

Popolo, nazione, sovranità prima della Rivoluzione francese: un discorso introduttivo

GIOVANNI RUOCCO

Dopo più di due secoli dall'89, evento-cesura della storia occidentale, e anche dopo la profonda revisione scientifica del suo significato e della sua valenza, avviata negli ultimi decenni, la Rivoluzione francese conserva ancora ai nostri occhi la specifica qualità storica di aver innovato radicalmente idee e mentalità, trasformando in profondità forma e contenuti della discussione e della pratica politiche, il lessico della riflessione e, insieme, il suo arsenale simbolico e ideologico. Tracce del vecchio e dell'antico (con i riferimenti all'eredità del mondo classico), elaborazioni politiche radicate e sviluppate nei secoli, insieme alle idee maturate nell'illuminazione del Settecento, precipitano improvvisamente e si fondono in un linguaggio e in un'ideologia nuovi, quelli dell'universale libertà e uguaglianza degli uomini.

E una delle ragioni principali per le quali la Rivoluzione francese continua oggi a sorprendere è senza dubbio l'improvvisa e ampia partecipazione del popolo nel suo insieme alla discussione e alle vicende

politiche, il suo protagonismo storico nuovo: una società costruita nell'arco di molti secoli su una gerarchia di ordini e sulla rappresentazione politica di questa inizia a (o pretende di) immaginarsi – con una preparazione breve e sperimentandosi poi direttamente nell'agire pratico – come una comunità di individui uguali per natura, nella quale al diritto di ognuno alla vita e ad una vita dignitosa viene associato e assunto come oggetto di discussione un corrispondente diritto a determinare, in quanto parte della collettività, il bene comune; che comporterà anche una ristrutturazione complessiva e una riallocazione delle forme di rappresentazione del "popolo"; e questo avverrà spesso riutilizzando gli stessi "materiali" ereditati dall'antico regime.

Per di più, la società nata dall'89, nonostante le aspirazioni più radicali del movimento rivoluzionario, si mostrerà ancora profondamente gerarchica, evidenziando vecchie e nuove distinzioni politiche e sociali. E, come quella tradizionale, continuerà spesso ad "oggettivare" il popolo e i suoi

bisogni: la politica del popolo si tradurrà ancora, in molti casi, essenzialmente in una politica nel suo nome.

1. Immagini del popolo prima della Rivoluzione

La riflessione politica nella Francia dell'età moderna conserva una rappresentazione complessiva del popolo, con i suoi profili diversi e le sue differenti sfaccettature, quasi inalterata nel tempo. La storiografia ha distinto spesso questi diversi sguardi secondo due chiavi di lettura generali: la prima riconducibile ad una nozione unitaria, astratta o meno, di popolo e la seconda che considera invece e definisce "popolo" una parte soltanto della società (Jouanna 1996). Negli autori dell'epoca, le due accezioni possono presentarsi alternativamente, o apparire anche contemporaneamente.

L'una considera quindi il popolo come una collettività unitaria, al suo interno indistinta, caratterizzabile sotto diversi profili, geografico, storico e politico-giuridico. In antico regime, è il corpo della nazione governato dalla testa coronata, è l'insieme dei tre ordini. La nozione di "popolo", in molti casi, è riferita alla tradizione giuridico-politica della sovranità: per alcuni autori, esso è fonte mediata del potere sovrano del re originante da Dio, per altri invece è soggetto passivo di questo potere, in particolare all'interno di una concezione assolutistica dell'istituto e della funzione monarchici. Solo nel caso di pochi autori – il più evidente e maturo è quello costituito da Rousseau – il popolo assume il profilo di un soggetto politico attivo.

L'altra, invece, guarda in prevalenza al Terzo Stato, parte sociale residuale, non compresa e rappresentata nei primi due ordini. Oppure, circoscrivendo più propriamente, popolo è la parte socialmente ed economicamente inferiore del Terzo e quindi della società nel suo insieme, quella più povera e dedicata alle attività manuali, secondo una geografia sociale variabile a seconda del giudizio elaborato da ogni singolo autore. Nel linguaggio del tempo, allora, la distorsione del termine *peuple* (*populace*) o l'uso di aggettivi (*menu*, *petit*) lo definiscono come un corpo omogeneo ed opaco: disprezzato e irriso come incolto e infido e stigmatizzato nella sua immagine più temibile, cioè come protagonista, o come "strumento" dell'una o dell'altra parte politica, di violenze e rivolte, negli spazi urbani o nelle campagne; oppure, tratteggiato nel suo volto opposto ed equivalente, quello mite e paziente nel sopportare la sua condizione di sofferenza, oggetto tradizionale degli abusi sociali e dei soprusi politici del dispotismo.

Ma il popolo come "parte" della società è anche, per molti, l'insieme di tutti gli uomini incapaci di un uso autonomo della ragione, e quindi socialmente e politicamente destinati ad essere oggetto di tutela da parte del principe e delle istituzioni. In questo caso, si tratta principalmente e ancora una volta di un *peuple canaille*. Ma non solo: se il giudizio è pronunciato dalla *gens de lettres*, il termine può essere attribuito in potenza anche all'intera società, come scrive Jean de la Bruyère verso la fine del Seicento, in un celebre passo del capitolo *Sur les Grands* dei suoi *Caractères*:

Chi dice popolo dice parecchie cose: è parola molto comprensiva, ci si stupirebbe di constatare quante cose essa abbracci e fin dove si esten-

da. C'è il popolo contrapposto ai Grandi; si tratta del popolino [*populace*] e della moltitudine; c'è il popolo contrapposto ai saggi, agli uomini capaci e virtuosi; consta di grandi e di piccoli [La Bruyère 1981, p. 178].

Questi due modi di guardare al popolo – come unità-totalità e come parte della società – queste due nozioni complesse e articolate al loro interno attraversano parallelamente la riflessione politica e culturale di antico regime, per confluire insieme, cariche di inevitabili contraddizioni di senso e di ambiguità semantiche, nel corpo della Rivoluzione.

Sarebbe peraltro fuorviante pretendere di distinguere nettamente, nella letteratura politica, le due nozioni di popolo fin qui enunciate, gli ambiti della loro differente applicazione e il loro uso storico. In realtà, se nel periodo rivoluzionario i tentativi di sovrapporle creeranno, ai protagonisti del tempo così come ai loro interpreti successivi, evidenti difficoltà “applicative” e significativi conflitti, questo è perché le due nozioni non hanno una natura intrinsecamente differente: in particolare in presenza di condizioni favorevoli al governo del popolo, esse tendono evidentemente ad incontrarsi e a sovrapporsi, l'accezione di “popolo” come unità/totalità astratta entra in tensione con, ed è costretta a muoversi verso, quella “parziale”, il suo significato e il suo contenuto sono in tal senso sottoposti alla verifica della storia.

Al tempo stesso, bisogna tener conto del fatto che anche la concezione del popolo come parte della società presenta un suo carattere astratto, nella misura in cui è utilizzata, fondamentalmente, come nozione-chiave soprattutto per determinare o modificare lo sguardo sulla società, al fine cioè di affermare appunto un principio di inclu-

sione/esclusione, ancor più che di indicare e descrivere una precisa parte di quella.

In altre parole, nella cultura di antico regime, la nozione di “popolo” e le sue aggettivazioni tendono a individuare una posizione sociale subordinata e passiva, sulla base dell'elemento discriminante di carattere economico, sociale o culturale, di volta in volta richiamato e messo in evidenza. Il termine appare come uno strumento polemico del conflitto politico e culturale, utilizzato da soggetti e forze differenti con lo scopo di definire e difendere la propria funzione e il proprio potere. Attraverso lo sguardo critico, cioè la distanza di volta in volta costituita e pretesa dal soggetto giudicante, il termine tende a sostanzializzare, a unificare e a semplificare così parti della società, ruoli, e comportamenti differenti, di volta in volta, individuati.

Nella riflessione dell'età illuminista, questo atteggiamento critico raggiunge il suo apice, nel momento in cui la distanza culturale e sociale stigmatizza definitivamente uno stato di minorità intellettuale e, conseguentemente per i *philosophes*, politico: la distanza delle élites dal “popolo”, in altre parole, aumenta, nel momento stesso in cui molti intellettuali accentuano l'atteggiamento paternalista con il quale, pretendendo di “includere” potenzialmente tutti attraverso un programma di riforma culturale e morale, si mostrano costretti a prendere atto della condizione oggettiva presente di “esclusione” dei più.

Così, se prendiamo in considerazione il pensiero di Diderot, nelle sue pagine troviamo, in modo confuso e alternato, tutti i *topoi* di quest'uso differenziato della nozione di “popolo” e di questa sostanzializzazione e oggettivazione del suo ruolo sociale: il popolo come corpo della nazione

contrapposto al sovrano, sofferente per il suo dispotismo, il popolo come insieme dei lavoratori manuali, aggravato da una condizione sociale deleteria, il popolo come massa incolta e politicamente pericolosa (Mortier 1963).

Confusi e alternati, appunto, «piuttosto delle variazioni che un'evoluzione» nell'insieme dell'opera di Diderot (Benot 1971, p. 53, nota 96): uno sciame irregolare di definizioni e di giudizi che, soprattutto negli autori più benevoli nei confronti del popolo, esprime il bisogno contraddittorio di autorizzarne la convivenza e l'evidente e diffusa difficoltà di selezionarli e raffinarli, di dar loro uno sviluppo critico verso la strutturazione di un concetto di popolo, chiaro e utile tanto sul piano euristico, quanto su quello conseguente della costruzione di una teoria sociale. Difficoltà? Forse invece una posizione intellettuale e sociale esplicita, nel momento in cui i soggetti sociali, le persone in carne ed ossa, in questi giudizi critici scompaiono e "popolo" diventa essenzialmente il terminale polemico e il contenitore di tutti i vizi morali e culturali della società.

Qualcosa di analogo accadrà in forma rovesciata, quando, a partire dall'89, la nozione potrà costituire uno strumento in positivo della polemica politica: nella contrapposizione, di volta in volta, tra chi pretende di agire in nome e in favore del popolo e ritiene invece che altri lo ingannino e ne tradiscano il mandato e la volontà. E questo è il tratto pertinente, il principio di fondazione e di legittimazione dei regimi democratico-parlamentari costruiti dalla Rivoluzione in poi.

E, a partire dal decennio rivoluzionario, in alcuni casi si costruiranno mitologie del popolo, in altri si continueranno ad

utilizzare gli stessi stereotipi socialmente discriminanti, che avevano stigmatizzato e cristallizzato i caratteri umani del popolo nel tempo, oggetto del disprezzo, della paura e dell'azione di emarginazione, al più della compassione generali¹. Eppure, non si può prescindere dal fatto che, dalla Rivoluzione in poi, il popolo non occuperà più un luogo residuale della politica, ma ne costituirà il suo termine di riferimento primo, il suo nodo problematico principale, soprattutto quale soggetto e destinatario principe dell'azione politica democratico-parlamentare.

Da quel momento in poi, fino ad oggi, con queste forme di inclusione ed esclusione vive già nei secoli pre-rivoluzionari le democrazie contemporanee hanno continuato e continuano a confrontarsi (strette nelle aporie e nell'ipocrisia irrisolte di una composizione delle società fortemente differenziata e gerarchica, sotto l'insegna, però, di un principio di uguaglianza individuale tanto limitatamente realizzato, quanto, sul piano dei principi astratti e del senso comune, universalmente e profondamente acquisito) e a confrontarsi anche con questi usi strumentali, retorici e saturi di ambiguità del termine "popolo".

Ma proprio perché questo tema, nella Francia di antico regime, non trova una rappresentazione politica diretta — principi e modalità di inclusione ed esclusione non incontrano cioè una immediata applicazione nelle forme della partecipazione alla cosa pubblica — la sua definizione e la valutazione della sua rilevanza possono risultare particolarmente difficili: più difficile appare, in altre parole, arrivare a comprendere, nel periodo pre-rivoluzionario, tutta l'ampiezza delle ragioni e delle forme di esclusione del popolo, la loro importanza

e influenza socio-culturali e i loro obiettivi, nel momento in cui il potere politico continua ad essere esercitato, nelle sue diverse articolazioni, da una parte molto ristretta della società.

È dunque solo dalla visione complessa e articolata di questo prisma di definizioni tra loro riflesse che il discorso politico del popolo in antico regime può essere composto: muovendo necessariamente, in tal senso, dalla ricostruzione del significato e della valenza del riferimento ad esso nella sua totalità, unità e personalità, oggetto di riflessione di queste pagine.

2. Considerazioni sulla sovranità (monarchica) nella Francia di ancien régime: il popolo come unità politico-giuridica (astratta)

Vorrei chiarire preliminarmente un punto relativo all'utilizzo pre-rivoluzionario della nozione "unitaria" di popolo: il difetto evidente di ogni studio che ricerchi nel passato gli elementi preparatori, presenti o mancanti, del futuro – una pratica storiografica che tende fatalmente a patire i rischi dell'anacronismo – è qui, a mio avviso, sanato dall'esigenza di evidenziare il passaggio concettuale, oltre che storico, rappresentato dalla Rivoluzione. In tal senso, anticipo la conclusione della mia riflessione: nei secoli che precedono l'89, il pensiero politico francese nel suo complesso non elabora nel tempo una teoria compiuta della sovranità popolare, nella forma che informerà e fonderà invece fin dai suoi inizi il discorso rivoluzionario.

Questa assenza – da intendersi dunque non nei termini di un "ritardo" storico, ma in quelli di una debolezza intrinseca delle

radici del dibattito politico-costituzionale inaugurato dall'89 – graverà dunque sulla capacità di trovare un'articolazione coerente e convincente, appunto, tra la nozione unitaria e astratta di popolo e quella con la quale si era sempre individuata – e, per certi versi, si continuerà a farlo – una parte soltanto della società di antico regime, in modo specifico, evidentemente, quella costantemente esclusa.

Se si consultano, nelle diverse e successive edizioni, i numerosi *dictionnaires* della lingua francese, pubblicati tra gli ultimi decenni del Seicento e tutto il Settecento – dal celebre Furetière al Richelet, dal Trévoux al *Dictionnaire de l'Académie française*, che in molte voci si ripetono tra loro, in alcuni casi rimodellando e integrando i rispettivi contenuti – la voce *Souveraineté* considera universalmente questo potere come qualità e autorità specifiche del monarca; in qualche singolo rinvio di scuola, si accenna soltanto alle teorie tradizionali che lo indicano come originariamente derivato dal popolo.

Anche nell'analogia voce dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, scritta da De Jaucourt, dove la sovranità viene fatta risalire al consenso del popolo, perché in questo risiede originariamente, si spiega come essa si costituisca veramente solo con il suo trasferimento al principe. In altre parole, la voce – introdotta dal riferimento al pensiero di Pufendorf e che considera sovrana anche una repubblica – utilizza il tema dell'origine popolare della sovranità al fine di indicare i limiti di giustizia che devono contenere l'azione del principe, in funzione della garanzia della libertà e della felicità dei sudditi.

Il richiamo alla sovranità popolare contenuto nelle pagine dedicate dai lessici dell'epoca al termine *Démocratie* mostra,

d'altra parte, tutta la distanza di questo concetto e di questa forma di governo dalla realtà storica e dalla tradizione francesi: la democrazia appare come una realtà del mondo classico, o, al più, come propria, in quell'epoca, di pochi Stati soltanto, di non grandi dimensioni, come le Province unite e la Svizzera. In questo senso, e sulla base di questi stessi riferimenti storici, nella letteratura del tempo il governo popolare viene definito generalmente anche con il termine poliseno di "repubblica", per lo meno fino all'assimilazione diffusa della distinzione operata da Montesquieu di questa forma di regime politico, tra versioni democratiche ed aristocratiche² (Gojosso 1998, pp. 274-275). Nella voce *République* dell'*Encyclopédie*, scritta da De Jaucourt, che accoglie la distinzione contenuta nell'*Esprit des lois*, i pericoli di questa forma di governo sovrastano i suoi vantaggi: nelle repubbliche italiane i popoli sono meno liberi che nelle monarchie e il governo è dispotico quanto quello turco, vi si dice, rievocando evidentemente il giudizio di Montesquieu. Inoltre, solo nelle repubbliche di piccole dimensioni può esservi salvaguardia dalla tendenza naturale e diffusa alla corruzione e all'abuso, mentre in quelle di grandi dimensioni, nelle quali grandi sono anche i patrimoni personali, l'interesse individuale tende fatalmente a prevalere sull'amore per la patria.

In effetti, nelle sue diverse fasi, il dibattito politico della Francia di *ancien régime* ruota costantemente intorno alla persona del re, alla sua autorità sovrana e alla tradizione istituzionale monarchica della Francia.

Va, inoltre, sottolineato come alla spinta volontaristica che caratterizza, con forza e intensità diversa nel tempo, la politica

della monarchia francese, alla sua costante aspirazione, cioè, all'accentramento dei poteri e alla rappresentazione della volontà tutta della nazione in quella del re – attraverso il consolidamento dell'autorità della dinastia regnante – si contrappongono, fino alla Rivoluzione francese, forme diverse e articolate di malumori, di critica o di aperta opposizione, che, sul piano della lotta politica, trovano espressione nella ricorrente pretesa da parte dei corpi della società di limitare l'autonomia decisionale del monarca e nella loro richiesta di essere inclusi, a titolo e in forme diverse, nel governo del regno.

Analogamente, sul piano teorico e nel discorso pubblico, a tesi che, tra Cinque e Settecento, sostengono l'autonomia sovrana assoluta e il diritto/dovere all'autoregolazione del monarca, si contrappongono riflessioni e argomenti che chiedono forme di controllo o di limitazione o addirittura di partecipazione al potere sovrano del re. Tutte queste diverse e opposte posizioni trovano un radicamento prevalente e, al tempo stesso, un vincolo profondo nell'esigenza di fondare la legittimità e l'estensione del potere sovrano nell'autorità delle fonti, sacre oppure di natura storica. In molti casi, argomenti dell'una o dell'altra specie si intrecciano e si sovrappongono nelle pagine degli stessi autori.

Le fonti sacre sono così richiamate per sostenere tanto la tesi "gallicana" del trasferimento diretto del potere sovrano da Dio ai re, quanto l'argomento opposto, influenzato dal tomismo, che considera questo trasferimento avvenuto attraverso la volontà e la mediazione decisiva del popolo. A sostegno della seconda tesi, spesso si fa esplicito riferimento all'autorità di un contratto originario tra il re ed il popolo.

La figura di questo specifico contratto – più esattamente tra Dio, popolo e monarca – rinvia poi al dibattito, diffuso in particolare nel corso del Settecento, sulle origini storico-mitologiche della Francia. In particolare negli oppositori al principio della sovranità assoluta del monarca come Bou-lainvilliers – ma, già nel Cinquecento, Hot-man aveva utilizzato argomenti analoghi in funzione anticattolica – si fa strada l'idea di un'origine elettiva del potere dei re nelle assemblee degli antichi popoli germani, dalle cui vicende la storia francese avrebbe avuto inizio.

D'altra parte, i richiami alla sovranità del popolo, fino all'affermazione, in alcuni casi, della primazia del suo potere, della sua superiorità come *universitas* rispetto al monarca, hanno in genere una funzione essenzialmente polemica, quella di contenere l'autonomia e le manifestazioni "tiranniche" del monarca, di richiamare e di sottolineare i suoi presunti obblighi e di vincolare il suo potere all'interesse e al benessere pubblico, di evocarne il dovere di equità (soprattutto nell'esercizio della sua prerogativa principale, quella di concedere privilegi e di imporre oneri ai sudditi) e soltanto in casi specifici di rivendicare – essenzialmente da parte protestante e in momenti critici del conflitto politico-religioso in Francia – il diritto del popolo a resistere contro l'esercizio giudicato arbitrario del potere del re. La costituzione *coutumière* del regno rappresenta quindi la forma e il contenuto di questo patto originario.

Ma proprio l'esistenza e il consolidamento storico di questa cornice politico-istituzionale *coutumière* si presenta nella letteratura dell'epoca come un vincolo e un limite nel tempo alle potenzialità riformatrici più radicali contenute potenzial-

mente in questa stessa critica. Per l'intera riflessione politica francese tra Cinque e Settecento la monarchia resta infatti il solo luogo istituzionale nel quale realizzare e custodire l'unità del paese contro il pericolo dell'anarchia politica e sociale. In tal senso, nel sentimento comune radicato nella storia del regno, nazione francese e istituzione monarchica coincidono (Gojoso 1998, pp. 206-249)³.

Non è in questi diffusi riferimenti ad una superiorità originaria del popolo sul re che si possono leggere direttamente i tratti essenziali della moderna sovranità popolare. La cornice storico-istituzionale nella quale il potere sovrano viene inserito e definito, la sua delimitazione su base consuetudinaria, evidenziano l'esigenza comune, nel dibattito pubblico, di risalire costantemente alle origini di quel contratto, come atto di fondazione della nazione francese e, dunque, di legittimazione dell'autorità sovrana. Manca, dunque, uno dei requisiti fondamentali della nozione di sovranità popolare che si affermerà con la Rivoluzione francese: il diritto dell'universalità del popolo/nazione di autodeterminarsi; non solo di autogovernarsi, quindi, ma anche di scegliere e determinare liberamente il proprio regime preferito.

Così come non appare presente, in una società che si rispecchia complessivamente nella sua struttura e nella sua rappresentazione politica corporata, quella matrice individualista ed ugualitaria, cardine sul quale sarà appunto fondata la nozione moderna di sovranità popolare: il diritto del popolo di autodeterminarsi, in tal senso, come espressione di una corrispondente libertà e autonomia naturali di ogni suo componente. E, in tal senso, questa tradizione storico-teorica del patto originario

tra popolo e re, cui si è appena accennato, non presuppone, quale fondamento della soggettività del primo, l'idea di un vincolo contrattuale tra libere volontà individuali, fondamento della società politica. Tutti elementi che troviamo compiutamente esplicitati e coordinati nel solo pensiero di Rousseau (Costa 1999, pp. 493-539). Un insieme di considerazioni che comunque non deve spingere a sottovalutare il ruolo avuto da questa letteratura nel consolidamento nel tempo di una nozione di popolo come entità unitaria, astratta, sovrana: essa costituisce infatti il bagaglio teorico-concettuale di quel processo di individuazione politica, che sfocerà appunto nella soggettivazione attiva del popolo stesso.

Prendiamo allora in esame, come esempio, un'opera-chiave dell'opposizione protestante alla monarchia cattolica nella seconda metà del Cinquecento, le *Vindiciae contra tyrannos*: in essa si afferma appunto che il corpo del popolo è superiore al suo re: e se questo è investito della sua autorità in primo luogo da Dio, è però il popolo ad eleggerlo e ad istituirlo (Junius Brutus 1581, p. 105). Secondo una tradizione di ispirazione teologica, il popolo sovrano è qui raffigurato come corpo mistico; e al suo potere è riconosciuta la perpetuità, qualità attribuita, negli stessi anni, da Bodin alla sovranità *tout court*:

Se si obietta che i re sono stati posti sui troni dal popolo vissuto cinque o seicento anni fa e non da quello di oggi odierno, rispondo che il popolo non muore mai, mentre i re scompaiono dal mondo gli uni dopo gli altri. Infatti, come il corso continuo dell'acqua dà al fiume una durata perpetua, così la rivoluzione di nascita e morte rende il popolo immortale [ivi, p. 125].

Nonostante questo esplicito riferimento alla sovranità del popolo e l'evidente am-

missione del diritto di questo, in linea di principio, a sollevarsi contro il tiranno manifesto, nelle *Vindiciae* si sottolinea al tempo stesso la necessità soprattutto di cercare di raggiungere con buoni consigli il re in evidente errore: anche nel caso di questo "classico" della letteratura della resistenza politica, il riferimento alla tradizionale istituzione monarchica resta assolutamente centrale:

Infatti, dal momento che il Re deriva il suo nome dal Regno ed è il popolo a dare essere e consistenza ad al Regno, e che, una volta perduto o andato in rovina questo, egli inevitabilmente cesserà di essere Re, o non lo sarà più come un tempo: certamente coloro che si preoccupano per il bene e l'interesse del regno sono veri amici del re, e coloro che non lo tengono in nessun conto o che lo sconvolgono, sono veri nemici del re. *E come non si potrebbe separare il Regno dal popolo, né il Re dal Regno, così non si possono separare gli amici del Re dagli amici del popolo e del Regno* [il corsivo è mio] [ivi, p. 123].

D'altra parte, il ricorso a questo argomento polemico – il richiamo cioè all'autorità del patto originario, minacciato dal monarca o dai suoi uomini di fiducia – resta costante nel tempo. Lo ritroviamo così, un secolo dopo le *Vindiciae*, sempre nell'ambito della letteratura protestante, nei discorsi dell'opposizione ugonotta in esilio dopo la revoca dell'Editto di Nantes: espresso in modo esemplare nelle *Lettres pastorales* di Pierre Jurieu, pastore protestante, tra i più radicali avversari dell'assolutismo monarchico e sostenitori del diritto sovrano originario dei popoli. Né si può sottovalutare il carattere profondamente eversivo che tesi come queste assumono nella cultura e agli occhi del potere monarchico del tempo: proprio le *Lettres pastorales* di Jurieu che stigmatizzano la violazione da parte del re cattolicissimo dei limiti del proprio diritto



Scena di mercato, Pieter Aertsen, 1565

sovrano, in particolare in ambito religioso, vengono violentemente attaccate, come è noto, dal teologo Bossuet e costituiscono una lettura proibita negli anni del regno di Luigi XIV.

Nei *Soupirs de la France esclave*, uno dei più corrosivi scritti di opposizione pubblicati in questo stesso periodo, opera anonima spesso attribuita allo stesso Jurieu, troviamo articolati e riassunti molti degli elementi tradizionali della dottrina della sovranità del popolo che alimentano questa critica dell'assolutismo regio, insieme, radicale nei suoi assunti teorici e moderata nei suoi obiettivi e nei suoi effetti politici: all'origine i re erano elettivi; era allora possibile deporre un monarca; Stati e Parlamenti dividevano il potere sovrano con il re; l'attuale *droit de remontrance* dei parlamenti è solo un debole ricordo del loro antico diritto di opposizione; il re non po-

teva fare nulla allora senza il consenso dei Grandi del regno; i privilegi dei nobili sono oggi lettera morta; i beni dei sudditi sono ormai nelle mani del sovrano; nel tempo antico i nobili potevano essere giudicati solo dai pari grado; oggi i re si dichiarano superiori alle leggi e non le approvano più insieme ai parlamenti; i nobili chiedono ora nuovi privilegi, ma in realtà non c'è più distinzione tra nobili e non; le città non sono più signore del loro demanio; nessuno è più libero proprietario dei propri beni, nessuno ne dispone più in modo assoluto; non c'è più certezza del pagamento delle somme date in prestito al re; per decidere della guerra i re non consultano più i Grandi; i nobili oggi non possono più difendersi da soli, solo il re può ricorrere alle armi; il re poteva allora imporre i tributi solo con il consenso dei popoli ed essi servivano solo per la difesa del regno, mentre oggi essi

sono utilizzati per soddisfare i capricci del principe; gli ufficiali esattori dipendono oggi direttamente dal monarca e non dagli Stati (*Les soupirs* 1689-1690, pp. 160-163).

Uno sguardo complessivo su questo arco di secoli mostra, quindi, il radicamento nella storia francese e la continuità nel tempo di alcuni temi, intorno ai quali si sviluppa e si consolida il dibattito pubblico. Così, è ancora a questa tradizione di pensiero e, in particolare, al modello di una monarchia temperata essenzialmente dalla rettitudine e dalla buona coscienza del principe che, nel 1751, si richiama la *summa* del nuovo sapere filosofico, l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, nella voce *Autorité politique*, contenuta nel primo volume dell'opera e attribuita allo stesso Diderot. Una voce emblematica della riflessione condotta in queste pagine: l'immagine della monarchia limitata è incastonata in una cornice giusnaturalista e contrattualista, ma questo fondamento teorico appare in realtà, nel complesso dell'articolo, politicamente depotenziato. Non si deve comunque trascurare il contesto storico nel quale il testo viene pubblicato: proprio a causa degli argomenti giusnaturalista e contrattualista, al momento della sua pubblicazione esso è fatto oggetto di forti critiche filomonarchiche conservatrici, in particolare da parte gesuita.

Se è proprio con una riflessione sul rapporto tra autorità e natura che l'articolo *Autorité politique* si apre:

Nessun uomo ha avuto dalla natura il diritto di comandare agli altri. La libertà è un dono del cielo, ed ogni individuo della stessa specie ha il diritto di fruirne non appena è dotato di ragione. L'unica *autorità* posta dalla natura è la patria potestà [...]. Ogni altra *autorità* ha un'origine diversa dalla natura [Diderot 1967, p. 503];

per poi proseguire, in una pagina successiva, con un'argomentazione contrattualista:

Il principe riceve dai sudditi stessi l'*autorità* che esercita su di loro; e questa *autorità* è limitata dalle leggi della natura e dello Stato. Le leggi della natura e dello Stato sono le condizioni sotto le quali essi si sono assoggettati, o si presume si siano assoggettati, al suo governo. Una di queste condizioni è che, avendo potere e *autorità* su di essi solo per loro scelta e consenso, egli non può mai usare quest'*autorità* per cassare l'atto o il contratto col quale gli è stata deferita [*ivi*, p. 505]

argomenti che indicano nella nazione, nel popolo – termini qui utilizzati indifferentemente – il soggetto titolare della sovranità dello Stato:

Il principe quindi non può disporre del potere e dei sudditi senza il consenso della nazione, e indipendentemente dalla scelta indicata nel contratto di sottomissione. [...] il governo [...] non è un bene privato, ma un bene pubblico, che di conseguenza non può mai essere sottratto al popolo, cui solo appartiene essenzialmente e in piena proprietà [...]. Insomma, la corona, il governo e l'*autorità* pubblica sono beni di cui è proprietario il corpo della nazione, e di cui i principi sono gli usufruttuari, i ministri, i depositari [*ivi*, p. 506]

nello svolgimento del discorso l'origine di questa titolarità è prima ricondotta all'autorità di Dio – il potere sovrano deve perciò essere esercitato in modo giusto e ordinato: *omnis potestas a Deo ordinata est*, scrive l'autore della voce richiamando l'autorità di San Paolo; e poi costretta nella forma del solo contratto di sottomissione:

Le condizioni di questo accordo differiscono nei diversi Stati. Ma, dovunque, la nazione ha il diritto di conservare nei confronti di tutti e contro tutti il contratto stipulato; nessun potere può mutarlo; e quando scade, la nazione rientra nel

diritto e nella piena libertà di firmarne uno nuovo con chi e come preferisce [ivi, p. 507].

E questo, per quanto riguarda la Francia, rinvia direttamente al rapporto della nazione con il monarca e con la dinastia regnante: nella pagina conclusiva, i tratti giusnaturalista e contrattualista che aprono l'articolo sfumano completamente nel poderoso richiamo all'obbligo di obbedienza dei sudditi, cui è negato il diritto di resistenza e ai quali viene prescritta una tradizionale pazienza nei confronti del capriccio e della tirannia del re: un obbligo di obbedienza che cesserà soltanto – e forse in quel caso la nazione tornerà a poter decidere liberamente il soggetto o i soggetti cui affidare l'esercizio del potere sovrano – quando dovesse interrompersi il filo della successione dinastica:

Quanto ai sudditi, la prima legge che religione, ragione e natura impongono loro, è di rispettare essi stessi le condizioni del contratto che hanno stipulato, di non perdere mai di vista la natura del loro governo; in Francia, di non dimenticare che finché la famiglia regnante sussisterà per via maschile, niente li dispenserà dall'obbedienza; di onorare e di temere il loro padrone, come colui attraverso il quale hanno voluto che l'immagine di Dio fosse loro presente e visibile in terra; di nutrire sentimenti di gratitudine in virtù della tranquillità e dei vantaggi, di cui godono al riparo del nome regale; se mai capitasse loro di avere un re ingiusto, ambizioso e prepotente, di opporre alla disgrazia un solo rimedio, quello di rabbonirlo con la loro sottomissione, e di piegare Dio con le loro preghiere; perché questo è il solo rimedio legittimo, conseguentemente al contratto di sottomissione giurato al principe che regnava in precedenza, e ai suoi discendenti maschi, quali questi potessero essere; e di considerare che tutti i motivi che si crede di avere per opporre resistenza, a esaminarli bene sono solo altrettanti pretesti di infedeltà finemente dissimulati; che con questa condotta, non si sono mai corretti i principi, né abolite le imposte, e che è stato soltanto aggiunto alle disgrazie di cui già ci

si lagnava un nuovo grado di miseria; ecco le basi su cui i popoli e chi li governa potrebbero fondare la loro reciproca felicità [ivi, p. 511].

Elementi, sotto questo profilo, più innovativi li troviamo, invece, in altre voci dell'*Encyclopédie*, attribuibili probabilmente alla collaborazione di Diderot e D'Holbach, così come in altre opere del primo, soprattutto a cavallo degli anni Settanta del secolo, quando la posizione complessiva di Diderot si radicalizzerà in senso liberale, e, sotto certi profili, democratico.

Come ha scritto Furio Diaz introducendo la raccolta degli *Scritti politici* dell'autore di *Jacques il fatalista* e del *Nipote di Rameau*:

altri più notevoli articoli di politica, anonimi, dell'*Encyclopédie* riproducono e gli slanci "liberali" e le compiacenze per l'assolutismo legittimo e illuminato, che sembrano ben poter rientrare nell'oscillazione tipica del pensiero di Diderot in questo periodo [Diaz 1967, p. 33].

In tal senso, Diderot elabora nel tempo una posizione politica favorevole all'idea di un governo moderato, all'indicazione della felicità generale quale suo fine essenziale, alla separazione dei poteri, alla tutela della libertà personale, di pensiero, di commercio, alla crescita economica della società, allo sviluppo delle capacità umane e del lavoro; evidenziata sempre, però, all'interno di un orizzonte politico-istituzionale monarchico.

Se si guarda per esempio ad una delle opere del suo pensiero più maturo, nella quale questa prospettiva di riforma complessiva delle società appare in tutta la sua ampiezza – le *Osservazioni sull'istruzione dell'imperatrice di Russia ai deputati per la elaborazione delle leggi*, da lui redatte nel 1774 su invito dell'imperatrice stessa – lo scritto si apre con un'affermazione tanto

perentoria quanto impegnativa per il suo autore:

Unica vera sovrana è la nazione; unico vero legislatore il popolo; raramente il popolo si assoggetta sinceramente a leggi che gli vengono imposte: le amerà, le rispetterà, vi obbedirà, le difenderà come opera propria, se ne è lui l'autore [Diderot 1967, p. 369].

Dal capoverso successivo, in realtà, ad esser definito "sovrano" non è più il popolo/nazione, ma il monarca, in quanto riceve da questo l'esercizio del potere supremo e si vincola in tal senso a rispettare le leggi, pena – e qui lo scarto con la voce *Autorité politique* è sicuramente netto – la sua deposizione ed eventualmente anche la sua condanna a morte. Il popolo-nazione è fonte di ogni potere e di ogni autorità che dovrebbe esercitare attraverso un corpo di rappresentanti, i quali ogni cinque anni giudicheranno l'operato del monarca; e, qualche pagina dopo, l'autore torna a parlare della necessità di dotare un corpo di rappresentanti della volontà della nazione – composto dai grandi proprietari – del compito di «revisionare, approvare o disapprovare le volontà del sovrano e notificarle al popolo» (ivi, p. 391). Il modello di riferimento anche di questo testo resta dunque quello, come lo stesso Diderot scrive in un altro passo dello stesso testo, di una monarchia temperata.

D'altra parte, se nelle pagine scritte tra gli anni Settanta e i primi anni Ottanta per l'*Histoire des deux Indes* di Raynal gli accenti polemici contro i governi dispotici e in favore del diritto dei popoli a sollevarsi e a emanciparsi con la forza si accentuano e si radicalizzano, essi prendono fondamentalmente la forma di vibranti ed enfatici appelli morali alla libertà e alla giustizia, più che di lucide prospettive e progetti di

trasformazione politica; in modo analogo al tono e ai contenuti che caratterizzano, in quegli stessi anni, quella sorta di lettera agli *insurgents américains*, nella quale Diderot saluta con entusiasmo patriottico la Rivoluzione del 1776, probabilmente esempio storico fondamentale di ispirazione politica del periodo conclusivo della sua vita.

D'altra parte, per concludere questo sguardo sul complesso del pensiero di Diderot, è proprio all'interno di una riflessione – soprattutto nell'ultima sua stagione – così sinceramente favorevole al diritto dei popoli che possiamo rilevare tutta l'ambiguità politica e semantica di un uso differenziato della nozione: anche nel pensiero di questo *philosophe*, come nell'opinione generale del secolo, l'affermazione di questo diritto si accompagna infatti ad un giudizio critico generale nei confronti della capacità delle masse e del loro atteggiamento passivo e strumentalizzabile, come già avevamo rilevato nelle pagine precedenti.

È solo nel pensiero di pochi autori, quindi, che troviamo sviluppata una critica della legittimità stessa dell'obbedienza dovuta al monarca o una compiuta teoria della sovranità popolare. Si pensi, sotto il primo profilo, allo straordinario e isolato grido filosofico di La Boétie contro la servitù volontaria e in favore della libertà naturale degli uomini, alla metà del Cinquecento; ma soprattutto, sotto il secondo profilo, al puntuale riferimento due secoli più tardi al diritto dei popoli a darsi una costituzione, contenuto nel *Droit des gens* dello svizzero Emerich de Vattel, autore diffuso e letto in Francia, o all'affermazione di Mably del diritto del popolo di rovesciare, anche con la forza, il regime dispotico fondato sulla proprietà privata e di riedificare la società sul principio d'uguaglianza; o, infine, alla teo-

ria della volontà generale del *Contrat social* di Rousseau.

È poi però lo stesso Rousseau a giudicare impervia – e possibile forse solo in qualche realtà europea politicamente meno sviluppata rispetto ai grandi Stati nazionali – la strada che conduce alla riforma in senso democratico delle istituzioni, oramai profondamente corrotte sul piano morale e politico. Considerazioni prudenti o pessimistiche sulla possibilità di intervenire radicalmente sulle istituzioni del tempo che ritroviamo anche nel pensiero di Mably (Ferrère 1996, pp. 115-139).

D'altra parte, come è stato spesso sottolineato, nella Francia di antico regime una tradizione di pensiero repubblicana – riferendoci, con questo aggettivo, ad una forma di regime politico radicalmente alternativo alla monarchia – semplicemente non esiste (Nicolet 1982; Goulemot 1995; Gojosso 1998). Così, nel pensiero di autori come Helvétius e Mably, e dello stesso Rousseau, l'ispirazione repubblicana – che pure una parte rilevante avrà nella costruzione dell'ideologia e della cittadinanza rivoluzionarie – assolve soprattutto la funzione di interpretare l'esigenza di una riforma morale della società contemporanea, attraverso il confronto con gli esempi istituzionali e sociali felici di Stati antichi come Roma o Sparta: nei quali l'azione del buon legislatore si mostrava capace di armonizzare gli interessi e le passioni privati nella cura dell'utilità e della felicità pubbliche, cioè dell'interesse della nazione, e di sollecitare e di essere sostenuto dalle virtù dei cittadini, dalla loro ricerca della gloria e del pubblico riconoscimento (Goulemot 1993, pp. 38-40).

E, in precedenza, l'aggettivo "repubblicano" era soprattutto termine polemico

con il quale attaccare i critici della corona, soprattutto di parte protestante, stigmatizzando le loro idee come sediziose ed eversive dell'ordine costituito. È in tal senso che questa accusa era stata mossa contro gli ugonotti rifugiati all'estero dopo l'editto di Nantes, ed essa faceva parte anche dell'arsenale ideologico costruito da Luigi XIV contro le Province Unite (Ronzeaud 1988, pp. 65-66; Burke 1992); ma la stessa accusa era risuonata anche contro i *frondeurs*, alla metà del XVII secolo.

Così, l'ampio dibattito che precede l'inizio della Rivoluzione riflette in prevalenza sulla riforma delle istituzioni e degli organi tradizionali, attraverso i quali rappresentare la voce e gli interessi della nazione, e sulla necessità, in tal senso, di fissare, e per alcuni di rigenerare, la costituzione *coutumière* di antico regime. Ed è proprio questa cornice istituzionale tradizionale a costringere le spinte di riforma che precedono l'89 entro un contesto definito e limitato, nel quale allora difficilmente il corpo della società potrebbe essere dinamicamente concepito come un popolo, soggetto politico titolare di una libera volontà di determinare il proprio destino, e non invece staticamente come una nazione, che si pretende di "fotografare", ogni parte politica a suo modo, al fine di rappresentarla.

D'altra parte, è in questi anni che la teoria politica e il lessico dell'89 trovano le proprie radici, nella costruzione della reazione a questo intreccio di argomenti polemici tradizionali, in particolare in alcuni tentativi di ripensare questa tradizione con formule nuove: per esempio, evidentemente, nel *Contratto sociale* di Rousseau, che, pur non rivolgendosi direttamente alle condizioni storico-istituzionali della Francia del tempo, influenza sensibilmente con

esiti anche molto differenti quella stagione politica, fino ad informare lo stesso dibattito rivoluzionario.

La lettura del *Catechisme du Citoyen* di Guillaume-Joseph Saige, scritto di grande innovazione politica pubblicato nel 1775 sulla spinta del movimento di opposizione parlamentare alla riforma Maupeou – momento-chiave nel processo di costruzione di un antagonismo politico e teorico tra la nazione francese e l'assolutismo monarchico – e riedita poi negli anni immediatamente precedenti l'inizio della Rivoluzione (Baker 1990, pp. 183-218), ci consente, in tal senso, di cogliere questa fase del dibattito della seconda metà del secolo: e di osservare come nelle sue pagine, la concettualizzazione *à la Rousseau* sia sviluppata nell'incontro con quella storico-tradizionale derivata dalla storia di Francia.

Così, se nell'esordio dell'opera, Saige individua la sede del potere sovrano nella volontà generale di tutti i membri della nazione, fondata su un contratto originario, cioè nel «corpo del popolo» (Saige 1787, p. 9) – titolare del diritto anche di «modificare la costituzione o abolirla totalmente, per formarne una nuova [...] un diritto che per nessuna ragione gli si può contendere, e il cui esercizio è completamente affidato alla sua prudenza» (ivi, p. 26) – venendo all'analisi della *puissance législative* quale essa è detenuta ed esercitata in Francia, egli la attribuisce alla volontà, insieme, degli Stati generali e del re, ai primi soprattutto, più che al secondo, indicato come l'amministratore del regno di cui la nazione è la vera proprietaria.

E se, da un lato, Saige attribuisce alla nazione il diritto non solo di scegliere una nuova casa regnante, in caso di estinzione di quella esistente, ma anche quello di darsi

una nuova costituzione; dall'altro, la forma istituzionale da lui disegnata non si distacca però da quella tradizionalmente sostenuta dai critici radicali del modello assoluto del governo monarchico, all'interno della quale agli Stati generali, cioè al corpo della nazione, viene attribuito il solo potere di dare il proprio consenso agli atti del re, in primo luogo a quelli riguardanti l'introduzione e la determinazione delle imposte.

Quando si tratta poi di fondare l'origine dei diritti dei francesi, Saige scrive che essi derivano loro «da Dio e dalla natura, in qualità di uomini e di membri di una società politica; dalle loro leggi e dalla loro costituzione in qualità di francesi» (ivi, p. 34). Il diritto sovrano della volontà della nazione origina quindi, da un lato, dal diritto naturale, dall'altro, «dalle nostre costituzioni primitive, dalle leggi conseguenti, dalla storia dei nostri avi, e dalla tradizione e dal credito politico dei primi secoli della nostra monarchia» (ivi, p. 35). E qui Saige fa esplicito riferimento all'argomento fondativo tradizionale delle antiche assemblee dei popoli germanici⁴.

Su questa ricerca di elementi fondativi su base storica – totalmente immersa nel dibattito pre-rivoluzionario intorno alla costituzione di antico regime – l'autore del *Catechisme* conserva il riferimento alla società corporata divisa nei tre ordini tradizionali. Rispetto ad essa, se del tutto particolare appare il ruolo, radicato nella tradizione francese, da Saige attribuito al Terzo stato – che, a suo avviso, forma, data la sua ampiezza, la "società stessa" – quello privilegiato degli altri due ordini, sempre muovendo dal riferimento alle radici storiche della nazione, è ugualmente confermato e conservato.

Questo sguardo complessivo sulla cultura che arriva all'89 rivoluzionario spinge allora a rilevare l'assenza di una chiara e diffusa coscienza del legame che potrebbe unire le esigenze di riforma, condivise in modo crescente nella seconda metà del secolo dalla società francese di antico regime, all'individuazione conseguente di ipotesi di trasformazione radicale della struttura politico-istituzionale consolidata ed ereditata nei secoli. In altre parole, l'ipotesi di un cambiamento di regime, prima dell'89, semplicemente non appare all'ordine del giorno, anche se, in particolare a partire dagli anni Settanta del secolo, la critica dell'assolutismo monarchico, come abbiamo visto, prende in alcuni autori la forma della rivendicazione alla nazione della titolarità originaria della sovranità e della distinzione di questa dal suo esercizio, prerogativa che continua invece ad essere attribuita al monarca.

3. *Il popolo come unità-totalità politica e storica: aspetti lessicali*

Ma facciamo un passo indietro per provare a comprendere quale sia, nel dibattito politico di antico regime, il ruolo attribuito al popolo, quale la rappresentazione, la forma e la definizione che, nel corso del tempo, gli scrittori offrono della sua immagine unitaria.

Nei *dictionnaires* sei-settecenteschi, l'immagine complessiva del popolo come unità/totalità che ci viene restituita è quella di un'entità collettiva connotata prevalentemente sotto il profilo geografico, storico e culturale. "Popolo" è in tutte queste opere un'"assemblea" o una "moltitudine" di

uomini appartenenti ad uno stesso paese o ad una stessa nazione, quindi soggetti alle stesse leggi, oppure, anche, accomunati soltanto da una stessa religione (il richiamo più frequente, in questo caso, è al "popolo ebreo", dunque a un popolo-nazione), o infine, in scala minore, gli abitanti di una città o di un villaggio.

Da queste voci – in forma esplicita nelle pagine del *Trévoux* – evidente è il riferimento alla tradizione romana, espresso nell'uso spesso non chiaramente distinto di termini diversi come *populus*, *gens*, *natio*. Così, per esempio, il *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) dà una definizione di "nazione" affine a quella di "popolo", come l'insieme degli abitanti di uno stesso Stato, di uno stesso paese, sotto una stessa legge e con una lingua comune. Analoga sarà la definizione di "nazione" contenuta, qualche decennio dopo, nell'*Encyclopédie*.

Ma nelle parole dell'epoca, pur con alcune caratterizzazioni che richiamano già il modo in cui saranno utilizzati nell'Ottocento, "popolo" e "nazione" restano comunque termini dal significato molto ampio e articolato. In tal senso, nel loro complesso e nella loro ampiezza essi possono essere sovrapposti tra loro, né, d'altra parte, l'uno comprende necessariamente l'altro. Se il secondo dei due lemmi è sempre specificamente caratterizzato dal richiamo all'elemento comune della lingua, per il *Trévoux* più popoli possono costituire una nazione, come è il caso dei molti (di Borgogna, di Piccardia, ecc.) che compongono quella francese; mentre, in modo del tutto opposto, alcuni *dictionnaires* richiamano casi particolari, come quello dell'Italia, nel quale la nazione si presenta, sul piano storico, politicamente divisa, sotto l'autorità di Stati e di leggi differenti.

Ad entrambi i termini è riconosciuta inoltre, nel senso indicato nel paragrafo precedente, un ruolo politico debole: il popolo appare fondamentalmente l'oggetto, il destinatario dell'azione del monarca, al tempo stesso la forma della sua rappresentazione fissa i contorni della società, considerata nel suo insieme.

Per quanto riguarda, poi, l'immagine complessiva del popolo come unità-totalità che i testi dell'epoca ci restituiscono, alcune sue rappresentazioni ed accezioni che rinviano direttamente ad una dimensione quantitativa si alternano ad altre che alludono a modi diversi di guardare ad esso o a sue diverse specifiche qualità. Se risaliamo nuovamente ad un manifesto classico dell'opposizione alla monarchia di Francia, le *Vindiciae contra tyrannos*, qui sovrano è tutto il popolo oppure coloro che lo rappresentano (Iunius Brutus 1581, p. 219). In precedenza l'autore aveva precisato che con la parola "popolo" non deve intendersi una «moltitudine senza briglie», una «bestia da un milione di teste», cioè l'intera popolazione, ma

coloro che hanno l'autorità da parte del popolo, cioè i magistrati che sono inferiori al re e che il popolo ha delegato, o in qualche modo istituito, come consociati del potere e controllori dei Re, e che rappresentano tutto il corpo del popolo. Intendiamo anche gli Stati, che non sono altro che l'epitome o una breve sintesi del regno, e con i quali si rapportano tutti gli affari pubblici [ivi, p. 62].

E più avanti ribadisce:

poiché si richiede ordine in tutte le cose che hanno bisogno di essere ben condotte e dal momento che quest'ordine non potrebbe essere conservato all'interno di un numero così grande di persone, e poiché spesso si presentano casi che non si potrebbero far intendere a una moltitudine senza pericolo e danno per tutta la comunità, diciamo

che tutto ciò che è stato detto dei privilegi concessi e del diritto delegato al popolo deve essere riferito agli ufficiali e ai deputati del regno, e che tutto ciò che è stato detto di Israele si intende detto dei Principi e degli Anziani di Israele, a cui queste cose sono state accordate e delegate, come lo stesso uso ha provato [ivi, pp. 63-64].

Sviluppando l'esempio antico di Israele, l'autore approfondisce questa articolazione ed indica altre figure istituzionali eminenti, per concludere:

Quando si trattò di eleggere il primo re, Saul, tutti gli anziani d'Israele si riunirono a Rama. E tutto Israele fu riunito: o tutto Giuda e Beniamino, ecc. Ora non è verosimile che tutto il popolo, uno per uno, si sia trovato là [ivi, pp. 62-63].

E così prosegue, continuando a descrivere il popolo, attraverso i suoi rappresentanti:

Di questo rango sono, in ogni regno ben governato, i Principi, gli Ufficiali della corona, i Pari, i grandi Signori, i maggiorenti, i deputati delle Province, dei quali è composto il corpo ordinario degli Stati, o un'assemblea straordinaria, o un Parlamento o una dieta, o un'altra assemblea, secondo i nomi in uso nei diversi paesi del mondo [...]. Ora, come gli ufficiali sopra nominati sono singolarmente inferiori al re, considerati tutti insieme come corpo gli sono invece superiori [ivi, p. 63].

Più avanti nell'opera, in un passo richiamato in precedenza, lo stesso giudizio è attribuito infatti al popolo tutto:

Dal momento che il popolo elegge e istituisce i Re, ne consegue che il corpo del popolo è superiore al Re. Poiché è evidente che colui che è istituito da un altro è giudicato minore di colui che l'ha istituito, e chi ha ricevuto autorità da altri è minore del suo autore [ivi, p. 105].

E successivamente i due concetti vengono unificati e ripetuti:

Ora, come l'intero corpo del popolo è superiore

al Re, similmente [i rappresentanti del regno], considerati nel loro insieme e come corpo, sono superiori al Re, sebbene considerati singolarmente gli siano tutti inferiori [ivi, p. 109].

Se nel corso dell'opera l'autore usa generalmente il termine "popolo" per indicare il corpo fisico della società, politicamente esso è allora coloro che lo rappresentano. E se, in tal senso, la parte sta per il tutto, non è meno corretto affermare che il carattere unitario astratto della nozione di popolo attribuita in realtà ad una minoranza di suoi rappresentanti, a questa sorta di élite naturale, consenta di rovesciare la sinnebbioche e di poter affermare anche che il tutto sta per la sua parte.

All'immagine del popolo come corpo politico, si accompagna poi quella del popolo esplicitamente come "parte", terzo dei tre ordini della società. E qui le *Vindiciae* richiamano le antiche assemblee dei Galli e dei Franchi, all'origine dei moderni Stati generali. Una rappresentazione affine a quella tratteggiata nell'opera coeva di Hotman, la *Franco-Gallia*, il quale in quelle origini e nella sovranità degli Stati generali vede la forma di un governo misto, fondato sulla volontà congiunta del re, dell'aristocrazia e del popolo, tradito poi nel corso dei secoli dalle costanti e crescenti spinte in senso assolutistico della monarchia giagliata.

Una rappresentazione che l'autore riconduce ai grandi esempi storici di Platone, Aristotele, Polibio e Cicerone, e nella quale ancora una volta l'uso della nozione di "popolo" presenta margini di ambiguità, nel momento in cui l'aristocrazia, da un lato, è descritta come soggetto naturale di mediazione politica, in quanto partecipa, insieme, alla dignità reale e alla condizione di soggezione *propria del popolo*; dall'altro,

in questo secondo ruolo, essa riconosce uno stesso Signore, e dipende da uno stesso Principe, come *il resto del popolo*.

Al di là delle ambiguità, ne risulta allora l'immagine complessiva di una società, quella di antico regime, che rimane nel tempo strettamente legata alla sua identità corporata. Quanto meno sotto il profilo politico – più differenziate appaiono invece le diverse rappresentazioni proposte sotto il profilo sociale o, per dirla con termine successivo, secondo uno sguardo sociologico – nazione e popolo appaiono allora consegnate a questa loro dimensione tradizionale. Forse soltanto l'opera di Bodin – oltre evidentemente a quella di un teorico della sovranità popolare come Rousseau – offre allora nell'arco di tre secoli elementi sistematici per la costruzione di una dottrina nuova, volontaristica del potere sovrano; la quale, pur inserita nel contesto istituzionale tradizionale di una società di corpi, e su una base sociale familiare, si fonda su un rapporto diretto nuovo di obbedienza tra principe e suddito, fondamento giuridico-politico di quella che sarà la concezione della rappresentanza e della cittadinanza moderne (Costa 1999, pp. 65-80).

E non si può d'altra parte trascurare neppure il ruolo e il significato di rilievo che questa struttura istituzionale corporata riveste anche sotto il profilo sociale. Se consideriamo un'opera già presa in esame come i *Soupirs de la France esclave*, che denuncia con ardore lo stato di sofferenza in cui versa il popolo francese a causa del dispotismo monarchico – «Oggi mille canali sono aperti attraverso i quali si cava il sangue del Popolo e dei Sudditi per farlo colare nell'abisso della cupidigia insaziabile e dell'ambizione smisurata del Principe» (*Les soupirs* 1989-90, p. 14) – in essa si la-

menta, al tempo stesso, l'assottigliamento delle distinzioni sociali antiche, quella del rango e dell'educazione, che non proteggono più i signori né dalle pretese del contadino, né dalle vessazioni dei *parvenus* sociali della nuova nobiltà.

Così l'autore dei *Soupirs* caratterizza il senso dell'impoverimento progressivo della società francese, a suo avviso, in atto:

nel Governo presente *tutto è Popolo*. Non si sa più cosa sia qualità, distinzione, merito, e nascita. L'Autorità Reale è salita così in alto che tutte le distinzioni scompaiono, è assorbita ogni luce [...]. Così sotto il nome di Popolo si sono diffuse oppressione e miseria fin nelle parti più nobili e più elevate dello Stato [il corsivo è mio] [ivi, p. 13].

Questa ambivalenza semantica, presente nelle pagine dei *Soupirs* – il popolo come "tutto", inteso come soggetto che patisce l'arbitrio monarchico; il popolo come "parte" e come specifica qualità sociale, termine di paragone privilegiato nel quale riflettere i processi di corruzione e di degenerazione socio-istituzionali osservati nella Francia del tempo – percorrerà tutto il Settecento e si riverserà nella Rivoluzione, caratterizzando anche il suo dibattito politico (Mounier 2002, pp. 389-418).

Ma, in particolare nel corso del Settecento, una nuova distinzione sociale prenderà corpo, nella pretesa della parte più ricca e colta del Terzo Stato di non essere considerata come parte del popolo, di non essere inclusa nella definizione di questo. Il gusto borghese, scrive l'abate Coyer, separa esteticamente sé dai tratti "bestiali" dei domestici, dei contadini, e almeno di alcune categorie di artigiani: da quella cioè che, nel suo complesso, è senza dubbio «la parte più numerosa, e forse anche la più necessaria della nazione», come ricorderà

anche la voce *Peuple* dell'*Encyclopédie*, ritagliata da De Jaucourt su quello stesso scritto di venti anni prima (Coyer 1755, p. 46). E quanto più il termine si caratterizzerà in questo suo significato sociale specifico, tanto più apparirà poi difficile il suo uso politico, e sempre più problematico e denso di nuovi significati sarà allora il suo tradizionale accostamento a quello di "nazione". Il tempo distinguerà, così, significato e fortuna politici dei due lemmi.

Come abbiamo già avuto modo di osservare, infatti, la radicale riforma introdotta dalla Rivoluzione francese farà emergere politicamente la struttura delle differenze socio-economiche che caratterizza la società francese del Settecento, rappresentandola infine anche sul piano istituzionale. Con l'abolizione della rappresentanza fondata su un sistema di ordini, sulla scena resterà infatti soltanto il popolo francese considerato come insieme di individui riconoscibili come uguali.

In tal senso, all'aristocrazia del privilegio, tradizionalmente radicata e cristallizzata in una pretesa fondazione naturale e storica della gerarchia sociale, Sieyès contrappone radicalmente la società dei produttori, cioè di tutti coloro che contribuiscono a costruire la ricchezza del paese e ne costituiscono quindi la parte viva e non parassitaria; in un'ottica nell'insieme non difforme da quanto da alcuni decenni proponeva la teoria fisiocratica, che intendeva ricongiungere la sfera politica a quella delle relazioni economiche intersoggettive, rompendo così la struttura politica e narrativa tradizionale della società di corpi.

Questo richiamo alla soggettività politica della nazione consente a Sieyès di evocare l'unità sovrana del paese e di conservarla al tempo stesso nel solco della storia di

Francia, preparando già il terreno teorico sul quale la frattura rivoluzionaria romperà la tradizionale identificazione tra questa storia e quella della monarchia gigliata e favorendo così l'avvento di una nuova *élite* di governo. Del resto, come è noto, il dibattito storico sulle origini della Francia, nel quale anche Sieyès si inserisce, era stato un ambito rilevante del discorso politico sulla limitazione dell'autonomia del re nel corso del Settecento: nel tentativo di spezzare proprio quella continuità di narrazione – alla quale si è fatto ampio riferimento in queste pagine – che univa da secoli il destino della Francia alla storia della sovranità e delle istituzioni monarchiche e alla ricerca, quindi, di un diverso “luogo” della nazione dove legittimare e fondare il suo potere.

Esaltando, insieme, il suo carattere storico e il suo tratto volontaristico, Sieyès indica infatti nella nazione francese – o meglio nel Terzo Stato, la parte per il tutto – l'elemento propulsivo della trasformazione rivoluzionaria della storia del paese, avanzando la richiesta di trasferire ad essa il diritto sovrano tradizionale del re e attribuendole così una soggettività politica unitaria e astratta, risolutiva sul piano dell'esigenza crescente di conciliare e armonizzare l'unità politica del paese con una rappresentanza degli interessi sociali anche al di fuori di un regime monarchico; e di risolvere così in senso positivo quel rompicapo politico tradizionale: come realizzare una forma di democrazia – termine comunque invisibile all'autore di *Che cos'è il Terzo Stato?* – in uno Stato di grandi dimensioni?

In tal senso, il termine astratto e concreto di “nazione”, ampiamente diffuso nella letteratura del Settecento (Costa 1999, pp. 456-458), appare all'abate francese e a molti altri rivoluzionari come meno

compromesso e pericoloso rispetto a quello di “popolo”, direttamente riconducibile invece alla parte inferiore della società. La parola “nazione” contiene in tal senso una sintesi politica nuova, anche di nuove distinzioni sociali. È in questa chiave che Sieyès propone una chiara divaricazione tra cittadini attivi e passivi. Come già avveniva con la figura del cittadino-proprietario elaborata nell'arcipelago teorico fisiocratico – fondata (in questo senso, in modo differente da Sieyès) sulla proprietà della terra come fonte di legittimazione politica perché sociale – la nazione si presenta, cioè, sulla scena politica direttamente nella forma della sua rappresentanza, socialmente caratterizzata. La questione dell'inclusione politica di tutti i francesi sarà dunque innovata e problematizzata, ma non risolta.

E la Rivoluzione, che vedrà protagonista il popolo, lo esalterà retoricamente e ne avrà timore, identificandolo sempre più, sul piano sociale, con la parte povera e incolta della popolazione. Ne amplificherà al tempo stesso le potenzialità e il ruolo politico, alludendo già a quel diritto universale all'autodeterminazione dei popoli, rivendicato a gran voce, in Europa e non solo, nel corso dell'Ottocento, e richiamando la possibilità della trasformazione in senso democratico delle stesse società e istituzioni francesi. Una tendenza questa, come è noto, che molti rivoluzionari si dimostreranno tutt'altro che disposti a favorire e a supportare.

Per analizzare e comprendere il patriomonio di idee e simboli che la Rivoluzione francese porterà nell'Ottocento, è importante allora indagare e ricostruire i tratti di questa trasformazione e complicazione nel tempo – pur nell'ambito di una considerazione generale e di un giudizio nell'insieme

tendenzialmente costanti – della nozione di “popolo”. È nel cuore delle rappresentazioni della società francese di antico regime e nella loro stratificazione sociale, infatti, che bisogna continuare a ricercare la progressiva costruzione di un’immagine della società francese profondamente diversa da quella corporata tradizionale. Una società nuova che tende infatti a riprodurre profili e ragioni di antiche distinzioni, articolate e profonde, proiettandole ora però sul terreno specifico della formazione della rappresentanza politica.

Bibliografia

A.F.H.I.P.

[1996] *La pensée démocratique* (Actes du Colloque d’Aix-en-Provence, 21-22 sept. 1995), Aix, Presses Universitaires d’Aix-Marseille;

Baker K.M.

[1990] *Inventing the French Revolution*, Cambridge-New York, Cambridge University Press; tr. fr. *Au tribunal de l’opinion. Essais sur l’imaginaire politique au XVIII^e siècle*, Paris, Payot, 1993;

Benot Y.

[1971] *Diderot e la politica. Dall’Enciclopedia al Manifesto filosofico*, introduzione a Denis Diderot, *Textes politiques*, Paris, Editions sociales; tr. it. *La politica*, Roma, Editori Riuniti, 1982;

Burke P.

[1999] *The fabrication of Louis XIV*, London, New Haven; tr. it. *La fabbrica del re Sole*, Milano, il Saggiatore, 1993;

Canovan M.

[2005] *The People*, Cambridge-Malden, Polity Press;

Chisick H.

[1981] *The Limits of Reform in the Enlightenment. Attitudes toward the Education of the Lower Classes in Eighteenth-Century France*, Princeton New Jersey, Princeton University Press;

Costa P.

[1999] *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. 1: *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, Laterza,

pp. 493-539;

Coulet H.

[1969] (sous la dir. de), *Images du Peuple au dix-huitième siècle* (Colloque d’Aix-en-Provence, 25-26 oct. 1969), Paris, A. Colin;

Coyer G.-F.

[1755] *Dissertations pour être lues, la première sur le vieux mot de patrie; la seconde sur la nature du peuple*, à La Haye, chez Pierre Gosse junior;

Desbrousses H., Pelouille B., Raulet G.

[2003] *Le peuple. Figures et concepts. Entre identité et souveraineté*, Paris, François-Xavier de Guibert;

Diaz F.

[1967] *Introduzione*, in D. Diderot, *Scritti politici*, Torino, Utet;

Diderot D., le Ronde d’Alembert J.-B.

[1751-] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de gens de lettres, lemmi Démocratie, Multitude, Nation, Peuple, République, Représentants, Souveraineté*;

Diderot D.

[1967] *Scritti politici*, Torino, Utet;

Dupuy R.

[2002] *La politique du peuple. XVII^e-XX^e siècles: racines, permanences, ambiguïtés du populisme*, Paris, A. Michel;

Ferrère G.

[1996] *Les deux démocraties selon Mably* in A.F.H.I.P., *La pensée démocratique*, cit., pp. 115-139;

Fritz G.

[1988] *L’idée de peuple en France au XVII^e et au XIX^e siècles*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg;

Garnot B.

[1990] *Le peuple au siècle des Lumières. Echec d’un dressage culturel*, Paris, Imago;

Glatigny M., Guilhaumou J.

[1981] (sous la dir. de), *Peuple et pouvoir: études de lexicologie politique*, Lille, Presses Universitaires de Lille;

Gojosso E.

[1998] *Le concept de république en France (XVI^e-XVII^e siècle)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d’Aix-Marseille;

Goulemot J.-M.

[1993] *Sul repubblicanesimo e sull’idea repubblicana nel XVIII secolo*, in F. Furet, M. Ozouf, *L’idea di repubblica nell’Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, pp. 5-43;

Jouanna A.

[1996] *Peuple*, in L. Bely, *Dictionnaire de l'ancien régime. Royaume de France XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Puf, pp. 985-987;

Junius Brutus E.

[1581] *De la puissance légitime du Prince sur le peuple, et du peuple sur le Prince*, trad. fr. delle *Vindiciae contra tyrannos* (rist. anast., Genève, Droz, 1979);

La Bruyère J. de

[1981] *I caratteri*, Torino, Einaudi;

Mortier R.

[1963] *Diderot e la nozione di "peuple"*, in «Europe», 405-406, pp. 78-88;

Mounier R.

[2002] *Autour des usages d'un nom indistinct: "peuple" sous la Révolution française*, in «Dix-huitième siècle», 34, pp. 389-418;

Nicolet C.

[1982] *L'Idée républicaine en France: 1789-1924: essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard;

Pala L.

[1991] *L'idea di popolo in Francia nel XVII secolo: libertini e religiosi*, Milano, Cisalpino;

Paine H.C.

[1976] *The Philosophes and the People*, London, New Haven, Yale University Press;

Ronzeaud P.

[1988] *Peuple et représentations sous le règne de Louis XIV. Les représentations du peuple dans la littérature politique en France sous le règne de Louis XIV*, Aix-en-Provence, Université de Provence, Publications/Diffusion;

Ronzeaud P.

[2002] *L'imagination au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion;

Rosanvallon P.

[1992] *Le sacre du citoyen: du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard; tr. it *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, Milano, Anabasi, 1994;

Saige G. -J.

[1787] *Catechisme du Citoyen, ou Elemens du droit public français, par demandes et réponses*, à Genève;

[1689-1690] *Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté*, à Amsterdam, [s.e.] (rist. anast. Paris, EDHIS, 1976);

Wright J.K.

[1993] *Le fonti repubblicane della dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, in F. Furet, M. Ozouf, *L'idea di repubblica nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza, pp. 123-165;

Yardeni N.

[1971] *La coscienza nazionale in France pendant les guerres de religion (1559-1598)*, Paris-Louvain;

[2004] *Enquêtes sur l'identité de la "Nation France". De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Champ Vallon.

¹ Su questo aspetto, cfr. soprattutto Ronzeaud 1988, che, con la sua ampia mappatura tematica dei significati del termine *peuple* e dei suoi derivati, tra Sei e Settecento francese, resta un'opera di riferimento fondamentale. Sui profili di inclusione e di esclusione che si conservano ed evolvono tra la cultura politica di antico regime e quella introdotta e diffusa dalla Rivoluzione francese, a partire dalla considerazione dell'assen-

za, prima dell'89, di un dibattito sull'uguaglianza politica e sul diritto individuale degli uomini all'autogoverno, cfr. soprattutto Rosanvallon 1992.

² Sull'uso non sempre chiaramente distinto dei termini "repubblica" e "democrazia" nella letteratura politica del Seicento, cfr. in particolare Ronzeaud 1988, pp. 63 ss.

³ In questa prospettiva, si considerino anche le ricerche di

Myriam Yardeni, la quale tende ad accentuare i caratteri nazionali originari – e, quindi, ad anticipare già all'età moderna la formazione di una coscienza nazionale – in Francia: cfr. Yardeni 2004, in particolare *La genèse de l'Etat et la naissance de la nation dans les "Histoires de France" du XVII^e siècle*, pp. 84-101 (già edito in "XVII^e siècle", 1992, n. 176, pp. 277-293) e l'ampia ricerca condotta sulle guerre di religio-

ne, contenuta nel suo studio più importante, *La conscience nationale en France pendant les guerres de religion (1559-1598)*, (Yardeni 1971).

⁴ Nel suo *Inventing the French Revolution*, Baker dà ampio risalto all'opera di Saige, riferendo in particolare ad essa una delle tre correnti, uno dei tre discorsi pubblici finalizzati alla riforma politico-istituzionale della Francia, che a suo avviso si intrecciano nella cultura politica nella quale

si forma la Rivoluzione francese: quella che si fonda sulla, e sostiene la volontà politica della nazione, a base ugualitaria. Unità alle altre due – delle quali una si appoggia sulla visione tradizionale del ruolo dei magistrati a difesa della costituzione *coutumière* del regno, l'altra sostiene l'esigenza di una riforma amministrativa ispirata al razionalismo illuminista e fisiocratico – "queste tre correnti sembrano rappresentare una disaggregazione degli

attributi tradizionalmente uniti nella nozione di autorità reale e divenuti ormai definizioni concorrenti della natura dell'ordine politico. Presi separatamente, ciascuno può sembrare insistere, su un aspetto particolare dell'autorità reale, nella forma in cui era concepito all'interno della tradizione: giustizia, ragione o volontà" (Baker 1990, p. 179).