

QUADERNI FIORENTINI

per la storia del pensiero giuridico moderno

53

(2024)

TOMO I

MARCO FIORAVANTI

IL « FELICE NAUFRAGIO »
DIRITTO E UTOPIA TRA ILLUMINISMO E RIVOLUZIONE

Quel plaisir de jouir de ce qui n'existe pas encore!
Philippe Sérane, *Heureux naufrage* (1789)

1. Prefazione: l'utopia di una nuova temporalità. — 2. Il « diritto mite » nel secolo dei Lumi. — 3. La « realtà » dell'utopia nella Rivoluzione francese. — 4. Il sonno della ragione e l'universo distopico. — 5. Utopie urbane: diritto alla città e progettazioni architettoniche. — 6. Il terribile diritto: l'eversione dell'ordine proprietario. — 7. Considerazioni conclusive.

1. *Prefazione: l'utopia di una nuova temporalità.*

Nel museo degli orologi di Ginevra, nascosti tra decine di vetrine contenenti alcuni esemplari sofisticati degli ultimi cinquecento anni, si possono trovare dei rarissimi segnatempo risalenti alla Rivoluzione francese. I rivoluzionari (e i loro artigiani), con passione rigeneratrice, avevano l'ambizione di cambiare non solo il corso del tempo, ma la sua stessa misura. Orologi composti da due quadranti, uno con le tradizionali scansioni sessagesimali, l'altro con la suddivisione del giorno, secondo un razionalismo tanto rigoroso quanto esasperato, in 10 ore da 100 minuti, in linea con l'introduzione del sistema decimale dei pesi e delle lunghezze e della settimana di 10 giorni (fig. 1).

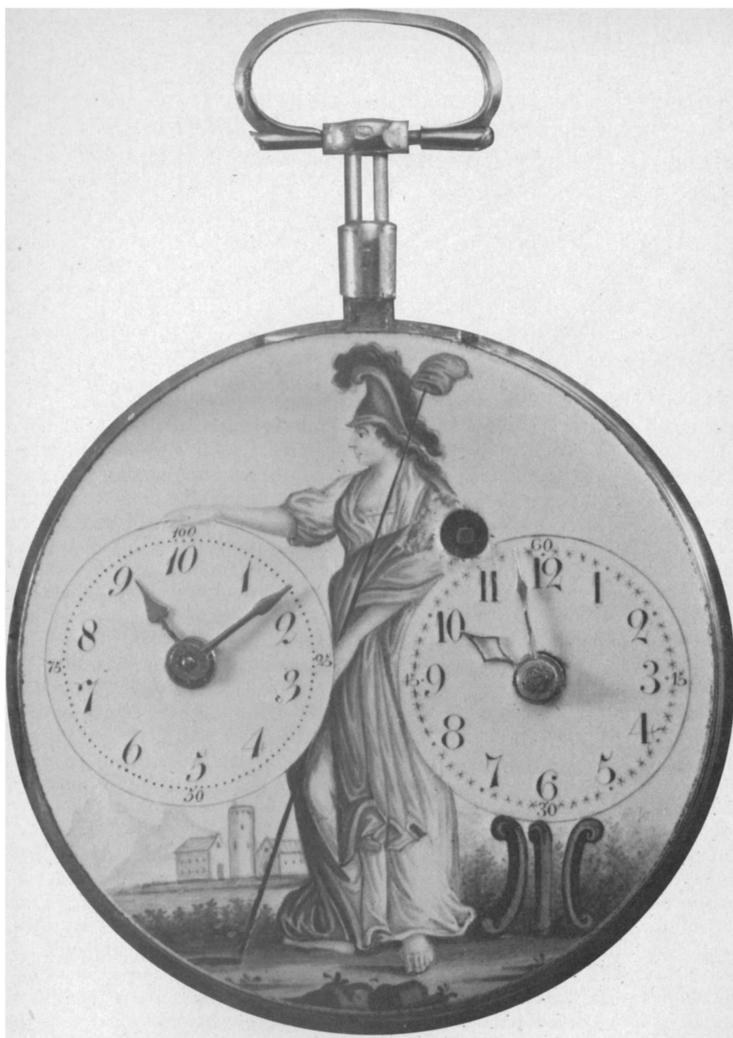


Fig. 1

Progetto prometeico, che accompagnò la sostituzione del calendario gregoriano con quello rivoluzionario legato secondo una visione panteistica alle stagioni e non a un ordine cosmologico cristiano, la decimalizzazione della misura del tempo, di cui rimangono poche tracce nei musei e negli archivi, indica non solo la

volontà dei giacobini di cambiare radicalmente la società, ma anche l'approdo di un percorso che fin dall'Illuminismo aveva scosso le tradizionali rappresentazioni della realtà e della temporalità (1). L'elemento profetico delle rivoluzioni innesca una nuova dimensione spazio-temporale (2).

Il tempo come grande laboratorio di una riforma palinogenetica in vista di una società utopica, nella quale azzerare il passato per pensare il presente e proiettarlo in una nuova realtà. Il 1789, il meridiano zero della storia moderna, deve inserirsi in una sovversione della temporalità che ha segnato ciò che Reinhart Koselleck ha definito come « epoca soglia » (*Sattelzeit*), caratterizzata, a partire dal XVIII secolo, da una denaturalizzazione progressiva dell'esperienza del tempo. Da questo momento, il tempo, omogeneo e progressivo, viene concepito come una freccia che si dirige irreversibilmente verso l'avvenire, ovvero verso l'utopia (3).

Il 20 settembre 1793, Gilbert Romme, uno degli autori della riforma del calendario, sostenne davanti alla Convenzione Nazionale, a nome del Comitato di Istruzione Pubblica, la necessità di superare la divisione del tempo dell'era volgare e di esaltare la razionalità, la trasparenza e la riconciliazione con la natura della nuova temporalità rivoluzionaria. L'« era comune », che secondo il linguaggio del giacobino coincideva con il fanatismo dell'età cristiana durata diciotto secoli, terminava inesorabilmente con il trionfo dei diritti e il superamento dei privilegi e dei pregiudizi: « le temps ouvre un nouveau livre à l'histoire; et dans sa marche nou-

(1) B. BACZKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Torino, 1979, p. 225; più in generale si veda F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, 1973; *Illuminismo e utopia. Temi e progetti utopici nella cultura francese (1676-1778)*, a cura di S. Bartolommei, Milano, 1978; C. DE BONI, *Uguali e felici. Utopie francesi del secondo Settecento*, Messina, 1986; *Dictionnaire critique de l'utopie au temps de Lumières*, sous la direction de B. Baczko, M. Porret, F. Rosset, Genève, 2016; F. HARTOG, *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*, Paris, 2020.

(2) Così H. LEFEBVRE, *La proclamation de la Commune*, Paris, 1965, p. 38.

(3) Anne-Rozenn MOREL, *Les utopies de la Révolution française. Ou l'introduction de l'événement dans la fiction (1789-1804)*, in *Que n'arrive-t-il? Littérature et événement*, sous la direction de P. Corno, E. Boisset, Paris, 2006, pp. 145-154.

velle, majestueuse et simple comme l'égalité, il doit graver d'un burin neuf et vigoureux les annales de la France régénérée » (4).

Su indicazione di Romme, il 18 ottobre 1793, un cittadino ginevrino, l'artigiano M. Hanin, di cui possediamo pochissime tracce (5), presentò al Comitato di Istruzione pubblica un modello di orologio con un quadrante che mostrava la concordanza della nuova divisione del giorno con quella antica (6).

Per quanto riguardava la divisione dell'ora in sessanta minuti e del minuto in sessanta secondi, considerata dai rivoluzionari irrazionale e scomoda per i calcoli, gli astronomi dell'epoca apportarono alcune modifiche al frazionamento dei loro strumenti, che tendevano a rendere le operazioni più rapide e precise: « le perfectionnement sera complet lorsque le temps sera soumis à la règle simple et générale de tout diviser décimalement » (7). Se il nuovo calendario rimase in vigore fino al 1806, quando Napoleone decise di tornare a quello gregoriano, la riforma del computo delle ore ebbe ancora meno successo (abolita nel 1795) e l'orologio decimale rimase una curiosità tecnica. Tuttavia, essa indicava il titanico tentativo di far trionfare la ragione nella nuova era repubblicana (8).

2. *Il « diritto mite » nel secolo dei Lumi.*

La cultura dell'Illuminismo ha modificato il rapporto tra *logos* e *kairos*, individuando nell'utopia lo spazio dove mettere alla prova i due campi di tensione. « L'utopia è diventata una categoria politica con cui pensare non solo al passato e al presente, ma anche al futuro della civiltà. [...] Se l'utopia non aveva creato l'effetto della rivolu-

(4) G. ROMME, *Rapport sur l'ère de la République fait à la Convention nationale*, Séance du 20 septembre 1793, p. 2.

(5) Il nome proprio non è emerso dalle ricerche archivistiche e bibliotecarie.

(6) *Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de la Convention nationale*, Tome 2, publiés et annotés par M.J. Guillaume, 1891-1958, pp. 634-635; tra i pochi articoli sull'argomento si veda R.A. CARRIGAN Jr., *Decimal Time: Unlike the metric system of measurements, decimal time did not survive the French Revolution. But is dividing the day by tens a possibility for the future?*, in « American Scientist », 66 (May-June 1978), 3, pp. 305-313.

(7) ROMME, *Rapport sur l'ère de la République*, cit., p. 8.

(8) BACZKO, *L'utopia*, cit., p. 234.

zione, è stata la rivoluzione a creare l'effetto utopico » ⁽⁹⁾. Nonostante la voce utopia sia assente dall'*Encyclopédie* ⁽¹⁰⁾, non mancano le riflessioni su mondi nuovi e perfetti spesso trasposte nell'immagine del viaggio verso un altrove immaginario, che seguiva i percorsi già intrapresi dagli uomini dell'Illuminismo. Da Montesquieu a Voltaire e Diderot fino alla cesura del 1789, costante è il riferimento a mondi nuovi e a isole felici dove si approdava dopo un fortunato naufragio.

A partire dalla metà del XVIII secolo, la produzione di opere ucroniche o utopistiche si diffuse soprattutto nella patria dei Lumi, con alcune opere che ebbero un grande impatto e altre che rimasero nascoste e circolarono clandestinamente, tutte dirompenti per le istituzioni del tempo. In molti testi utopistici, se non in tutti, è possibile individuare una pianificazione costituzionale, seppur *lato sensu*, e la ricerca di una nuova società rinnovata e rigenerata da una saggia legislazione. Proiettare le esigenze del presente su popoli lontani e mondi immaginari era un espediente che avrebbe prodotto un cambiamento reale, in un continuo gioco di specchi tra presente e passato, reale e immaginario, utopia e distopia. Una metafora comune in questo genere letterario è quella del filosofo-viaggiatore: « Le voyageur philosophe qui navigue vers les extrémités de la terre », scriveva il giurista Joseph-Marie de Gérando nel 1800, « traverse en effet la suite des âges; il voyage dans le passé; chaque pas qu'il fait est un siècle qu'il franchit » e si trova « en quelque sorte reporté aux premiers siècles de notre histoire » ⁽¹¹⁾.

Uno dei primi esempi di questo genere nel secolo dei Lumi fu, come è noto, le *Lettere persiane* di Montesquieu del 1721, il primo testo a ribaltare il rapporto tra 'noi' e 'gli altri'. Anziché pensare, come avveniva nei coevi racconti di viaggi immaginari, a viaggiatori europei in Oriente o i mondi lontani, egli immaginò due persiani in

⁽⁹⁾ G. IMBRUGLIA, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Roma, 2021, p. 14.

⁽¹⁰⁾ J.F. FUENTES, *Utopia*, in *Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone, D. Roche, Roma-Bari, 1997, pp. 146-152.

⁽¹¹⁾ J.-M. de GÉRANDO, *Considérations sur les méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* (1800), in *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des observateurs de l'homme en l'an VIII*, J. Copans et J. Jamin éd., Paris, 1978, pp. 127-169.

Europa. Attraverso le lettere di Usbeck e Rica, Montesquieu « rovescia l'eurocentrismo e fa dell'Europa l'oggetto di un'analisi antropologica » (12). Come ha scritto Jean Starobinski in alcune pagine ormai classiche, nelle *Lettere persiane* tutto cambia. Il rovesciamento, come lo stile che gli corrisponde, è l'immagine preferita da Montesquieu quando descrive la tirannia e le sue conseguenze; perché la tirannia è il potere spinto all'eccesso, la sua forma iperbolica (13). Il parlamentare di Bordeaux dipinge un quadro disilluso dell'assolutismo francese e descrive la crisi finanziaria, il discredito dei parlamenti e della società civile nel suo complesso. Potente veicolo di temi relativisti e di critica alle istituzioni politiche e religiose del suo tempo, le *Lettere persiane* inaugurano il genere fantascientifico del XVIII secolo (14).

Un'opera oggi meno conosciuta, ma all'epoca nota in tutta Europa, è *Nicolai Klimii Iter Subterraneum* dello scrittore danese Ludvig Holberg, pubblicata nel 1741 (15). Ispirata ai *Viaggi di Gulliver* di Jonathan Swift, l'opera satirico-utopica di questo scrittore di fantascienza, scritta in latino e subito tradotta in una dozzina di lingue, affronta temi come la morale, la scienza, la parità di genere, la religione, il governo e la filosofia. In questo mondo sotterraneo, abitato da una popolazione zoomorfa, dove gli alberi camminano e parlano, la natura impone i suoi ritmi e l'innovazione è vista con sospetto, incontriamo uomini schiavizzati in un regno di donne o scimmie loquaci e vanitose che assomigliano a certi francesi dell'epoca, mentre la lentezza e la ragionevolezza delle piante indicano l'opposto dell'autosufficienza e dell'orgoglio umano (16). Una critica al contempo alle istituzioni corrotte dell'epoca e alla *hybris* della potenza dell'uomo nei confronti della natura.

Ma fu il racconto filosofico di Voltaire del 1748, *Le Monde*

(12) IMBRUGLIA, *Utopia*, cit., p. 97.

(13) J. STAROBINSKI, *Exil, satire, tyrannie, Préface à MONTESQUIEU, Lettres persanes*, Paris, 1973.

(14) R. MORDACCI, *Ritorno a Utopia*, Roma-Bari, 2020, p. 64 e ss.

(15) Esiste una buona edizione critica italiana: *Il viaggio sotterraneo di Niels Klim*, a cura di B. Berni, Milano, 1994.

(16) Cfr. P. FITTING, *Les utopies souterraines au siècle des Lumières*, in *Utopies des Lumières*, sous la direction de A. Hatzenberger, Lyon, 2010, pp. 21-33.

comme il va. Vision de Babouc écrite par lui-même (17), che diede inizio all'ideale del filosofo itinerante. Sebbene quest'opera, molto conosciuta all'epoca, sia stata negli anni sottovalutata rispetto al successo del *Candido* del 1756, « forse la critica più rigorosa alla menzogna delle utopie » (18), essa rimase al contempo un riferimento per tutta la letteratura ucronica successiva, incontrando numerose repliche e plagi.

Lo stravagante personaggio viene inviato a Persepoli, un'immensa metropoli piena di contrasti tali da meritare l'ira celeste, per decidere se questa città potesse essere riformata o dovesse essere distrutta. L'amara conclusione di Voltaire, tipica del disincantato realismo del filosofo (di formazione giuridica), è di non tentare di riformare Persepolis, poiché vi abitano sia il bene che il male: « si tout n'était pas bien tout était au moins passable ». La condizione della città è sovrapponibile alla condizione umana.

Ma i viaggiatori, filosofi o legislatori, alla ricerca di nuovi mondi e tempi diversi in cui proiettare le proprie idee, proliferarono per tutto il XVIII secolo. Un viaggio utopico sulla Luna, ad esempio, scritto da un autore poco conosciuto quale Listonai, pseudonimo di Daniel Jost de Villeneuve — *Le voyageur philosophe dans un pays inconnu aux habitants de la terre* — racconta di una società che si è liberata dalla barbarie e dalla disumanità del passato per creare un mondo armonioso (19). Lo spirito filosofico e la vocazione all'agricoltura e al commercio ci offrono un'idea dell'ordine costituzionale dell'Impero della Luna, basato sulla pace e sull'equilibrio dei poteri. Gli abitanti della magnifica capitale Selenopoli custodiscono con orgoglio le loro usanze — una sorta di *Verfassung* lunare — che avevano eliminato i pregiudizi nella costruzione dell'edificio politico. Un elemento di equilibrio e di armonia era proprio rappresentato dal principio secondo cui le leggi non dovevano cambiare troppo

(17) VOLTAIRE, *Le Monde comme il va* (1748), édition d'E. Buraud, Nathan, 2019.

(18) IMBRUGLIA, *Utopia*, cit., p. 93.

(19) LISTONAI, *Le voyageur philosophe dans un pays inconnu aux habitants de la terre*, Amsterdam, 1761 (esiste anche un'edizione coeva italiana: Daniel Jost de VILLENEUVE, *Il filosofo viaggiatore in un paese incognito alli abitanti della terra*, Firenze, Stamperia Bonducciana, 1771); cfr. P. VERSINS, *Encyclopédie de l'utopie des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Paris, 2000, p. 540.

spesso. Seguendo le intuizioni rispettivamente di Montesquieu e di Rousseau, nella Luna di Listonai, così come nell'universo sotterraneo di Holberg, viene progettata una società basata sull'equilibrio dei poteri, la mitezza delle passioni e l'educazione.

Quest'ultimo tema risultò preponderante in molte opere del periodo, anche prima della pubblicazione dell'*Émile* di Rousseau nel 1762, che in effetti segnò uno spartiacque. Al centro dei progetti di rigenerazione settecenteschi, come lo sarebbe stato nelle proposte rivoluzionarie, l'istruzione assumeva un valore fondante nella nuova società. Nella Luna di Listonai « l'éducation de la jeunesse, étant l'objet le plus important de la législation, puisqu'elle influe sur toutes les actions de la vie, et qu'elle est la source du bonheur ou du malheur de l'homme en particulier, et de la société en général » (20). L'educazione si basava su sentimenti di dolcezza, modestia, docilità, sincerità e rispetto per gli altri, da trasmettere in strutture pubbliche, aperte sia ai ragazzi che alle ragazze e a tutte le classi sociali (21). La dignità umana, in sintesi, come virtù principale dell'Impero della Luna.

In questa anomala forma di Stato, il sovrano corrispondeva a una *Intelligence Souveraine*, espressione altamente significativa che trasmetteva l'idea di una demistificazione della sovranità e delle sue funzioni divine a favore di un soggetto più immaginario che reale, garante di pace e libertà (22). Una critica sotterranea all'assolutismo. Le leggi fondamentali dell'Impero della Luna, analizzate in polemica con quanto accadeva sul pianeta Terra, rifiutano categoricamente la derivazione divina del potere temporale dei sovrani: « ce droit odieux et tyrannique, qui soutenu par la superstition, avait ébranlé les Monarchies, et causé l'effusion de fleuves de sang, n'était plus regardé, qu'avec horreur et mépris, par des sujets irrévocablement liés à leur Prince par le serment de fidélité et attaché à leur père commun par un sentiment d'amour et de reconnaissance » (23).

Nel campo del diritto penale, la dialettica tra la Terra e il suo fortunato satellite si fa sempre più serrata. Cogliendo lo spirito del secolo dei Lumi, il saggio abitante della Luna criticava la pena di

(20) LISTONAI, *Le voyageur philosophe*, cit., p. 208.

(21) Ivi, p. 215.

(22) Ivi, p. 268.

(23) Ivi, p. 269.

morte, il sistema delle prove legali e la tortura giudiziaria, prima ancora della concettualizzazione di Cesare Beccaria e di Alessandro e Pietro Verri ⁽²⁴⁾. L'autore, nella nota a piè di pagina, riportava il famoso brocardo attribuibile a Seneca: *Etiam innocentes cogit mentiri dolor*. Il supplizio, considerato come un atto di inumanità, era stato abolito nella procedura penale e riservato ai criminali già condannati. « Tant de jugement précipité, de mémoires réhabilitées avaient démenti la certitude de découvrir les crimes, par des moyens si cruels, qu'on ne pouvait concevoir, que, longtemps après les siècles grossiers, on eût continué d'admettre un usage si barbare: cent semi-preuves peuvent-elles équivaloir à une preuve évidente? Le tourment est certain, le crime ne l'est pas » ⁽²⁵⁾. Listonai, utilizzando i concetti di grande modernità giuridica e ricorrendo a quello che oggi definiremmo garantismo penale, concludeva: « Ne vaut-il pas mieux s'exposer à faveur vingt coupables, que de sacrifier un innocent? ». Le vestigia della vecchia barbarie — cioè dell'Antico regime — furono abolite e respinte, così come le pene infamanti, che ricadevano anche sulla famiglia del colpevole: « les crimes sont personnels, ainsi que les actions honteuses » ⁽²⁶⁾. Ancora più rivoluzionario è il testo — scritto all'apice del commercio triangolare — quando contrappone la schiavitù alla legge naturale, che affermava che tutti gli uomini nascessero uguali. La schiavitù, basata esclusivamente sulla forza, degradava l'umanità: « ce droit odieux fut bientôt aboli chez les Sélénites, saisis d'horreur pour tout ce qui porte l'empreinte de la barbarie et de l'inhumanité » ⁽²⁷⁾.

Nella « futurologia » dell'Illuminismo, tra critica dell'assolutismo e 'fughe in avanti' verso un mondo libero dalla schiavitù, il più celebre testo fu quello di Louis-Sébastien Mercier *L'an 2440, Rêve s'il n'en fut jamais*, apparso a Parigi nel 1770, dove l'autore tratteggiava una società ideale basata sull'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, una tassazione equa, un diritto penale umanitario e utilitaristico e un codice civile chiaro. Quest'ultimo come simbolo di una società razionale che trascendeva la « massa bizzarra » di ele-

⁽²⁴⁾ Ivi, pp. 307-309.

⁽²⁵⁾ Ivi, p. 310.

⁽²⁶⁾ Ivi, p. 313.

⁽²⁷⁾ Ivi, p. 311.

menti contraddittori del sistema del diritto comune ⁽²⁸⁾. In quest'opera, scritta in un'epoca in cui la schiavitù nelle colonie era al suo apice e sarebbe continuata per un altro secolo, Mercier immaginava l'arrivo di uno schiavo che avrebbe spezzato le catene che ancora opprimevano quasi un milione di esseri umani nei territori francesi d'oltremare. Nel capitolo XXII, *Monument singulier*, di questo classico esempio di romanzo di finzione, emblematico dello spirito dei Lumi, l'autore catapultato nella Parigi del XXV secolo arriva in una piazza dove è stata eretta la statua di un uomo di colore con la scritta: *Au vengeur du nouveau monde*, un omaggio alla vittoriosa e (sanguinosa) rivolta degli schiavi delle colonie americane che, dopo il massacro dei bianchi, avevano proclamato la loro indipendenza. Non una libertà concessa dall'alto dal riformismo europeo (come la cultura occidentale dominante continuerà a sostenere per due secoli, secondo un'invenzione autoreferenziale della tradizione), ma il risultato di una violenta lotta di liberazione degli schiavi, attraverso un uomo eroico, mitico, immortale, uno 'Spartaco nero'. L'opera conserva un elemento profetico poiché questo 'angelo sterminatore' appare sulla scena della storia non nel 2440 ma solo vent'anni dopo il lavoro di Mercier, nel 1791, quando lo schiavo liberato Toussaint Louverture, poi etichettato come giacobino nero, guidò la rivolta che riuscì a liberare gli schiavi e a concedere ad Haiti l'indipendenza nel 1804.

Sebbene con lo scoppio della Rivoluzione si fosse verificata una riduzione della produzione utopica, un genere letterario che aveva forse, se non esaurito, almeno perso la sua forza innovativa, essa si sposta nella progettazione costituzionale, verso la reale possibilità di costruire un mondo nuovo attraverso gli strumenti del diritto.

⁽²⁸⁾ Paris, *La Découverte*, 1999, p. 87; nella vastissima letteratura, ma tra i pochi interventi di storia del diritto, si veda il denso saggio di G. Rossi, *L'an 2440 di Louis-Sébastien Mercier: un'ucronia illuministica alla vigilia della Rivoluzione francese*, in *Immaginare il futuro del diritto. Narrazioni utopiche, distopiche e ucroniche*, a cura di G. Rossi, D. Velo Dalbrenta, C. Pedrazza Gorlero, Napoli, 2021, pp. 61-86; si veda anche *Il sogno della ragione. L'utopia di Louis-Sébastien Mercier*, a cura di F. Berti, G. Mongini, Alessandria, 2023.

3. *La « realtà » dell'utopia nella Rivoluzione francese.*

Dove finisce l'utopia e inizia la rivoluzione? La domanda, posta molti anni fa da Irmgard Hartig e Albert Soboul, non è affatto retorica soprattutto se letta con la lente della costruzione giuridica di una società futura ⁽²⁹⁾. Se è vero che « lo scoppio della rivoluzione mette a tacere il genere letterario utopico » ⁽³⁰⁾, il fermento rivoluzionario ha messo all'ordine del giorno la costruzione reale di un mondo nuovo, inglobando in qualche misura il genere utopico nella pianificazione politica. La vera e propria effervescenza di dichiarazioni, proposte, idee costituzionali, visioni di codici ispirati, à la Morelly, alla natura, e città ideali, dimostra come il progetto rivoluzionario sia esso stesso la « realtà dell'utopia ». In altre parole, la prospettiva di una società fondata sull'uguaglianza, la libertà e la giustizia nasce da una necessità storica reale e si proietta in un mondo nuovo da costruire. « Avec la Révolution, le conte merveilleux qui s'ancre dans un passé immémorial, devient plus ouvertement encore le support de l'actualité, il devient 'fait historique' à l'instar de certaines pièces de théâtre, conte 'patriotique' ou encore 'histoire à deux visages' » ⁽³¹⁾. Infatti, molte delle opere utopistiche settecentesche, come per esempio *Babouc* di Voltaire e *Niklim* di Holberg, furono riscoperte e adattate per il teatro durante il periodo rivoluzionario, quando la rappresentazione teatrale divenne « le média révolutionnaire de masses, gérant de nouvelles formes, de nouveaux thèmes et assumant de nouvelles fonctions » ⁽³²⁾.

Un testo, nascosto e poco conosciuto, ma fondamentale per comprendere la transizione dall'utopia degli 'antichi' e quella dei 'moderni', sono i *Fragmens de l'utopie* di Jacques-Pierre Brissot del

⁽²⁹⁾ I. HARTIG, A. SOBOUL, *Pour une histoire de l'utopie en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1977, p. 22.

⁽³⁰⁾ IMBRUGLIA, *Utopia*, cit., p. 15.

⁽³¹⁾ C. BAHIER-PORTE, *Lire dans les entrailles du monstre. Le conteur face à la Révolution française*, in « Francofonia », 2017, p. 92.

⁽³²⁾ A. GRACZYK, *Le théâtre de la Révolution française, média de masses entre 1789 et 1794*, in « Dix-huitième siècle », 1989, 21, pp. 395-409 (p. 395).

1784, una lettura critica dell'opera di Tommaso Moro ⁽³³⁾. Il messaggio trasmesso dal futuro Girondino è quello del recupero della tradizione utopica classica per decifrare la realtà del diritto pubblico dei Lumi: « Veut-on apprécier le mérite de Rousseau? lisez Montagne [sic] dont on le dit copiste. Pour apprécier Montesquieu, lisez l'*Utopie*. Cette balance de comparaison est la seule exacte pour bien juger » ⁽³⁴⁾. Per quanto riguardava la proprietà privata esclusiva, fonte per Moro di tutti i mali che affliggevano la società, Brissot sosteneva: « je ne sais pas si l'on pourrait l'exécuter aussi aisément dans de vastes royaumes; mais l'impossibilité ne prouverait rien contre la bonté de ce projet: car la constitution, l'administration de vastes états doit être détestable dans toutes ses parties par la nature même des choses. Rousseau et l'abbé Mably ont fait revivre ce système de l'égalité des conditions avec aussi peu de succès que le chancelier Morus » ⁽³⁵⁾. Moro, dunque, quale precursore di Rousseau, Montesquieu e Beccaria.

Il passaggio tra Illuminismo e Rivoluzione può essere colto anche attraverso il riemergere, in forme nuove, dei 'già' classici testi del secolo XVIII. Nel 1789, un'opera anonima pubblicata fittiziamente, e coerentemente con lo spirito utopistico, in un non-luogo quale Concordopolis, pochi giorni dopo l'apertura degli Stati generali e a ridosso del Giuramento della Pallacorda, riprende il capolavoro di Voltaire: *Le retour de Babouc à Persépolis, ou la suite du monde comme il va* ⁽³⁶⁾. Il breve pamphlet iniziava proprio dove la storia precedente si era fermata, con la celebre frase: « si tout n'était pas bien — riprendeva lo sconosciuto scrittore facendo eco al suo più noto predecessore — tout était au moins passable » ⁽³⁷⁾.

Esattamente cinquant'anni dopo il ritorno di Babouc dalla Persia — così iniziava il resoconto di questo nuovo viaggio che

⁽³³⁾ J.-P. BRISSET DE WARVILLE, *Fragmens de l'utopie*, in ID., *Bibliothèque philosophique du législateur, du politique, et du jurisconsulte*, 10 voll., Paris-Lyon, Desauges, 1782-1785, vol. IX, pp. 3-66.

⁽³⁴⁾ Ivi, p. 8.

⁽³⁵⁾ Ivi, pp. 9-10.

⁽³⁶⁾ H. Krief l'attribuisce a Bodard de Tezay (H. KRIEF, *Le conte politique et l'Isègoria à l'aurore de la Révolution française*, in « Féeries. Études sur le conte merveilleux, XVII-XIX siècle », 2006, 3, p. 5).

⁽³⁷⁾ *Le retour de Babouc à Persépolis, ou la suite du monde comme il va*, Concordopolis, 1789, p. 4.

sovrapponeva la finzione alla realtà — il genio Ituriel riappare per rimandare il nostro eroe in questa superba città, capitale di un immenso impero. Mezzo secolo più tardi la lezione voltairiana veniva messa in discussione ⁽³⁸⁾: « ce n'est plus le cas de laisser aller le monde comme il va à Persépolis; car non seulement tout n'y est pas bien, mais même rien n'y est plus passable, parce que tout est dans l'anarchie et la confusion, et que rien n'y est à sa place » ⁽³⁹⁾.

Nel breve racconto, che traspone in 'Oriente', senza troppi misteri, l'apertura degli Stati Generali e la struttura dell'agonizzante società di status, venivano rappresentati la nobiltà, gli ecclesiastici e la gente comune, sebbene la classe preferita da Babouc fosse quella degli operai, perché è tra coloro che credono nel vecchio principio che bisogna mangiare per vivere (una considerazione che riecheggia le provocazioni di Voltaire). Quando viene posto al viaggiatore europeo a Persepolis la domanda su cosa sia la libertà, la risposta riprende il motto dell'Illuminismo: essa consiste nel non essere mai costretti a fare ciò che non si vuole e nell'essere protetti dalla violenza attraverso le leggi ⁽⁴⁰⁾. Una volta che tutti gli ordini del regno si fossero riuniti per formare un *tout général*, un'espressione d'assonanza rousseauiana ma altrettanto vicina al coevo vocabolario di Sieyès, si sarebbe raggiunta l'armonia sociale. Un « tout général — dunque — qui convient à tout le monde, et qui ne renversât ni la constitution ni la monarchie, qui ne fit seulement qu'en réformer les abus et rétablir l'harmonie du gouvernement » ⁽⁴¹⁾. Dal momento che la Persia (avatar della Francia) non riuscì a trovare un accordo per il bene comune, Ituriel trasformò tutto il regno in un'orda di mostri: « la Perse se trouva changée en une vaste forêt, et ses habitants en tigres et animaux féroces. Allez, leur dit-il, vous ne méritez pas d'être hommes, puisque vous n'avez pas su vous entendre pour faire votre bonheur mutuel: soyez ce que vous êtes dignes d'être, et déchirez-vous dans vos repaires sauvages » ⁽⁴²⁾.

Ma il viaggio di Babouc verso l'Oriente non si ferma qui; al contrario, continua con lo svolgersi del processo rivoluzionario.

⁽³⁸⁾ Cfr. BAHIER-PORTE, *Lire dans les entrailles du monstre*, cit., p. 98.

⁽³⁹⁾ *Le retour de Babouc à Persépolis*, cit., p. 18.

⁽⁴⁰⁾ Ivi, p. 11.

⁽⁴¹⁾ Ivi, p. 12.

⁽⁴²⁾ Ivi, pp. 19-20.

Dall'apertura degli Stati Generali, che vede un Babouc invecchiato di cinquant'anni, al 1790 quando, in un racconto scritto sempre dietro l'anonimato, sarà il figlio a seguire le orme del padre. Proseguendo il filone inaugurato da Voltaire, a dicembre apparve infatti un altro romanzo storico — quasi una storia della Rivoluzione francese in 'tempo reale' ⁽⁴³⁾ — *Le fils de Babouc ou Le monde nouveau*, in cui compare Azor, il figlio dello stravagante personaggio uscito dalla penna del grande illuminista, che veniva rimandato a Persepolis, città che abbiamo già 'conosciuto' come luogo pieno di follia e disordine, per decidere, di nuovo, se questa immensa città potesse essere riformata o dovesse essere distrutta.

Già con Voltaire, immerso in un'atmosfera orientalista, Persepolis rappresentava il riflesso tanto fedele quanto deformante, della società francese, o meglio, parigina: in effetti Babouc « est véritablement très parisien » ⁽⁴⁴⁾. Nel seguito della storia, in un transfert tra Lumi e Rivoluzione, emerge una caratteristica peculiare: il sipario della finzione utopistica, calato dai *philosophes* per aggirare la censura, nel 1790, viene sollevato. Già nelle prime pagine troviamo la chiave di lettura di questo romanzo storico — *Clef des Personnes qui figurent dans ce Roman* — con la corrispondenza dei personaggi di finzione con quelli reali. Protagonisti come Barnave, Mirabeau, Luigi XVI e Maria Antonietta si nascondono dietro gli anagrammi di Vebanar, Beaumira, Osymandias et Arima-Tonania, così come Parigi e Versailles vengono trasformate in Persepolis et Elversiels. Ricorrendo allo stratagemma di un manoscritto persiano fortuitamente ritrovato, secondo un espediente letterario già all'epoca consolidato e che avrebbe incontrato larga fortuna, l'anonimo scrittore ci svela subito che i rapporti e le allusioni di quest'opera con la rivoluzione in corso lo hanno colpito e spinto con determinazione a tradurre il testo in francese ⁽⁴⁵⁾. Un manifesto programmatico,

⁽⁴³⁾ Su questa inesplorata prospettiva si veda l'originale e convincente libro di D. DI BARTOLOMEO, *Una storia in tempo reale: La Rivoluzione francese raccontata dai suoi protagonisti (1789-1796)*, Roma, 2016.

⁽⁴⁴⁾ J. BAINVILLE, *Notice à Voltaire, Romans et Contes*, Tome 1, publiés avec une introduction et des notices par J. Bainville, Paris, Cité des Livres, 1925, p. XVIII.

⁽⁴⁵⁾ *Le fils de Babouc à Persépolis, ou le Monde nouveau*, Paris, Décembre 1790, pp. I-II.

retrospettivo, dello spirito della Rivoluzione, a un anno dal suo inizio.

La prima persona che Azor incontra ci parla subito dell'enorme debito della corte di Persepoli, per il quale è stata convocata un'assemblea di deputati eletta da tutti i persiani. Il riferimento alla situazione francese è fin troppo esplicito: « cette assemblée, dit le philosophe, doit donc payer la dette nationale? Non, mais elle est chargée d'établir les moyens de la liquider et la nation s'oblige à exécuter tout ce que décrètera ce conseil de représentants » (46).

Mentre il figlio di Babouc si recava all'assemblea, un saggio spiegò come gli eventi dell'ultimo anno avessero scosso la monarchia persiana. Senza alcun filtro, visto che la corrispondenza Persepoli/Parigi figurava in prima pagina, un accademico illustrò ai persiani cosa era appena successo, limitandosi a descrivere la presa della Bastiglia del 14 luglio 1789 (47). Ma dopo il discorso tra Azor e i suoi interlocutori immaginari, il dibattito si sposta su aspetti più costituzionali, in cui il viaggiatore europeo riscopre le paure quasi isteriche dei Persiani (i.e. dei Francesi) di fronte al cambiamento, per quanto radicale, che stava avvenendo: « il me semble qu'il est juste d'établir une surveillance salutaire de la part de nombreux représentés sur les représentants: je ne vois pas tant d'injustice dans cette prétention » (48). Il dibattito sul mandato imperativo era nell'aria in quel momento in Francia.

Tra i tanti aspetti al centro del piano di rigenerazione, quello sicuramente più promettente e colmo di conseguenze a breve e lungo termine è il tema dell'educazione, in continuità con la cultura dell'Illuminismo. Esso rappresentava il banco di prova per eccellenza nella formazione del cittadino o, se si vuole, dell'uomo nuovo repubblicano. La progettazione di una nuova educazione e di una nuova pedagogia è stata modellata sullo stampo della vecchia *paideia*. Tra i progetti più articolati e raffinati di educazione repubblicana c'è senza dubbio quello di Condorcet, rintracciabile principalmente in due opere pubblicate tra il 1791 e il 1792 dove emerge la tenacia della sua *mathématique sociale* nel tentativo di realizzare il

(46) Ivi, p. 3.

(47) Ivi, p. 9.

(48) Ivi, pp. 10-11.

sogno rivoluzionario di una società rigenerata attraverso l'insegnamento repubblicano (49). L'educazione incarna in questo momento il « potere demiurgico » della società nei confronti della felicità degli individui (50).

Condorcet sarebbe tornato più esplicitamente sulla costruzione di una società perfetta nel suo ultimo testo incompiuto — il *Fragment sur l'Atlantide* del 1794 — dove fondava lo Stato ideale sull'educazione (e sulla sua democratizzazione), sulla semplicità delle leggi, sulla libertà e sull'uguaglianza, senza dimenticare le profetiche osservazioni sulla piena parità tra i sessi, inscritta nella natura stessa di tutti gli esseri razionali e senzienti (51).

Più contrassegnata dall'ideologia spartana è la proposta di un altro grande giurista e riformatore rivoluzionario, Louis-Michel Lepelletier de Saint-Fargeau, che, come Condorcet, collega educazione nazionale e democrazia. L'utopia di un'instancabile pedagogia sociale volta a stabilire uno spazio educativo trasparente, chiuso in se stesso e strettamente sorvegliato, concepito come modello per la società futura la troviamo nel suo *Plan d'Éducation Nationale* redatto nel dicembre 1792. Letto da Maximilien Robespierre alla Convenzione nazionale il 13 luglio 1793, in quanto l'autore era stato assassinato da un fanatico nel gennaio dello stesso anno per aver votato la condanna a morte di Luigi XVI (52), il Piano di Lepelletier, ispirato alla grande *rhétra* di Licurgo, in un immaginario simbolico sospeso tra utopia e distopia, proponeva per la rigenerazione umana un'adolescenza dedicata all'esercizio fisico e mentale in difesa dei valori repubblicani (53).

Il precipitato di questo fermento culturale intorno all'educazione e al tentativo di comunicare il nuovo verbo dei diritti umani in

(49) *Une éducation pour la démocratie: textes et projets de l'époque révolutionnaire*, sous la direction de B. Baczkó, Paris, 1982.

(50) Così BACZKO, *ivi*, p. 29.

(51) Si dispone di un'edizione critica in italiano, CONDORCET, *Frammento sull'Atlantide*, a cura di F.P. Adorno, testo originale a fronte, Macerata, 2008.

(52) *Plan d'Education National de Michel Lepelletier, présenté à la Convention par Maximilien Robespierre, au nom de la Commission d'instruction publique*, imprimé par ordre de la Convention nationale, Paris, 1793.

(53) Cfr. M. RIBERI, "Piani d'educazione" nel Piemonte giacobino e napoleonico, in « Italian Review of Legal History », 5 (2019), 3, pp. 98-122.

una prospettiva di palingenesi sociale, furono i numerosi catechismi repubblicani o cittadini che si affermarono a partire dal 1789, talvolta anche prima della presa della Bastiglia ⁽⁵⁴⁾. In effetti, qualche mese precedente a questo fatidico evento, fu stampato il *Catéchisme du genre humain* di François Boissel ⁽⁵⁵⁾. Si trattava di un'opera anti-assolutista aperta ai cambiamenti in corso, a favore dell'abolizione dei privilegi feudali: « toutes les corporations dans les états, n'ont opéré que des divisions et des chocs d'intérêt qui en ont entraîné de la ruine et la perte » ⁽⁵⁶⁾. Ma è sul concetto di diritto che l'autore — giurista ed ex avvocato al Parlamento di Parigi e giudice di pace, nonché vice presidente del club dei Giacobini — utilizza le parole più severe, relegandolo alla pura espressione dei rapporti di forza tra deboli e forti. « Les lois — scriveva evocando e radicalizzando la lettura montesquieiana — sont les obligations que les plus forts, les plus fin et les plus rusé ont imposées aux plus faibles, afin de maintenir leurs désastreuses institutions, ou même pour en empêcher les inconvénients funestes, autant que faire se peut » ⁽⁵⁷⁾. Pubblicato in piena effervescenza rivoluzionaria, basandosi sul saggio sui privilegi di Sieyès, nume tutelare di tutti i riformisti dell'epoca, il *Catéchisme du genre humain*, si schiera duramente contro la politica fiscale europea e in particolare francese dove le tasse erano divenute uno strumento di oppressione verso la classe laboriosa (secondo il suo linguaggio, i contadini e la piccola borghesia) ⁽⁵⁸⁾. Ma questo « *Évangile de la jacobinerie* » (secondo la formula coniata dal giurista termidoriano Jean-Denis Lanjuinais), riserva le espressioni più dure proprio alla proprietà privata: in una visione esplicitamente ispirata a Rousseau, la divisione delle terre ha comportato il diritto esclusivo di alcuni di goderne obbligando gli altri,

⁽⁵⁴⁾ J.-C. BUTTIER, *Peut-on catéchiser la Révolution? (1789-1848)*, in « La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française », 2013, 4, *Pédagogies, utopies et révolutions (1789-1848)*, sous la direction de C. Fayolle et J.-C. Buttier, pp. 128-148.

⁽⁵⁵⁾ F. BOISSEL *Le Catéchisme du genre humain*, s.l., 1789; cfr. P.-A. COUROUBLE, *François Boissel, le Jacobin oublié*, in « Annales historique de la Révolution française », 2010, 362, pp. 151-174.

⁽⁵⁶⁾ BOISSEL *Le Catéchisme du genre humain*, cit., p. 127.

⁽⁵⁷⁾ Ivi, p. 61.

⁽⁵⁸⁾ Ivi, pp. 80-81.

i non proprietari, a morire di fame, di sete e di freddo, fino al punto di escluderli dal globo terrestre ⁽⁵⁹⁾.

La difesa estrema dell'eguaglianza trova in Licurgo il modello ideale da seguire, con il suo disprezzo per l'oro e il lusso e la sua difesa della condivisione delle terre e l'esaltazione dell'educazione pubblica ⁽⁶⁰⁾. Alla domanda, posta da un ideale interlocutore di Boissel, « sur quoi fondez-vous la destinée future de l'homme? », la risposta dell'autore è categorica: « sur sa constitution naturelle » ⁽⁶¹⁾. In tal caso la proprietà sarebbe proscritta in quanto inconciliabile con i diritti della natura e causa di tutti i mali del genere umano. Ma torneremo su questo 'terribile diritto'.

Sempre nel mezzo della tempesta rivoluzionaria, un altro ex avvocato del Parlamento di Parigi, Henry Bancal, convenzionale vicino al cenacolo di Madame Roland e dei Girondini, membro del *Comité de constitution et d'instruction publique* ⁽⁶²⁾, in un breve ma denso saggio di ispirazione rousseauiana ⁽⁶³⁾, ripreso e discusso alla Convenzione stessa, riflette sul modo di stabilire un « nuovo ordine sociale », una società giusta, equilibrata, equa, fondata sull'eguaglianza ⁽⁶⁴⁾, riassumibile nella formula che l'autore utilizza e che avrebbe avuto tanto successo (e tanti fraintendimenti) dello Stato minimo o frugale ⁽⁶⁵⁾: « le gouvernement le meilleur est donc celui qui gouverne le moins. [...] Pour qu'une constitution soit bonne, il faut que tous les citoyens puissent, à l'aide de leurs lumières, y voir, clairement et comme dans un miroir, leurs devoirs et leurs droits » ⁽⁶⁶⁾. Fedele al monito di Rousseau che una società ben organizzata aveva bisogno di poche leggi che tutti i consociati conoscevano a memoria, per Bancal la ricetta per un buon ordi-

⁽⁵⁹⁾ Ivi, p. 27.

⁽⁶⁰⁾ Ivi, pp. 123-124.

⁽⁶¹⁾ Ivi, p. 170.

⁽⁶²⁾ Si veda P. BOURDIN, *Bancal des Issarts, militant, député et notable: de l'utopie politique à l'ordre moral*, in « Revue historique », 4 (2000), 302, pp. 895-937.

⁽⁶³⁾ H. BANCAL, *Du nouvel ordre social*, Paris, 1792.

⁽⁶⁴⁾ « Il n'y a qu'un principe, une base de système social, c'est l'égalité; un seul but dans l'association, le bonheur des associés; un seul moyen de l'atteindre, c'est d'assurer la liberté civile », ivi, p. 11.

⁽⁶⁵⁾ *Ibidem* (corsivo nel testo).

⁽⁶⁶⁾ Ivi, p. 7.

namento giuridico era che fosse basato su poche leggi scritte. L'ex avvocato al Parlamento di Parigi (il quale nel 1788 aveva venduto la sua carica per dedicarsi all'attività politica) difendeva una società dove il diritto avesse il giusto ruolo di regolatore dei rapporti sociali e non la preponderanza che, soprattutto in Antico regime, aveva avuto. Per il convenzionale la formula per il buon governo era riassumibile nel motto « très-peu de lois » e aggiungeva, evocando l'apologo di Orazio: « Faites tout pour la morale, et vous aurez tout fait pour la législation. *Vanae proficiunt leges sine moribus* » (67). La repubblica, seguendo Rousseau, doveva basarsi su due presupposti: il controllo annuale di tutte le autorità pubbliche da parte del popolo riunito in assemblee primarie dove riede l'essenza della sovranità (evocando, senza menzionarlo, il ricorso al mandato imperativo e alla revoca degli eletti) (68) e l'educazione pubblica.

Procede poi anche lui, esaltando il mito di Licurgo e il suo modello di cittadino che si occupa volontariamente e gratuitamente dell'istruzione del popolo: « l'éducation est un préliminaire indispensable pour que le peuple puisse juger votre constitution et l'accepter en connaissance de cause » (69). Sembra anticipare le altisonanti parole di Georges-Jacques Danton, che in un celebre intervento alla Convenzione nazionale del 13 agosto 1793, riassumeva tutto il dibattito ormai ultra-centenario sull'educazione: « après le pain, l'éducation est le premier besoin du peuple ».

Seguendo una logica tipicamente illuministica e ispirato dalle pagine di Montesquieu, Bancal criticava la magistratura e i tribunali riservando parole dure nei confronti dell'ordine a cui apparteneva, arrivando a sostenere che un buon governo non aveva bisogno di tribunali ma di arbitri di pace:

Les gens appelés de justice, ont été un des plus grands fléaux de la société. Ils ont renversé la puissance législative des nations, et favorisé le despotisme d'un seul. Ils se sont constitués en autorité, et ont créé un pouvoir judiciaire. Cependant la fonction de juger ce n'est pas un pouvoir; elle est une branche de la fonction exécutive.

(67) Ivi, p. 23.

(68) Sul punto M. FIORAVANTI, *Controllare il potere. Il mandato imperativo e la revoca degli eletti (XVIII-XX secolo)*, Roma, 2020.

(69) BANCAL, *Du nouvel ordre social*, cit., p. 47.

Dans un bon gouvernement, il ne doit point y avoir de tribunaux. Il ne faut que des arbitres de la paix ⁽⁷⁰⁾.

Dopo questa critica radicale all'amministrazione della giustizia, Bancal si spinse fino ad affermare, in maniera lapidaria, che « le monde ne sera heureux, suivant l'expression d'un grand poète, que quand il sera délivré des prêtres et des rois; j'ajoute, des magistrats, des jurisconsultes et des homme de loi ». E più avanti continuava con un'argomentazione classica della critica della legittimità del potere giudiziario: « de quel droit une classe d'hommes prend-elle la qualité d'hommes de loi? Elle n'appartient qu'au souverain, qui a seul droit de faire la loi, et de l'interpréter. En interprétant les lois politiques, les rois de France usurpent l'autorité souveraine » ⁽⁷¹⁾. Aprì in tal modo alla possibilità di istituzione del *référé législatif*, che sarebbe stato introdotto nel 1791 per volontà di Robespierre e che avrebbe creato numerosi problemi all'amministrazione della giustizia fino al *Code Napoléon* del 1804 ⁽⁷²⁾. Il principio, secondo una concezione tanto coerente quanto rigida della separazione dei poteri, consisteva nel negare ai giudici la possibilità di ricorrere all'*interprétation*, poiché quest'ultimo strumento aveva permesso alla classe dei magistrati, *de facto* se non *de iure*, di sostituirsi al sovrano per tutta la durata dell'*Ancien régime*. « La loi doit être claire et intelligible à tous. Lorsqu'il se présente des cas imprévus, il faut avoir recours au souverain pour les décider. Toute interprétation de la loi par les juges, ou par des particuliers, est un crime de lèse-souveraineté » ⁽⁷³⁾.

Tornando all'ambito di progettazione utopica, possiamo notare la costante contiguità, spesso negli stessi autori, tra la ricerca di un nuovo modello di educazione e l'immaginazione di un mondo nuovo. A partire da un'opera famosa come *L'Heureuse nation ou gouvernement des Féliciens* di Paul-Pierre Le Mercier de la Rivière, un piano di riforma dettagliato, basato sull'istruzione obbligatoria, pubblica e gratuita e su una costituzione fedele alla separazione dei

⁽⁷⁰⁾ Ivi, p. 12.

⁽⁷¹⁾ Ivi, p. 13.

⁽⁷²⁾ Sul punto si veda ampiamente P. ALVAZZI DEL FRATE, *Giurisprudenza e « référé législatif » in Francia nel periodo rivoluzionario e napoleonico*, Torino, 2005.

⁽⁷³⁾ BANCAL, *Du nouvel ordre social*, cit., p. 13.

poteri (legislativo, giudiziario, amministrativo ed esecutivo) ⁽⁷⁴⁾, fino ai testi, meno noti ma forse più originali, di Philippe Sérane. Le opere di quest'ultimo, ancora poco studiate, furono fortemente influenzate, come tutte le pubblicazioni di carattere pedagogico dell'epoca, dalle teorie di Rousseau. In particolare, la storia editoriale della sua *Théorie d'une éducation républicaine*, apparsa in pieno periodo giacobino, ma redatta nel 1774 e restata inedita in ragione del decesso dell'editore, è molto istruttiva. Nelle circostanze particolari concernenti un libro che forse non meriterebbe grande attenzione in quanto tra i numerosi trattati pedagogici di impronta rousseauiana non risulta particolarmente originale, paradigmatica invero è la vicenda editoriale, in particolare il rapporto tra la prima edizione, restata inedita in un primo momento e poi stampata in seguito nel 1787, e quella pubblicata nel pieno della Rivoluzione francese.

La Théorie d'une éducation républicaine, presentata strategicamente alla Convenzione nazionale per ottenere legittimità e visibilità ⁽⁷⁵⁾, conteneva una tabula di errata dove Sérane — maestro, precettore e geografo, oltre che direttore di una scuola materna — si allontanava da alcune espressioni utilizzate da lui stesso nel testo composto « sous le règne du despotisme » ⁽⁷⁶⁾. In questa forma di autocensura o di riposizionamento in base alle epoche e ai regime politici, Sérane sostituì la formula, utilizzata durante l'autunno dell'*Ancien régime*, « plan d'éducation civile et chrétienne » con « Plan d'éducation raisonnable et républicaine », o, in maniera ancora più rappresentativa del cambiamento di paradigma avvenuto anche a livello lessicale, l'espressione « notre auguste religion »

(74) P.-P. LE MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'Heureuse nation ou gouvernement des Féliciens, peuple souverainement libre sous l'empire absolu de ses Loix*, Paris, Creuze et Bréhal, 1792.

(75) Così G. LANCEREAU, *La Terreur vécue. Régime d'incertitude et transactions sociales dans les projets pédagogiques de l'an II*, in « Annales Historique de la Révolution française », 2017, pp. 51-72, in particolare p. 64; nella scarsa letteratura scientifica su Sérane si veda F.-A. AULARD, *Le culte de la raison et le culte de l'Être suprême (1793-1794): essai historique*, Paris, 1892, pp. 337-338; H.-C. HARTEN, *Elementarschule und Pädagogik in der Französischen Revolution*, Munich, 1990, pp. 401-407.

(76) P. SÉRANE, *Théorie d'une éducation républicaine. Suivant les principes de J.-J. Rousseau*, présentée à la Convention, Paris, s.d., ma probabilmente 1793 (la citazione appare in una nota dal titolo *L'auteur au libraire*, s.i.p.).

divenne « la religion de la nature », al punto da cancellare il vocabolo *noble*, oramai obsoleto (e pericoloso), con la seguente motivazione: « supprimez l'épithète, qui alors était un titre, et qui, aujourd'hui, est un mot sans idée, pour ne rien dire de plus » (77).

A conferma di come l'educazione del cittadino repubblicano fosse percepita come un elemento essenziale nella costruzione di un mondo nuovo, Sérane già nel 1789, entusiasta della svolta rivoluzionaria, proiettò il suo attivismo e la sua militanza per l'emancipazione dei minori non alfabetizzati, in un orizzonte utopistico. Nell'*Heureux naufrage*, un'utopia antif feudale e antimonarchica, si descriveva un mondo che si era emancipato attraverso una rivoluzione felice basata essenzialmente sul rinnovamento della legislazione penale (78).

Erede dello spirito dei Lumi e dello stile della letteratura ucronica del XVIII secolo e seguendo un *topos* consolidato del genere narrativo, l'autore si nasconde con ironia dietro l'immagine di un semplice traduttore di un'opera di un misterioso *Écrivain de l'Europe* che non ha voluto scrivere né un romanzo né una storia (79), ma una profezia di ciò che sarebbe stato, riassumibile in codesta perspicace formula ironica: « quel plaisir de jouir de ce qui n'existe pas encore! » (80).

Naufragato in una terra sconosciuta dopo una tempesta, il viaggiatore si trovò di fronte a una natura ricca e prospera, come doveva essere alle sue origini, ma con in più l'intervento armonioso e razionale della mano dell'uomo. In questo contesto, il protagonista incontrò un cittadino di questa nuova terra, che si scopre ben presto essere giurista, magistrato e legislatore, il quale confessò subito che il segreto della fortuna di questo lussureggiante Paese stava nella saggezza delle leggi penali che avevano operato tutte queste meraviglie senza che i cittadini se ne accorgessero (81).

Solo la mitezza delle leggi era riuscita a frenare gli eccessi e aveva condotto questo luogo sconosciuto verso una pacifica felicità, senza versare una sola goccia di sangue. Il giudice immaginario spiegò con

(77) SÉRANE, *Théorie d'une éducation républicaine*, cit., p. 1.

(78) P. SÉRANE, *Heureux naufrage: où l'on trouve une idée de législation conforme à l'humanité, à la nature et au bien public*, Paris, 1789.

(79) Ivi, pp. 4-5.

(80) Ivi, p. 6.

(81) Ivi, p. 10.

orgoglio all'incredulo viaggiatore che le leggi isolate non conoscevano la spada e non assassinavano nessuno: « je prétends que *nul homme sur terre n'a droit de mort sur un autre homme* » (82). In questa conversazione, che sembra riprodurre quella tra un assolutista hobbesiano e un contrattualista lockiano, la risposta quasi scontata del magistrato di questo regno del 'diritto mite' è che nel *pactum unionis* ideale e nel *pactum subiectionis* conseguente, gli uomini cedevano al sovrano tutto ciò di cui potevano disporre: il rispetto, l'omaggio, i prodotti del lavoro, per giunta la libertà, ma non il diritto di vita e di morte: « je sais aussi que nul homme n'a sur lui-même le droit de mort, et que nul ne peut donner ce qu'il n'a pas, il n'a pu céder à un autre ce terrible droit » (83). Il giurista-filosofo continuava la sua critica del potere assoluto dei sovrani, i quali a suo avviso derivavano la loro autorità non solo da Dio ma dai sudditi stessi e, tornando alle leggi penali, ricordava, forte dell'insegnamento di Beccaria, che « nous voulons enfin rendre la peine du criminel utile à la société que le crime a blessée, et non ajouter un mal inutile à un désordre réel, comme sont vos lois pénales » (84). In un passaggio che sembra preso proprio da *Dei delitti e delle pene*, diffuso ampiamente in Francia all'alba della Rivoluzione al punto da influenzare il dibattito in Assemblea costituente, il magistrato, anticipando la teoria del 'diritto penale minimo', continuava: « la loi la plus *Parfaite*, celle qui est votée par l'univers entier, serait celle qui, en punissant le crime d'une manière proportionnée à son énormité, le réparerait autant qu'il est possible, et deviendrait une leçon permanente, un exemple perpétuellement effrayant pour les pervers » (85). Di fronte alle perplessità del viaggiatore, che echeggiava quelle presenti nell'Europa dell'epoca, il sistema punitivo di questo luogo tanto utopico quanto legato alla realtà dei bisogni tra i più urgenti del momento di cambiamenti rivoluzionari, si basava su una gradazione delle pene che andava dai lavori obbligatori ma non onerosi per i delitti meno gravi fino ai servizi i più degradanti e vili, come la pulitura delle fogne, effettuati incatenati, per i reati più gravi. Da qui la ricchezza dei raccolti e del paesaggio, frutto del lavoro

(82) Ivi, p. 11.

(83) Ivi, p. 13.

(84) Ivi, pp. 14-15.

(85) Ivi, p. 15.

dei detenuti, incontrata dal viaggiatore europeo dopo il naufragio che lo aveva spinto in questa isola immaginaria, una sorta di eden dove la mitezza del diritto comportava la ricchezza della nazione. I lavori forzati, secondo un'argomentazione ben nota al cenacolo del *Caffè*, garantivano maggiormente la deterrenza rispetto alla pena di morte, proprio per l'esempio continuo che offrivano ⁽⁸⁶⁾.

Ma l'incontro-scontro tra due mondi — o meglio tra il mondo europeo di fronte al proprio specchio deformante — non si limita alle questioni, seppur centrali, penalistiche. Il dibattito diviene più serrato, e meno prevedibile, quando il legislatore di questa Arcadia ricordava come le pene dovessero toccare l'anima e non il corpo, ovvero punire l'amor proprio, soprattutto dei Grandi che l'orgoglio trasformava in mostri e in tiranni. Di fronte allo stupore del viaggiatore europeo che i Grandi e i ricchi stessi potessero essere sottomessi alla medesima severità delle pene, il magistrato esplode: « Mon ami, votre question est un scandale pour la raison. Si les fautes des Grands sont plus dangereuses et plus fatales à la société, si celles des richesses sont plus inexcusables parce qu'ils ont moins de tentations, moins de besoins, moins de motifs de mal faire, n'est-il pas évidemment juste qu'elles soient plus sévèrement punies? O Monsieur, quelle terribles leçons pour les trois quarts et demi du genre humain! » ⁽⁸⁷⁾. E continuava con un'altra argomentazione tipica del riformismo radicale del XVIII secolo: la pena di morte andava abolita per il 'semplice' motivo che non permetteva rimedi in caso di errore giudiziario ⁽⁸⁸⁾.

Infine, lanciava un attacco mimetico contro l'*Ancien régime* denunciando come nel corso dei secoli passati, anche questa nazione così felice aveva conosciuto privilegi, abusi e despotismo, pensando, *incredibile dictu*, che la virtù si trasmettesse attraverso il sangue. « Leur extravagante tyrannie, leur système d'oppression alla si loin, que les yeux de la nation s'ouvriraient enfin sur l'énormité de vues de ces Aristocrates. On parla de réduire leurs privilèges excessifs, de les forcer d'être citoyen, et de porter une portion des charges de l'État,

⁽⁸⁶⁾ Ivi, p. 20.

⁽⁸⁷⁾ Ivi, p. 21.

⁽⁸⁸⁾ Ivi, p. 22.

dont ils dévoraient les revenus » (89). Di fronte all'enormità di queste diseguaglianze e al rifiuto da parte del governo di accettare seppur minime riforme, il tono del testo diviene ancora più severo: « ces sangsues impitoyables, ces tyrans dorés, qui avaient osé réduire leurs vassaux à la nécessité de brouter l'herbe des champs à côté des animaux, auxquels ils n'avaient pas honte dès les assimiler » (90).

L'heureux naufrage, una sorta di manifesto anti-assolutista, avrebbe trovato una sua prosecuzione e un suo completamento, con il più noto *Catéchisme du citoyen*, pubblicato da Sérane tra il 1793 e il 1794 (91). In quest'opera l'autore spiega subito che con il catechismo del cittadino intendeva fornire una sintesi ragionata dei diritti e dei doveri dell'uomo che coincidevano con i 35 articoli della *Déclaration des droits* giacobina del 24 giugno 1793.

Il buon cittadino era colui che, consapevole di non appartenere a se stesso ma alla società nella quale e per la quale era nato, compiva ogni azione per rendere, con il corretto uso delle proprie forze, della propria intelligenza e della virtù del suo cuore, una parte degli immensi servizi che aveva ricevuto (92). Viceversa, il cattivo cittadino, era colui che, isolandosi in un egoismo autoreferenziale, agiva solo per se stesso. Di fronte alle nuove parole d'ordine della neonata Repubblica francese — *Liberté, Égalité, Fraternité* (triade che si sarebbe affermata solo con il 1848) — Sérane spiegava che la *Liberté* era il diritto che ogni uomo possiede per natura di fare ciò che non nuoce agli altri o che è proibito dalla legge, l'*Égalité* consisteva nella perfetta eguaglianza nei diritti in cui tutti gli uomini nascono e che nessuna distinzione sociale era ammessa se non in base alle reali virtù, ai meriti personali o ai servizi resi alla cosa pubblica. Non un'eguaglianza assoluta ed estrema, ma un'eguaglianza di fronte alla legge e in risposta alle ineguaglianze naturali, riassumibile nella formula seguente che condensa bene il pensiero giacobino sui diritti:

Nous sommes inégaux par le fait de la nature, qui a départi ses dons suivant diverses mesures: nous sommes égaux par le bienfait de la loi,

(89) Ivi, p. 24.

(90) Ivi, p. 24.

(91) P. SÉRANE, *Catéchisme du citoyen, à l'usage des jeunes républicains français*, Paris, an 2 de la République française.

(92) Ivi, p. 2.

qui ne met aucune distinction, aucune différence parmi les citoyens, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse ⁽⁹³⁾.

Infine con il termine *Fraternité*, la cenerentola dei principi rivoluzionari, indicava che tutti gli uomini — « enfants également chéris de l'Être éternel » — dovevano proteggersi e aiutarsi mutualmente come fratelli ⁽⁹⁴⁾.

Con Sérane dunque si colma il divario tra il mondo lontano e ideale dell'utopia settecentesca e la realtà di un Paese da costruire a partire proprio dall'educazione e dalla lotta per i diritti. Negli anni rivoluzionari, da posizioni più o meno radicali ma tutte accomunate da una forte istanza di rinnovamento, si capovolsse la metafora del territorio lontano, inaccessibile e ideale meta delle disavventure di viaggiatori europei, per evocare invero la Terra, in particolare la Francia, come esempio da seguire per gli abitanti di altri pianeti.

4. *Il sonno della ragione e l'universo distopico.*

L'utopia tuttavia incontrò presto la sua nemesis nel racconto anti-utopico che apparve già a metà del XVIII secolo ⁽⁹⁵⁾. Il genere del viaggio fantastico avrebbe trovato una forma di utopia feudale nell'anonimo *Voyage de Robertson dans les terres australes* che presentava una società basata su un ordine privo di conflitti in cui le diverse classi sociali coesistevano in un'unione olistica ⁽⁹⁶⁾. Contrariamente alle polemiche anti-inglesi dell'epoca, il viaggiatore giunto in Australia si riferiva all'Inghilterra da cui proveniva come al migliore dei Paesi europei, governato dalla saggezza dei ricchi e dal lavoro del popolo ⁽⁹⁷⁾.

⁽⁹³⁾ Ivi, p. 16.

⁽⁹⁴⁾ Ivi, p. 3.

⁽⁹⁵⁾ Cfr. B. BACZKO, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, 1984, pp. 97-108.

⁽⁹⁶⁾ *Voyage de Robertson dans les terres australes*, Amsterdam, 1767; si veda l'edizione critica a cura di J. Garagnon, Paris, 2008.

⁽⁹⁷⁾ Ivi, p. 34 e ss.

Il popolo australiano è felice perché considera « l'or, l'argent et les richesses qu'ils représentent, avec une égale indifférence. J'aurais inutilement cherché parmi ces habitants un seul exemple de cette orgueilleuse misanthropie, de cette aigreur contre les riches et les heureux du monde, qui empoisonne la vie de tant de gens en Europe. [...] Je ne pouvais concevoir — continuava l'anonimo autore — quelle espèce de gouvernement, et quelle sorte de lois avaient établi une balance si heureuse entre le peuple et l'ordre des Seigneurs » (98). Niente di più lontano dalle utopie comunitarie dominanti all'epoca.

Con *Nicodème dans la Lune, ou la Révolution pacifique* del 1790, Louis Abel Beffroy de Reigny, noto con lo pseudonimo di Cousin Jacques, vedeva il nuovo regime rivoluzionario specchiarsi nei crateri lunari. Questa commedia, rappresentata numerosissime volte tra il 1790 e il 1793, prevedeva la necessità di porre fine alla Rivoluzione rovesciando il paradigma utopico: in questo caso, era il governo della Luna a dover seguire il modello francese di una rivoluzione breve e felice (99).

Il riformismo settecentesco, satirico e dissacrante, incontrò le critiche da parte degli oppositori del processo di secolarizzazione, che ricorsero anch'essi allo strumento, ormai *à la page*, della narrazione immaginaria. L'abbé Balthazard, nella sua *Isle Des Philosophes*, pubblicata anonima nel 1790, tratteggiava un'utopia controrivoluzionaria, una sorta di *Anti-Candide*, in cui l'espedito della scoperta di nuovi mondi serviva a delegittimare il nuovo corso degli eventi e a rafforzare la fede nell'*Ancien régime* e nelle istituzioni feudali (100). In fondo, questo romanzo epistolare si proponeva di delegittimare la legislazione rivoluzionaria in materia di secolarizzazione, contestando gli atti legislativi riguardanti gli ecclesiastici costretti ad accettare la nuova dimensione materialista, rivendicando la loro libertà di espressione (101).

(98) Ivi, pp. 37-38.

(99) Cfr. K. TURNER, *L'utopie aérienne et la Révolution*, in *Utopies des Lumières*, cit.

(100) Abbé BALTHAZARD, *L'isle des philosophes et plusieurs autres: nouvellement découvertes et remarquables par leurs rapports avec la France actuelle*, Paris, 1790.

(101) Si veda MOREL, *Les utopies de la Révolution française*, cit., pp. 145-154.

Ma una delle opere più originali (e meno note), nel *milieu* contro-rivoluzionario, che azionava con forza il dispositivo di una distopia, fu il racconto anti-illuministico *L'Histoire véritable de Gingigolo, roi de Mano-Emugi* pubblicato nel 1789 con il bersaglio polemico rappresentato proprio dall'art. 16 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, una norma pervenuta a manifesto del costituzionalismo moderno. In questo pamphlet l'anonimo autore difendeva la monarchia e le sue istituzioni consultive, condannando senza appello la separazione dei poteri e la garanzia dei diritti, pilastro del nuovo ordine costituzionale ⁽¹⁰²⁾.

L'ambizione dei rivoluzionari di cambiare il mondo in maniera razionale, astratta e ricalcata sulla base della legge naturale, era contraria al diritto naturale stesso. Due idee del diritto naturale — per sua stessa caratteristica soggetto a diverse interpretazioni — inconciliabili: da un lato una prospettiva storica, tradizionalista e quasi immutabile del potere, da un altro l'idea del cambiamento e della rigenerazione basata sulla ragione umana.

La metamorfosi del corpo politico, onnipresente nel discorso sui poteri in età moderna, in ambiente rivoluzionario comportò la sostituzione della testa del re, vertice dell'ordinamento, con il popolo: una metamorfosi che avrebbe generato mostri. Un mondo capovolto che agli occhi dell'anonimo controrivoluzionario sarebbe stato foriero di sciagure: « modifier cette figure du pouvoir royal est une monstruosité qui dénature son essence divine. La nouvelle constitution devient une source d'anarchie, puisqu'elle ne respecte pas les traditions historiques auxquelles le peuple est attaché et l'*ordo mundi* voulu par Dieu » ⁽¹⁰³⁾.

Sempre in ambiente reazionario, il medesimo anno, Jean-Sifrein Maury, noto come l'abbé Maury, uno dei leader della fazione monarchica più tradizionalista ⁽¹⁰⁴⁾, che sarebbe divenuto presto oggetto della satira proveniente dagli ambienti radicali, espose la sua critica

⁽¹⁰²⁾ Nella rara letteratura scientifica si veda KRIEF, *Le conte politique et l'Isègoria*, cit.; J.V. DOUTHWAITE, *The Frankenstein of 1790 and Other Lost Chapter from Revolutionary France*, Chicago and London, 2012, pp. 28-29.

⁽¹⁰³⁾ KRIEF, *Le conte politique et l'Isègoria*, cit., p. 3.

⁽¹⁰⁴⁾ Cfr. O. ELYADA, *La mise au pilori de l'abbé Maury: imaginaire comique et mythe de l'antihéros pendant la Révolution française*, in « Annales historiques de la Révolution française », 2005, pp. 1-24.

all'idea di rigenerazione, onnipresente nel nuovo lessico rivoluzionario, di un Paese che si illudeva di poter raggiungere l'autogoverno⁽¹⁰⁵⁾. Il futuro cardinale e poi arcivescovo di Parigi, che presto sarebbe fuggito in esilio a Roma, il 19 aprile 1790, all'Assemblea nazionale costituente, criticò l'idea utopistica di una convenzione nazionale, sul modello americano, che detenesse poteri legittimati dal basso ed esercitasse il potere costituente in maniera esclusiva⁽¹⁰⁶⁾: « j'ose espérer — annunciava perentoriamente — que la prétention de former une Convention nationale, ne réparâtra jamais dans cette Assemblée. [...] L'Assemblée dont nous sommes membres, convoquée par le roi, et subordonnée à la sanction du roi, n'a ni la mission, ni le caractère, ni les pouvoirs d'une Convention nationale »⁽¹⁰⁷⁾. Il ruolo del potere regio, in quanto incarnazione dell'unità nazionale ed espressione dei tre poteri, rappresentava il garante della costituzione storica — noi diremmo materiale — della Francia. Una costituzione non immobile ma modificabile attraverso un lento processo in funzione del mantenimento dell'ordine reale, aristocratico e religioso. Il modello era quello della costituzione inglese nella sua versione idealizzata dai tradizionalisti francesi, che aveva il suo fondamento nell'equilibrio e nei limiti della libertà. Siamo lontani dall'utopia dei moderni dove un popolo libero si autogoverna.

Il popolo inglese, continuava Maury ricalcando le coeve invettive di Edmund Burke contro l'astrattezza dei principi rivoluzionari, ebbe il buon senso di relegare nella categoria dei romanzi ogni sistema di utopia riconducibile a Tommaso Moro⁽¹⁰⁸⁾. In breve, l'utopia era adatta alle favole e non alla realtà. Ma in cosa consistevano questi racconti falsificanti? L'utopia dei moderni, che coincideva essenzialmente con una società nella quale il popolo si autogoverna e ha la capacità di darsi delle leggi o per lo meno di contribuire direttamente alla loro formazione, produceva creature innaturali. Sembraerebbe il capovolgimento della 'filosofia della storia' di Francisco Goya: il risveglio della ragione, secondo i membri più conservatori della società

⁽¹⁰⁵⁾ Si veda almeno M. OZOUF, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, 1989.

⁽¹⁰⁶⁾ *Archives Parlementaires*, T. XIII, pp. 108-111.

⁽¹⁰⁷⁾ « Reléguer tous les systèmes exagérés de l'utopie de Thomas Morus dans la classe des romans », *ibid.*, p. 111.

⁽¹⁰⁸⁾ *Ibidem.*

francese del 1789, genera mostri. La posizione di Maury restò tuttavia (per lo meno in questa fase) isolata e lui stesso abbandonò presto l'esagono per recarsi in esilio in Italia, non senza lasciare un segno nel dibattito del momento: il ricorso alla categoria di mostri, in questo scontro *dentro e contro* il diritto naturale, tornò a più riprese nella pubblicistica rivoluzionaria e contro-rivoluzionaria. Dalle 'favolette' giusnaturalistiche alle 'mostruose' utopie, si annida la critica del progetto (incompiuto) della modernità come potere costituente, emancipazione e rigenerazione.

5. *Utopie urbane: diritto alla città e progettazioni architettoniche.*

Attraverso gli attrezzi interpretativi forniti dalla riflessione dell'urbanista marxista Henri Lefebvre ⁽¹⁰⁹⁾, possiamo provare a leggere la progettazione utopica tra Illuminismo e Rivoluzione francese che si sofferma prevalentemente, se non esclusivamente, sulla dimensione urbana, sia in senso stretto di immaginazione di città ideali sia in senso più ampio di idea di spazio, di società, di costituzione, di conflitto. Un'utopia sperimentale, di cui ha parlato proprio Lefebvre, in continua ricerca e sperimentazione di altri mondi possibili. Si tratta non più di pensare il presente ma di immaginare il futuro, progettando un nuovo mondo, non solo in senso metaforico, fatto di città immaginarie, ma pensando in maniera concreta 'un altro modo di abitare', parafrasando il celebre apologo di Carlo Cattaneo, rinverdito più di quarant'anni fa da Paolo Grossi. Il disegno di un nuovo mondo trova nella città un suo ambizioso banco di prova: la critica del presente e la costruzione del futuro attraversano gli spazi urbani.

« Alla fine del Settecento fa la sua apparizione un 'sapere urbano' scisso all'origine dal corpus tradizionale della conoscenza architettonica, che si nutre di informazioni e di istanze economiche,

⁽¹⁰⁹⁾ Si veda almeno H. LEFEBVRE, *Le droit à la ville*, Paris, 1968; ID., *La révolution urbaine*, Paris, 1970; ID., *Utopia sperimentale: per una nuova urbanistica*, in *Dal rurale all'urbano*, Guaraldi Editore, Rimini, 1973; ID., *La production de l'espace*, Paris, 1974; nella non copiosa letteratura sul tema, dalla nostra prospettiva, si veda F. BIAGI, *Quando l'utopia incontra la riflessione urbana: il contributo di Henri Lefebvre*, in « Parole chiave », 2021, pp. 77-85.

sociologiche, igieniche, e soprattutto politiche» (110). Numerosi furono infatti i progetti visionari da parte di architetti come Claude-Nicolas Ledoux, Étienne-Louis Boullée e Jean-Jacques Lequeu (111). Le loro proiezioni dell'utopia nella dimensione urbana si intrecciano con le parole d'ordine dei rivoluzionari, eredi della cultura dei Lumi: libertà, eguaglianza, giustizia, cittadinanza, educazione e critica del potere. All'eguaglianza politica e giuridica si cerca un'eguaglianza negli equilibri architettonici, negli spazi e nei volumi. Tramite le figure di questi tre architetti, che solo negli ultimi anni hanno ricevuto la giusta attenzione, e le morfologie dei loro progetti (buona parte dei quali non realizzati) si può cogliere il passaggio tra la cultura del Lumi e la critica rivoluzionaria, con le cesure e le contiguità tipiche delle epoche-soglia (112).

Ledoux, architetto vicino alla corte di Luigi XV e protetto di Madame Du Barry (113), uno dei pochi artisti del suo tempo a non compiere il Grand Tour o un soggiorno di studi a Firenze e a Roma, cercò di trasporre sui suoi numerosi progetti e sulle sue altrettanto numerose opere realizzate gli ideali illuministici di eguaglianza, libertà e virtù. Nel 1775, a margine della sua opera più ambiziosa, le *Salines de Chaux* nella Franche-Comté (fig. 2), rimasta incompiuta per la morte del re e la fine del sostegno a corte, progettò la sua idea di città ideale, dove lavoro e svago si fondevano in un'unica idea di felicità. Il sogno di Ledoux era quello di costruire la prima città industriale al mondo, un luogo dove i lavoratori non vivevano in abitazioni di fortuna ma in costruzioni salubri e comode, in un contesto armonico pensato sia per la produzione che per il benessere

(110) https://www.unirc.it/documentazione/materiale_didattico/597_2012_322_14557.pdf.

(111) Cfr. BACZKO, *L'utopia*, cit., in particolare il Cap. VI, «Una città chiamata Libertà: l'utopia e la città», p. 305 e ss.; E. KAUFMANN, *Trois architectes révolutionnaires: Boullée, Ledoux, Lequeu*, Paris, 1978; *Claude-Nicolas Ledoux et le livre d'architecture en français. Étienne-Louis Boullée l'utopie et la poésie de l'art*, Textes réunis par Daniel Rabreau et Dominique Massounie, Éditions du Patrimoine, 2006; su Étienne-Louis Boullée si veda l'esposizione tenutasi presso la Bibliothèque Nationale de France: <http://expositions.bnf.fr/boullée/index.htm>.

(112) Cfr. il classico M. TAFURI, *Progetto e utopia* (1973), Introduzione di F. Purini, Roma-Bari, 2007, p. 15 e ss.

(113) Si veda il cortometraggio di P. KAST, *L'Architecte maudit: Claude-Nicolas Ledoux*, del 1954, al seguente link <https://www.dailymotion.com/video/xv7h64>.

dei lavoratori. Ledoux fornisce una visione quasi prometeica dell'era industriale che dovrebbe portare ricchezza e armonia. In questo modo, alla natura pura e incontrollata oppone un universo, dove ogni cosa ha il suo posto, in armonia con lo spazio esterno ⁽¹¹⁴⁾.

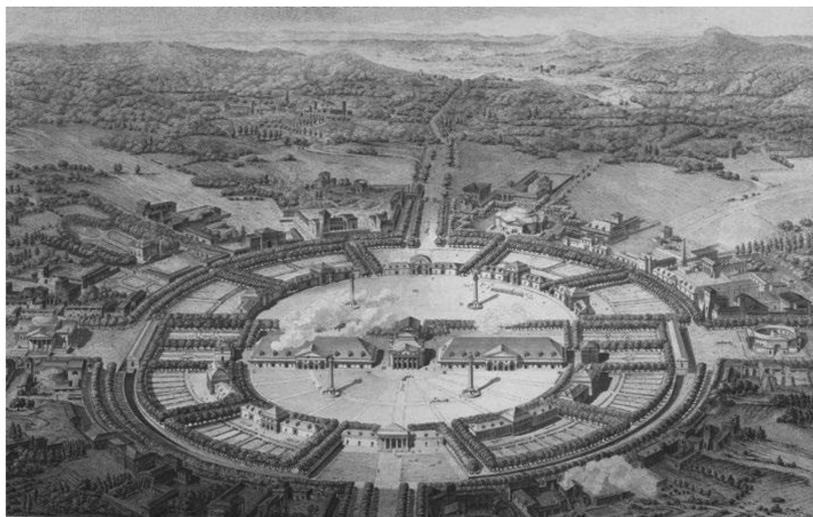


Fig. 2

Nel suo progetto della città di Chaux, ideata secondo una linea razionalistica che combina una moderna città industriale con una visione di utopia sociale, emerge una prefigurazione dei sistemi comunitari del XIX secolo (basti pensare a Claude-Henry de Saint-Simon o a Charles Fourier) che devono rispondere sia alle esigenze e ai bisogni dei cittadini sia a un'idea di virtù che con la Rivoluzione francese avrebbe trovato la sua massima espressione. Fedele al magistero di Rousseau, all'epoca il filosofo di riferimento di chiunque volesse confrontarsi con l'ideale di un futuro armonioso, ma aperto ai grandi cambiamenti in corso di carattere tecnico ed economico (che invero

⁽¹¹⁴⁾ Così L. GRUSON, *Claude Nicolas Ledoux, visionary architecture and social utopia*, International Conference of Territorial Intelligence, Oct. 2008, Besançon, France, pp. 299-307, <hal-00767259>.

il filosofo ginevrino guardava con sospetto), Ledoux coniuga l'idea comunitaria con il moderno industrialismo urbano ⁽¹¹⁵⁾.

Oltre al progetto della città di Chaux è con quello del *Théâtre de Besançon* che Ledoux realizza, ben prima dello scoppio della Rivoluzione, la sua visione di un'architettura egualitaria. Anche nelle sale del teatro le condizioni sociali dovevano venire meno a vantaggio di un'idea comunitaria di coinvolgimento nelle arti. L'architetto non costruisce delle logge, ma preferisce dei gradini a semicerchio, come nei teatri romani, mentre la « poulailler » (quello che in italiano definiamo la « piccionaia »), riservata agli spettatori più modesti, era arricchito da una serie di statue consacrate ai miti e ai grandi legislatori dell'Antichità. Nell'immaginifica prospettiva offerta da Ledoux, si pone l'osservazione dal palcoscenico con di fronte le gradinate, tutto all'interno di un grande occhio aperto (fig. 3).

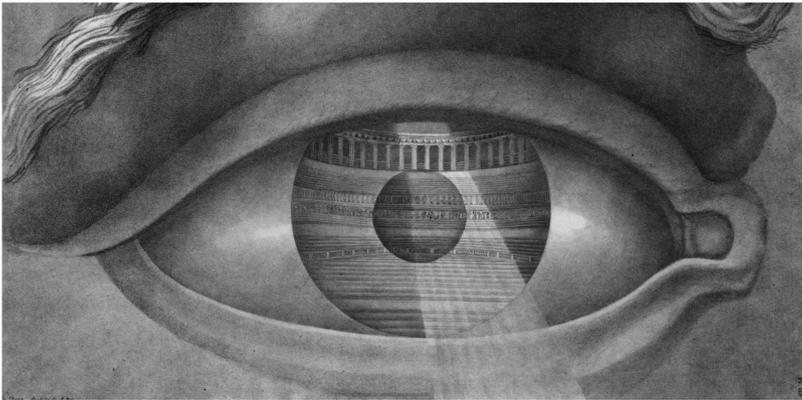


Fig. 3

A differenza di Ledoux, imprigionato durante il Terrore e ostile alla fase radicale della Rivoluzione, Boullée, intriso della medesima cultura illuministica, sposò e partecipò in maniera diretta e attiva alla Rivoluzione, mettendo in scena soprattutto l'esercizio e la critica del potere, ispirandosi al modello romano con cupole evocative del Pantheon o anfiteatri che ricordano il Colosseo. Dopo

⁽¹¹⁵⁾ *Ibidem.*

aver progettato il nuovo edificio di Giustizia di Parigi nel 1782, dieci anni dopo, in pieno periodo rivoluzionario, ideò il palazzo municipale concepito come « la maison de tous » e basato sul rousseauiano principio della trasparenza (fig. 4).

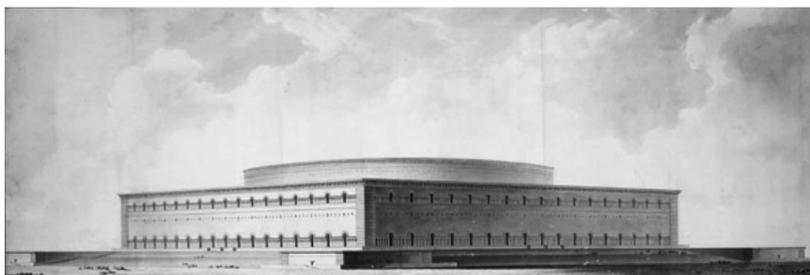


Fig. 4

Negli spazi urbani immaginati da Boullée, a fianco dei luoghi del potere, dove non si deve nascondere nulla al popolo, ampio spazio hanno le zone dedicate allo svago, alla convivialità e all'espressione sociale, così come una localizzazione centrale trovano gli spazi culturali quali musei e biblioteche, secondo una coerente visione illuministico-rivoluzionaria di esaltazione delle scienze, delle arti e dei mestieri (fig. 5).

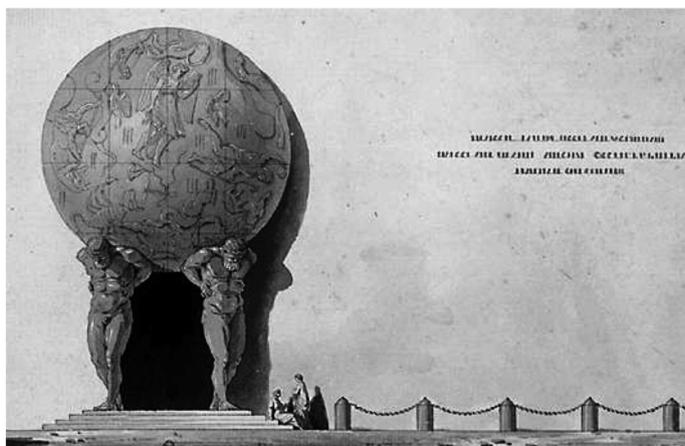


Fig. 5

Ma la città rivoluzionaria di Boullée, in omaggio alla storia francese, segue una precisa poesia architettonica fatta di epigrafi, citazioni, allegorie ed elementi pittoreschi. «Oui — proclamava perentoriamente Boullée — je le crois, nos édifices, surtout les édifices publics, devraient être, en quelque façon, des poèmes. Les images qu'ils offrent à nos sens devraient exciter en nous des sentiments analogues à l'usage auquel ces édifices sont consacrés».

Anche lui, come Ledoux, privilegia sfere e piramidi, in omaggio non tanto a Roma e all'antico Egitto, quanto all'idea della circonferenza con i punti equidistanti dal centro. La sezione del cenotafio di Newton (*Coupe du Cénotaphe de Newton*, fig. 6) e altri progetti rappresentano un omaggio alla scienza e alle arti, oltre che a una delle figure più emblematiche dell'Illuminismo. Anche Boullée realizza una visione di una grande capitale moderna, diversa dalla Parigi del suo tempo, in piena crisi economica e alle prese con mendicizia e vagabondaggio, soggetti a tanto continui quanto inutili tentativi violenti di repressione.



Fig. 6

Nei suoi grandi progetti ideali, probabilmente irrealizzabili, così come alcuni di quelli di Ledoux, Boullée presentò la sua visione immaginifica di una capitale moderna pensata non per il semplice esercizio del potere ma per il benessere della società e del popolo. La

sua esigenza è non tanto di pensare un futuro utopico quanto di esercitare una serrata critica del presente: così come i rivoluzionari, e in particolare i giacobini, avevano riattivato il mito di Roma quale dispositivo per esaltare il nuovo modello repubblicano basato su un'idea di cittadinanza democratica, il mondo dell'arte e dell'architettura tardo settecentesca, di cui Boullée è massima espressione, ripercorre il passato esaltando le virtù civiche dei romani e dei greci per costruire un'utopia reale e concreta.

Più enigmatica la figura di Lequeu, un autore e artista dimenticato fino a pochi anni orsono ⁽¹¹⁶⁾. Sebbene non abbia portato a termine nessuno dei suoi progetti su larga scala, ha lasciato un ricchissimo patrimonio di 800 disegni e manoscritti, conservati presso la Biblioteca nazionale di Francia ⁽¹¹⁷⁾, che ci permettono di tracciare la traiettoria di un artista rivoluzionario e libertino ⁽¹¹⁸⁾. A fianco dei classici dell'antichità Lequeu accosta figure insolite, a tratti frivole, ironiche, spesso lascive ed erotiche, cosa comune nella stampa clandestina dell'epoca, meno presente nelle progettazioni architettoniche tipiche del razionalismo illuminista, dal quale Lequeu prende le distanze ⁽¹¹⁹⁾ (come per esempio nella sua *L'isle d'Amour*, fig. 7).

Autore paradossale e inclassificabile, passò dalla collaborazione con grandi artisti al tramonto dell'Antico regime, lavorando come disegnatore di progetti architettonici, transitando poi per l'adesione alla causa giacobina radicale (forse più per opportunismo che per vera scelta politica), fino al periodo napoleonico e alla Restaurazione borbonica quando ripresentò i suoi progetti, mutandone sensibilmente i simboli per adattarli al nuovo ordine monarchico. A fronte di una vita da burocrate (impiegato al catasto e

⁽¹¹⁶⁾ Un momento di riscoperta, anche per il grande pubblico, è rappresentato prima dalla mostra organizzata a Parigi nel 2019 al Petit Palais (<https://www.petitpalais.paris.fr/node/1269>) poi da quella installata a New York nel 2020 presso la Morgan Library & Museum: <https://www.themorgan.org/exhibitions/lequeu>.

⁽¹¹⁷⁾ Cfr. <https://gallica.bnf.fr/html/und/images/jean-jacques-lequeu?mode=desktop>.

⁽¹¹⁸⁾ Di grandissimo interesse la sua serie di ritratti erotici, lascivi e osceni: <https://gallica.bnf.fr/services/engine/search/sru?operation=searchRetrieve&exactSearch=false&collapsing=true&version=1.2&query=dc.source%20all%20%22RESERVE%20BoiTE%20FOL-AE-15%22%20&suggest=10&keywords=>

⁽¹¹⁹⁾ Cfr. J. LLOYD, *Jean-Jacques Lequeu: Builder of Fantasy*, <https://www.studiointernational.com/jean-jacques-lequeu-builder-of-fantasy-review-petit-palais-paris>.

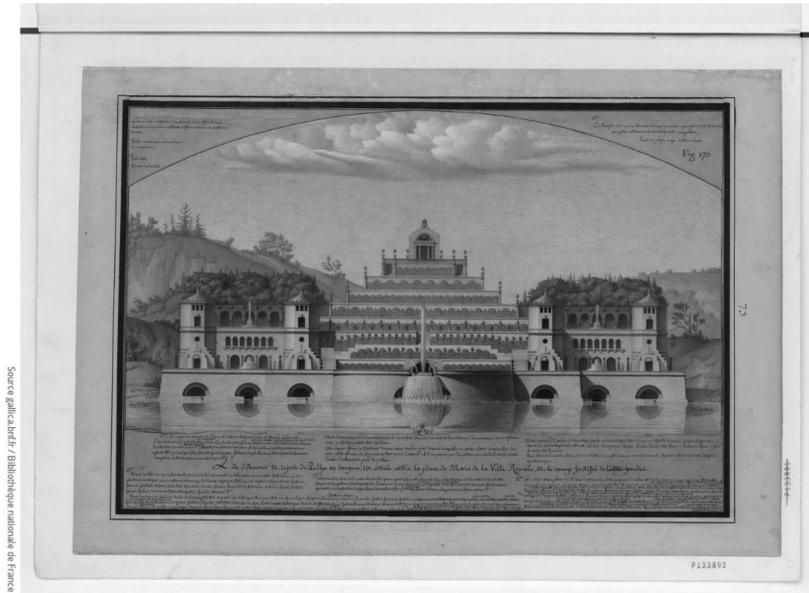


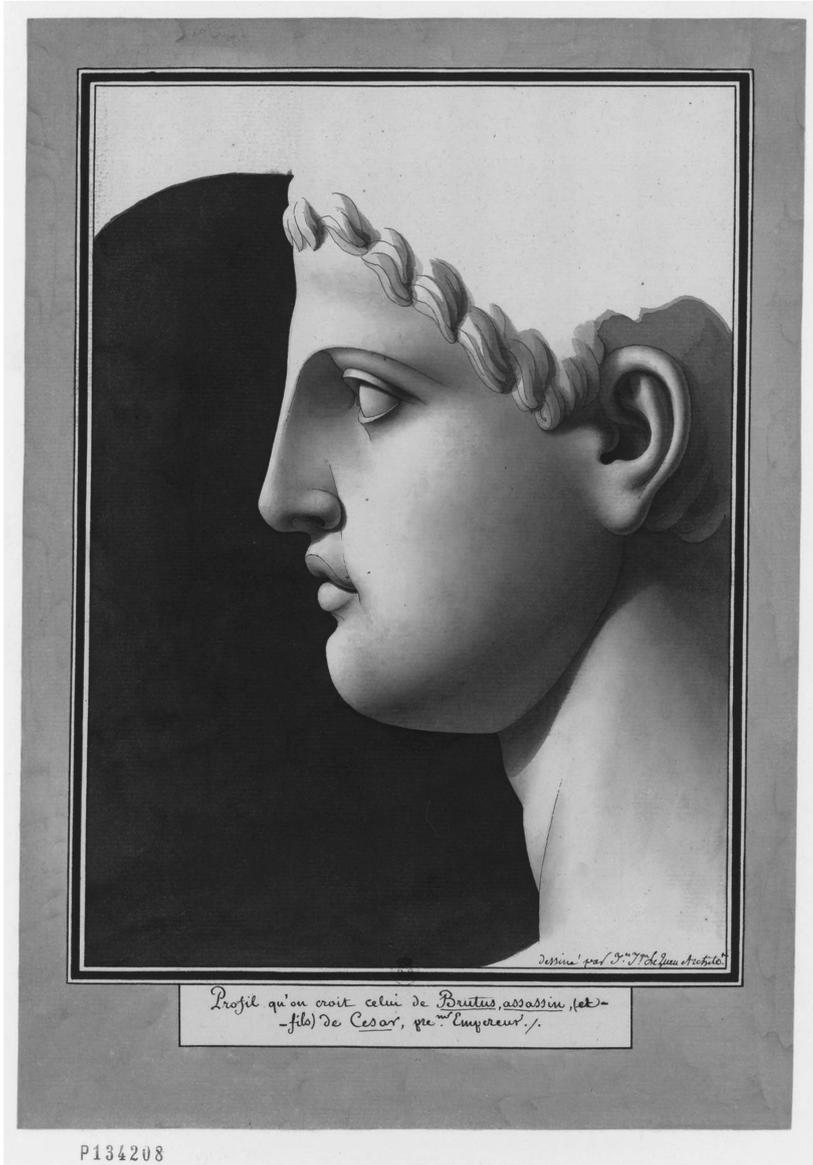
Fig. 7

all'École polytechnique), spesso passata all'ombra di grandi architetti come Jacques-Germain Soufflot, Lequeu ha lasciato un patrimonio di idee visionarie e fantasiose sul modo di concepire lo spazio urbano, spostando decisamente il punto di vista verso orizzonti inediti fino a quel momento. Giardini in cui la natura poteva esprimersi, al punto che in alcuni casi i muri sembrano fatti di pelle umana o formazioni boschive che sembrano muri in pietra. Nella sua opera, restata manoscritta, *Architecture civile*, espressione completa della sua rappresentazione urbana, compaiono numerosi progetti di edifici, mausolei, monumenti, città, con una particolare attenzione a mondi lontani e all'Oriente ⁽¹²⁰⁾, dove si proietta l'ideale razionalistico e illuministico verso una nuova dimensione irenica (*Pagode indienne d'intelligence*, fig. 8).

⁽¹²⁰⁾ Cfr. *Architecture on the margins. Meredith Martin on Jean-Jacques Lequeu*, <https://www.artforum.com/print/202002/meredith-martin-on-jean-jacques-lequeu-81901>.

A conferma del nuovo ruolo assunto dal popolo, e non solo dai suoi rappresentanti, la metà dell'emiciclo è dedicata ai posti per i cittadini che possono, anzi — verrebbe da pensare in un'ottica di recupero della democrazia degli antichi — devono partecipare alle riunioni delle assemblee primarie i cui membri non sono dei rappresentanti, fedeli alla lezione e alla critica corrosiva di Rousseau sulla rappresentanza, ma dei semplici mandatari. Il mandante, il popolo, è il vero sovrano e trova spazio nel tempio dell'eguaglianza. Solo un anno dopo, con la reazione termidoriana e in seguito al terrore bianco, il popolo, soprattutto quello minuto, sarebbe stato espulso dalle aule rappresentative e, non solo simbolicamente, dal processo decisionale e relegato in uno sbiadito *trompe l'œil*.

Tra i simboli rivoluzionari emerge un superbo ritratto di Bruto, probabilmente del 1792, emblema stesso dell'impegno repubblicano reiteratamente evocato e rappresentato in tutto il decennio rivoluzionario: colui che, per salvare la Repubblica, non ha esitato a uccidere il padre (fig. 10).



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Fig. 10

Tra il 1793 e il 1794, in omaggio ai principi rivoluzionari enfatizzati nel periodo giacobino, Lequeu progetta anche un giardino e un tempio consacrati all'eguaglianza, basato sulla sfera e la circolarità che, da Ledoux in poi, avevano indicato la nuova idea di equità e di isonomia (*Temple consacré à l'égalité*, fig. 11).

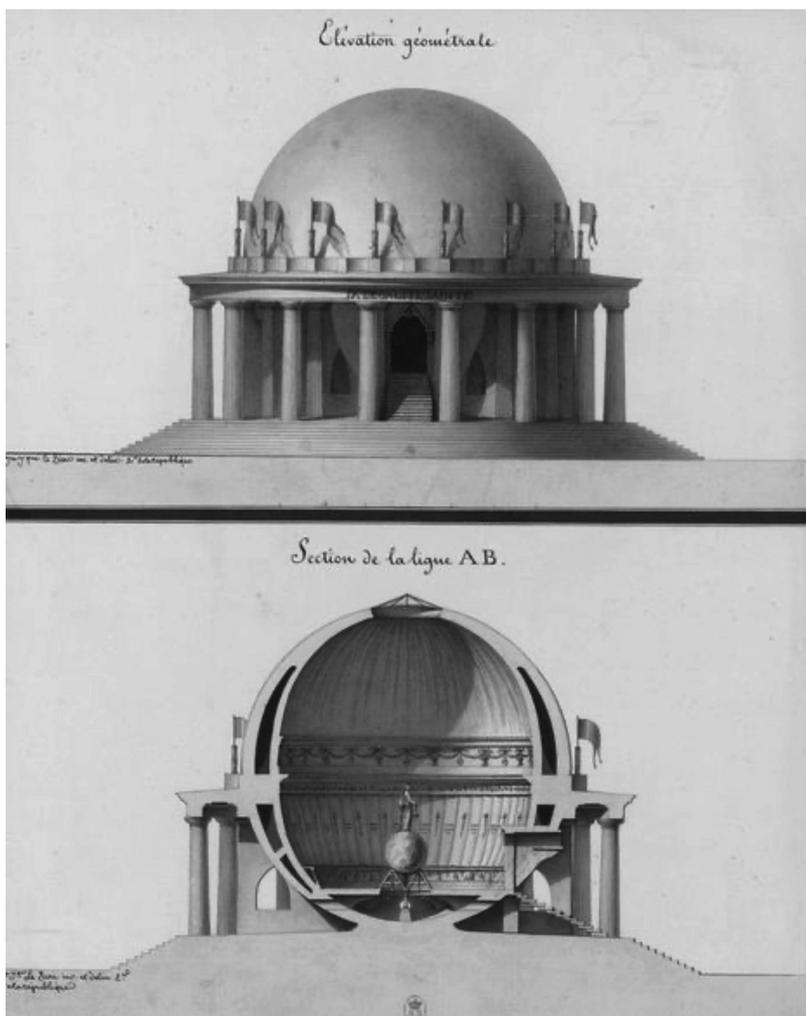


Fig. 11

6. *Il terribile diritto: l'eversione dell'ordine proprietario.*

Al di là delle cosiddette 'utopie tradizionali' di More, Mari-vaux, Defoe e Swift, a metà del XVIII secolo, si sviluppò una critica virulenta alla proprietà privata che, esaltata dalla cultura fisiocratica dominante, rappresentava per altri autori rivoluzionari la vera origine delle disuguaglianze e della corruzione degli individui, seguendo le opinioni di Rousseau, Mably e Morelly, il quale nel suo *Codice della Natura* del 1755 la aveva esplicitamente condannata ⁽¹²¹⁾.

L'immagine del viaggio verso un altrove immaginario si accosta a quella dell'isola sperduta, tradizionale luogo dell'utopia dove Julien-Jacques Moutonnet de Clairfons, situa la sua società ideale comunitaria o proto-comunista. L'autore, che già un decennio prima dello scoppio della Rivoluzione, si era confrontato con lo stesso tema nel suo *Iles fortunées ou les aventures de Bathville et de Cléobule* ⁽¹²²⁾, situa la sua nuova storia fantastica su un'isola. Ne *Le véritable philanthrope ou L'isle de la philanthropie*, pubblicata a ridosso dell'Ottantanove, propose un'immagine che inglobava l'idea di una repubblica, situata in un luogo lontano, nel quale le ricchezze erano ripartite in maniera egualitaria in un regime di comunità dei beni ⁽¹²³⁾.

Dedicato a Rousseau, « le génie le plus éloquent de son siècle » ⁽¹²⁴⁾, il libro muove, come altri testi coevi, da un avventuroso approdo dopo una tempesta su un'isola che il viaggiatore presume arida, incolta e abitata da orde di selvaggi. Si trova invece di fronte a una realtà rigogliosa, a una campagna ben coltivata, a case pulite e a gente felice. Un abitante dell'isola di Filantropia, Androphile, che accoglie e guida il naufrago, descrive la sua gente come gentile, modesta, benevola, magnanima, coraggiosa e piena di umanità. Moutonnet de Clairfons, che ha persino coniato il neologismo *iso-philadelphocratique* per indicare un regime basato sull'egua-

⁽¹²¹⁾ S. BIANCHI, *Révolution française et utopie*, in « Annales historiques de la Révolution française », 2017, 388, pp. 3-27.

⁽¹²²⁾ Paris, 1778.

⁽¹²³⁾ J.-J. MOUTONNET-CLAIRFONS, *Le véritable philanthrope ou L'isle de la philanthropie*, Philadelphia, 1790.

⁽¹²⁴⁾ Ivi, *Épître dédicatoire*.

gianza e la fraternità, traspone in Androphile le sue critiche alla degenerazione delle forme di governo che animavano il dibattito europeo a metà del Settecento, da Montesquieu e Voltaire a Filangieri e Beccaria, facendo delle istituzioni dell'isola sperduta un modello da seguire: « vous voyez — sostiene Androphile — que notre Gouvernement ne peut jamais dégénérer en despotisme, et qu'il n'est ni aristocratique, ni démocratique, ni oligarchique: il est précisément *iso-philadelphocratique*; c'est-à-dire, *la puissance de l'égalité et de l'amitié fraternelle* » (125).

Ma è la struttura sociale che colpisce di più il viaggiatore europeo: vi era pochissima miseria e i mendicanti erano assenti; il vagabondaggio, che avrebbe disonorato l'intera nazione di Filantropia, era infatti una piaga che dilagava in Francia e in tutta Europa al punto da ricorrere per la sua estirpazione, a quelle che Karl Marx avrebbe qualificato come « leggi sanguinarie ». Si pensi, per esempio, alla legge del 18 marzo 1793 che prevedeva la pena di morte per tutti coloro che avessero proposto la legge agraria (126). *L'isle de la philanthropie*, dove si recepivano gli insegnamenti dei *philosophes*, invero rappresentava una società « en quête de perfection » caratterizzata dalla proprietà collettiva delle terre, dalla coltivazione in comune e dalla condivisione dei suoi frutti (127).

Come si è visto, tra i tanti temi affrontati, quello della proprietà privata e della sua abolizione ha rappresentato, *ab initio*, la più scottante delle questioni, nascosta nelle pieghe dei romanzi storici dell'epoca e proiettata sia in un'età dell'oro passata sia in una dimensione futura, in entrambi i casi in luoghi lontani e immaginari. La critica a questo terribile e forse inutile diritto, indicato da Beccaria nei suoi « brevi e nervosi paragrafi » (128), si accentua — *pour cause* — proprio in concomitanza con la sovversione del feudalesimo e la progressiva affermazione del processo di privatiz-

(125) Ivi, p. 39.

(126) « La Convention Nationale décrète la peine de mort contre quiconque proposera une loi agraire, ou toute autre subversive des propriétés territoriales, commerciales et industriels ».

(127) MOUTONNET-CLAIRFONS, *Le véritable philanthrope*, cit., p. 31.

(128) Così E. DEZZA, *Il problema della pena di morte, in Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Diritto*, Roma, 2012.

zazione dei beni ad uso collettivo, processo che ha caratterizzato l'intera Europa settecentesca.

Tra i primi e più severi critici della proprietà privata, Antoine de Cournand, in un'opera di poco più di settanta pagine composta alla fine del 1789⁽¹²⁹⁾, affronta il problema della proprietà dei poveri e dell'eguaglianza. Le disuguaglianze e le ingiustizie non erano riconducibili all'ordine naturale delle cose, ma rappresentavano il frutto di scelte degli uomini. Non la natura, ma i vizi delle istituzioni erano i responsabili dei mali di Francia. Muovendo dal presupposto che la bussola di ogni buon legislatore doveva essere la dignità della persona, Cournand inizia proprio con l'esegesi dell'art. 2 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 che, come è noto, stabiliva che i diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo fossero la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione. Dunque la proprietà inserita tra i diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo: secondo l'interpretazione fornita da Cournand, tutti avevano il medesimo diritto, garantito dalla legge, alla terra comune che abitavano e che li nutriva. Una proprietà uguale per ciascuno. L'unico scopo che si doveva prefiggere il legislatore, per rendere tutti gli uomini ugualmente felici, era la condivisione (*partage*) della terra⁽¹³⁰⁾. Il passaggio dallo stato di natura a quello politico e sociale è schematicamente indicato dall'autore come il passaggio dalla condivisione delle terre alla sua (innaturale) spartizione. Ma il cuore del suo ragionamento si trova nel sottolineare il rapporto tra esercizio del diritto di proprietà e soddisfacimento dei bisogni, sintetizzati in questa frase lapidaria: « par-tout où il trouve sa [de l'homme] subsistance, là est sa propriété. Ses droits sont dans ses besoins »⁽¹³¹⁾.

Perché, proseguiva retoricamente, alcuni dovrebbero avere più di altri? Se i bisogni sono gli stessi per ogni individuo, perché il godimento deve essere differente? « Ou toute la terre doit appartenir à tous, ou chacun de ses habitants doit en avoir une égale portion. Toute autre loi est injuste et abusive. Elle ne doit son

(129) A. DE COURMAND, *De la Propriété, ou la Cause du pauvre plaidée au tribunal de la raison, de la justice et de la vérité*, Paris, 1791.

(130) Ivi, p. 5 e ss.

(131) Ivi, p. 5.

principe qu'à la force; et le même moyen qui l'a établie peut et doit en tout temps la détruire » (132).

La tirannia dei ricchi è riuscita a cancellare un principio inscritto nella natura stessa: tutti i prodotti della terra sono comuni a tutti gli uomini i quali, in caso venisse loro rifiutata la possibilità di goderne, hanno il diritto a prendersi il necessario. Secoli di legislazione sanguinaria e violenta hanno 'denaturalizzato' il diritto immutabile di tutti gli uomini alla proprietà, e stabilito un ordine 'contro-natura' di ineguaglianze. L'ineguaglianza nel possesso delle terre trae la sua origine dal diritto di conquista, che non è altro, aggiunge l'autore, che quello della forza. Per i tre quarti degli esseri umani la vita e i mezzi di sussistenza sono interamente nelle mani dei ricchi e di qualche tiranno che invade tutte le proprietà. Il diritto di proprietà — legittimo solo in quanto funzionale alla sussistenza degli individui — termina con la fine di questa necessità. « L'être qui prend sa place lui succède dans tous ses droits; ou plutôt il les reçoit de la nature dont les loix saintes sont bien au-dessus de toutes les conventions des hommes » (133). La società può limitare ciò che la natura impone, ma non può distruggerlo; in altri termini, l'uomo non può rinunciare al suo diritto naturale alla proprietà in quanto legato alla sua esistenza stessa, « donc les prétendus droits d'achat et de conquête, de travail et de première possession, ne sont que des usurpations et des injustices qui, pour être anciennes et presque universelles, n'en sont que plus criminelles et plus odieuses » (134). La divisione, dunque, in parti uguali di tutte le terre è una conseguenza necessaria dell'art. 2 della Dichiarazione dell'Ottantanove.

Anche Cournand, a sostegno della sua tesi, ricorre al magistero dei legislatori antichi (e, ovviamente, al loro mito), quali Mosè, Minosse, Licurgo e molti altri, che hanno fondato le loro costituzioni sulla comunione o sull'eguale distribuzione dei beni. Una società, quella ideata dall'abate giacobino, di piccoli proprietari, basata sull'educazione e sulla virtù, dove le diseguaglianze persistono solo

(132) *Ibidem*; sul rapporto tra proprietà e bisogni si veda l'opera pionieristica di P. COSTA, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Milano, 1974, n.e. a cura di F. Del Lucchese e M. Fioravanti, Bologna, 2024.

(133) DE COURMAND, *De la Propriété*, cit., p. 11.

(134) *Ibidem*.

in una misura funzionale al buon andamento della società e dove la povertà è progressivamente estirpata. La redistribuzione, seppur graduale, delle terre avrebbe garantito alle *génération future* ⁽¹³⁵⁾ (espressione cara ai rivoluzionari che avrebbe trovato presto una sua costituzionalizzazione) i medesimi diritti e la stessa libertà dei suoi predecessori. Questo manifesto di una società giusta ed equa — che una lettura superficiale e ideologica potrebbe inserirlo a un lessico radicale — è redatto invero agli inizi del processo rivoluzionario, quando ancora si manteneva fiducia nelle istituzioni monarchiche e in un lento ma inesorabile sviluppo di emancipazione avviato dal sovrano e dall'Assemblea nazionale costituente.

Nell'ala più radicale della Rivoluzione francese, dove troviamo la critica esplicita alla struttura sociale e alla distribuzione della ricchezza, oltre che l'esaltazione dell'istruzione pubblica, si segnala per originalità e completezza l'opera di Pierre Dolivier, *Essai sur la justice primitive*, di chiara matrice rousseauiana ⁽¹³⁶⁾ e, sembrerebbe, influenzato dalla coeva *Enquiry Concerning Political Justice* del radicale inglese William Godwin, considerata la prima articolazione moderna dell'anarchismo ⁽¹³⁷⁾. Il curato, vicino agli *enragés*, che si opponeva all'ereditarietà della terra rivendicandone la natura collettiva, esprimeva il malcontento delle masse per non aver ottenuto

⁽¹³⁵⁾ Ivi, p. 34.

⁽¹³⁶⁾ P. DOLIVIER, *Essai sur la justice primitive: pour servir de principe générateur au seul ordre social qui peut assurer à l'homme tous ses droits et tous ses moyens de bonheur*, Paris, Imprimerie de J.-B. Hérault, 1793; cfr. M. DOMMANGET, *Enragés et curés rouges en 1793. Jacques Roux — Pierre Dolivier*, Présentation de M. Vovelle, Paris, 1993.

⁽¹³⁷⁾ *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness*, London, G.G.J. and J. Robinson, 1793; cfr. *Political and Philosophical Writings of William Godwin*, edited by M. Philp, 1993; esiste una traduzione francese, restata per più di un secolo manoscritta, di Benjamin Constant, *De la Justice politique. Traduction inédite de l'ouvrage de William Godwin: Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, éditée par B.R. Pollin, Québec, 1972; da notare come Constant, in questa sua traduzione valorizza gli aspetti a lui più cari, quali la libertà di stampa e le libertà individuali, mentre minimizza e sopprime i passaggi più radicali sulla critica alla proprietà privata e sull'abolizione della divisione del lavoro, al centro della teoria di Godwin. Più che una traduzione si tratta di una vera e propria riscrittura dell'opera dell'anarchico inglese da parte del liberale francese (cfr. B. BINOCHÉ, *La raison sans l'Histoire. Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*, Paris, 2007, Chapitre VII. *Godwin et Constant, ou comment ne pas trop gouverner*, pp. 165-189).

altro che l'uguaglianza formale. Nel 1793, chiese l'eliminazione della proprietà privata della terra e propose un piano per la redistribuzione graduale ed egualitaria dei beni immobili, abolendo il diritto di eredità.

Più precisamente, l'idea di proprietà messa in discussione da Dolivier non era quella che definiva « *propriété simple* » che ogni individuo porta con sé, ma la « *propriété composée* », cioè la grande proprietà terriera ⁽¹³⁸⁾. L'autore ricorre a un'espressione — *la déclaration de la génération populaire* — piuttosto atipica e isolata nel pur immaginifico linguaggio dei rivoluzionari, che tuttavia contiene un'eccedenza di significato, tenendo insieme la questione tipicamente settecentesca dei diritti delle generazioni future, con il ricorso al popolo come elemento di legittimazione del potere costituente, i due capisaldi del costituzionalismo democratico. Coniugando, in altri termini, il principio di revisione costituzionale (che trovò una sua consacrazione nell'art. 28 della Dichiarazione dei diritti giacobina), con l'indisponibilità del patrimonio: « *Une génération, a-t-on dit, n'a pas le droit de faire la loi à la génération suivante, et de disposer de sa souveraineté; à combien plus forte raison n'e-t-elle donc pas le droit de disposer de son patrimoine?* » ⁽¹³⁹⁾. Questi progetti erano diretti contro i grandi agricoltori e la borghesia terriera e a vantaggio di un'idea comunitaria, se non collettiva, di proprietà e di uso comune (*droit copartageants*) della terra, della quale le generazioni ne sono solo le usufruttuarie ⁽¹⁴⁰⁾. La giustizia sociale doveva basarsi, secondo l'ideale sans-culotte, su due principi immutabili: che la terra apparteneva a tutti in generale e a nessuno in particolare; che ognuno aveva il diritto esclusivo al prodotto del proprio lavoro ⁽¹⁴¹⁾. I principi di uguaglianza e libertà — scriveva Dolivier stigmatizzando alcune aporie che avrebbero catalizzato l'interesse di teorici e militanti fino al XX secolo e oltre — restano parole vuote di fronte alle grandi disparità nelle fortune ereditate ⁽¹⁴²⁾.

⁽¹³⁸⁾ DOLIVIER, *Essai sur la justice primitive*, cit., pp. 11-12.

⁽¹³⁹⁾ Ivi, pp. 12-13.

⁽¹⁴⁰⁾ Ivi, p. 13.

⁽¹⁴¹⁾ Ivi, pp. 17-18.

⁽¹⁴²⁾ Ivi, p. 21.

Dal punto di vista costituzionale sulla proposta di un mondo nuovo, ai noti testi di Jacques-Nicolas Billaud-Varenne (*Éléments de républicanisme*) e di Antoine de Saint-Just (*Institutions républicaines*), che non hanno mai messo in discussione la proprietà privata⁽¹⁴³⁾, bisogna aggiungere le proposte di Dichiarazione dei diritti e di Costituzione, in particolare intorno all'anno I, che sottolineavano la necessità di conciliare i diritti individuali e con quelli collettivi, e di difendere le esigenze del (piccolo) proprietario e la condivisione della proprietà.

Nello stesso ambiente rivoluzionario, contiguo alla cultura radicale che difendeva il diritto di tutti a godere della piccola proprietà, François-Joseph L'Ange aggiunse un'altra parola d'ordine al lessico giacobino: democrazia pura (o, secondo il nostro vocabolario, diretta). Con lui si fece strada il discorso sul mandato imperativo, che aveva caratterizzato l'intero arco rivoluzionario a tutti i livelli, ma che faticava a trovare spazio nella Costituzione. Già critico nei confronti del sistema di esclusione dei non proprietari dall'elettorato e del concetto stesso di cittadino passivo (paragonato agli schiavi stessi)⁽¹⁴⁴⁾, nel suo *Remède à tout ou Constitution invulnérable de la Félicité publique*⁽¹⁴⁵⁾, L'Ange propose un progetto di costituzione di ispirazione chiaramente rousseauiana. Precursore delle utopie del falansterio, condannato a morte durante il Terrore, nel 1793 redasse un testo dettagliato sui modi di esercizio della sovranità popolare, basato sui poteri delle assemblee primarie: « si tu promulguais, ou laissais promulguer une loi, — art. IV del Capitolo I dedicato alla *Déclaration des Droits de l'homme et de ses Devoirs* — qui ne fût pas réellement l'expression de la volonté générale, collectée et recensée évidemment, tu serais aristocrate, peut-être despotique; cette loi-là serait une imposture, et ne trouverait de l'obéissance que de la part des hommes avilis par la contrainte et la

(143) F. HINCKER, *L'effet d'utopie dans la Révolution française*, in « Matériaux pour l'histoire de notre temps », 1987, 9, *Crise des utopies, crise des idéologies*, pp. 2-7.

(144) F.-J. L'ANGE, *Plaintes et représentations d'un Citoyen décrété passif aux Citoyens décrétés actifs*, Lyon, Cutty, 1790, p. 5.

(145) F.-J. L'ANGE, *Remède à tout ou Constitution invulnérable de la Félicité publique. Projet donné mainte fois sous différentes formes par F.J. Lange, juge de paix*, Lyon, Cutty, 1793; cfr. F. DUHEM, *François-Joseph L'Ange 1743-1793*, in « Annales historiques de la Révolution française », 1951, pp. 38-47.

terreur » ⁽¹⁴⁶⁾. Parafrasando la celebre lettura della Costituzione italiana di Lelio Basso, un popolo che non poteva partecipare direttamente alla legislazione era un ‘principe senza scettro’.

E questo scettro, secondo L’Ange, era rappresentato dalle assemblee sovrane (o primarie) dove tutti gli individui in egual misura esercitavano la propria ‘parte’ di sovranità. Il progetto, sempre più preciso, immaginava una struttura costituzionale che proseguisse dal basso verso l’alto: dalle assemblee primarie, vero centro della sovranità, si passava a organizzazioni più ampie, culminanti in un’assemblea nazionale. Il protagonismo popolare e le forme di partecipazione alla creazione del diritto erano accuratamente regolate da un processo che garantiva, almeno sulla carta, una procedura realmente democratica o partecipativa: « tout français qui croira avoir une proposition à faire au peuple, qui lui semblera intéresser la félicité publique, pourra la présenter à son centenier [assemblée composé de cent citoyens]; et le centenier sera tenu de convoquer son conseil, dans le plus bref délai possible, pour en délibérer » ⁽¹⁴⁷⁾.

Per sintetizzare, si potrebbe ricorrere a una formula (volutamente) anacronistica: democrazia partecipativa e beni comuni.

Jean Jaurès, tra i primi a riscoprire le figure di Dolivier, L’Ange e altri dimenticati riformatori radicali del XVIII secolo, colse, nella sua monumentale *Storia socialista della Rivoluzione francese*, il legame stretto tra il ruolo del popolo minuto e l’attuazione costituzionale. I poveri, gli ultimi, gli esclusi dalla cittadinanza, i dannati della terra (e della legge borghese) sono i veri guardiani dei diritti dell’uomo ⁽¹⁴⁸⁾.

7. *Considerazioni conclusive.*

Nuove idee sulla temporalità, educazione, leggi penali, eversione del sistema feudale, critica della proprietà privata, secolariz-

⁽¹⁴⁶⁾ L’ANGE, *Remède à tout ou Constitution invulnérable de la Félicité publique*, cit., pp. 2-3.

⁽¹⁴⁷⁾ Ivi, p. 26.

⁽¹⁴⁸⁾ J. JAURÈS, *Histoire socialiste de la Révolution française*, édition revue et annotée par A. Soboul, Paris, 1970, t. II, p. 410.

zazione, superamento della monarchia assoluta, sono i temi più diffusi nella letteratura utopistica e nella progettazione, anche giuridica, di una società futura, dalla metà del XVIII secolo alla fine della Rivoluzione francese, con lo scopo di demolire il vecchio mondo e costruirne uno su basi costituzionali completamente nuove.

Con il procedere del percorso rivoluzionario, con le sue conquiste giuridiche e sociali sempre più avanzate e in seguito al conflitto tra le vecchie élite, così come tra la nuova borghesia e le classi subalterne, la necessità di proiettare un futuro migliore in terre e tempi lontani si attenuò. Ma non la necessità di progettare un mondo migliore: in quel momento si poteva davvero pensare di costruire la città futura. La scossa rivoluzionaria e le conquiste progressiste si scontrarono subito con i freni e le proteste di un mondo che non voleva morire: *le mort saisit le vif*. Questo conflitto si gioca anche sul terreno dell'utopia dove, come abbiamo visto, la costruzione di un nuovo mondo può avere esiti felici e palingenetici così come distopici e mostruosi.

In un passaggio celebre de *L'Ancien Régime et la Révolution*, dedicato alle origini intellettuali della Rivoluzione francese, Alexis de Tocqueville sostenne che

Au-dessus de la société réelle, dont la Constitution était encore traditionnelle, confuse et irrégulière, où les lois demeuraient diverses et contradictoires, les rangs tranchés, les conditions fixes et les charges inégales, il se bâtit ainsi peu à peu une société imaginaire, dans laquelle tout paraissait simple et coordonné, uniforme, équitable et conforme à la raison. Graduellement l'imagination de la foule déserta la première pour se retirer dans la seconde. On se désintéressa de ce qui était, pour songer à ce qui pouvait être, et l'on vécut enfin par l'esprit dans cette cité idéale qu'avaient construite les écrivains (149).

Sostituire regole semplici ed elementari, dettate dalla ragione e dal diritto naturale, alle consuetudini complicate e irrazionali che reggevano la società di antico regime. In altri termini immaginare

(149) A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), éd. J.-Cl. Lamberti, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 1040.

una nuova costituzione ⁽¹⁵⁰⁾. *Conforme à la raison*: la breve formula così assertiva di Tocqueville ci mette di fronte all'utopia dei moderni, con tutte le sue potenzialità e tutti i suoi limiti: rifiutare il mondo che ci è stato dato (da Dio, dalla natura, dalla tradizione, poco cambia) per una dimensione che, seppur in forma immaginaria (*l'imagination de la foule*, sempre secondo il linguaggio del magistrato parigino), ci proietta verso una città ideale. Non un rifiuto del presente in omaggio a una trascorsa età dell'oro, ma un potere costituente per una società futura.

⁽¹⁵⁰⁾ Ivi, p. 1036.