente aveva compiuto nel Meridione e lo aveva collocato entro il sistema monarchico-feudale. In questo avvicinamento del mondo forense a quello ecclesiastico, Pagano anticipò e forse ispirò le pagine che poi avrebbe scritto Galanti nel suo *Testamento forense*.

L'uscita dal mondo feudale era legata alla riscoperta della proprietà:

Come i *stabilimenti feudali*, che danno in proprietà le persone e i dritti personali, distruggono la libertà civile e le leggi naturali e sociali, così i *dritti proibitivi* annul-

62. *Il Saggi*, I, 30, pp. 255-256.
63. *Il Saggi*, I, 30, p. 259.
64. *Il Saggi*, I, 30, VII, 9, pp. 261-262.

lano la proprietà, la di cui natura porta il far uso delle sue cose come e quanto attalenta [...]. Una proprietà che distrugge la natura della proprietà, un dritto che annulla il dritto, è un mostro civile e una cosa che nel tempo istesso è e non è[65].

Il mondo forense, da cui pure sarebbe potuto venire il movimento decisivo contro il sistema feudale ha quindi tradito la propria causa, che era quella di indicare e realizzare «il principale oggetto della società», «lo scopo della legge civile» che è «la conservazione de' naturali dritti degli uomini». Soltanto una società così formata poteva garantire l'uscita dalla condizione di paura naturale e consentire il passaggio, e meglio si direbbe il salto, ad una dinamica sociale completamente diversa, che era quella della cultura. Due sono *le specie de' bisogni fisici e morali*[66]. La società non serve soltanto alla realizzazione dei bisogni elementari, ma pure «per ottenere una morale communione degli animi nostri», che si sviluppano grazie alla perfettibilità. La perfettibilità, dunque, opera una conversione dei bisogni fisici in dialettica morale analoga a quella che la storia opera del fatto in diritto. Quando manchino queste condizioni, non c'è società legittima, ove cioè la legittimità sia intesa non sul piano della storia del diritto, ma come fondamento antropologico. Non c'è società legittima ove manchi la dinamica della cultura.

Son questi gli oggetti, che si hanno a proporre le civili leggi, quando il corpo sociale acquista una forma regolare, cioè libertà civile, proprietà: ossia proprietà personale e reale: ciocché vale l'istesso che la conservazione e la difesa de' dritti naturali degli uomini ridotti in società, che da principio si è detto essere l'oggetto della società e delle leggi, e l'indice della colta e perfetta società[67].

Il mondo forense meridionale fu l'autore del mostruoso istituto sociale che dominava il Regno, perché aveva giustificato il privilegio, che è una struttura di violenza, sovrapponendolo alle leggi civili. Aveva così fatto degenerare il processo di civilizzazione che si sarebbe potuto innescare anche nel meridione d'Italia.

Processo di civilizzazione che secondo Pagano avrebbe dovuto avere come sua base sociale un nuovo gruppo sociale, estraneo all'economia feudale, ch'egli chiama, memore di Genovesi, *ceto mezzano*[68]: quel che gli

65. *Il Saggi*, V, 21, pp. 348-349.
66. *Il Saggi*, II, 7, p. 158: è il titolo del capitolo ove si sviluppa l'argomentazione.
67. *Il Saggi*, V, 22, p. 350.
68. *Il Saggi*, V, 20, p. 348.

scozzesi avevano definito il *middle rank*. Tra il popolo «ignorante» e perciò «incapace a reggersi per sé», e il «corpo de' nobili», il quale «ritrovisi nell'ignoranza e nell'ozio sepolto, ordinarii effetti di una lunga tranquillità e di una opulenta fortuna»[69], avrebbe dovuto trovarsi il ceto medio. C'era questo ceto a Napoli? Pagano ne dubitò. Ma se mancava un gruppo sociale di produttori indipendente e capace per questo di opporsi all'aristocrazia, s'era invece formata una cultura indipendente, rappresentata da una nuova immagine di filosofo. «Il filosofo è per ragione ciò che l'uomo naturale è per sentimento»[70]. Le ragioni della cultura e della libertà venivano fatte valere a Napoli dal mondo dei *philosophes*. Anche a Napoli, la cultura illuminista si presentava infine come autonoma dal potere, capace anzi di costruirne una genealogia critica, da una parte, e di preparare piani di riforma che dessero voce ai movimenti, ancora appena presentiti, della società civile, dall'altra.

Tra feudalesimo e monarchia, nel Settecento e a Napoli, non nell'Inghilterra della fine della Guerra delle due Rose, s'era dunque creato uno iato incolmabile.

Come avviare la rinascita, o meglio la civilizzazione del Regno, perché, per usare le categorie di Rousseau dalle quali siamo partiti, mai lo Stato napoletano era uscito dalla barbarie feudale ed era pervenuto alla libertà? Il modello di civilizzazione dal basso era impossibile, come Pagano lucidamente vide dopo aver ricostruito la storia del Regno. Non restava che l'intervento dall'alto, non restava che sperare in uno zar Pietro napoletano. Non restava che rievocare l'entusiasmo dei tempi eroici che l'arrivo di Carlo di Borbone aveva suscitato e provare a riversarlo su Ferdinando. Il punto di appoggio decisivo doveva essere la riforma della legislazione, sola strada che garantisse la libertà e l'abbattimento politico ed economico del mondo feudale. Da qui, sarebbero discese le riforme nell'economia, nella politica, nella società. Il richiamo, negli scritti giuridici di quegli anni, che Pagano fa a Beccaria, quale terzo nume del pensiero illuminista dopo Vico e Montesquieu, illustra da solo come ormai il *philosophe* si fosse allontanato da Grimaldi, come la sua scienza dell'uomo mirasse ormai ad affermare la libertà e l'eguaglianza, non la disuguaglianza[71]. La posizione di

69. *Il Saggi*, V, 5, p. 309.

70. *Il Saggi*, V, 5, p. 308.

71. Cfr. G. Solari, *Studi su Francesco Mario Pagano*, a cura di L. Firpo, Torino, Giappichelli, 1963; G. D'Amelio, *Illuminismo e scienza del diritto in Italia*, Milano, Giuffrè,

Pagano, all'indomani della prima edizione dei *Saggi*, era quella del maturo illuminismo europeo. Non riconducibile a quella del gruppo dei fratelli De Gennaro, dei Grimaldi e Palmieri; in parte lontana anche da quella di Delfico e Galanti, che si stavano trasformando in funzionari illuminati dello Stato; ma, come si è visto, nemmeno identica a quella di Filangieri. A Filangieri Pagano era certamente vicino per il comune convincimento che la soluzione della crisi del Regno poteva venire da un'impostazione economica del problema feudale e sociale; che i filosofi dovessero farsi legislatori. Era, la filosofia dei lumi, scienza del legislatore. E tuttavia le linee loro si distinsero proprio per la diversa impostazione storiografica. L'attenzione al mondo della storia, che gli venne in vario modo da Vico e Boulanger, ma anche, come ho cercato di far vedere, da Montesquieu e Raynal, spinsero Pagano su un'altra strada, che fu quella dell'illuminismo più radicale, non profetico, ma sensibile all'importanza, nella storia del passato e nel presente, della rivoluzione.

Pagano scrisse l'elogio funebre da confratello massone del Filangieri; ma la sua visione era diversa. Questa sua solitudine risalta anche nella produzione storiografica. Nel 1795, Vito Giliberti, un lucano un cui libro Pagano aveva letto e approvato per conto della censura[72], pubblicò un'opera dal titolo significativo, l'*Istoria filosofica e politica della fondazione dei reami delle due Sicilie*[73]. È evidente l'ispirazione di Pagano. Ma, costruita su Hume e Machiavelli, l'opera si restrinse poi a una valutazione puramente istituzionale dell'operato dei Normanni. Denunciò la negativa presenza della Chiesa, per individuare nel governo normanno una mediazione tra monarchia e aristocrazia. Nonostante il titolo, Giliberti era più vicino a Filangieri, a Giannone anzi, che a Pagano, il cui insegnamento stentava a circolare anche negli anni '90, come già era successo negli anni '80. Era evidentemente difficile accettare la lezione, così limpidamente proposta da Pagano, di abbandonare la tradizione di Giannone, per avviare un nuovo programma riformatore[74].

1965, pp. 52-56 e *passim*. E. Ferrone, in un contributo al Convegno sulla Repubblica napoletana del 1799 (Napoli, gennaio 1999), ha affrontato questo problema: lo ringrazio per avermi consentito la conoscenza del suo intervento, che verrà pubblicato negli Atti.

72. Cfr. V. Giliberti, *Ricerche sulla patria di Ocello lucano*, Napoli, S. Palermo, 1790.

73. Napoli, Zambraja, 1795. Sul Giliberti qualche riga in T. Pedio, *Storia della storiografia lucana* (1964), Venosa, Edizioni Osanna, 1984, p. 50.

74. Cfr. F. Venturi, «Introduzione» a *Illuministi Italiani*, t. V: *Riformatori napoletani*, cit., p. XIV.

Proprio perché grazie alla sua visione storica più chiara è l'antitesi tra Stati costituzionali e Stati senza costituzione, più chiara è anche la sensazione di distacco di Pagano dalla monarchia borbonica. Perché il Regno napoletano potesse abbandonare la propria condizione di regno feudale erano possibili due strade. La prima era costituita dalla modernizzazione dell'apparato monarchico, la sua trasformazione in monarchia assoluta ed illuminata: era il mondo, se non più di Federico II, certamente ancora di Giuseppe II. Era però un'ipotesi, che, dopo il 1789-91, non poteva che parere assai fragile. L'altra strada era quella dello Stato costituzionale rappresentativo. Anche a Napoli, quindi, il 1789 segnò uno spartiacque, perché pose in termini nuovi il rapporto tra libertà civile e politica. Che Pagano abbia deciso di non ripubblicare nella seconda edizione i due ultimi capitoli dell'ultimo dei *Saggi*, il «Generale prospetto della storia del Regno», è segno della sua ormai mutata valutazione e delle capacità di rinnovamento della monarchia, e del rapporto che vi dovevano tenere gli intellettuali.

Poi, si mise in chiaro quale fosse la posizione del governo. E, concluse Galanti, «co' nostri costumi corrotti, colle nostre ricchezze, colle nostre miserie, co' nostri curiali non siamo gli esseri i più facili a riformare»[75]. Avere espunto la ricostruzione storica dalla seconda edizione dei *Saggi* rivelava la convinzione di Pagano che non bastava più il richiamo alla storia per sostenere la trasformazione del Regno, la sua uscita dalla decadenza. Così pensavano sia gli amministratori, Dragonetti, Pecchia, Vivenzio, sia gli illuministi, Galanti e Filangieri. Così non pensava più Pagano. La via alla rigenerazione era segnata. Non si poteva credere che la monarchia napoletana fosse in grado di guidare quelle riforme, perché la sua storia testimoniava la sua incapacità, non la sua abilità riformatrice. Pochi anni furono sufficienti a convincere Pagano che Ferdinando non si sarebbe incamminato su quella strada. Nella seconda edizione, Ferdinando è detto Tito: elogio retorico, di tono magari genovesiano, ormai del tutto inattuale, come la sua monarchia. Il distacco dal mondo borbonico è ormai delineato. La serena, o almeno fiduciosa visione delle forze della monarchia che aveva avuto Filangieri non è per Pagano applicabile alla storia di Napoli. L'idealizzazione di una 'prima' monarchia diventa rischiosa nel 1792 per Pagano, perché può essere strumento di conservazione e di rifiuto del nuovo, che è principalmente accettazione del sistema costituzionale. È la risposta di Pagano al dibattito politico sullo Stato monarchico e sulla feu-

75. G. M. Galanti, *Della descrizione geografica e politica delle due Sicilie*, a cura di F. Assante e D. Demarco, Napoli, ESI, 1969, t. I, p. 125 (il brano è del 1793).

dalità che aveva visto svolgersi intorno a lui in quegli anni. Appare dunque evidente che nei *Saggi* del 1792 Pagano non abbia più alcuna fiducia nella monarchia borbonica, quale essa era: per avviare le riforme occorreva innanzitutto riformare l'istituto monarchico in senso costituzionale – quello che a Napoli i Borbone non vollero mai accettare, sia detto per inciso: né nel 1799, né nel 1820-21, né nel 1848.

In un capitolo dell'*Histoire philosophique et politique*, intitolato *Révolutions arrivées dans la Lybie*, Pagano lesse l'inserzione di Diderot, nella quale si paragonava la rigenerazione di una nazione al mito di Medea e di Giasone: «Une nation ne se régénère que dans un bain de sang», aveva concluso Diderot[76]. Una lettura che forse può esser messa a capo del silenzio di Pagano sulla storia del Regno, negli anni '90. Il *philosophe*, per essere legislatore, doveva andar oltre la storia del proprio regno, dove attingere quell'orizzonte intemporale del giusto, che permetteva di saldare il dover essere all'utile, il diritto alla violenza: l'utopia, così, poteva rivendicare per sé le energie delle riforme. Attraverso questo complesso giuoco tra storia, filosofia e politica, Pagano era arrivato a tentare una sua nuova scienza, che cercava la sintesi di Vico, Rousseau e Montesquieu, che ruotava intorno all'idea di rivoluzione e di civilizzazione.

Dopo il 1793-4, la via della civilizzazione e dell'utopia cominciò dunque con l'essere, per Pagano, quella della rivoluzione. Poi, nel dibattito svoltosi durante i mesi della Repubblica napoletana sulla feudalità la sua posizione mutò, e accettò, da giacobino, quel che da illuminista radicale aveva rifiutato, di conservare cioè i diritti reali per i baroni. Aveva appreso la lezione della politica e della storia, che il compromesso era, qui, inevitabile; il 29 ottobre del 1799, nella piazza del Mercato, mostrò con fermezza come la scelta morale fosse il centro della sua vita.

76. *HPP*, XI, 4, t. II, p. 103.

Suggestioni montesquieuiane nell'ideologia del giacobinismo italiano

di *Vittorio Criscuolo*

Che Montesquieu sia stato uno degli autori più letti ed ammirati dai giacobini italiani è cosa già ben nota, per cui sarebbe veramente inutile ripercorrere qui per l'ennesima volta i principali riferimenti all'autore dell'*Esprit des lois* presenti nella stampa e nella pubblicistica del triennio repubblicano 1796-1799. La riproposizione di questo argomento può avere un senso solo se si pone l'obiettivo di cogliere la specificità del contributo montesquieuiano alla elaborazione ideologica e programmatica del movimento democratico italiano. Cercheremo di dimostrare perciò, sulla base delle indicazioni fornite dai testi, che l'opera di Montesquieu ha rappresentato un punto di riferimento centrale, e per certi versi decisivo, nelle analisi e nelle scelte politiche dei patrioti che si impegnarono in quel breve periodo nel tentativo di stabilire nella penisola una repubblica democratica.

La fortuna di Montesquieu nel periodo rivoluzionario si lega innanzitutto, com'è noto, alle interpretazioni in chiave repubblicana del suo pensiero che ebbero larga circolazione nella cultura europea, ed italiana, della seconda metà del Settecento. Molti studiosi, e fra gli altri Furio Diaz, hanno ridimensionato drasticamente l'importanza di queste interpretazioni, ricordando le «riserve di cui va circondata ogni forzatura in senso repubblicano di Montesquieu»[1]. Ma vi è qui – se non c'inganniamo – il germe di un equivoco assai pericoloso. Il richiamo, certamente condivisibile sul piano teoretico, all'inadeguatezza di una lettura in chiave repubblicana dell'opera montesquieuiana è del tutto sterile ai fini del problema che qui si intende affrontare. Vale infatti a questo proposito un'avvertenza metodologica di carattere generale, trop-

1. F. Diaz, *L'idea repubblicana nel Settecento italiano fino alla Rivoluzione francese*, in Id., *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973, p. 432.

po spesso ignorata dagli studiosi che affrontano il delicato problema di interpretare e valutare ideologie e programmi del periodo rivoluzionario: più che la congruità o la fondatezza sul piano teoretico di certi richiami e di certe suggestioni, occorre valutare la loro funzione specifica, in quelle determinate condizioni storiche, ovvero la loro capacità di far maturare e di nutrire aspirazioni e progetti che si sforzavano di fornire una risposta, sul piano ideologico e programmatico, alla drammatica crisi apertasi in tutte le società europee per effetto dello scoppio della Rivoluzione in Francia. Ancorché inaccettabile sulla base di un'analisi filologica dei testi, questa immagine di un Montesquieu repubblicano si dimostra comunque una fonte particolarmente feconda di idee e di suggestioni per l'ideologia rivoluzionaria.

D'altra parte sarà necessario anche mettere in luce il salto di qualità che la riflessione sull'opera montesquieuiana conobbe per effetto della rottura rivoluzionaria: incontreremo perciò un Montesquieu diverso rispetto a quello considerato nelle discussioni della cultura illuministica, un Montesquieu proiettato in qualche modo nel vivo della lotta politica, divenuto anch'egli, accanto al Machiavelli, ispiratore e consigliere dei democratici italiani. In definitiva l'autore dell'*Esprit des lois*, non diversamente dal Segretario fiorentino, rappresentò un punto di riferimento per il movimento giacobino in due diverse prospettive: in quanto pensatore al quale si attribuiva un'ispirazione fondamentalmente repubblicana, e in quanto scienziato della politica. Già da questi rilievi si ricava con chiarezza il parallelismo fra la fortuna di Machiavelli e di Montesquieu nel periodo rivoluzionario: un dato, questo, che più volte emergerà in seguito dalle nostre analisi e considerazioni.

Per comprendere quale posto occupi il modello repubblicano nella riflessione politica di Montesquieu è particolarmente utile il brano dell'*Esprit des lois* nel quale egli afferma che «la virtù non è il principio del governo monarchico»:

> Nelle monarchie la politica fa compiere le grandi imprese, adoperando il meno possibile la virtù, così come nelle macchine più perfezionate, l'arte si serve il meno possibile dei movimenti, delle forze, delle ruote. Lo Stato vive indipendentemente dall'amor di patria, dal desiderio di vera gloria, dalla rinuncia di se stessi, dal sacrificio dei propri interessi più cari, da tutte quelle eroiche virtù che troviamo fra gli antichi e delle quali abbiamo solamente udito parlare[2].

La parte conclusiva del passo mostra con chiarezza che il regime repubblicano, interamente legato nelle sue caratteristiche fondamentali agli esem-

2. *Esprit des lois*, III, 5.

pi della storia antica, appariva ormai alla riflessione dell'autore del tutto inattuale nella realtà del suo tempo. Si intuisce anche che le virtù degli eroi greci e romani dovevano aver infiammato un tempo l'immaginazione e la riflessione del giovane Montesquieu, alimentando quella forte carica antidispotica che attraversa tutta la sua opera e che è ancora così viva nell'*Esprit des lois*. Tuttavia, guardando il panorama dell'Europa settecentesca, egli aveva dovuto riconoscere che quei sublimi esempi appartenevano definitivamente al passato: le poche repubbliche esistenti apparivano infatti ben lontane dai modelli classici. Di quelle virtù, scrive Montesquieu, «abbiamo solamente udito parlare»: si coglie bene qui il carattere interamente storico, e letterario, che l'ideale repubblicano assume nella sua riflessione. D'altra parte relegando la virtù repubblicana nei modelli antichi, Montesquieu si poneva in una prospettiva che avrebbe trovato profonde consonanze nell'ideologia dei giacobini, anch'essi convinti, rousseauianamente, che la corrotta società settecentesca fosse lontanissima ormai dalla semplicità e dalla purezza di costumi necessarie a fondare un regime democratico.

Deriva da queste considerazioni una valutazione fortemente negativa sulle repubbliche che stancamente sopravvivevano nella penisola, relegate ormai ai margini delle relazioni internazionali e chiuse nello sterile culto di un passato sempre più inattuale, avvinte ad un immobilismo politico che si configurava, sia negli assetti interni sia nella politica estera, come una condizione ineludibile di sopravvivenza. Significativamente Girolamo Bocalosi faceva riferimento proprio all'autorevole giudizio di Montesquieu per esprimere una severa condanna del sistema politico veneziano:

> Rispetto alle repubbliche che sono in Italia presentemente, io non farò altro che ripeterti le parole stesse d'alcuni e più venerati politici pensatori i più liberi, dette da loro su tal proposito. Senti quelle di Montesquieu; dopo aver parlato del potere legislativo, giudicativo ed esecutivo esercitato dalle medesime aggiunge: "Nelle repubbliche d'Italia, dove questi tre poteri sono riuniti, v'ha meno libertà che nelle nostre monarchie. Perciò il governo per conservarsi ha bisogno di modi violenti quanto quelli de' Turchi; ne sono una prova gl'inquisitori di stato, presso i quali può ad ogni istante qualunque uomo vile rovinare con un viglietto l'uomo virtuoso".
> [...] Io ti ricordo le teorie di Montesquieu perché riguardano singolarmente la repubblica veneziana che nella mente de' balordi pare la più saggia; mentre il solo caso, la situazione, l'equilibrio d'Europa e cento altre combinazioni tutt'altro nate che per il di lei senno l'hanno lasciata viva finora, essendo in sostanza la tirannia *in maximum*[3].

3. G. Bocalosi, *Dell'educazione democratica da darsi al popolo italiano* (1797), in *Giacobini italiani*, vol. II, a cura di D. Cantimori e R. De Felice, Bari, Laterza, 1964, pp. 23-24.

Com'è noto, il giacobino fiorentino, che aveva vissuto a lungo nel territorio veneto e ne era stato espulso nel 1793 proprio per le sue idee rivoluzionarie, aveva validi motivi personali per nutrire una fiera ostilità nei confronti della Serenissima[4]. Ma al di là di queste ragioni contingenti è facile dimostrare che il suo giudizio esprimeva convinzioni radicate in tutto il movimento democratico. Pietro Custodi, esaminando in alcuni appunti manoscritti risalenti agli anni 1793-1794 le caratteristiche istituzionali e le radici economico-sociali dei vari sistemi politici, giungeva alla conclusione che la repubblica aristocratica è la peggior forma di governo perché vi è in essa una corrispondenza quasi perfetta fra la distribuzione della ricchezza e l'esercizio del potere[5]. Ecco il suo severo giudizio sul tanto celebrato modello veneziano:

> Se a Venezia il lusso non è ancora introdotto tra' nobili in grazia del freno dell'opinion pubblica, le loro ricchezze però hanno un altro mezzo per diffondersi fra il popolo, mentre essi le versano in seno alle cortigiane, ed il lusso di queste pasce il popolo affamato e bisognoso. Ma questo mezzo che rende il governo più durevole di quanti violenti rimedj ha bisogno per essere sostenuto? Dove la virtù manca per necessità, quanto devono esser potenti i modi per conservarne la pubblica apparenza, e per impedire e frenare i tristi effetti del vizio? Quindi un tal governo usar deve, per mantenersi, di una perpetua dittatura degl'Inquisitori di stato, e di una bocca di pietra aperta continuamente all'infinita turba de' delatori da quello stipendiati, e che per usar l'espressione di un grand'uomo, voi direste esser la bocca della tirannia[6].

Il «grand'uomo»[7] al quale si riferisce Custodi è evidentemente Montesquieu, e dall'*Esprit des lois* sono tratte anche le considerazioni sul ruolo delle cortigiane nel sistema politico veneziano[8].

In effetti nella formazione dell'ideologia democratica la pur gloriosa tradizione delle repubbliche italiane non ha avuto in pratica alcun peso. Si

4. Cfr. per questo V. Criscuolo, *Girolamo Bocalosi fra libertinismo e giacobinismo*, in «Critica storica», 27 (1990), pp. 557-642.

5. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi (con un'appendice di testi inediti)*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1987, p. 158. Analoga valutazione esprime Girolamo Bocalosi, riferendo un giudizio di Rousseau: «"Vi sono dunque tre sorti d'aristocrazia: la naturale, l'elettiva e l'ereditaria. La terza è il peggiore di tutti i governi". In Italia non ve n'ha che di questa natura» (*Dell'educazione democratica*, cit., p. 24).

6. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 445. Ma cfr. anche *ibid.*, p. 531.

7. Il brano al quale si riferisce Custodi si trova in *Esprit des lois*, V, 8.

8. *Esprit des lois*, VII, 3.

trattava di modelli politici che venivano comunemente considerati, anche sulla base dei severi giudizi di Montesquieu, arcaici, e assolutamente inattuali. Anche i giacobini che erano nati o si erano formati nel territorio di quelle repubbliche, e vi avevano fatto le prime esperienze politiche, allorché orientarono le proprie convinzioni in senso democratico si staccarono completamente da quelle istituzioni. Non a caso l'ingloriosa caduta di Genova e di Venezia non suscitò alcun rimpianto. In queste valutazioni il pensiero di Montesquieu rappresentò un'autorevole conferma di una realtà che i nostri democratici avevano sotto gli occhi e che aveva fortemente segnato la loro formazione intellettuale e politica. Le radici del repubblicanesimo di ispirazione democratico-rivoluzionaria vanno cercate dunque sul piano dell'elaborazione ideologico-politica e non certo nella tradizione storica della Penisola.

Naturalmente un altro motivo montesquieuiano destinato ad influenzare la riflessione e l'azione politica dei nostri democratici era la forte carica antidispotica che caratterizza tutta la sua opera. A questo riguardo sarebbe agevole accumulare numerose citazioni, ma non ci pare che valga la pena di soffermarsi troppo su un aspetto abbastanza scontato. Ricorderemo solo un brano tratto dal saggio *Dei rapporti politico-economici fra le nazioni libere* pubblicato nel 1798 da Matteo Galdi, il quale, prendendo spunto dalle *Lettres persanes*, esprime una ferma condanna di ogni regime dispotico:

> Ne' governi assoluti, dove non regna la legge ma l'arbitrio, non resta di libero agli uomini, se posso servirmi di questa espressione, che il solo vizio e non v'essendo una morale, niun istituto di educazione pubblica, tutti essendo egoisti, tutti cercando per ogni mezzo di piacere al despota ne avviene per questo che gli schiavi del medesimo governo despotico son difformi ancor ne' vizi fra loro[9].

A questo riguardo è utile riflettere su un'osservazione di Furio Diaz, il quale opportunamente mette in guardia contro arbitrarie semplificazioni, chiarendo che nel Settecento italiano «antidispotismo non significa certo repubblicanesimo»[10]. Effettivamente molti motivi tradizionali della trattatistica di orientamento antidispotico furono utilizzati nel secolo dei lumi non in una chiave esplicitamente repubblicana ma nell'intento di accreditare, e di sostenere, un diverso modello di regime monarchico, una monarchia ancorata certo all'assolutismo ma illuminata, disposta cioè a mettere il suo grande

9. M. Galdi, *Dei rapporti politico-economici fra le nazioni libere* (1798), in *Giacobini italiani*, vol. II, cit., p. 334.

10. F. Diaz, *L'idea repubblicana nel Settecento italiano*, cit., p. 430.

potere al servizio degli ideali di rinnovamento culturale, civile ed economico sviluppati dal pensiero dei lumi. In tal senso le stesse note antidispotiche di Montesquieu potevano essere addotte, in un diverso contesto intellettuale e politico, a sostegno dell'ideale di un assolutismo illuminato. Quest'ultimo si presentava insomma, come ha scritto ancora Furio Diaz, come «un dispotismo cui i lumi danno il principio stesso tradizionale della repubblica, la virtù»[11]. Ora se si considera che un cospicuo gruppo di giacobini italiani giunse alle posizioni democratiche attraverso un complesso processo di critica e di superamento della prospettiva del dispotismo illuminato, un'esperienza alla quale era legata la prima fase della loro formazione intellettuale e politica, si comprende che anche in questa evoluzione il riferimento all'opera di Montesquieu ha rappresentato un momento importante, e perfino decisivo: una volta apertasi, grazie agli eventi francesi, una concreta prospettiva repubblicano-democratica, quell'ideale di virtù che ci si era illusi di trovare in un monarca filosofo si ricongiungeva al modello politico del quale, alla luce dell'*Esprit des lois*, costituiva il principio fondamentale. Sul piano teoretico, come vedremo meglio in seguito, il passaggio dall'assolutismo illuminato, almeno quale era stato concepito, e in un certo senso idealizzato, nella letteratura dell'illuminismo, anche italiano, al modello democratico era meno difficile di quanto possa apparire ad una considerazione superficiale.

L'influsso del pensiero montesquieuiano sull'ideologia giacobina si lega soprattutto alla sua affascinante, suggestiva ricostruzione della storia antica. Fra le tante figure del mondo classico che popolano gli scritti, i discorsi, gli articoli apparsi nel corso del triennio 1796-1799 una delle più singolari, e per certi versi enigmatiche, è certo quella di Silla. Girolamo Bocalosi, ad esempio, già nei suoi *Saggi politici*, la cui prima edizione apparve nel 1783, e poi più volte nel corso delle sue opere successive, esprime grande ammirazione per l'azione politica di Silla, il quale attraverso i suoi «atroci esempj»[12] aveva tentato disperatamente di fermare il corso della storia che portava ineluttabilmente la repubblica verso la rovina. Analoghe considerazioni presuppone l'esaltazione della figura di Silla proposta nei *Pensieri politici* da Vincenzio Russo, e già segnalata da Giuseppe Galasso nel suo fondamentale studio sul giacobino di Palma Campania[13]. Si può

11. F. Diaz, *L'idea repubblicana nel Settecento italiano*, cit., p. 449.

12. [G. Bocalosi], *Saggi filosofici*, in Venezia, presso Giovanni Gatti, 1783 (saggio *Dell'inutilità dell'istoria*), p. 62.

13. G. Galasso, *Il pensiero politico di Vincenzio Russo*, in Id., *Mezzogiorno medievale e moderno*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 283 ss.

osservare qui che questa interpretazione, indubbiamente piuttosto sorprendente, riprendeva un motivo che più volte era emerso nel dibattito politico durante la Rivoluzione francese. Sergio Luzzatto ha ricordato di recente, nel suo bel libro *L'autunno della rivoluzione*, l'acceso dibattito svoltosi nell'anno II fra Desmoulins e Barère, nel corso del quale quest'ultimo aveva evocato la figura di Silla in termini sostanzialmente coincidenti con l'immagine presente negli scritti dei giacobini italiani.

Nell'ambito dell'offensiva lanciata dagli «indulgenti» contro la politica del terrore, l'autore del «Vieux Cordelier» aveva ricordato a Robespierre l'esempio di Trasibulo il quale, rientrato ad Atene dopo la caduta dei tiranni, «aveva perseguito una politica di "clémence révolutionnaire", facendo condannare a morte chi sopravviveva fra i trenta, ma proclamando per i loro seguaci un'amnistia generale». Alla Convenzione gli aveva risposto Barère opponendogli proprio l'esempio di Silla, il quale aveva messo in atto una grande violenza per salvare la repubblica[14].

In un senso diverso l'esempio del patrizio romano era stato evocato alla Convenzione nell'ottobre del 1795 nell'ambito del dibattito sulla contrastata legge di amnistia per i reati politici dell'anno II da Baudin, il quale se ne serviva questa volta come ispiratore di una lungimirante indulgenza, avendo evidentemente «in mente il Silla stanco della propria titanica ferocia, il Silla generoso che Montesquieu aveva rappresentato nel famoso *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*»[15].

Questi richiami, così diversi in ragione delle differenti circostanze nelle quali furono prospettati, erano ben presenti, come si è detto, alla riflessione dei giacobini italiani, i quali anch'essi trassero da essi spunti interessanti per la loro riflessione politica in relazione alla situazione della Penisola.

Se si esamina in prospettiva storica l'evolversi del pensiero di Bocalosi appare abbastanza netta una tendenza alla politicizzazione di questo richiamo al Silla di Montesquieu. Negli scritti anteriori al 1789 l'influsso dominante sembra ricondurci proprio al *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, giacché predomina l'ammirazione per la grandezza d'animo di un uomo drammaticamente consapevole della situazione disperata di Roma, e in generale dei

14. S. Luzzatto, *L'autunno della rivoluzione. Lotta e cultura politica nella Francia del Termidoro*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 50-51. Un parallelo fra Silla e Robespierre si trova anche in una poesia di Radiscev citata da V. Strada, *Giacobinismo e antigiacobinismo in Russia*, in M. L. Salvadori-N. Tranfaglia (a cura di), *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, Firenze, La Nuova Italia, 1984, p. 258.

15. S. Luzzatto, *L'autunno della rivoluzione*, cit., p. 412.

problemi intrinseci all'esercizio di ogni potere assoluto: grandezza tragica, dunque, proprio perché impiantata sulla contraddizione fra la volontà di salvare ad ogni costo la libertà repubblicana e la consapevolezza che per fare ciò occorreva ormai esercitare una violenza terribile, che avrebbe necessariamente distrutto la libertà. Si tratta insomma di una figura in qualche modo plutarchiana, dolorosamente convinta della malvagità degli uomini e dell'impossibilità di fermare la deriva della repubblica verso la tirannide. Ma nel corso della rivoluzione emerge progressivamente un'altra immagine di Silla, anch'essa ricavata dalle pagine di Montesquieu, e in particolare da una pagina delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* «che più di un giacobino aveva mandato a memoria»[16]. In quel testo la contrapposizione fra Silla ed Augusto sembrava applicarsi in maniera perfetta alle vicende della Francia rivoluzionaria:

> Sylla, homme emporté, mène violemment les Romains à la liberté; Auguste, rusé tyran, les conduit doucement à la servitude. Pendant que, sous Sylla, la République reprenait des forces, tout le monde criait à la tyrannie, et pendant que, sous Auguste, la tyrannie se fortifiait, on ne parlait que de liberté (cap. XIII).

Si assiste allora ad un processo di politicizzazione di questo Silla delineato da Montesquieu, al quale si sovrappone progressivamente l'immagine di Robespierre. È evidente ad esempio che Bocalosi, allorché esprimeva nel suo trattato *Dell'educazione democratica* la sua ammirazione per l'«inesorabile sì ma anche inimitabile Silla»[17], caricava la «paradossale riabilitazione»[18] che del dittatore romano aveva proposto Montesquieu di suggestioni e di motivi nuovi, che mancavano del tutto nei richiami dei suoi scritti precedenti, e che si legavano alla recente esperienza del governo rivoluzionario. Filtrato attraverso le drammatiche vicende del 1793-1794, il richiamo agli «atroci esempj» di Silla, che fin dal 1783 avevano affascinato il giacobino fiorentino, diventava qualcosa di profondamente diverso, si poneva cioè come il paradigma dei metodi del terrore, «forti sì, ma sicuri»[19], che egli riteneva indispensabili per condurre a buon fine la rivoluzione democratica in Italia.

16. S. Luzzatto, *L'autunno della rivoluzione*, cit., p. 51.

17. G. Bocalosi, *Dell'educazione democratica*, cit., p. 12.

18. P. Andrivet, *L'«Auguste» de Saint-Évremond et l'«Octave» de Montesquieu*, in *Storia e ragione*. Atti del Convegno tenutosi a Napoli il 4-6 ottobre 1984, a cura di A. Postigliola, Napoli, Liguori, 1987, p. 142.

19. G. Bocalosi, *Dell'educazione democratica*, cit., p. 141.

Come ha mostrato in pagine assai acute Giuseppe Galasso, anche il Silla di Vincenzio Russo deriva da letture montesquieuiane e viene presentato infatti come un eroe repubblicano, che si era cimentato con il disperato tentativo di salvare Roma dalla rovina imminente. Anzi, secondo il giacobino napoletano, poco era mancato che Silla con la sua virtù riuscisse a risollevare le sorti della repubblica «già logora e affralita», e probabilmente il suo generoso tentativo sarebbe andato a buon fine se egli avesse avuto «solo qualche anno di più di vita»[20]. Galasso mostra bene come nelle pagine del Russo sul patrizio romano vi sia una suggestiva contaminazione di motivi montesquieuiani e vichiani, che lo inducono a caratterizzare Silla come un eroe dei tempi barbari e come un filosofo, animato insieme dalla virtù sensibile e dalla virtù calcolante[21]. Sorprende però, come osserva ancora giustamente Galasso, «l'assoluto silenzio sulla abdicazione di Silla»[22]. Non c'è dubbio che questo espediente sia dettato proprio dalla volontà di omologare in ogni particolare la vicenda di Silla a quella di Robespierre, in modo da poter adombrare nel tentativo di riforma del dittatore romano l'azione del governo rivoluzionario dell'anno II:

> Silla tenta con vigore, fui per dire con furore, una riforma segnata coll'impronto del suo alto ingegno e di quel suo carattere immensamente repubblicano, distrugge parte della corruzione e degli ostacoli che respingeano i rimedi: ma non poté per la morte compire gli stabilimenti fermi e vasti che egli volgea nella mente[23].

Com'è noto, riecheggiando proprio le appassionate discussioni svoltesi ai tempi della repubblica fra i democratici napoletani, Vincenzo Cuoco riprese nel suo *Saggio storico* l'accostamento fra Silla e Robespierre proposto dal suo amico Russo, negandone però con decisione la fondatezza e l'opportunità: «Ho cercato nella storia un uomo a cui Robespierre si potesse assomigliare. Alcuni de' suoi amici ed anche de' suoi nemici lo han paragonato a Silla, ma convien dire che i primi non conoscessero Robespierre, ed i secondi non conoscessero Silla».

Evidentemente Cuoco, nel respingere l'identificazione fra Robespierre e Silla, tende per altro a mantenere la configurazione positiva del secondo imposta dai giudizi montesquieuiani. Egli propone quindi di sostituire al parallelo con Silla un raffronto fra Robespierre ed il decemviro Appio Claudio:

20. V. Russo, *Pensieri politici*, in *Giacobini italiani*, vol. I, a cura di Delio Cantimori, Bari, Laterza, 1956, p. 321.

21. V. Russo, *Pensieri politici*, cit., p. 272.

22. G. Galasso, *Il pensiero politico di Vincenzio Russo*, cit., p. 284.

23. V. Russo, *Pensieri politici*, cit., p. 357.

Robespierre ha molta somiglianza con Appio. Differivano nelle massime che predicavano; non so se differissero nello scopo che si avean prefisso, perché per me è ben lontano dall'esser evidente che Robespierre, predicando libertà, non tendesse al dispotismo; ma ambedue egualmente ambiziosi e, nella loro ambizione, egualmente crudeli, egualmente imbecilli [...]. Né l'uno né l'altro comprese la massima o di non offender nessuno o di fare le offese ad un tratto e dipoi rassicurare gli uomini e dar loro cagioni di quietare e fermare l'animo; ma rinfrescavano ogni giorno ne' cittadini, con nuove crudeltà, nuovi timori, e rendevan feroce quel popolo che volevan dominare. Ambedue volevan stabilire l'impero col terrore, non eran militari, né soffrivano la milizia della quale temevano, ma aveano alla medesima sostituita l'inquisizione ed una prostituzione di giudizi, che è più crudele di ogni milizia, perché è costretta a punire i delitti che questa previene ed accresce i sospetti che questa minora. Questa specie di tirannide, che chiamar si potrebbe "decemvirale", è la più terribile di tutte, ma per buona sorte è la meno durevole[24].

Il brano è evidentemente intessuto di riferimenti machiavelliani. Alle puntuali osservazioni di Galasso si può aggiungere soltanto che forse, per quanto riguarda Appio, il resoconto di Tito Livio è filtrato anche attraverso le pagine dell'*Esprit des lois*, nelle quali il decemviro viene rievocato proprio per aver favorito, con i suoi delitti, l'orrore del popolo per i tiranni e il ripristino della libertà a Roma[25].

In una prospettiva più generale, l'opera di Montesquieu costituì un punto di riferimento essenziale per la riflessione ideologico-politica dei democratici italiani soprattutto perché rappresentava il più fecondo tentativo di attuare il programma illuministico di estendere il metodo sperimentale allo studio della morale e della politica. In tal senso ci sembra di poter sostenere che per certi aspetti l'*Esprit des lois* ha esercitato sulla formazione dei democratici italiani un'influenza perfino maggiore di quella del *Contratto sociale*, al quale pure si ricollegano tanti motivi e tanti progetti dell'età rivoluzionaria. In fondo fu soprattutto il primo Rousseau, quello dei *Discorsi*, a rappresentare un momento decisivo per la maturazione ideologico-politica del movimento giacobino, ispirando a tutta una generazione un moto di radicale critica della società in generale, e di quella settecentesca in particolare. Da questa profonda rottura si sviluppò la linea di riflessione che portò progressivamente al superamento della politica delle riforme, e della stessa temperie dei lumi, per sfociare in una chiara prospettiva rivoluzionaria. In questa evoluzione il ten-

24. V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, a cura di Pasquale Villani, Bari, Laterza, 1980, pp. 101-102.

25. *Esprit des lois*, XII, 21.

tativo di costruzione razionale della politica messo in atto dal Ginevrino nella sua opera maggiore rappresentò certo un punto di riferimento importante, e costantemente presente, ma appariva pur sempre un modello ideale, un «dover essere» completamente estraneo al concreto sviluppo storico. Animati da una visione intrisa di realismo, ed anzi venata da un profondo pessimismo riguardo alla natura dell'uomo e al corso delle vicende politiche, i giacobini italiani non furono mai inclini a dare troppo spazio ad un modello razionale di società, che poteva essere utile quale pietra di paragone dei diversi regimi affermatisi nel corso dei secoli, ma che restava comunque al di sopra e al di fuori della storia. Rispetto al modello giusnaturalistico, che concepisce la legge naturale come l'espressione di principi superiori posti dalla ragione, i democratici italiani trovarono assai più congeniale alla loro formazione la «concezione sociologica del diritto naturale»[26] propria di Montesquieu. In effetti l'idea di legge naturale espressa nell'*Esprit des lois*, pur presupponendo l'esistenza di principi di giustizia anteriori al diritto positivo, non presenta di fatto alcun valore normativo, non prescrive cioè alcun comportamento, e, simile alle leggi delle scienze fisiche, nasce esclusivamente dall'osservazione della natura dell'uomo, limitandosi ad esprimere le inclinazioni che derivano dalla sua costituzione biologica e psicologica: «Prima di tutte queste leggi [religiose, morali, politiche e civili] vi sono quelle di natura così chiamate perché derivano unicamente dalla costituzione dell'essere nostro»[27].

Tesa a ricondurre all'azione di forze permanenti, necessarie, le differenti forze che danno vita ai diversi regimi politici e che determinano le dinamiche della loro evoluzione, la teoria montesquieuiana delle forme di governo fu considerata da tutto il movimento giacobino il punto più alto della scienza politica settecentesca, e fu utilizzata perciò come una guida preziosa, addirittura indispensabile, per orientarsi nelle sconvolgenti trasformazioni provocate dagli eventi rivoluzionari. Non a caso si avverte sempre una certa, seppur a volte lontana, ascendenza montesquieuiana in quella visione ciclica delle vicende politiche, segnata per lo più da un'impronta meccanicistica, o comunque deterministica, che vediamo emergere dagli scritti di tanti democratici italiani come espressione della loro filosofia della storia. Fra i tanti esempi che sarebbe possibile addurre scegliamo un brano tratto dall'opuscolo sulla *Necessità di stabilire una repubblica in Italia* di Matteo Galdi pubblicato nel settembre 1796:

26. J. Brethe de la Gressaye, *La philosophie du droit de Montesquieu*, in «Archives de philosophie du droit», 10 (1962), p. 206.

27. *Esprit des lois*, I, 2.

Le medesime cause producono sempre i medesimi effetti quando sono accompagnate da pari circostanze: a spese delle repubbliche corrotte nacquero le Monarchie; e a spese delle Monarchie arbitrarie ed assolute debbono rinascere le repubbliche. Niuna forza umana può mai opporsi alla forza irresistibile della natura: questa è la *palingenesia politica* dell'universo[28].

È ben noto del resto che i giacobini trassero principalmente dall'*Esprit des lois* le linee essenziali del modello democratico e il concetto stesso di virtù repubblicana, principio fondamentale di quella forma di governo[29]. Ma non è certo il caso di insistere ancora su un aspetto già più volte rilevato dagli studiosi. È necessario piuttosto mostrare come l'esperienza rivoluzionaria abbia determinato, in tutta la generazione che in essa fu coinvolta, un profondo cambiamento del modo di rapportarsi all'eredità montesquieuiana e di rivivere, alla luce della realtà contemporanea, le indicazioni della sua teoria politica. È questo infatti il nodo centrale di tutta la complessa questione della fortuna di Montesquieu negli anni della Rivoluzione francese.

La teoria delle forme di governo esposta nell'*Esprit des lois* introduce, come si sa, un'importante innovazione rispetto allo schema tradizionale, di ascendenza aristotelica, che distingueva, a seconda che il potere fosse esercitato da uno, da molti o dai più, tre principali tipi di regime, la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia. Montesquieu, seguendo l'esempio di Machiavelli, accorpa nell'unica categoria della repubblica i regimi aristocratici e democratici, e conferisce invece dignità di vera e propria forma di governo al dispotismo, che era considerato generalmente una degenerazione della monarchia. In queste scelte si riflette certamente da un lato la convinzione, già ricordata, della sostanziale inattualità del modello repubblicano nell'Europa settecentesca, dall'altro la volontà di porre al centro della propria riflessione quell'alternativa fra monarchia temperata o moderata e potere dispotico «senza né leggi né freni» che rappresentava il nodo centrale della realtà politica contemporanea. Del resto, proprio perché aveva potuto considerare un orizzonte ben più vasto e complesso rispetto al pensiero politico precedente, l'opera di Montesquieu era stata considerata dall'opinione pubblica settecentesca particolarmente moderna

28. M. Galdi, *Necessità di stabilire una repubblica in Italia*, in A. Saitta (a cura di), *Alle origini del Risorgimento: i testi di un «celebre» concorso*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1964, vol. I, p. 278.

29. Vedi per esempio C. Botta, *Proposizione ai lombardi di una maniera di governo libero*, in A. Saitta (a cura di), *Alle origini*, cit., vol. I, p. 45. Ma su questo punto cfr. la sintesi di D. Felice, *Note sulla fortuna di Montesquieu nel triennio giacobino italiano (1796-1799)*, in questo volume, pp. 86 ss.

ed attuale, ben più adatta a fornire risposta ai problemi di fondo della situazione politica che non le opere di Machiavelli il quale, al di là dello straordinario valore della sua riflessione, aveva comunque dovuto limitare il suo campo di osservazione all'esperienza del mondo classico e della prima età moderna.

Com'è noto, Montesquieu, al di là del relativismo che caratterizza la sua posizione di studioso dei vari regimi politici, manifesta una chiara predilezione per la monarchia moderata o temperata la quale, ancorché formalmente riferita soprattutto all'assetto istituzionale uscito dalla gloriosa rivoluzione inglese del 1688, appare piuttosto un regime dalla forte impronta aristocratica, quale si sarebbe potuto sviluppare in Francia da un trionfo della resistenza parlamentare all'assolutismo monarchico. Anche la categoria del dispotismo, presentata come tipica espressione degli immensi imperi orientali, tiene ben presente soprattutto la realtà francese, tant'è che si intravede nitidamente dietro di essa l'odiato assolutismo di Luigi XIV. Di fronte alle valutazioni implicite nelle teorie montesquieuiane i democratici italiani assunsero in genere, fin dagli anni della loro formazione, una posizione piuttosto complessa ed articolata. Da un lato essi, come si è visto, considerarono il filosofo francese un pensatore di ispirazione sostanzialmente repubblicana, e trassero infatti dai suoi scritti tutta una serie di motivi di natura antitirannica; essi però non condivisero affatto le sue simpatie per il modello inglese e respinsero la connotazione fortemente negativa del regime dispotico che si ricava dalle pagine dell'*Esprit des lois*. Particolarmente significativo è al riguardo il giudizio espresso da Mario Pagano nei suoi *Saggi politici*. Il pensatore napoletano descrive gli opposti modelli della monarchia moderata e del dispotismo in termini evidentemente mutuati dal pensiero di Montesquieu, ma ne rovescia completamente il segno. A suo parere la monarchia caratterizzata dalla presenza di corpi intermedi in grado di limitare il potere assoluto del re è un regime funesto per il popolo, abbandonato all'arbitrio di questi potenti: «distrutte queste potenze nasce la perfetta eguaglianza, che o il dispotico governo, o il popolare fa nascere»[30].

Queste valutazioni riflettono evidentemente una posizione ancora favorevole ad una monarchia illuminata, capace di utilizzare il suo potere assoluto per colpire e limitare quelle forze feudali che opprimevano il popolo e ostacolavano lo sviluppo della società. Tuttavia accanto al persistere della prospettiva del dispotismo illuminato emerge anche dalla pagina di Pagano il maturare, almeno a livello potenziale, di una prospettiva che già lasciava

30. F. M. Pagano, *Saggi politici de' principii, progressi e decadenza della società*, seconda edizione, Napoli, Raimondi, 1791, vol. II, p. 143.

presagire la futura scelta democratica: significativamente al dispotismo non si contrappone più la monarchia moderata, come in Montesquieu, ma il regime popolare. È questa la prospettiva che segnò, per un'intera generazione, il progressivo, non sempre lineare, trapasso dall'illusoria attesa di un principe filosofo alla milizia rivoluzionaria.

Analoghe a quelle del Pagano sono le riflessioni di Pietro Custodi in un *Saggio sulle vicende delle società civili* composto nel 1794 e rimasto inedito. Il giacobino di Galliate riduce infatti a due sole le «epoche principali del corso delle nazioni, che tutte abbraccia le varie ed infinite forme di governo»[31], la repubblica e la monarchia, riproponendo in pratica la contrapposizione enunciata da Machiavelli nell'esordio del *Principe*: «Tutti gli Stati, tutti i dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono o repubbliche o principati».

Questa drastica semplificazione del corso delle nazioni rispondeva evidentemente alla necessità di considerare la nuova situazione politica creata dalla Rivoluzione francese, una situazione che rendeva ormai del tutto inattuale lo schema montesquieuiano, incentrato sulla contrapposizione fra monarchia moderata e dispotismo. Per quanto riguarda la monarchia limitata dalla presenza di una qualche forma di rappresentanza politica, Custodi pensa che vada classificata piuttosto fra i «governi misti di regie e di popolari prerogative»[32], e la considera comunque simile alla repubblica aristocratica, e necessariamente effimera, in quanto non rappresenta che un momento di passaggio verso il regime popolare. Evidentemente su queste considerazioni ha pesato, oltre al tradizionale rifiuto del regime costituzionale inglese, la considerazione della costituzione francese del 1791. D'altra parte nel pensiero del giacobino di Galliate il dispotismo viene sempre più chiaramente identificato come «la monarchia per eccellenza»[33]. Certo era ancora viva in lui, come nel Pagano dei *Saggi politici*, l'idea di una monarchia illuminata, impegnata in una profonda azione riformatrice:

> In questa [forma di governo] può il principe tosto che il voglia, formare la felicità de' popoli stessi; e ciò meglio ancora che in qualunque altro governo, quanto sono in questo minori i mezzi che i vizj privati aver possono per corrompere la rigidezza dell'ordine pubblico. Onde se avviene il contrario, devono i popoli incolparne soltanto l'umana perversità[34].

31. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 534.
32. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 535.
33. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 534.
34. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 535.

Ma il modello del dispotismo illuminato sembra essere richiamato ormai solo in via ipotetica. Quando Custodi componeva questa sua opera giovanile, quella stagione era definitivamente chiusa, e nuovi problemi erano stati imposti dalle vicende politiche contemporanee alla riflessione dei filosofi. Monarchia e dispotismo, regimi così puntigliosamente distinti e contrapposti da Montesquieu, vengono accomunati da Custodi in un'unica categoria, contraddistinta da una connotazione fortemente negativa. Come già nel citato brano di Mario Pagano, alla monarchia, sempre sostanzialmente dispotica nella sua natura al di là delle varie forme che essa storicamente ha assunto, si contrappone ormai, come polo alternativo del corso politico delle nazioni, il regime popolare o democratico[35]. Naturalmente anche per questo aspetto i giacobini italiani si sforzarono di trarre insegnamento dall'esperienza rivoluzionaria, e tentarono di rendere più attuale il concetto di democrazia, svincolandolo in parte dai modelli delle repubbliche antiche, onde sostituire all'idea di democrazia pura o perfetta il moderno concetto di democrazia rappresentativa[36].

Ma l'esperienza rivoluzionaria non suggerì solo un adattamento della teoria delle forme di governo: nelle nuove condizioni storiche si ponevano alla riflessione politica compiti nuovi, che richiedevano un completo superamento dello stesso impianto del pensiero montesquieuiano. La consapevolezza della necessità di un profondo rinnovamento della scienza politica è espressa con particolare lucidità da Pietro Custodi nel suo *Saggio sulle vicende delle società civili*. Punto di partenza dell'opera è infatti una radicale critica di tutto il pensiero politico precedente, che coinvolge inevitabilmente la stessa riflessione montesquieuiana. Secondo il giacobino di Galliate le meditazioni più proficue sulle vicende dei corpi civili erano state espresse dai filosofi greci i quali, avendo composto le loro opere «appunto mentre la loro patria risentiva già le scosse delle vicine rivoluzioni, se ne occuparono specialmente». Al confronto con il pensiero greco quanto mai inadeguata e carente era stata la riflessione dedicata a questo argomento dal

35. In un appunto manoscritto probabilmente posteriore al 1794, e risalente al triennio 1796-1799, Custodi scrive: «Il dispotismo e la democrazia che sono gli estremi di tutte le diverse forme di governo usar debbono degli stessi mezzi per conservarsi, quelli cioè di stabilire la più perfetta eguaglianza *nelle persone e nelle proprietà*, sicché la legge non ha altra diferenza, se non che nel dispotismo è il voto d'un solo, e nella democrazia è il voto de' rappresentanti della pluralità» (V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 492; il corsivo è di Custodi).

36. Cfr. per questo le considerazioni di L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 177 ss.

pensiero politico moderno, e dalla stessa filosofia illuministica: «distratti» dalla lunga durata dei governi monarchici sotto i quali avevano in genere vissuto, i filosofi e i moralisti avevano trascurato quasi del tutto «queste sublimi ricerche» ed avevano privilegiato la statica, per così dire, piuttosto che la dinamica della vita sociale, avevano studiato cioè più i periodi di stabilità e di equilibrio che i momenti di crisi e di rivoluzione. Sicché quando «uno straordinario moto vertiginoso», e cioè la Rivoluzione francese, era sorto improvvisamente nel cuore dell'Europa, i filosofi si erano rivelati totalmente incapaci di spiegarne le cause e il significato: di fronte ad uno dei più grandi eventi nella storia dell'umanità essi erano rimasti impassibili, non avevano saputo far altro che osservare e tacere[37]. Custodi esprime dunque con lucida consapevolezza la crisi attraversata dalla cultura illuministica di fronte ad una svolta storica che essa non aveva né previsto né auspicato, e che imponeva un profondo ripensamento delle teorie politiche settecentesche. Ma per comprendere la natura e i motivi di questa penetrante critica del pensiero illuministico occorre considerare un'annotazione manoscritta che Custodi poi non ha inserito nella redazione definitiva del manoscritto del *Saggio*. In questo brano egli, nell'intento di delineare i contenuti di questo auspicato rinnovamento della scienza politica, ripropone la lezione degli autori che, con Machiavelli, hanno esercitato un influsso decisivo sulla sua formazione filosofica:

> Rossò dice che per conoscere ciò che è, bisogna conoscere ciò che deve essere; e Vico ne avverte che le dottrine devono cominciare da quando cominciano le materie che trattano: per non aver osservato questa regola egli chiama imperfetti i sistemi di Grozio, di Seldeno e di Puffendorfio, e perciò ancora Rousseau chiama imperfetto il sistema di Montesquieu ch'egli stima il solo che avrebbe potuto creare questa *grande ed inutile scienza*[38].

Il brano di Rousseau, tratto dal libro V dell'*Émile*, mette in risalto l'errore di fondo che aveva inficiato la riflessione di Montesquieu: questi aveva dedicato tutta la sua attenzione alla legislazione positiva, senza occuparsi dei principi del diritto politico mentre, per fondare una solida teoria politica, occorre riunire i due momenti, lo studio della realtà esistente e l'individuazione dei principi razionali sui quali deve fondarsi una società giusta. Ma la chiave per comprendere il significato del pensiero di Custodi ci è fornita dalla frase di Vico, che costituisce la CVI degnità della *Scienza Nuova.*

37. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 528.
38. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 440.

Ispirandosi allo storicismo vichiano, Custodi ha compreso che il pensiero umano, essendo l'espressione o, per meglio dire, il riflesso di determinate circostanze storiche, può svilupparsi solo se la realtà gli offre la materia per la sua analisi scientifica. La filosofia, dopo i grandi pensatori dell'antica Grecia, aveva trascurato lo studio delle vicende delle società civili perché la storia non le aveva offerto l'occasione, ovvero la «materia», per tale riflessione. Dopo la Rivoluzione francese la filosofia vedeva improvvisamente aprirsi nuovi orizzonti, nuovi spazi di ricerca che richiedevano un radicale superamento delle teorie politiche settecentesche. La rottura rivoluzionaria, che aveva favorito negli ambienti democratici una profonda, feconda riflessione sull'opera di Montesquieu, poneva anche le premesse per una radicale critica dell'impianto su cui si fondava la sua analisi politica.

Particolarmente significativa in tal senso è la tendenza di molti democratici italiani a sviluppare in senso radicalmente materialistico i fondamenti scientifici, sperimentali che l'autore dell'*Esprit des lois* aveva inteso dare alla sua riflessione. L'opera montesquieuiana si prestava particolarmente a questa operazione proprio perché stabiliva un costante parallelismo fra le leggi che reggono la società e quelle del moto, e soprattutto perché individuava nella natura fisica, biologica dell'uomo uno dei fondamenti essenziali della legislazione. Emblematica è a questo riguardo la posizione assunta dai democratici italiani rispetto alla controversa questione dell'influenza del clima sulla legislazione. Certamente il volontarismo giacobino si ribellava al rigido determinismo implicito in talune affermazioni di Montesquieu, soprattutto quando esse venivano, o potevano essere addotte come argomenti contrari alla prospettiva di democratizzazione della Penisola. Lo testimoniano efficacemente le parole di Matteo Galdi nell'opuscolo *Necessità di stabilire una repubblica in Italia*:

> Non è più degnato neppur di un fuggitivo sguardo il tirannico sistema di quei politici i quali sostennero che la libertà de' popoli potea dipendere dalla loro posizione, dal clima, e d'altre cause estranee alla costituzione e all'assoluta volontà de' liberi cittadini[39].

Tuttavia non mancò chi assunse un atteggiamento più problematico che, se respingeva una lettura rigorosamente deterministica della teoria montesquieuiana, ne conservava però quelle intuizioni che potevano essere sviluppate in una direzione integralmente materialistica. È questa la posizione espressa, ad esempio, da Vincenzio Russo nei suoi *Pensieri politici*:

39. M. Galdi, *Necessità*, cit., p. 283.

Non convengo con Montesquieu a fare del clima una fatalità: non con Hume e con Elvezio a negargli ogni influenza. Quegli è smentito dalla storia politica del genere umano: questi lo sono dalla storia naturale della terra.
[...] Io concepisco la vitalità, fondamento delle passioni, come una nel principio, ma non già la stessa in tutti nella quantità; ed è varia poi nello sviluppo in ragione dei fluidi e dei solidi, che formati a tenore della quantità di essa sono da essa posti in azione ed avvivati. Pare che essa scema ai poli e cresca a misura che si stia più vicino all'equatore.
[...] Vorrei che la medicina associasse alquanto più le sue cure filosofiche con quelle della politica. Sono sicuro che le renderebbe uffizi più rilevanti che non pare per ventura a chi vi rifletta con poca maturità[40].

Un'analoga tendenza si evidenzia nella riflessione di Pietro Custodi il quale, ad esempio, basa la sua definizione del «costume» di un popolo in primo luogo sui suoi bisogni fisici[41]: questo concetto, che aveva in Montesquieu, ma anche in Helvétius, un valore prevalentemente culturale, in senso antropologico e sociologico, e indicava perciò l'insieme degli usi, delle abitudini, delle istituzioni che formano lo spirito generale o il «genio» di ciascun popolo, viene orientato invece dal Custodi in una prospettiva sensistico-materialistica ed esprime in pratica la natura dei legami instauratisi fra gli uomini in relazione al soddisfacimento delle loro necessità materiali. In questa prospettiva l'elemento decisivo di tutta la vita morale e sociale, e il principale punto di riferimento della stessa legislazione positiva, diventa il bisogno fisico dell'uomo. In tal senso anche la teoria delle forme di governo si riempiva di un contenuto nuovo, ed assumeva una tipica impronta materialistica.

Nella riflessione di Custodi il fondamento delle varie forme di governo non era più un principio di natura morale, secondo l'astratta definizione di Montesquieu: ogni regime politico non è che l'espressione dei rapporti di forza fra i vari interessi privati presenti nella società, e perciò si caratterizza soprattutto per l'assetto economico-sociale che ne ha determinato la nascita e che ne determina la sopravvivenza. È insomma la distribuzione della ricchezza fra i vari gruppi sociali l'elemento determinante nello stabilimento dei vari regimi politici, per cui «a diversi gradi d'ineguaglianza corrispondono le diverse forme di governo»[42].

40. V. Russo, *Pensieri politici*, cit., pp. 327-330 e *passim*.
41. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 431.
42. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 427.

Naturalmente non bisogna cedere alla tentazione di modernizzare eccessivamente le concezioni del giovane Custodi, che risentono ancora dell'impostazione prevalentemente morale del problema economico tipica della cultura settecentesca. Egli ad esempio è convinto, come Rousseau, che i bisogni che eccedono il necessario sono un male, una pericolosa fonte di corruzione, proprio perché rendono necessari rapporti di scambio che legano gli uomini fra loro in una relazione di reciproca dipendenza. Tuttavia egli esprime indubbiamente un'interessante concezione materialistica delle vicende politiche, che individua nell'evoluzione delle varie forme di governo un riflesso dell'eterna lotta fra gli uomini per il soddisfacimento dei loro bisogni materiali. Una volta scoperta la causa delle vicende politiche, l'ineguaglianza delle ricchezze, e il fine che ogni governo deve per sua natura perseguire, la difesa degli interessi delle classi dominanti, l'analisi formale dell'organizzazione istituzionale assume un rilievo del tutto secondario. Bisogna soprattutto considerare la sfera delle relazioni economico-sociali, e solo in via accessoria e subordinata la regolamentazione formale dei rapporti civili, che non ha alcun autonomo rilievo ed è solo l'espressione dei rapporti di forza fra i vari interessi privati. Partendo da queste premesse il Custodi può sottoporre ad una critica radicale tutte le teorie avanzate dal pensiero politico precedente circa la natura e i caratteri dei regimi politici, e può prendere le distanze anche dalle classiche teorie dell'*Esprit des lois*:

> Per tutto ciò si vedrà quanto Montesquieu, e con esso quasi tutti i politici avessero limitate e ristrette le idee loro intorno ai governi, allorché stabilirono che la nobiltà e perciò le richezze son proprie delle monarchie, e proprie delle repubbliche la frugalità e l'eguaglianza de' beni: attribuendo così diversi principj a cose delle quali una è la causa, e lo scopo; quindi si potrà giudicare delle conseguenze de loro ragionamenti[43].

Alla luce dell'esperienza rivoluzionaria la teoria montesquieuiana non poteva che apparire statica, ferma ad uno sterile, formalistico confronto fra le caratteristiche intrinseche di ogni forma di governo, ma del tutto incapace di cogliere l'elemento dinamico che caratterizza l'evoluzione della realtà politica. Né poteva essere diversamente, alla luce dell'insegnamento vichiano: Montesquieu non era stato in grado di elaborare una teoria delle rivoluzioni politiche perché la storia non gliene aveva offerto la materia. L'evoluzione delle forme di governo era motivata nelle pagine dell'*Esprit des lois* con la corruzione del loro principio ispiratore. Ma quest'ultimo era individuato

43. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 441.

sulla base di una considerazione prevalentemente morale, e dunque astrattamente formale, della realtà politica. Al contrario «l'occulta forza»[44] che muove incessantemente i vari regimi politici e li spinge verso periodiche, ricorrenti crisi, va cercata nella sfera delle relazioni economico-sociali, nella lotta per il soddisfacimento dei bisogni materiali degli uomini: «La volontà dell'uomo non ha in questa [forza] alcuna parte; considerato ne' suoi rapporti colla società dipendentemente da' suoi bisogni egl'è un essere fisico, e perciò sottoposto alla legge immutabile dell'ordine naturale»[45].

Una volta individuata questa forza, Custodi poteva dare un contenuto nuovo, dinamico alla teoria politica, ponendola in grado di spiegare finalmente le cause profonde di quelle rivoluzioni che il pensiero settecentesco, abbagliato dall'apparente stabilità dell'istituto monarchico, aveva completamente ignorato. Anche il relativismo montesquieuiano veniva posto dal Custodi su basi completamente diverse. Egli infatti riteneva sterile una mera classificazione delle caratteristiche formali di ciascun regime: occorreva invece considerare ancora una volta i fondamenti economico-sociali, o materiali, dei vari tipi di organizzazione politica. Solo in questa prospettiva si realizzava una radicale critica della vecchia discussione intorno alla migliore forma di governo: «Coloro che pretendono di decidere la questione col *solo* esame de' *caratteri* distintivi di ciascun governo considerati per se stessi, ossia *assolutamente*, fabbricano sopra un'ipotesi affatto chimerica ed infruttuosa».

Bisogna considerare in primo luogo che ogni forma di governo «è sempre il risultato della volontà del *maggior numero*, come quello che possiede una decisiva superiorità di forze». D'altro canto la miglior forma di governo non può essere che quella che attua al massimo grado la pubblica utilità, ovvero «che si conformerà collo stato morale e fisico d'un *maggior numero* di cittadini». Da tali premesse deriva, come la logica conclusione di questa sorta di sillogismo, la risoluzione del problema:

> Dunque se quello è miglior governo che si conviene alla pluralità de' cittadini, e se da questa dipendono costantemente le particolari forme de' governi medesimi, ne segue che quel governo che *attualmente sussiste* in ciascuna società sarà *il migliore* che aver si possa. Quindi la questione per esser utile deve cangiar di soggetto, ne v'ha più luogo al filosofo di investigare *qual forma di governo meglio si convenga ad una data società*, ma gli resta solo a determinare i gradi della di lei prosperità dall'*estensione* della pluralità de' cittadini *interessati a mantenere l'attual* forma di governo[46].

44. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 528.
45. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., p. 529.
46. V. Criscuolo, *Il giacobino Pietro Custodi*, cit., pp. 455-456 (i corsivi sono del Custodi).

Una volta stabilita l'assoluta necessità delle leggi che presiedono allo sviluppo storico, il Custodi è portato naturalmente a riconoscere che il governo esistente in un dato momento storico è il migliore che si possa avere in quelle circostanze, perché il solo concretamente possibile. A condizioni storiche diverse corrispondono necessariamente regimi politici diversi: non ha perciò alcun senso esprimere astratti giudizi di valore. Custodi accetta dunque il relativismo che caratterizza l'impostazione dell'*Esprit des lois*, ma lo riempie di un contenuto radicalmente nuovo.

Ma la critica del pensiero montesquieuiano si sviluppava, nella riflessione del movimento democratico italiano, anche da un altro punto di vista. Animati da un profondo sentimento patriottico, i giacobini italiani furono indotti dalla lezione degli eventi rivoluzionari a rivalutare una tradizione di pensiero nazionale che si rivelava particolarmente feconda in quegli anni di repentini rivolgimenti proprio in virtù del profondo realismo politico che l'aveva animata. Il capostipite di questa corrente di pensiero, caratterizzata da una forte impronta «ghibellina», nella quale il tentativo giacobino trovava la sua vera matrice intellettuale e le sue radici nazionali, fu identificato unanimemente nel Machiavelli, esaltato come il vero padre della rivoluzione italiana. Questa tradizione di pensiero, naturale retroterra ideologico di una repubblica democratica italiana, veniva esaltata dai giacobini contro la stessa cultura illuministica, e finiva con il ridimensionare ai loro occhi anche la grande lezione di sapienza politica espressa dall'opera di Montesquieu:

> Campanella, Macchiavelli, Gravina, Vico che dovevano piegare il capo sotto i tiranni ed i pontefici hanno creato un Montesquieu, che la Francia onorava ne' suoi liberi slanci; e questi avendone riconosciuto il merito sublime non ha sdegnato di attignerne le idee, ed abbellirle colle sue bellezze immortali[47].

Vi era già qui un preludio di quella orgogliosa rivendicazione del primato intellettuale del pensiero italiano nelle scienze economiche e politiche, oltre che nelle lettere e nelle arti, che avrebbe caratterizzato i primi anni del nuovo secolo e che avrebbe visto fra i suoi protagonisti tanti reduci del movimento giacobino.

47. «Termometro politico della Lombardia», n° 51, 7 nevoso anno VI repubblicano (27 dicembre 1797), p. 422. Cfr. V. Criscuolo (a cura di), *Termometro politico della Lombardia*, vol. III, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1994, pp. 396-397.

Appendice

*Montesquieu, la Repubblica di Genova e la Corsica**

di *Salvatore Rotta*

Nelle note di viaggio a Genova (9-20 novembre 1728)[1] Montesquieu non fa parola della Corsica. La «paix génoise» vi regnava da centosessanta anni[2]. Dopo la *pax romana* mai più l'isola godrà di un cosi lungo «intervalle de tranquillité»[3]. Nessun còrso si era levato in tutti quegli anni a reclamare l'indipendenza o almeno qualche forma di autonomia. E nessuno, dentro o fuori l'isola, aveva criticato i metodi coloniali della Repubblica. Più nessuno – dopo la sua vittoria su Sampiero e il suo partito nel 1569, che le lasciava l'isola in possesso «pieno, intero, incondizionato» – aveva diritto «de lui demander compte de la façon dont elle traitait ses sujets insulaires»[4]. Che il governo genovese avesse allora saputo «malgré les inimitiés extérieures et les complots intérieurs [...] sauver à la fois sa liberté et l'intégrité de ses possessions, témoigne – riconosce il maggiore storico della riconquista – d'une fermeté d'âme et d'une constance dans les desseins qui ne manquent pas de grandeur»[5]. L'aver saputo conservare per sé l'isola, eliminando Francia, Spagna e Toscana, era stato un successo del quale giu-

* Questo contributo viene inserito in Appendice in quanto, benché tematicamente connesso all'argomento della tavola rotonda, è incentrato su un periodo storico anteriore a quello della Rivoluzione francese.

1. Montesquieu, *Œuvres complètes,* publ. sous la direction d'A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-55, vol. II, pp. 1052-1064.

2. F. Ettori, *La paix génoise*, in *Histoire de la Corse*, publ. sous la direction de P. Arrighi, Toulouse, Privat, 1971, pp. 245-306.

3. R. Emmanuelli, *Gênes et l'Espagne dans la guerre de Corse, 1559-1569*, Paris, Picard, 1964, p. 446.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

stamente la Signoria andava tuttora fiera. Ora però quei pretendenti si erano rifatti accaniti; e purtroppo gli equilibri internazionali non permettevano più il rinnovarsi di quel miracolo. Montesquieu a ogni modo non metteva in discussione il possesso genovese dell'isola. Ridisegnando per gioco la carta politica dell'Italia aveva per un momento preso in considerazione l'ambizioso progetto accarezzato da Vittorio Amedeo II fino alla morte: impossessarsi del Finale e di Savona e farsi «re di Liguria»[6]. Abbandonata la riviera di Ponente e collocato nella genovesissima Bonifacio «le centre de leur puissance», i Genovesi avrebbero potuto formare laggiù «une grande puissance maritime»[7]. Ma aveva cassato quella fantasticheria.

Il dominio di Genova sulla Corsica aveva cominciato a incrinarsi di lì a poco, alla fine del 1729; e si trasformerà con il tempo in volontà assoluta di secessione[8]. L'Europa fu inondata a partire dal 1731 dai manifesti degli insorti. Le Gazzette diedero puntualmente notizia di quei segnali di malcontento. Ma neppure ora, verso il 1731, nella velenosa *Lettre sur Gênes*, tutt'altro che benevola verso l'oligarchia dominante («je n'ai pas vu un seul Génois qui ne déteste ses souverains»), Montesquieu accenna ai rumori di Corsica[9]. Silenzio tanto più curioso in quanto il Saint-Olon nel suo *Mémoire* (1682), che Montesquieu mostra di conoscere, aveva tanto insistito sul vantaggio per la Francia di togliere alla Repubblica inetta e impotente quella gioia rara[10].

6. O. Pastine, *La Repubblica di Genova e le Gazzette*, Genova, F.lli Walser & C. 1923, p. 81.

7. *Pensée* 313 (*Œuvres*, cit., II, p. 133).

8. G. Oreste, *La prima insurrezione còrsa del secolo XVIII (1730-1733)*, «Archivio storico di Corsica», XVI (1940), pp. 1-12; 147-164; 292-315; 393-430; XVII (1941), pp. 32-79; 159-209. Ingannato dalle sue fonti, l'Oreste anticipa al 1731 la volontà di secessione datando a quell'anno la costituzione che fu invece votata a Corte quattro anni dopo (XVI, p. 418). Quanto alla consulta dei teologi a Orezza (*ibid.*, p. 420), non era stata affatto proclamata in essa la guerra «giusta e santa». I Còrsi erano stati invitati anzi ad aspettare l'esito dei negoziati aperti con Genova (F. Ettori, *Le congrès des théologiens à Orezza, 4 mars 1731. Mythe et réalité*, «Études corses», I [1973], p. 77 ss.). È vero tuttavia che dal dicembre 1730 la rivolta si dà dei capi, poco entusiasti in verità e accomodanti con Genova (P. Antonetti, *Histoire de la Corse*, Paris, Laffont, 1902, pp. 312-313). È dei primi mesi del 1731 il manifesto che s'intitola: *Ragioni che vengono allegate dai popoli della Corsica per la loro sollevazione* (Copia: Archivio di Stato, Genova, *Ribell. Corsica*, F. 3/3001). Vi sono riassunti i 29 capitoli, ossia i *cahiers de doléances* presentati in aprile dai capi della rivolta al nuovo commissario generale Veneroso (F. Pomponi).

9. *Œuvres*, cit., II, pp. 1303-1312.

10. *Œuvres*, cit., II, pp. 1058, 1311. Il *Mémoire des revenues et des forces de la République de Gennes* [déc. 1682] si legge in: *Recueil des instructions*, XIX, publ. par E. Driault, Paris, Alcan, 1912, pp. 185-199, ch. VI, *De la Corse*, pp. 197-199.

I Còrsi intanto si erano mossi in direzione della Spagna; ma la situazione internazionale non aveva permesso a Filippo V d'intervenire. Intervenne invece volentieri, e proprio perché inquieto delle mire spagnole, l'imperatore Carlo VI, che accettò l'invito di Genova d'inviare nell'isola nell'agosto del 1731 un contingente di ottomila uomini e artiglieria a rafforzamento delle scarse milizie genovesi. L'esercito imperiale al comando prima del colonnello conte di Wachtendonck poi del principe di Württemberg ottenne, dietro promesse di un perdono generale e di serie riforme, la sottomissione degli insorti. Fedele alla parola data e premuto dai suoi più stretti collaboratori (il conte di Sinzerdorff, il Rialp, il principe Eugenio, il governatore di Milano, conte di Daun) Carlo insisterà, anche personalmente, per una politica di riforme. Ne seguì una concitata trattativa tra Genova, Milano e Vienna circa gli articoli da essere garantiti dall'imperatore e quelli no. Alla fine, il 23 e 28 gennaio 1733, vennero approvate da Minor Consiglio rispettivamente le *Concessioni graziose fatte dalla Ser.ma Repubblica di Genova a' popoli, e sudditi del Regno di Corsica colla interposizione della Cesarea Garantia* (17 articoli) e i *Nuovi ordini, e decreti della Ser.ma Repubblica di Genova da osservarsi nel Regno di Corsica per il buon regolamento di quell'Isola* (40 articoli)[11]. Le *Concessioni graziose* erano «assez habilement nuancées pour désarmer la rébellion par des mesures où chaque classe sociale trouvait son intérêt»[12]. In realtà non ottennero che una tregua. All'inizio del 1734 l'insurrezione si riaccende. Nel gennaio del 1735 la Consulta di Corte organizza la Corsica in Stato sovrano. Questa prima costituzione, confezionata dall'avv. Sebastiano Costa, attrasse l'attenzione del Montesquieu che la fece trascrivere per intero nel suo *Spicilège*, così come era stata riprodotta dalla Gazzetta di Amsterdam il 1° aprile 1735[13].

Il potere di deliberare e decidere di tutti gli affari, tasse e imposizioni del Regno era riservato alla dieta generale composta dai deputati di ogni città e villaggio del paese. Ogni tre mesi essa doveva nominare una giunta sovrana di sei membri che assieme ai tre generali – Andrea Ciaccaldi, Giacinto Paoli, Luigi Giafferi – avrebbe assunto i poteri di governo. La dieta non poteva

11. La storia minuta di queste trattative è stata tessuta da G. Oreste (*La prima insurrezione*, cit., XVII, pp. 159-209).

12. Biblioteca Civica Berio, m. r. XIV, 5, 13 e 14. Il testo è riprodotto da G. G. Cambiagi, *Istoria del regno di Corsica*, vol. III, Firenze, 1771, pp. 46-51. Cfr. P. Antonetti, *Histoire*, cit., p. 137.

13. *Spicilège* n° 611. Il testo intero (ma con i nomi storpiati) si legge nell'edizione curata da L. Desgraves (Paris, Laffont, 1991). Mi permetto di rinviare all'edizione critica di questo testo, apprestata da me e da R. Minuti, per le *Œuvres complètes*, XIII, di prossima pubblicazione presso la Voltaire Foundation.

essere convocata che per ordine dei generali. Le deliberazioni del Consiglio di guerra, del magistrato dell'abbondanza, di quello dei padri del Comune, di quello delle monete (tutti composti di quattro membri), dovevano essere approvate dalla giunta. Grande importanza veniva data ai titoli di ciascun magistrato: quello di altezza reale competeva ai tre generali e ai capi della dieta; quello di eccellenza ai membri della giunta; ai membri di tutti gli altri comitati quello di illustrissimo. La pena di morte era generosamente comminata non soltanto a coloro che si rifiutassero di accettare incarichi o impieghi conferiti loro dalla giunta e che venivano perciò dichiarati ribelli, ma anche a coloro che osassero disprezzare o ridicolizzare i titoli conferiti ai generali, alla giunta di governo e a tutti gli ufficiali e ministri della dieta. Una segreteria di Stato composta da due membri era incaricata di vigilare sulla quiete del regno e soprattutto sui traditori della patria o supposti tali con il potere di giudicarli con processo segreto e di condannarli a morte.

Montesquieu purtroppo non commenta gli articoli fondanti questo nuovo Stato che aveva per protettrice la Vergine e per gonfaloniere Cristo e che per molti aspetti può essere considerato, almeno nelle intenzioni, democratico[14]. Probabilmente gli articoli sul *crimae lesae* e quello sui sospetti dovettero suscitargli qualche perplessità[15].

Poco più di un anno dopo, il 15 aprile 1736, venne eletto re di Corsica il westfaliano Teodoro di Neuhoff, deposto da nave inglese il 12 marzo sulla spiaggia di Aleria. La costituzione di Corte venne prontamente sostituita da una nuova costituzione monarchica, sempre fattura del Costa, che prevedeva una dieta di ventiquattro membri, un'imposta modesta, un'università, un ordine di nobiltà, l'accesso dei Còrsi a tutti gli impieghi pubblici con esclusione dei Genovesi, che avrebbero dovuto lasciare la Corsica e con loro i coloni greci di Paomia, e i loro beni confiscati, e infine, cosa sorprendente: libertà di coscienza. Ma durò soltanto sei mesi: resosi conto della rapida disaffezione dei sudditi, Teodoro lasciò segretamente l'isola l'11 novembre 1736, non senza però speranza di ritorno (e infatti ritornò nel 1738 e nel 1743)[16].

14. Su questo testo «obscur et informe» (F. Ettori), cfr. R. Emmanuelli, *Précis d'histoire de Corse*, Ajaccio, Éditions Cyrnos et Méditerranée, 1970, pp. 80-82; F. Ettori, *Histoire de la Corse*, cit., pp. 319-321. In questa occasione fu varato l'inno nazionale *Dio vi salvi regina* (S. B. Casanova, *Histoire de l'Église de Corse*, Ajaccio, Impr. Typographique, vol. II, 1932, pp. 76-77): a mia conoscenza il primo inno nazionale. Il *God save the King* fu cantato a Drury Lane il 25 settembre 1745 (P. R. Scholes, «*God save the King*»: *its History and its Romance*, Oxford, Oxford University Press, 1943).

15. *Esprit des lois*, XII, 12.

16. A. Le Glay, *Théodore de Neuhoff, roi de Corse*, Monaco-Paris, 1907; Sebastiano Costa,

Il personaggio diventò ben presto un eroe da teatro; ma Montesquieu non si divertì alle sue spalle come farà più tardi Voltaire nel *Candide*. Quel breve regno era stato comunque un primo, aperto tentativo di dar corpo all'indipendenza della Corsica. Indipendenza difficile da ottenere e soprattutto da conservare. Le maggiori insidie venivano dalla Francia, che proprio in quegli anni aveva manifestato, o meglio stava per manifestare, un interesse violento per il possesso dell'isola. L'*envoyé extraordinaire* Campredon aveva speso molto della sua attività nel 1735 a ordirvi, con l'applauso e l'appoggio del segretario di Stato agli affari esteri Chauvelin, un colpo di mano[17]. Ma all'ultimo momento lo Chauvelin si era tirato indietro: un'azione così brutale avrebbe messo la Francia in troppa cattiva luce di fronte all'opinione europea. Meglio una penetrazione lenta e capillare, sempre che (come faceva sperare il Campredon) i Genovesi non volessero vendere l'isola. Idea, questa, tipicamente francese, alla quale Genova mai si piegò. Anche la cessione del 1768 non fu un atto di vendita: tanto è vero che il governo di Luigi XVI le offrirà nel 1790 la possibilità di una retrocessione[18]. A perseguire dunque quel fine in forme più vellutate provvide il vecchio Fleury: «L'habilité consista – scrive l'Antonetti – à associer, sur le papier, le Roi de France et l'Empereur»[19]. Il 12 luglio 1737 Luigi XV e Carlo VI stipularono infatti un trattato che garantiva la sovranità genovese sull'isola. E a nome dei due garanti, il 5 agosto successivo, negoziò con Genova l'invio di un corpo di spedizione di tremila uomini per pacificare l'isola. Il corpo sbarcò a Bastia l'8 febbraio 1738. Lo comandava il conte di Boissieux, uomo di pace. Per rendere più efficace la pacificazione il buon conte era impaziente di ricevere un nuovo regolamento che ampliasse le già larghe concessioni fatte dalla Repubblica nel 1733. La Repubblica vi si piegò; e inviò a Versailles Gian Francesco Brignole Sale per concordare con i principali ministri francesi (Amelot, Maurepas, Angervilliers, Orry) il testo definitivo. Avanti l'apertura della prima conferenza (l'affare fu sbrigato in due sedu-

Mémoires, publ. par R. Luciani, Paris-Aix en Provence, 1972-1975; P. Antonetti, *Histoire de la Corse*, cit., pp. 322-327.

17. D. Spadoni, *La trama di un ambasciatore in Genova per dar la Corsica alla Francia, 1735*, «Archivio storico di Corsica», XVII (1941), pp. 145-158; S. Rotta, «*Une aussi perfide nation*». *La «Relation de Gênes» de Jacques de Campredon, 1737*, «Quaderni Franzoniani», XI (1998), pp. 609-708.

18. N. Savelli, *La Corsica non fu venduta alla Francia*, «Archivio storico di Corsica», XIII (1937), pp. 351-360; R. Emmanuelli, *Le gouvernement de Louis XVI offre à la République de Gênes la rétrocession de la Corse, 1790*, «Annales historiques de la Révolution française», XLVII (1974), pp. 623-640.

19. P. Antonetti, *Histoire de la Corse*, cit., p. 239.

te) il Brignole fece pervenire al ministero delle sue *Remarche*. Tra le osservazioni spicca una sdegnata denunzia dell'inumanità dell'*Ordonnance criminelle*. In armonia con quella, gli estensori della bozza di regolamento avevano previsto la condanna a morte anche per coloro che avevano ucciso per legittima difesa o preterintezionalmente, riservando loro soltanto l'alea della grazia:

> Non può la Repubblica occultare la somma ripugnanza che pruova in astringere i giudici a condannar di morte chi avesse commesso un omicidio involontario o fatto a legittima difesa in modo che, a risalva della grazia, la quale da alcun contigibile accidente può tal volta essere frastornata, abbia a punirsi di morte un uomo, che dinanzi a Dio sarebbe innocente[20].

Ma i ministri francesi non vollero sentir ragioni: obiettarono che «così praticavasi in Francia onde non fu possibile rimuoverli»[21].

La conoscenza sommaria dell'art. VI del regolamento, letto però verso il 1746 nella *Gazzetta di Amsterdam* del novembre del 1738, fece esplodere l'ira del Montesquieu. Non su questo punto, come sarebbe stato ovvio, ma sul comma successivo, nel quale si ritirava al governatore dell'isola il potere, concessogli nel 1658, di punire *ex informata conscientia* a tre anni di galera (portati poi a cinque) falsi testimoni, falsamonete e complici. Ma egli credette che con quella procedura il governatore mandasse a morte i suoi governati. Il tono che assume nei confronti di Genova è sferzante: «Qui l'eût dit que les maxi-

20. Archivio di Stato/Genova, *Archivio segreto* 2222. G. F. Brignole Sale ai Seren.mi, Fontainebleau 18 ottobre 1738. Annesso A. Il Brignole Sale sarà eletto doge in anni difficili (1746-1748).

21. G. F. Brignole Sale ai Seren.mi, Fontainebleau 18 ottobre 1738 (Archivio di Stato/Genova, *Archivio segreto* 2222). Il testo dell'*Editto per i popoli dell'isola di Corsica* stampato dal Franchelli in: Biblioteca Civica Berio, m. r. XIV, 3. L'Editto è firmato dall'Amelot, dal principe Joseph von Lichtenstein e naturalmente dal Brignole. L'articolo VI cit. dal Montesquieu recita: «VI. Affine di estirpar li omicidj tanto frequenti nell'Isola, Noi fissiamo la pena di morte contro i rei di tal delitto, e ancora contro quelli, che faranno qualunque attentato all'altrui vita, benché la morte non succeda; e per impedire così le grazie che potrebbero loro accordare, Noi dichiariamo senza recare alcun pregiudizio alla Sovrana autorità della nostra Repubblica, di non voler giammai per l'avvenire accordare alcuna grazia ai rei d'omicidio, eccettuati quelli che avessero ciò fatto involontariamente, o nel caso di una legittima difesa, e secondo ciò che noi giudicheremo espediente. Si proibisce espressamente al Nostro Governator generale dell'Isola di condannare in appresso *ex informata conscientia* qualunque persona della Nazione a veruna pena afflittiva, ma soltanto di fare arrestare, e mettere in forze quelli che gli sembrassero sospetti, rendendocene esatto conto. Parimente proibiamo al medesimo Governatore la facoltà di avocare le Cause civili, e criminali, affinché il corso della giustizia resti libero in tutti i respettivi Tribunali, ove saranno portate».

mes les plus cruelles du despotisme ce seroit un peuple qui se vante d'être libre qui les auroit établies contre de malheureux sujets?». Oppressi in quel modo, i Còrsi erano stati costretti a chiedere il rispetto del diritto naturale: «Les Corses, dans leurs traités, ont été obligés de stipuler le Droit naturel, & la République de Gênes a signé le traité qui la couvre à jamais de confusion, par lequel elle s'engage de ne plus faire mourir les Corses sans procès, ni sur la conscience informée du gouverneur». La ininterrotta richiesta di aiuto alle corti straniere (tutte, a cominiciare dalla Francia, notoriamente disinteressate) per conservare alla Repubblica la sovranirtà sull'isola faceva dei suoi agenti doplomatici dei grandi seccatori: «Cette République, dans l'impuissance de reduire des peuples maltraités, envoye, de cour en cour, importuner tous les rois & acheter d'eux la vie de ces peuples, après l'avoir tant de fois vendue»[22].

Montesquieu stava allora lavorando a dare l'ultima mano al suo capolavoro. Non seppe astenersi dal manifestare la propria indignazione in un capitolo dell'opera[23]. Nel manoscritto parigino (che come prova il passo in questione rappresenta la penultima stesura di essa, come aveva congetturato lo Shackleton) troviamo già il suo *j'accuse*:

> Les Génois tenoient la Corse dans sa sujetion; mais il n'y avoit rien de si corrompu que leur droit politique, ni de si violent que leur droit civil. On se souvient de ce Traité dans lequel le Sénat leur promet qu'on ne les feroit plus mourir sur la conscience informé du gouverneur. On a vu souvent des peuples demander des privilèges, ici le peuple demande, ici le souverain accorde le droit naturel même[24].

Meglio si era condotta – diceva nel capitolo successivo, il 9° – l'Inghilterra nei confronti dell'Irlanda. L'aveva sì soggiogata per pura gelosia commerciale e la teneva alla sua stretta dipendenza («l'accable par le droit des gens»); ma le aveva dato almeno un «bon gouvernement politique et un bon gouvernement civil», ossia le sue proprie leggi, di modo che «l'État est esclave et les citoyens sont libres»[25]. Non poteva scegliere esempio più infelice: l'Irlanda del Settecento era «il popolo più oppresso dell'Europa occidentale»[26].

22. *Pensée* 1490 (*Œuvres*, cit., II, pp. 427-428). La datazione di questo frammento non è ardua: tre numeri dopo compare un'epigrafe per la morte dell'abbé de Vaudrun, che accadde appunto nel 1746 (n° 1493). La fonte è stata indicata dallo stesso Montesquieu in calce alla sua citazione (fino al 1757). Fu soppressa non, come pensa Derathé, perché errata (lo era), ma perché superflua.

23. *Esprit des lois*, X, 8.

24. Bibliothèque Nationale/Paris, F. F. Nouv. Acquis. 12833, f. 135.

25. *Ibid.*, f. 136; *Esprit des lois*, XIX, 27.

26. R. Palmer-J. Colton, *Storia del mondo moderno*, Roma, Editori Riuniti, 1998², vol. I, p. 174.

Buona regola a ogni modo del diritto di conquista era evitare la distruzione del popolo vinto. La violenza era stata purtroppo necessaria al momento della conquista; ma una volta fatta, toccava al conquistatore riparare una parte dei mali che esso aveva causato. Il diritto di conquista era insomma «un droit nécéssaire, légitime et malheurex, qui laisse toujours à payer une dette immense pour s'acquitter envers la nature humaine»[27]. Il relativismo portava Montesquieu a distinguere gli obblighi di ogni forma politica che si faceva conquistatrice: monarchie, repubbliche, Stati dispotici. Nel caso della repubblica, la differenza tra quelle aristocratiche e quelle democratiche non era sensibile: «Ce que j'ai dit de l'État populaire, se peut appliquer à l'aristocratie». Era il caso di Genova. Enunciava dunque la regola: «Quand une république tient quelque peuple sous sa dépendance, il faut qu'elle cherche à réparer les inconvénients qui naissent de la nature de la chose, en lui donnant un bon droit politique et de bonnes lois civiles». Proprio quello che la Repubblica di Genova, a parer suo, non aveva saputo fare, continuando ad abusare del diritto di conquista.

Nell'edizione ginevrina del 1748 si registrano tre piccole varianti: «Les Génois» è diventato «une république d'Italie»; la parola «Sénat» è stata sostituita con «elle» (=République); «le droit naturel même» è diventato «le droit de toutes les nations». Ecco dunque per comodità del lettore il testo quale si legge (o piuttosto, come vedremo, si leggeva) nell'*editio princeps* (Genève, Barrillot, 1748):

> Une république d'Italie tenoit des insulaires sous son obéissance. Mais son droit politique et civil à leur égard étoit vicieux. On se souvient de ce traité dans lequel elle leur promet qu'on ne les feroit plus mourir sur la conscience informée du Gouverneur. On a vu souvent des peuples demander des Privilèges; ici le peuple demande, ici le souverain accorde le droit de toutes les nations.

L'opera era appena giunta nelle mani di Mme de Tencin (fu la prima copia a giungere a Parigi) allorché due frequentatori assidui del suo salotto, che proprio nelle sue mani l'avevano rivoltata, la pregarono di comunicare all'autore le loro osservazioni su due passi dell'opera: quello riguardante il Banco di S. Giorgio[28]; quello relativo appunto alla Corsica. Si trattava di due coetanei, i quali avevano ricoperto entrambi in tempi diversi incarichi diplomatici a Parigi: Agostino Lomellini e Gian Francesco Pallavicini. Il Pallavicini era ancora all'epoca ministro plenipotenziario alla corte di Versailles. Erano entrambi intellettuali eminenti, il Lomellini

27. *Esprit des lois*, X, 4.
28. *Esprit des lois*, II, 3.

soprattutto[29]. Ma anche Pallavicini (1709-1792) era uomo di buona cultura. Il Galiani, che del fratello cardinale, Lazzaro Opizio, era amicissimo, lo portava alle stelle[30]. Frequentatori assidui sia del salotto di Mme de Tencin sia di quello da poco aperto di Mme Geoffrin trovarono facilmente il canale per raggiungere Montesquieu. A uscire in avanscoperta fu, il 28 marzo 1749, Mme Geoffrin. Si può ammirarne il tatto:

M. de Lomellini & M. de Palavicini sont au nombre de vos plus grands admirateurs: ce dernier est, comme vous savez, ministre de la République. C'est un homme qui a beaucoup d'esprit & de droiture & qui est fort attaché à sa patrie; il croit que les François doivent être contents des Génois [nella recente guerra] & par conséquent, il est très persuadé que votre intention n'a pas été d'offenser une république qui s'est sacrifiée pour nous & dont nous avons reçu bien réellement des services & des secours bien essentiels. Ayant entendu dire qu'on alloit faire une seconde édition de l'*Esprit des loix*, il m'a priée de vous envoyer le petit mémoire ci-joint. Je vous supplie, mon cher Président, de ne sçavoir aucun mauvais gré de m'être chargée de cette commission. J'ai assuré M. de Palavicini que vous recevriez cette représentation avec la douceur & la politesse qui ne vous abandonnent jamais dans les disputes les plus vives & que les lumières de votre esprit & la droiture de votre cœur vous feroient sentir tout d'un coup la justice de sa cause[31].

29. Cfr. S. Rotta, *Documenti per la storia dell'illuminismo a Genova: lettere di A. Lomellini a P. Frisi*, «Miscellanea di storia ligure», I (1958), pp. 189-329. *Envoyé extraordinaire* alla corte di Versailles dal 1739 al 1742, aveva aperto liberalmente la sua casa e vissuto in intimità con i più promettenti giovani scienziati: Alex Fontaine, Alexis Clairaut, e sopratutto il giovanissimo d'Alembert (C.Y. Cousin d'Avalon, *D'Alembertiana*, 1913, pp. 36-37, cit. da E. Badinter, *Les passions intellectuelles*, I, *Désires de gloire, 1735-1751*, Paris, Fayard, 1999, p. 200). Amicizia, quest'ultima, che durerà nel tempo. Nel luglio del 1749 d'Alembert dedicherà a quel generoso signore e «profond géomètre» una delle sue più ardue opere astronomiche: le *Recherches sur la précession des équinoxes*. E di nuovo parlerà di lui con lode nel 1754 nell'*Essai sur la société des gens de lettres et des grands* (*Saggio sui rapporti tra intellettuali e potenti*, a cura di F. Brunetti, Torino, Einaudi, 1977, pp. 34-35, n. 1). L'anno prima il Lomellini aveva elegantemente tradotto nelle sue parti essenziali il suo *Discours préliminaire* (1751) dell'*Encyclopédie*. Rimasto con lui in assidua corrispondenza (purtroppo perduta) gli fece inutilmente sperare tra il 1758 e il 1770 una sua visita a Genova. A Parigi il Lomellini aveva frequentato il Montesquieu, sia all'epoca del primo soggiorno sia durante la sua seconda dimora (1748-1749) (*Œuvres*, cit., II, p. 455; III, p. 1113).

30. Cfr. S. Rotta, *L'Illuminismo a Genova. Lettere di P. P. Celesia a F. Galiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1971-1973, vol. I, p. 219; vol. II, pp. 7, 10, 28, 43, 93, 96, 98, 113, 139, 148, 164, 166, 250, 252, 267; *Gli archivi Pallavicini di Genova, I, Archivi propri. Inventario*, a cura di M. Bologna, «Atti della Società Ligure di Storia Patria», n. s. XXXIV (CVIII) (1994), fasc. I, p. 139. Gian Francesco III morì celibe (pp. 28-29).

31. *Œuvres*, cit., III, pp. 1213-1214.

Il 2 aprile era la volta di Mme de Tencin: «Je vous envoie, mon cher Romain, les remarques de M. de Pallavicini; peut-être les avez-vous déjà. Il y a longtemps qu'il les a donné à Mme Geoffrin».

Questa memorietta era rimasta tra le carte conservate a La Brède, che soltanto di recente sono state depositate presso la Bibliothèque Municipale de Bordeaux[32]. Ne do in appendice la trascrizione. Eccone in ogni modo il succo.

Quello che l'autore citava non era un trattato: era il testo di un'amnistia e delle concessioni che la Repubblica aveva fatto ai Còrsi nel 1738. Tra i Còrsi e i Genovesi non c'era stato, né poteva esserci, trattato, data la loro posizione di sudditi. In questo editto non era stato promesso ai Còrsi «qu'on ne les feroit plus mourir sur la conscience informée du Gouverneur»; soltanto era stato tolto al governatore il potere di condannare i Còrsi *ex informata conscientia* a pene afflittive. Errore tanto più grave, quello del Montesquieu, in quanto avrebbe potuto far credere che in passato egli fosse stato autorizzato a mandare a morte i Còrsi «sur sa conscience informée». Inoltre il potere di procedere *ex informata conscientia* in occasione di certi delitti concesso ai tribunali di Genova non aveva mai escluso né in Corsica né altrove la necessità d'istruire un processo scritto e di osservarvi tutte le formalità ordinarie: la sola differenza consisteva nell'esigere più o meno prove o nel dispensarne, ma mai quando si trattava di infliggere la pena di morte[33]. Ne conseguiva che mai i Còrsi erano stati nelle condizioni di

32. Bibliothèque Municipale de Bordeaux, *Fonds de la Brède*, ms. 2526.

33. Il primo storico a mettere in discussione l'uso della procedura *ex informata conscientia* è stato l'Ettori: «La procédure *ex informata conscientia*, mieux comprise, n'est pas, en son principe, la monstreuse barbarie qu'on a denoncée» (*La paix génoise*, cit., p. 287). A far velo a molti storici filofrancesi della Corsica fu forse l'esperienza dell'età della Restaurazione. Malgrado l'art. 65 della carta del 1814, la giuria non fu ripristinata e la corte criminale di Bastia giudicò *ex informata conscientia* condannando a morte: «Quindi si videro cadere sul palco dell'infamia teste innocenti» (F. O. Ranucci, *Storia di Corsica*, Bastia, 1834, pp. 368-369, 409). Il governatore di Corsica aveva ricevuto il potere di condannare *ex informata conscientia* nel 1658. Poteva condannare da uno fino a tre anni (poi a cinque) a suo arbitrio non solo i testimoni i quali nelle cause deponessero il falso, ma anche quelli che li producessero e presentassero per esaminare. La stessa facoltà di condannare a pena di galera gli era stata concessa per i coniatori di monete false e anche quelli che le prendessero e dessero o tenessero mano a spenderle (*Statuti civili e criminali di Corsica*, pubblicati da G. C. Gregorj, Lione, 1843, vol. II, p. 139). A Genova una sistematica ricognizione eseguita dall'amico Rodolfo Savelli delle sentenze delle cause criminali conservate nella Biblioteca dell'Archivio di Stato e nel fondo *Manoscritti* ha rivelato che tali pene erano state irrogate dal Magistrato degli Inquisitori di Stato, da quello dei Censori e da quello di Guerra. Cfr. G. Forcheri, *Doge, Governatori, Procuratori, Consigli e Magistrati della Repubblica di Genova*, Genova, Società Ligure di Storia Patria, 1968, pp. 117-118: «[...] in talune materie, nonostante l'avvenuta assoluzione da parte della Rota, *era* possibile agli Inquisitori

«demander» né la Repubblica «d'accorder le droit de toutes les nations». *Ergo*: non si poteva dire che «le droit politique et civil à l'égard de ces insulaires étoit vicieux». Montesquieu non accettò la conclusione di questo sillogismo, ma fu sensibile alle altre osservazioni:

Vous ne devez – rispondeva a Mme Geoffrin forse il 25 aprile – nullement douter que je ne donne à MM. les marquis Palavicini & Lomellini toute la satisfaction qu'ils souhaitent, que je ne fasse usage du mémoire & qu'en conséquence dans les nouvelles éditions que je pourrai découvrir [...] & je vous prie de les assurer & du respect infini que j'ai pour leurs personnes & de l'envie que j'ai de conserver leurs bontés & leur amitié. Cette amitié m'est d'autant plus précieuse qu'elle nous est comme avec la votre & qu'elle forme pour ainsi dire un tout dont il ne faut pas ôter l'intégrité[34].

In realtà Montesquieu fece di più. Non attese una seconda edizione, ma intervenne già sulla prima. Inserì cioè uno dei tredici *cartons* nell'opera già stampata. Diede dunque atto al Pallavicini che il «trattato» del quale aveva parlato non era un trattato, bensì un «acte d'amnistie»; non fece più morire i Còrsi «sur la conscience informée du Gouverneur»; rinunziò ad un efficace antitesi («ici le peuple demande, ici le souverain accorde») che poteva apparire una giustificazione della ribellione; fece risaltare al contrario la clemenza della Repubblica; l'abuso c'era stato («son droit [...] étoit vicieux») ma la Signoria con l'editto di pacificazione (del quale nell'edizione del 1750 fornirà la data e il testo italiano) lo aveva di sua iniziativa corretto.

Ecco dunque il brano che, eseguita la *toilette*, i lettori dell'*editio princeps* (tranne i possessori dei tre esemplari non *cartonnés*) ebbero sotto gli occhi:

Une république d'Italie tenoit des insulaires sous son obéissance; mais son droit politique et civil à leur égard étoit vicieux. On se souvient de cet acte d'amnistie, qui porte qu'on ne les condamneroit plus à des peines afflictives sur la conscience informée du Gouverneur. On a vu souvent des peuples demander des privilèges; ici le souverain accorde le droit de toutes les nations.

Il capitoletto perdeva un po' della sua enfasi; ma almeno fugava ogni sospetto che l'autore volesse incoraggiare le rivolte, anche quelle nobilmente motivate.

di Stato di condannare egualmente *ex informata conscientia* o anche commutare le pene inflitte dal giudice ordinario in altre più gravi». Procedura praticata anche da parte del governatore di Corsica, ma ora espressamente vietata dall'ultimo comma dell' art. VI dell'Editto del 18 ottobre 1738 (v. *supra*, nota 21).

34. *Œuvres*, cit., III, pp. 1222-1223.

Va tuttavia notato che in anni nei quali, soprattutto in Francia, l'opinione sui Còrsi era pessima, Montesquieu costituisce una felice eccezione per la sua sensibilità all'oppressione che Genova aveva fatto pesare sull'isola e «à l'aspiration à la liberté de ce petit peuple»: così l'Antonetti, forzando un po' i testi[35]. È quest'accenno lusinghiero verso il suo popolo, che rese Montesquieu caro a Pasquale Paoli? La risposta non è facile. Innanzi tutto bisogna dimostrare che nel novembre del 1754, allorché da Longone scrisse al padre per avere quell'opera come una «delle più necessarie in Corsica», l'avesse già letta[36]. Cosa difficile a credersi, visto che sperava di trovare in essa schemi e progetti di costituzione, del genere di quelli che andava in quel tempo febbrilmente fabbricando lui stesso. In ogni caso, il 16 marzo 1755 non era stato ancora accontentato, e rinnovò la richiesta. Ammesso pure che quel libro gli arrivasse tra le mani non ebbe certo il tempo di farne tesoro nella confezione dei testi costituzionali da lui redatti nel luglio e nel novembre del 1755. Né vi fece mai più accenno. Eppure da molti si dice che da Montesquieu il Paoli apprese la teoria della separazione dei poteri. Ancora Franco Venturi sacrifica a questo mito[37]. In realtà – osserva giustamente l'Ettori – «la théorie comme la pratique du Général a toujours ignoré de telles distinctions, inconcevables d'ailleurs dans un état de guerre où tous les ressorts du pouvoir devaient être tendus [?] par la même main». Quanto al potere giudiziario, è nota la spietatezza della sua giustizia. Le garanzie elementari non erano rispettate: «une demi-preuve suffit – confidò al Boswell –, un peu de sang versé en épargne beaucoup». Se si identificasse il giacobinismo con il terrore, questo degno rappresentante di un governo «virtuoso» potrebbe a buon diritto figurare tra gli antenati. Per trovare un liberale (e ben di liberali andiamo in cerca, trattandosi di Montesquieu) in quell'ambiente tendenzialmente unanimistico bisogna rivolgersi al suo amico e poi antagonista Matteo Buttafoco, che apriva la sua memoria presentata alla consulta di Casinca nel 1764 con queste parole: «Perciò bisogna, come dice il celebre Montesquieu, che il portere arresti il potere»[38].

35. P. Antonetti, *Histoire de la Corse*, cit., p. 361.

36. F. Ettori, *La formation intellectuelle de Pascal Paoli, 1725-1755*, «Annales historiques de la Révolution française», XLVIII (1974), pp. 485-507. Indagine esemplare.

37. F. Venturi, *Settecento riformatore*, V, 1, Torino, Einaudi, 1987, p. 25.

38. Bibliothèque Publique et Universitaire de Neuchâtel, ms. 7940 (cit. da F. Ettori, *La formation*, cit., p. 497, nota 63).

Appendice

Bibliothèque Municipale di Bordeuax, Fonds de La Brède, ms. 2526.

Remarque sur le chapitre VIII du X[e] livre de l'Esprit des loix où il est dit:

Une Republique d'Italie tenoit des insulaires sous son obeissance. Mais son droit politique et civil à leur ègard étoit vicieux. On se souvient de ce traité dans lequel elle leur promet qu'on ne les feroit plus mourir sur la conscience informée du Gouverneur. On a vu souvent des peuples demander des Privilèges; ici le peuple demande, ici le souverain accorde le droit de toutes les nations.

Ce qu'on croit que l'autheur veut citer n'est point un traité; c'est une publication de l'amnistie et des concessions, que la Republique de Genes accorde aux Corses en 1738. Cependant non seulement l'autheur le nomme un traité, mais il donne lieu à des gens peu instruits de croire que c'en est un entre la Republique de Genes et les Corses par ces mots: «ici le peuple demande, ici le souverain accorde».
On n'a pas promis aux Corses dans ces Concessions *qu'on ne les feroit plus mourir* sur la conscience informée du Gouverneur, mais on a deffendu au Gouverneur de l'Isle de condamner les Corses ex informata conscientia *à des peines afflictives*. Cette difference est d'autant plus essentielle que l'erreur dans la quelle est tombé l'autheur prouveroit que le Gouverneur de Corse à été autorisé autrefois a punir les Corses de mort sur sa consciense informée, ce qui n'est point.
L'autheur ignore peut-etre que le pouvoir de proceder ex informata coscientia à l'occasion de certains delits est accordé par les loix de Genes à d'autres tribunaux qu'à ceux de Corse, mais que cette maniere de proceder n'a jamais exclu ni en Corse ni ailleurs la necessité d'instruire un procès par écrit, et d'y observer toutes les formalités ordinaires, et que la difference ne consiste qu'à exiger plus ou moins de preuves, ou à en dispenser, mais jamais pour la peine de mort.
Il s'en suit que les Corses n'ont jamais été dans le cas de demander, ou la Republique dans le cas d'accorder le droit de toutes les nations, ce qu'on ne sauroit dire pas le *droit politique et civil à l'égard de ces insulaires etoit vicieux.*

Gli Autori

Paolo Bernardini insegna Storia europea alla University of Technology di Sydney. Ha pubblicato tra l'altro: *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco* (Firenze, 1992); *Magnifici e re. Le corrispondenze diplomatiche di Pietro Paolo Celesia dalla corte di Spagna, 1784-1788* (2 voll., Genova, 1994-1995); *La sfida dell'uguaglianza: gli Ebrei a Mantova nell'età della Rivoluzione francese* (Roma, 1996); *La Germania e l'Europa. Studi sul Settecento tedesco* (Pisa, 2000).

Vittorio Criscuolo insegna Storia moderna all'Università Statale di Milano (Facoltà di Lettere e Filosofia). Ha pubblicato, oltre a vari saggi sulla questione della lingua nel Settecento e sul giacobinismo italiano, i volumi: *Il giacobino Pietro Custodi (con un'appendice di testi inediti)*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1987, e *Napoleone*, Bologna, il Mulino, 1997. Sta curando, per conto dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea di Roma, la pubblicazione del carteggio fra Stanislao Augusto re di Polonia e Filippo Mazzei (3 voll.) e la ristampa del «Termometro politico della Lombardia» (5 voll.).

Già presidente della Société française d'étude du XVIII[e] siècle e della Société Montesquieu, **Jean Ehrard** è professore emerito dell'Università Blaise Pascal (Clermont-Ferrand). Dirige la nuova edizione critica delle *Œuvres complètes* de Montesquieu, in corso di stampa presso la Voltaire Foundation di Oxford.

Domenico Felice insegna Storia della filosofia moderna all'Università di Bologna. Ha curato il volume *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu* (Napoli, 1998), ed è autore, tra l'altro, di *Pour l'histoire de la fortune de Montesquieu en Italie* (Bologna, 1990; «Prix Montesquieu 1991») e di *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie* (Bologna, 1995). È membro del consiglio scientifico della Société Montesquieu e collabora alla nuova edizione critica delle *Œuvres complètes* di Montesquieu, in corso di stampa presso la Voltaire Foundation di Oxford.

Girolamo Imbruglia insegna Storia moderna all'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Ha pubblicato: *L'invenzione del Paraguay* (Napoli, 1987), *Il razzismo e le sue storie* (Napoli, 1992), *Ragione e immaginazione. Gibbon e la storiografia europea del Settecento* (Napoli, 1996). Fa parte del comitato di redazione della rivista «Studi settecenteschi». Suoi principali campi di ricerca sono l'età dell'Illuminismo, in particolare in Francia e in Italia, e la storia della storiografia.

Catherine Larrère è docente all'Università Michel de Montaigne (Bordeaux III). Specialista di filosofia morale e politica, ha curato, in collaborazione con Catherine Volpilhac-Auger, il volume *1748, l'année de «L'Esprit des lois»* (Paris, 1999), ed è autrice di *Actualité de Montesquieu* (Paris, 1999) e di numerosi articoli su Montesquieu. Membro del consiglio scientifico della Société Montesquieu e del comitato di lettura della «Revue Montesquieu», collabora alla nuova edizione critica delle *Œuvres complètes*, in corso di stampa presso la Voltaire Foundation di Oxford. Sta preparando una monografia su *Montesquieu et la liberté politique*.

Marco Platania, laureato nel 1998 all'Università di Torino con una tesi in Storia della filosofia, è dottorando in Filosofia e Politica presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Ha studiato il pensiero europeo di Federico Chabod («La Table Ronde», 1994, n. 9), l'ermeneutica e il problema dell'interpretazione («La Table Ronde», 1995, n. 13), il tema dei viaggi in Montesquieu («Postumia», 1997, n. 7).

Studioso di autori del '500 (Guicciardini, Bodin), del '600 (Borri, Montanari, Ciampini, Bayle, Fénelon), **Salvatore Rotta** ha dedicato molte delle sue ricerche al '700 (Francesco e Giuseppe Bianchini, Agostino Lomellini, Cesare Malanima, Pietro Paolo Celesia, Voltaire, Gråberg di Hemsö, de Pauw, Montesquieu). Di Montesquieu ha curato, in collaborazione con Rolando Minuti, l'edizione critica dello *Spicilège*, di prossima pubblicazione presso la Voltaire Foundation di Oxford. Attualmente a riposo, ha insegnato Storia moderna presso l'Università di Pisa dal 1969 al 1978, e successivamente presso l'Università di Genova.

Indice dei nomi

Abbamonti G., 88
Abbt T., 65, 74
Adams J., 47
Agrimi M., 10
Ajello R., 100
Alatri P., 94
Alembert J.-B. Le Rond d', 155
Alessi G. N., 83
Althusius J., 71, 73
Althusser L., 15
Amelot de Chaillou J.-J., 151-152
Andreatta A., 87
Andrivet P., 130
Angervilliers N.-P. Bauyn d', 151
Anquetil-Duperron A.-H., 104, 106
Antonetti P., 148-149, 151, 158
Appio Claudio, 131-132
Aristide, 31
Aristotele, 62, 75
Armellini S., 81
Arrighi P., 147
Assante F., 121
Augusto, imperatore, 130

Baczko B., 34, 47
Badinter E., 155
Balbo C., 97
Barberis M., 95
Barère B., 26, 35-36, 129
Barneveldt J. V., 38
Barny R., 9, 15, 25-26, 50, 87
Battaglini M., 85, 100
Bayle P., 31
Beccaria C., 68, 84, 119
Benigno F., 36
Benoît F.-P., 87
Benrekassa G., 9
Benveniste É., 102
Bergancino F., 84
Bernardini P., 65-78
Bernstein S., 51
Berselli Ambri P., 80-81
Billaud-Varenne J.-N., 35
Bocalosi G., 90, 93, 96-97, 125-126, 128-130
Boccara N., 10
Bodin J., 50, 61-63
Boffa M., 86
Boissieux A. de, 151
Boissy d'Anglas F.-A., 47, 53
Bologna M., 155
Bongiovanni B., 36
Bosisio G., 85
Bossuet J.-B., 23, 50
Boswell J., 158
Botta C., 84, 87, 134
Boulanger N.-A., 102, 105, 109, 120
Brethe de La Gressaye J., 27, 133
Brignole Sale G. F., 151-152
Brunetti F., 155
Buffon G.-L. Leclerc de, 102, 114
Bussi E., 96
Buttafoco M., 158

Caillois R., 13
Calaresu M., 114

Calonne Ch.-A. de, 25
Cambiagi G. G., 149
Cambiano G., 89
Campanella T., 143
Campredon J. de, 151
Cantimori D., 80, 82, 90, 125, 131
Carini C., 54
Carlo I, re d'Inghilterra, 16
Carlo III di Borbone, 119
Carlo VI, imperatore, 149, 151
Casanova S. B., 150
Cattaneo M. A., 86-87
Cavriani F., 93, 95
Celesia P. P., 155
Chalier M.-J., 38
Chastellux A. de, 115
Chaudet A.-D., 47-48
Chauvelin G.-L. de, 151
Chenier A., 27
Ciaccaldi A., 149
Cicerone Marco Tullio, 58
Clairaut A., 155
Collot d'Herbois J.-M., 35
Colton J., 153
Compagnoni G., 80, 82, 92-94, 96
Condorcet M.-J.-A.-N. Caritat, marchese di, 58-59, 83
Constant B., 95
Costa S., 149-150
Cotta S., 83, 95
Courtney C. P., 9
Courtois J.-P., 89
Cousin d'Avalon C. Y., 155
Criscuolo V., 86, 97, 123-143
Cristo, 150
Cuoco V., 131-132
Custodi P., 126, 136-143

D'Amelio G., 115, 119
Daun W. Ph. L., 149
De Felice R., 80, 88, 90, 125
De Gennaro, 107, 120
Delfico M., 115, 120
Demarco D., 121
Demostene, 18, 38
De Nonno C., 27
Derathé R., 153
Desgraves L., 9, 59, 149
Desing A., 67
Desmoulins C., 129
Deymes J., 87
Diaz F., 94, 123, 127-128
Diderot D., 104, 122
Dohm C. W., 73
Dragonetti G., 114, 121
Driault E., 148
Dumont L., 59
Durkheim É., 59

Ehrard J., 9, 18, 45-50, 83
Eisenmann Ch., 46
Emmanuelli R., 147, 150-151
Epstein K., 78
Ernesti J. A., 67
Ettori F., 147-148, 150, 156, 158
Eucrate, 18, 129
Eugenio di Savoia, 149

Fantoni G., 85
Fantuzzi G., 85-86
Fayard J.-F., 34
Febvre L., 102
Federico II, imperatore, 116, 121
Federico II, re di Prussia, 68-70, 74
Felice D., 9, 18, 27, 41, 79-97, 134
Ferdinando IV, re di Napoli, 115, 121
Ferguson A., 113-114
Ferrone E., 120
Feuerbach A., 70
Fichte J. G., 65, 76
Fierro A., 34
Filangieri G., 83-84, 108, 110-114, 120-121
Filippo II, re di Macedonia, 17-18
Filippo V, re di Spagna, 149
Filloux J. C., 59
Fioravanti M., 100
Firpo L., 43, 100, 119
Fisch J., 102
Fleury A.-H., cardinale, 151
Fontaine A., 155
Fontana B., 100
Forcheri G., 156
Francesco I, imperatore d'Austria, 69
Franchelli, stampatore, 152
Franklin B., 38
Frascani P., 82
Frisi P., 155
Furet F., 26-27, 35-36, 51, 55, 57, 60-61, 86

Gagnebin B., 81
Galanti G. M., 112, 115, 117, 120-121
Galasso G., 88, 103, 128, 131-132
Galdi M., 81-82, 88-90, 127, 133-134, 139
Galiani F., 155
Galliani R., 25-26
Gatterer J. C., 67, 76
Gauchet M., 61, 100
Genovesi A., 99, 102, 118
Geoffrin Madame M.-Th., 155-157
Ghisalberti C., 95, 97
Giafferi L., 149
Giannone P., 102, 114-116, 120
Giarrizzo G., 112, 114
Giasone, 122
Gibbon E., 69
Gierke O. von, 73
Giliberti V., 120
Gioia M., 81, 84-85, 91, 95-96
Giuseppe II, imperatore, 121
Goethe J. W., 65
Goulemot J.-M., 27
Goupil-Préfeln, 48
Goyard-Fabre S., 94
Gracchi (Gaio e Tiberio), 38
Gravina G. V., 143
Gregorj G. C., 156
Grimaldi F., 114, 116, 119-120
Grozio U., 138
Guerci L., 36, 44, 94, 137
Guicciardini F., 55
Guillet de Saint-Georges G., 31

Hamann J. G., 65, 77
Hampson N., 15, 87
Hardenberg R., 75
Harrington J., 55
Hazard P., 80
Hegel G. W. F., 77
Helvétius C.-A., 46, 113, 140
Herder J. G., 65, 76-77
Herdmann F., 9, 66-67, 78
Higonnet P., 30
Hitler A., 34
Hobbes Th., 33-34, 62-63, 113
Holberg L., 67, 77
Hommel K. F., 68, 70
Humboldt W., 77
Hume D., 109, 113-115, 120, 140

Imbruglia G., 99-122
Ipotesi M., 37, 39
Iselin I., 71, 78

Jacobi F. H., 65
Joinville Ch. de, 27
Justi J. H. G., 67, 74

Kämpfer E., 68
Kant I., 65
Kapossi B., 78
Kästner A. G., 65, 77
Kelsen H., 80
Kingston R., 20
Krieger L., 71, 76

Lancetti V., 83-84, 96
Landi L., 95
Landucci S., 105
La Roche M. L. de, 46
Larrère C., 9, 51-64, 89
Lattanzi G., 91, 95
Le Glay A., 150
Leibniz G. W., 68
Leso E., 94
Lessing G. E., 65
Lichtenstein J. von, 152
Licurgo, 29-31, 43-44
Livio Tito, 132
Locke J., 54-55, 109
Lomellini A., 154-155, 157
Lomonaco F., 102
Luciani R., 151
Lucioni M., 34
Luigi XIV, re di Francia, 16, 135
Luigi XV, re di Francia, 151
Luigi XVI, re di Francia, 151
Luzzatto S., 129-130

Mably G. Bonnot de, 55, 111
Machiavelli N., 19, 55, 63, 120, 124, 135-136, 138, 143
Magri T., 33
Manin B., 26-27, 54-55, 86-87, 94-95
Marat J.-P., 26, 38
Marx K., 36, 52, 73
Mass E., 9
Masson A., 147
Mastellone S., 80, 91-92, 94
Maupertuis P.-L. Moreau de, 70

Maurepas J.-F. Phélypeaux de, 151
Medea, 122
Meinecke F., 76
Michaelis J. D., 67, 71, 76, 78
Millar J., 106
Minuti R., 149
Mirkine-Guetzévitch B., 86
Mitridate VI Eupatore, 17
Moeser J., 76
Mohl R., 71
Monar J., 12-13, 30, 32-33, 36, 43-44
Moore B. Jr., 34
Moras J., 102
Moser F. K. von, 74
Mounier J.-J., 54
Mueller A., 76

Nassini C., 96
Nettelbladt D., 75
Nicolet C., 51, 57
Nora P., 60

Opizio L., 155
Oreste G., 148-149
Orry J., 151
Ozouf M., 26-27, 35, 51, 55, 60-61, 86

Pagano M., 85, 90-91, 99-122, 135-137
Pagden A., 100
Palese C., stampatore, 84, 87, 92-93
Pallavicini G. F., 154-157
Palmer R., 153
Palmieri G., 120
Paoli G., 149
Paoli P., 158
Paradisio A., 31
Pastine O., 148
Pastoret C.-E. de, 47
Patané C., 30
Pecchia C., 114, 121
Pedio T., 120
Pelegatti C., 83
Perfetti F., 80
Pietro I il Grande, zar di Russia, 119
Pii E., 41, 93-94, 100
Pitassi M. C., 105
Pitt W., 48
Plassan, editore, 47
Platania M., 11-44, 87
Plavinskaia N., 9
Plutarco, 55
Pocock J. G. A., 55
Pomponi F., 148
Porset Ch., 59
Postigliola A., 9-10, 95, 130
Pufendorf S., 68, 71-72, 138

Rabaud Saint-Étienne, 53-54
Ranucci F. O., 156
Ranza G. A., 86
Rao A. M., 10, 112, 115
Raymond M., 81
Raynal G.-T., 104-107, 115, 120
Rebuffa G., 26, 87
Reina F., 85, 91
Rétat P., 26
Rialp R. de Villena, marchese di Perlas, 149
Richelieu A-J. du Plessis, cardinale, 16
Riot-Sarcy M., 89
Ristori G., 82, 93, 96
Ritter R., 27
Robertson W., 106, 108, 110-113, 115
Robespierre M. de, 27, 55, 87, 129-132
Rosso C., 9
Rota Ghibaudi S., 79, 82
Rotta S., 66, 80-82, 87, 99, 147-158
Rousseau J.-J., 21, 33, 35, 41, 46-47, 49-50, 55-56, 58, 60-64, 79, 81, 86-87, 89, 91, 93, 100-102, 107-108, 110, 113, 122, 126, 132-133, 138, 141
Roussel J., 50
Rudelle O., 51, 61
Ruggero II d'Altavilla, 116
Russo V., 82-83, 91, 103, 128, 139-140

Saint-Évremond Ch. de Saint-Denis, 130
Saint-Just L.-A.-L., 11-44, 87
Saint-Olon F. Pidou de, 148
Saint-Pierre C.-I. Castel, abate di, 56
Saitta A., 80-81, 86, 88. 134
Salfi F. S., 88
Salvadori M. L., 34, 44, 80, 87, 129
Salvetti Firpo L., 100
Sampiero da Bastelica, 147
San Giorgio, 154
Sasso B., 102
Savelli N., 151
Savelli R., 156
Scattola M., 78

Schiller F. J. C., 65
Schlözer A. L., 67, 71-73, 75-76, 78
Scholes P. R., 150
Sclopis di Salerano F., 97
Selden J., 138
Shackleton R., 18, 86, 153
Sidney A., 38
Sieyès E.-J., 49, 54
Silla Lucio Cornelio, 17-18, 128-131
Sinzerdoff Ph.-L., 149
Skinner Q., 55
Soboul A., 33, 35
Solari G., 90, 119
Solone, 58
Sonnenfels J., 67
Spadoni D., 151
Spittler L. T., 76
Stalin I. V. D., detto, 34
Starobinski J., 102
Strada V., 129

Tacito Cornelio, 68, 72
Tanucci B., 111
Tencin Madame A.-C. Guérin de, 154-156
Teodoro di Neuhoff, re di Corsica, 150
Thibaudeau A.-C., 49
Thomasius C., 68, 71-72
Tirelli G., 92, 96
Tito, imperatore, 121
Tocqueville A. de, 62
Tranfaglia N., 34, 44, 80, 87, 129
Trasibulo, 129
Trescher H., 78
Troper M., 9, 25, 45-46, 95
Trousson R., 50
Truchet J., 23
Tulard J., 34

Vaudrun N.-G.-B., abate di, 153
Venturi F., 85, 107, 115, 120, 158
Vico G. B., 102, 108, 110, 112, 116, 119-120, 122, 138, 143
Vidotto V., 36
Vierhaus, R., 70, 78
Villani P., 132
Viola P., 34, 87
Vittorio Amedeo II, duca di Savoia, 148
Vivenzio N., 115, 121
Voltaire, F.-M. Arouet, detto, 67, 115, 151
Vovelle M., 30, 36, 51, 57-58

Wachtendonck, 149
Waddicor N. H., 72
Walter E. V., 34, 37
Wieland C. M., 65
Wolf F. A., 71
Wolff C., 65, 68, 71, 75
Wolff K. H., 34
Wolff L., 102

495. *Collana di filosofia*

1. George Goe, *Lezioni di logica*
2. Aa.Vv., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*
3. Massimo Bonfantini, *Innovazione e società. I risvolti socio-politici del processo innovativo*
4. Luisa Bonesio, *Il sublime e lo spazio. Ricerca sul simbolismo dell'ideale estetico*
5. Giuseppe A. Roggerone, *Saint-Pierre e Rousseau. Confederazione, democrazia, utopia*
6. Luciano Balzan, *Max Horkheimer. Il trascendere della «verità»*
7. Ugo Bonanate, *Orme ed enigmi nella filosofia di Plotino*
8. Fabio Bazzani, *Weitling e Stirner. Filosofia e storia (1838-1845)*
9. Mario Signore (a cura di), *E. Husserl. La «Crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica dell'Europa*
10. Giovanni Iorio Giannoli, *Il caso, un tiranno. Elogio della curiosità*
11. F. Bazzani, A. Fabris, U. Fadini, L. Farulli, C. Gambacorta, G. Polizzi, V.E. Russo, A. Zuccotti, *Etica e linguaggi della complessità*
12. Rocco Brienza, *La riforma della ragione. Aspetti della filosofia della ragione dell'età moderna*
13. Fabio Bazzani, *Il tempo dell'esistenza. Stirner, Hess, Feuerbach, Marx*
14. Giovambattista Vaccaro, *Il concetto di democrazia in Arnold Ruge*
15. Fabio Todesco, *Riforma della metafisica e sapere scientifico. Saggio su J.H. Lambert (1728-1777)*
16. Leonardo V. Arena, *La filosofia di Novalis. Epistemologia e gnoseologia*
17. Sandro Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*
18. Paola Giacomoni, *Formazione e trasformazione. «Forza» e «Bildung» in Wilhelm von Humboldt e la sua epoca*
19. Luciano Balzan, *L'incanto dell'essere e il fascinans del sacro*
20. Luciano Albanese, *Saggi su Marx. Le fonti trascurate di una utopia rivoluzionaria*
21. Giovanni Invitto, *Sartre. Dal «gioco dell'essere» al lavoro ermeneutico*
22. Emma Baglioni, *La lotta contro i poteri. Il radicalismo di Alain*
23. Giuseppe Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*
24. Lorenzo Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudè a Bayle*
25. Ubaldo Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*
26. Giangiorgio Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*
27. Valerio Tonini, Fabio Minazzi, *La realtà della natura e la storia dell'uomo. Contributo per una storia dell'epistemologia del Novecento*
28. Giuseppe Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*
29. Fabio Bazzani, *Per un'etica non prescrittiva*
30. Leonardo V. Arena, *Comprensione e creatività. La filosofia di Whitehead*
31. Ottavio Marzocca, *Filosofia dell'incommensurabile. Temi e metafore oltre-euclidee in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio*
32. Paolo D'Alessandro, *Il gioco inconscio nella storia*
33. Mario Signore, *Rickert tra storicismo e ontologia*
34. Arturo Martone, *Furor verba ministrat. Eredità vichiane e illuminismo in alcune teorie linguistiche della cultura napoletana tra '700 e '800*
35. Adriano Fabris, Luca Baccelli (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della «Critica della ragion-pratica»*
36. Gaetano Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*
37. Andrea Luppi, *Lo specchio dell'armonia universale. Estetica e musica in Leibniz*
38. Marino Centrone, *Evoluzione e crisi di un paradigma. Peano e Croce*
39. Carlo Menghi, *La società dei desideri. La Legge e il Moderno*
40. Bruna Giacomini, *Modelli e teorie. Mutamenti nei paradigmi scientifici tra Marx e Luhmann*

41. Gian Battista Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*
42. Giovanna Cavallari, *Istituzione e individuo nel neoidealismo anglosassone. Bernard Bosanquet e Mary Parker Follet*
43. Tonino Griffero, *Spirito e forme di vita. La filosofia della cultura di Eduard Spranger*
44. Giuliano Borghi, *La politica e la tentazione tragica. La «modernità» in Machiavelli, Montaigne e Gracian*
45. Luigi Lentini, *Il paradigma del sapere. Conoscenza e teoria della conoscenza nella epistemologia contemporanea*
46. Fabrizio Fornari, *Essere ed evento in Heidegger*
47. Antonio Cadeddu, *Dal mito alla storia. Biologia e medicina in Pasteur*
48. Luca Baccelli, *Praxis e poiesis nella filosofia politica moderna*
49. Luciano Balzan, *L'orizzonte di senso e-veniente*
50. Giovanni Invitto, *Esistenzialismo e dintorni. Saggi storiografici*
51. Giovanni Invitto (a cura di), *Visioni del mondo e nuova progettualità*
52. Antonio Bellingreri, *La metafisica tragica di Schopenhauer*
53. Franco Bianco, Livio Sichirollo (a cura di), *Logica e storia. Scritti in onore di Leo Lugarini*
54. Michele Lenoci, *Autocoscienza Valori Storicità. Studi su Meinong Scheler Heidegger*
55. Clelia Pighetti, *Atomi e lumi nel mondo spagnolo*
56. Wanda Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*
57. Alessandro Delcò, *Le metamorfosi della sostanza in Leibniz. Momenti di una teoria*. Prefazione di Vittorio Mathieu
58. Adriano Fabris, *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*
59. Mariapaola Fimiani, *Paradossi dell'indifferenza*
60. Franco Riccio, *Introduzione ad una lettura della modernità*
61. Leonardo V. Arena, *Nietzsche e il* nonsense
62. Fulvio Longato, *L'argomentazione trascendentale. Sulla «prova» in filosofia nel confronto con la* Critica della ragion pura
63. Emiliano Bazzanella, *Tempo e linguaggio. Studio sul pensiero di Vladimir Jankélévitch*
64. Roberto Garaventa, *Il suicidio nell'età del nichilismo. Goethe, Leopardi, Dostoevskij*
65. Roberto Dami, *I tropi della storia. La narrazione nella teoria della storiografia di Hayden White*. Presentazione di Guido Clemente
66. Carmelo Vigna (a cura di), *L'etica e il suo altro*
67. Paolo Marolda (a cura di), *Segno, comunicazione, azione*
68. Alessandro Delcò, *Morfologie. Cinque studi su Michel Serres*
69. Antonio Cadeddu, Pietro Melis (a cura di), *Filosofia, Scienza, Storia. Studi in onore di Alberto Pala*
70. Emiliano Bazzanella, *Contaminazione. L'idea di struttura in Heidegger*
71. Italo Sciuto, *La felicità e il male. Studi di etica medievale*
72. Marisa Forcina, *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza*
73. Claudia Dovolich, *Derrida tra differenza e trascendentale*
74. Chiara Di Marco, *Deleuze e il pensiero nomade*
75. Claudio Natoli, Francesco Saverio Trincia, *Marxismo e liberalismo. Una riflessione critica di fine secolo*
76. Carmelino Meazza, *Il testimone del circolo. Note sulla filosofia di Levinas*
77. Barbara Continenza, Elena Gagliasso, *Giochi aperti in biologia. Una riflessione critica su adattamento, struttura e specie*
78. Angelo Campodonico, Luciano Malusa (a cura di), *Jacques Maritain: riflessioni su una cultura*
79. Enrico Castelli Gattinara, *Epistemologia e storia. Un pensiero all'apertura nella Francia tra le due guerre mondiali*
80. Ludovico Gasparini, *Azione e comprensione nei «Cahiers» di Paul Valéry*
81. Aldo Castelpietra, *Al cinema con Platone. Breve viaggio "filmosofico" intorno al Simposio*

82. Cristiana Senigaglia, *Razionalità e politica. Presupposti teorici della riflessione di Hegel e di Weber sulla burocrazia*
83. Sandro Mancini, *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*
84. Caterina Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*
85. Fidia Arata, *La speranza morale*
86. Bruno Coppola, *L'ineffabile bellezza. Filosofia e narrazione*
87. Antonino Bruno, *Jean-Jacques Rousseau. La morale sensitiva o il materialismo del saggio*
88. Giovanni Romano Bacchin, *Classicità e originarietà della metafisica. Scritti scelti*
89. Alberto Pala, *Letture Cartesiane*
90. Lino Rizzi, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*
91. Franco Riccio, *Verso un pensare nomade*
92. Emiliano Bazzanella, *Il luogo dell'altro. Etica e topologia in Jacques Lacan*
93. Filippo Fabrocini, *Il labirinto e lo specchio. Tecniche e problemi della logica moderna*
94. Barbara Continenza, Elena Gagliasso (a cura di), *L'informazione nelle scienze della vita*
95. Caterina Resta, *La Terra del mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*
96. Chiara Di Marco, *Critica e cura di sé. L'etica di Michel Foucault*
97. Emiliano Bazzanella, *Idee per un'echologia fenomenologica*
98. Roberto Porciello, *Scienza e decisione. Saggio sul pensiero politico di Karl Popper*
99. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *I Seminari della Scuola di Francoforte. Protocolli di dicussione*, a cura di Franco Riccio
100. Claudia Dovolich, *Singolare e molteplice. Michel Foucault e la questione del soggetto*
101. Irene Angela Bianchi, *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*
102. Orlando Todisco, *Averroè nel dibattito medievale. Verità o bontà?*
103. Salvatore Costantino, *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*
104. Paolo Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*
105. Erminia Caldieri, *Jean Paul Sartre: gli uomini, gli artisti. Il problema estetico nell'ontologia esistenzialista*
106. Evandro Botto, *Modernità in questione. Studi su Rosmini*
107. Luciano Malusa (a cura di), *La trasmissione della filosofia nella forma storica. Atti del XXXIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*
108. Angelo Genovesi, *Il carteggio tra Albert Einstein ed Edouard Guillaume. "Tempo universale" e teoria della relatività ristretta nella filosofia francese contemporanea*
109. Domenico Felice (a cura di), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della rivoluzione francese*
110. Giulio Severino (a cura di), *Anima Tempo Memoria*
111. Marisa Forcina, *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*
112. Carlo Carrara, *La solitudine nelle filosofie dell'esistenza*